Muslim Culture in Russia and Central Asia
Vol. 2

KS

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000005

Muslim Culture in Russia and Central Asia
Vol. 2

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000007

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 216

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000008

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 216

Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries

Vol. 2:
Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations

edited by
Anke von Kügelgen, Michael Kemper, Allen J. Frank

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1998

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000009

Printed with the support of INTAS *(The International Association for the Promotion of Cooperation with Scientists from the independent States of the Former Soviet Union,* Brussels).

Editorial staff CIS:
A. K. Muminov (Tashkent), M. A. Usmanov (Kazan), A. R. Šixsaidov (Makhachkala), and F. G. Xisamitdinova (Ufa)

The contributions of A. Érkinov, Z. S. Minnullin, A. R. Šixsaidov, M. A. Usmanov, and D. M. Usmanova were translated from the Russian by:
A. J. Frank (Takoma Park)

The contribution of D. D. Azamatov was translated from the Russian by:
D. V. Yermakov (St. Petersburg), A. J. Frank (Takoma Park)

The contributions of B. M. Babadžanov, I. A. Gilyazov, B. D. Kočnev, A. Magomeddadaev, D. Mesxidze, and A. K. Muminov were translated from the Russian by:
M. Kemper (Bochum), A. von Kügelgen (Bochum)

The contribution of T. Bairašhauskaité was translated from the Russian by:
M. Kohrs (Ennepetal)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries. – Berlin : Schwarz
Vol. 2: Inter regional and Inter ethnic relations /
ed. by Anke von Kügelgen ... – 1998
(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 216)
ISBN 3-87997-269-9



98 SA 1606(2)

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1998.
Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin
ISBN 3-87997-269-9
Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

ISSN 0939-1940
ISBN 3-87997-269-9

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000010

PREFACE

Many friends and colleagues have worked together to produce this book.

Dr. Dilyara M. Usmanova (Kazan), Dr. Aširbek K. Muminov (Tashkent), and Prof. Dr. Amri R. Šixsaidov (Makhachkala) provided corrections for most of thentributions, and responded to the questions which arose during translation promptly and reliably in consultation with the authors. Jennifer Bryson (Ph.D. candidate, Yale University; currently in Bochum), Dipl. Hist. Michael Kohrs (Ennepetal), and Dr. Dmitriy V. Yermakov (St. Petersburg) provided translations and proof-read many of the articles. Dr. Helga von Kügelgen (Berlin) and Prof. Dr. Ingeborg Baldauf (Berlin) once again provided exceptional assistance in editing the articles and correcting our translations. In addition we were able to consult Prof. Dr. Jürgen Paul (Halle), and Clemens P. Sidorko, M.A. (Schopfheim).

Dmitriy Yermakov helped provide access to many institutions and researchers in the CIS-states, and assisted the editors during their visits to St. Petersburg. He also organized the Round-Table-Conference October 5-6, 1996 in St. Petersburg, at which many of the articles published here were presented and discussed.

The international research project *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the 20th Centuries* has been generously financed since 1995 by the INTAS foundation (The International Association for the Promotion of Cooperation with Scientists from the Independent States of the Former Soviet Union, Brussels) of the European Union. Dr. Henning Eikenberg (now in Tel Aviv), who for two years was our primary contact in Brussels, supported our project with much interest and understanding. Prof. Dr. Alexandre Popovic (Paris) paved the way for cooperation with the Institut Français d'Études sur l'Asie Centrale in Tashkent. In Bochum and on trips to St. Petersburg and Dagestan, Prof. Dr. Stefan Reichmuth steadily provided advice and assistance as both colleague and friend.

We extend many thanks to all.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000011

CONTENTS

Introduction.....1

I. Networks of Scholars and Sufis

Stefan Reichmuth:
The Interplay of Local Developments and Transnational Relations in the Islamic World: Perceptions and Perspectives.....5

Amri R. Šixsaidov:
The Biographical Genre in Daghestani Arabic-Language Literature: Nadīr ad-Durgilī's *Nuzhat al-aḏhān fī tarāǧim ʿulamāʾ Dāġistān*.....39

Michael Kemper:
Einige Notizen zur arabischsprachigen Literatur der *ǧihād*-Bewegung in Dagestan und Tschetschenien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.....63

Anke von Kügelgen:
Die Entfaltung der Naqšbandīya muǧaddidīya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts:
Ein Stück Detektivarbeit.....101

Thierry Zarcone:
Political Sufism and the Emirate of Kashgaria (End of the 19th Century): The Role of the Ambassador Yaʿqūb Xān Tūra.....153

Baxtiyar M. Babadžanov:
Dūkčī Īšān und der Aufstand von Andižan 1898.....167

Aširbek K. Muminov:
Die Qožas – Arabische Genalogien in Kasachstan.....193

II. Inter-Ethnic Relations and Diasporas

Allen J. Frank:
Islam and Ethnic Relations in the Kazakh Inner Horde: Muslim Cossacks, Tatar Merchants and Kazakh Nomads in a Turkic Manuscript, 1870-1910.....211

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000013

Mirkasïm A. Usmanov:
Tatar Settlers in Western China (Second Half of the 19th Century to the First Half of the 20th Century).....243

Zavdat S. Minullin:
Fraternal and Benevolent Associations of Tatar Students in Muslim Countries at the Beginning of the 20th Century.....271

Amirxan M. Magomeddadaev:
Die dagestanische Diaspora in der Türkei und in Syrien.....281

Christian Noack:
Die Petersburger Typen des Anatoliy Aleksandrovič Baxtiarov, oder: "Tataren und anderen Schreihälsen ist der Zutritt verboten".....299

Tamara Bairašauskaitė:
Politische Integration und religiöse Eigenständigkeit der litauischen Tataren im 19. Jahrhundert.....313

Iskander Gilyazov:
Die Wolgatataren und Deutschland im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.....335

III. Islam and Politics in a Non-Muslim State

Danil' D. Azamatov:
The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power in Russia's Muslim Institution.....355

Paul W. Werth:
Tsarist Categories, Orthodox Intervention, and Islamic Conversion in a Pagan Udmurt Village, 1870s-1890s.....385

Dilyara M. Usmanova:
The Activity of the Muslim Faction of the State Duma and its Significance in the Formation of a Political Culture among the Muslim Peoples of Russia (1906-1917).....417

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000014

Džul'etta Mesxidze:
Die Rolle des Islams beim Kampf um die staatliche Eigenständigkeit Tschetscheniens und Inguschetiens (1917-1925).....457

Gero Fedtke:
Jadids, Young Bukharans, Communists and the Bukharan Revolution: From an Ideological Debate in the Early Soviet Union.....483

IV. Literature

Aftandil Erkinov:
The Perception of Works by Classical Authors in Eighteenth and Nineteenth Century Central Asia: The Example of the *Xamsa* of ʿAlī Šīr Nawāʾī.....513

Michael Friederich:
Rabe fliegt nach Osten, oder
Ein tatarischer Weltheimatdichter im Zeitalter der Umbrüche.....527

V. Architecture

Boris D. Kočnev:
Festtagsmoscheen und Feste in Mittelasien vom 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.....561

APPENDIX

Transliteration and Transcription.....595

Contributors.....597

Bibliography.....601

Index.....637

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000015

INTRODUCTION

This collection of articles presents the results of the second phase of the international research project *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the 20th Centuries*. After a first volume of articles (Berlin 1996) had already presented various aspects of Muslim culture in several regions of the Russian Empire and Central Asia, the focus was shifted to the relations between the individual regions and ethnic groups, as well as contacts with other countries. By emphasizing trans-regionality and inter-ethnicity we hope to avoid examining the history of the Muslim regions in a pre-national period from a national perspective. Muslim culture (in the broadest sense) provides numerous topics for such an inter-regional project. Hence the contributions to this volume are arranged thematically.

The first group of articles addresses Islamic learning and Sufism, and the resulting networks. In the opening article, based on several selected examples, *Stefan Reichmuth* draws attention to the significant extent to which developments in the various parts of the Islamic world have been linked together since the eighteenth century. Among other topics, he illuminates the development of the Naqšbandīya muğaddidīya Brotherhood as well as the surprisingly multifaceted activities of learned individuals from the Muslim "periphery" (especially Daghestan and West Africa) in the Holy City of Medina. The contacts of learned Daghestanis with the Arab world are also handled by *Amri R. Šixsaidov* in his study of an important work of the Arabic biographical literature in Dagestan. Two additional articles examine the expansion of the Naqšbandīya muğaddidīya in the North Caucasus (*Michael Kemper*) and in Transoxiana (*Anke von Kügelgen*). *Thierry Zarcone* and *Baxtiyar Babadžanov* analyze the political aspects of Sufism in East Turkestan and in the Ferghana Valley. Lastly, *Aširbek Muminov* depicts a very particular type of network in his examination of the Xwāğas in southern Kazakhstan, namely families with Arab (*qurayšī*) genealogies which for centuries have had the role of religious dignitaries among the local tribes.

The second block of texts explores the emergence and development of diaspora groups and the resulting cultural contacts. Central to many of the contributions are the migrations of the Volga-Tatars. *Allen Frank, Mirkasïm Usmanov* and *Christian Noack* examine, based on the examples of Kazakhstan, East Turkestan, and St. Petersburg, Tatar communities which were founded primarily by settlers and merchants; by contrast, the Tatar diaspora in Lithuania and Germany originated with soldiers and prisoners of war, as *Tamara Barašauskaitė* and *Iskander Gilyazov* demonstrate. The

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000017

far-reaching contacts of Tatar students into the Arab world and Central Europe are examined by *Zavdat Minnullin*. Quite different are the important diaspora groups of the Daghestanis in Turkey and Syria, which can be traced back to the partially-forced, partially-voluntary emigration of the Muslims of the North Caucasus following the defeat of their military resistance (*Amirxan Magomeddadaev*).

In the third group of texts the Muslims' striving for political participation and their defense of their interests against the policies of the Russian Empire and then the early Soviet Union are further addressed. Here the political struggle between the Muslim periphery and the initially Christian, then atheist, center becomes explicit. These tensions are illustrated not only with the example of the Muslim Muftiat in Ufa (founded 1789), but also by the activities of the Muslim faction in the Russian State Duma (1906-1917) (*Danil' Azamatov, Dilyara Usmanova*). Just how counter-productive the Russian policies toward Islam could be is demonstrated by *Paul Werth* in the example of the elite of an Udmurt village which the State-sponsered Orthodox mission compelled into officially accepting Islam. The period just following the October Revolution is examined by *Džul'etta Mesxidze* and *Gero Fedtke*. Central here are, on the one hand, the fight of the Chechens and the Ingush for their independence from Moscow (1917-1925) and, on the other, the multifaceted Bukharan reform movement and the different positions of the reformers and revolutionaries toward Soviet ideology.

The fourth set of texts contains literary studies from inter-regional perspectives. In the Islamic literature of Russia and Central Asia, for centuries the North received impulses from the South. One example is the reception and transformation of the works of the famous poet from Herat, ᶜAlī Šīr Nawāᵓī, in the khanates of Central Asia (*Aftandil Ėrkinov*). However, in the course of the nineteenth century one can to some extent detect a reversal in the channels of reception. In this period the Tatars for the first time received impulses from Russian and West European literature (*Michael Friederich*), and thereafter it was the Tatars who brought new currents into Central Asia.

At the end of this volume is a contribution from *Boris Kočnev* on the "festival-mosques" (*namāz-gāh)* in the Central Asian khanates of Khiva, Bukhara and Qoqand. This long over-looked aspect of Central Asian construction is examined from both architectural and social perspectives.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000018

As can be seen from this short overview, the authors examine the relations between the regions and ethnic groups in very focused inquiries. Inter-regional and inter-ethnic issues are not thereby artificially centralized, as it was not our intention to revive the Soviet myth of "družba narodov" ("Friendship of Peoples"); therefore, diverse aspects of these issues emerge in some cases mainly in comparison between the articles gathered in this volume.

In selecting the articles we placed great value on the authors' research into primary sources. Most of the research published here is based on Arabic, Persian, or Turkic language manuscripts; some is based on materials from Russian archives as well as the results of field-work. In many instances these sources are for the first time presented in these articles.

In the framework of the research project *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the 20th Centuries*, we intend to continue the work with Arabic, Persian, and Turkic language manuscripts by editing several biographical texts from Central Asia, the Volga-Ural region, and the North Caucasus, in a third volume.

Michael Kemper Anke von Kügelgen Allen J. Frank

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000019

THE INTERPLAY OF LOCAL DEVELOPMENTS AND TRANSNATIONAL RELATIONS IN THE ISLAMIC WORLD: PERCEPTIONS AND PERSPECTIVES

by

Stefan REICHMUTH, Bochum[1]

The historical Islamic World as an international system: genealogical constructions of affiliation and autonomy

It is certainly not surprising that questions of cultural and national identity have again become a major concern for many peoples, in a world which has seen so many dramatic changes within such a short period of time. Apart from the different campaigns and struggles for autonomy and self-determination it is mainly the interplay of local and global factors which can be seen at work in the almost worldwide revival of nationalism. Reflection on this interplay also throws some new light on the historical roots of those concepts of the nation which continue to inform the international political system. Its recent transformations seem to confirm the importance of a basic range of shared memories, values, and experiences as well as that of a sense of common destiny for the emergence or reemergence of a political community.[2] At the same time the novelty of the modern nation state, whose patterns of sovereignty and organization do not go back beyond the eighteenth century, is brought out again, as the new states have emerged like their predecessors from an international framework of larger states and spheres of influence and are designed to mediate between the universal and the particular orientations within a given community.[3] It has even been said that it was the international system which brought about the emergence of the modern state, not the other way around.[4] Transnational relations and local processes of communal and

---

1 Earlier versions of this article were presented at the Round Table in St. Petersburg (5 October 1996) and at the University of Freiburg (24 June 1997). I am very grateful to the participants of both discussions for their critical comments and suggestions.

2 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986; id., "Towards a World Culture?", in: Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London: SAGE Publications 1990, 171-91.

3 E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press: Cambridge 1992, especially ch. 1, "The nation as novelty: from revolution to liberalism", 14-45; Johann P. Arnason, "Nationalism, Globalization and Modernity", in: Featherstone (ed.), *Global Culture*, 208.

4 Albert Bergesen, "Turning the World-System Theory on its Head", in: Featherstone (ed.), *Global Culture*, 77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000021

national mobilization have always been closely related. The first revolutionary nation states which emerged at the end of the eighteenth century (the USA and France) based their claims to popular sovereignty and individual citizenship on a universal concept of humanity which was derived from the principles of enlightenment. It is well known that this universalist orientation itself was shaped to a large extent by the cosmopolitan outlook of the European mercantile and aristocratic classes. The national and the international were thus linked to each other from the beginning of what came to be called the 'Modern World'.

The historical Islamic World also became part of this system of nation states, and it would be very misleading to ignore the national structures, ideologies, and territorial interests of the Muslim states which continue to determine their policies. The close cultural and economic relations which exist between many of the Muslim states and communities and which have even found expression in several international organizations would nevertheless seem to give them some coherence of their own. In an historical perspective the Islamic World can also be regarded as an international system which developed over time from changing centres of power and which came to include a wide range of larger empires, smaller states, nomad federations, and diaspora communities. After the initial conquests and the foundation of the Islamic empires the internal integration and the external growth of this system was based on a wide range of economic and cultural relations between the constituent groups. Within this framework of sometimes quite uneven relations, ethnic and political communities developed and maintained their own expressions of self-assertion and autonomy. This is brought out in particular by the claims to Arab descent which were put forward by peoples who had established some regular contact with Muslim states, tribal groups, and trading communities. These Arab genealogies, sometimes based on old historical links to Arab groups, sometimes mere fiction, usually implied two complementary claims: while affirming the integration into the Islamic orbit they also stressed the full cultural and political dignity of the people in question.

It is striking how similar those claims could be in quite distant parts of the world. Such distance, however, can serve even better to illustrate their systemic function. A good example is the claim to South Arabian descent which played an important role both in Transoxiana (*Mā warāʾ an-nahr*) and in North and West Africa in the period after 390/1000. With regard to

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000022

Central Asia, M.B. Piotrovskiy and more recently Aširbek K. Muminov[5] have described how the original struggle between the two major Arab factions of the Umayyad period, those of the Qays and the Yaman, found its expression in local historical legends. Yemeni traditions of a pre-Islamic conquest of Samarqand and other parts of Transoxiana by Ḏū l-Qarnayn and other South Arabian kings of Ḥimyar were readily accepted within the region itself. During the rule of the Qarāxānī dynasty (999-1212) the image of the legendary South Arabian conquerors was apparently transformed into that of cultural heroes and founders of settlements who became towering figures within local tradition. As Muminov has pointed out, these stories not only praised the "holy Ḥimyarī kings." They were also designed to reduce the importance of the actual Arab conquests, especially in those areas where they had been incomplete and where local elites were able to retain their power. In gaining recognition as descendants of ancient Arab kings these groups could hope to bolster their own authority under new conditions. A sacred landscape developed which connected prophetical and Qurʾānic events and characters with local holy sites, a process which profoundly changed the outlook of the whole region. Nūḥ's Ark and Sulaymān's throne as well as the tombs of Dāniyāl and Ṣāliḥ all found their local site in Transoxiana. The Ḥimyarī stage in the history of sacred places lasted for a considerable period before it gradually gave way to other traditions related to the early Muslim heroes.

In the Maġrib, speculations about a Ḥimyarī descent of the Berber population, especially of the Ṣanhāǧa and Kutāma branches, were based on the same literary sources of Yemeni origin which were used for Central Asia. Ibn Ḥazm (384-456/994-1064) still firmly rejected such claims.[6] At the same period, however, they were already gaining in political significance: the Kutāma of present-day north-eastern Algeria were the main supporters of the Fāṭimids, and the viceroys of the Fāṭimids in Ifrīqiyā, the Zīrids, belonged to the Ṣanhāǧa of the central Maġrib. The claim of the Zīrids to Ḥimyarī descent became even more pronounced when they asserted their independence from the Fāṭimids and publicly reverted to the Sunna by recognizing the authority of the ʿAbbāsid Caliph (around

---

5 M.B. Piotrovskiy, *Predanie o ximyaritskom care Asʿade al-Kamile*, Moskva 1977; Aširbek K. Muminov, "Veneration of Holy Sites of the Mid-Sïrdar'ya Valley: Continuity and Transformation", in: Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1996, 355-67. See also Tilman Nagel, *Alexander der Große in der frühislamischen Volksliteratur*, Walldorf: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran 1978, 21, 74f.

6 Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, ed. ʿAbdassalām M. Hārūn, al-Qāhira: Dār al-maʿārif, 1391/1971, 495.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000023

1047/8).[7] This can be seen as a move to secure their position as rulers of a population which was overwhelmingly Berber and Sunnī. For the Almoravides who belonged to the Ṣanhāǧa tribes of the western Sahara and who ruled North Africa and al-Andalus (1056-1148), Ḥimyarī descent also came to be generally recognized[8]. Even the wearing of the Saharan veil *(liṯām)* for which they had become famous was sometimes explained as an old South Arabian custom which had been brought to the West by one of the Tubba^{c} kings. The reputed link to South Arabia thus became a cultural prop for the most powerful Berber ruling groups of the 10th and 11th centuries in North Africa.

Similar legendary campaigns of Ḏū l-Qarnayn and the South Arabian kings were discussed for the Sahara region. The first ruler of a Subsaharan state with a reported Ḥimyarī descent was the Sultan of Kānim[9], the most powerful state in the Lake Chad region which was linked to North Africa by trade at least since the ninth century.[10] This sultan, Muḥammadī b. Ǧīl/Ǧabal, is first mentioned by Ibn Sa^{c}īd (around 658/1269) who mentions his reputation for religious warfare and for his patronage of Islamic scholars. He can probably be identified with one of the most powerful kings of Kānim who is mentioned in the local kinglist as Dūnama Dībalāmi and who ruled around 1210-48[11]. The ancestor claimed by his dynasty was Sayf b. Ḏī Yazan, the Ḥimyarī nobleman who had invited the Sasanids to intervene in the Yemen and who later became the hero of a popular Arabic romance, the *Sīrat Sayf b. Ḏī-Yazan.* The name of the dynasty of the Sultans of Kānim-Bornu, the Sēfuwa, which ruled until the early nineteenth century, was related to this famous and popular figure. The claim itself seems to date back to a dynastic change which took place in the eleventh century and which is also reflected in the kinglist. The Sēfuwa were related, by marriage alliances if not by origin, to some of the Berber groups of the Central Sahara. Even their predecessors had already extended their

---

7 Hady Roger Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles,* Paris 1962, vol. I, 5-7; Michael Brett, Elizabeth Fentress, *The Berbers,* Oxford: Blackwell 1996, 131f.

8 See N. Levtzion, J.F.P. Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History,* Cambridge et. al.: Cambridge University Press 1981, 158, 162 [Ibn al-Aṯīr], 165 [Ibn Xallikān], 235f. [Ibn Abī-Zar^{c}], 310f. [*al-Ḥulal al-mawšīya*]. For the legends concerning the veil see pp. 165, 310f.

9 For accounts of Kānim see Levtzion, Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources,* passim, Index-glossary 449; Dierk Lange, *Le Dīwān des Sultans du [Kānem-] Bornū: Chronologie et Histoire d'un Royaume Africaine,* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1977.

10 See for relations between Kānim and Tripolitania in the early 9th century Th. Lewicki, "Ibāḍiyya", in: *The Encyclopædia of Islam,* vol. III, Leiden, London ^{2}1986, 657.

11 Lange, *Le Dīwān des Sultans,* 93f.; Levtzion, Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources,* 188, 353f., 401 n.23; 428 n.8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000024

influence over that region, one of them had probably even secured his investiture from the Caliph. The succession of the Sēfuwa followed the independence of the Zīrids and roughly coincided with the rise of the Almoravids in the north. The Ḥimyarī legends confirmed Kānim's claim to be on equal terms with the other Islamic states of the Maġrib. They were later blended with other genealogical claims, which amounted to a descent from Qurayš.[12] That the shores of Lake Chad also became the site of the landing of Nūḥ and his Ark in local tradition provides another striking parallel to Central Asia. In some speculations circulating among local Islamic scholars, the name for Bornu, the region to the west of Lake Chad, even came to be explained as *Barr Nūḥ*, the land of Nūḥ.[13]

The expanding Islamic World, c.1680 to c.1830 – some general observations

Our example referred to a period which still belonged to what is often called the Golden Age of Islam, a time when the early Arab empire had been transformed into a vast common market stretching from the Atlantic to Central Asia and northern India, augmented by commercial and political links to Subsaharan Africa, the Far East, and northern Europe, creating a worldwide economy which was the greatest prior to the European expansion from the sixteenth century onwards.[14] The South Arabian legends and genealogies provided an important expression of cultural integration and autonomy within this decentralized world. Similar observations, however, are also possible for the Islamic World in the period between the late seventeenth and the early nineteenth centuries, which was also marked by a desintegration of Muslim empires. Desintegration did not prevent another economic and cultural expansion of Muslim influence. This was often not impeded and was sometimes even reinforced by European commercial and imperial activities, as the Muslims were able in many regions to make good use of the markets, settlements, and infrastructures created by the Europeans, sometimes even acting in close partnership with them. The Muslim trading networks in East and West Africa, those in Central Asia under Russian influence, and others in the

---

12 First mentioned by al-Qalqašandī (d.821/1418); Levtzion, Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources*, 344f.; also Lange, *Le Dīwān des Sultans*, 22, 65.

13 Leo Frobenius, *Und Afrika Sprach. Wissenschaftlich erweiterte Ausgabe*, Bd. 2, Berlin 1912, 219f. H. Forkl, *Die Beziehungen der zentralsudanischen Reiche Bornu, Mandara und Bagirmi sowie der Kotoko-Staaten zu ihren Nachbarn unter besonderer Berücksichtigung des Sao-Problems*, München 1983, 220ff.

14 M. Lombard, *The Golden Age of Islam*, Amsterdam et. al. 1975; Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford et al.: Oxford University Press 1989; Brett, Fentress, *The Berbers*, 126ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000025

Indonesian archipelago under Dutch hegemony provide striking examples of the growing commercial and cultural impact of the Muslims, which in some regions even led to the emergence of new Islamic polities or to a thorough transformation of those which were already existing.

The expanded network of Muslim states and communities which had come into being by the eighteenth century has been aptly described by Ira Lapidus as a "world system of Islamic societies,"[15] which were all unique in their cultural and political outlook but were at the same time interconnected by political and religious contacts and by a core of common values. Within this decentralized system religious scholars and Ṣūfī brotherhoods had gained in cultural and even political significance. This can be seen in a growing mobility of the scholars as well as in the emergence of a considerable number of new brotherhoods and religious communities which sometimes were even able to establish their own states and dynasties. At the holy places in the Ḥiğāz and at other centres of Islamic learning, scholars and Ṣūfīs from hitherto unnoticed ethnic groups or marginal regions made their appearance for the first time during this period, some of them gaining wide recognition. On the other hand many of the local religious and political movements which emerged among the Muslims in the so-called 'periphery' show the influence of that highly mobile group of scholarly travellers and pilgrims. These movements often established new centres of Islamic learning which became important for whole regions. Their activities also very often led to a tremendous increase in religious and didactic literature in Arabic as well as in local languages. For some of these languages literary use was fully established only during that period. Urdu, Swahili, Hausa and to some extent Tatar would perhaps provide the most outstanding examples of such newly emerging literatures in Arabic script, preceded by Malay which had already gained importance during the seventeenth century.[16]

Another striking phenomenon of this period is the parallel development of religious controversies which arose in different parts of the Islamic

---

15 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge et. al.: Cambridge University Press 1988, 551.

16 For Urdu: Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1969, 244-57; Annemarie Schimmel, *Classical Urdu Literature from the beginning to Iqbal*, Wiesbaden 1975. For Tatar: Stéphane A. Dudoignon, "Djadidisme, Mirasisme, Islamisme", *Cahiers du Monde russe* 37, 1-2, 1996, 18. For Swahili: J. Knappert, *Traditional Swahili Poetry*, Leiden 1967; id., *Swahili Islamic Poetry*, Leiden 1971. For Hausa: M. Hiskett, "Hausa Literature", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. III, Leiden, London ²1986, 280-83; idem, *A History of Hausa Islamic Verse*, London: SOAS 1975. For Malay: R.L. Roovfink, "Indonesia, VI. Literatures", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. III, Leiden, London ²1986, 1231-34; L.Y. Andaya, "Malay Peninsula", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. VI, Leiden ²1991, 235; J. Siegel, "Malays", in: *ibid.*, 239f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000026

World. Debates between followers and opponents of the Ṣūfī brotherhoods gained in intensity in quite distant places. The same can be noticed for that central issue defining legal and religious authority, the debate on *iǧtihād* and *taqlīd* which was revived in India as well as in the Yemen, the Ḥiǧāz, and the Naǧd in the eighteenth and early nineteenth century. With regard to this issue there are even striking parallels to the controversy between the *axbārī* and the *uṣūlī* scholars in the Šīᶜite communities of the time which also focussed on *iǧtihād* and the authority of the *muǧtahid.* Direct links between the Sunnī and the Šīᶜī debates, however, are yet to be identified.[17] Within the Sunnī context, those who insisted on *iǧtihād* as an ongoing religious duty were often under suspicion because of their connections with bedouin groups or because of their remote origins from far-off areas.[18] Perhaps the most outspoken supporters of an *iǧtihād* based on Qurᵓān and Sunna in eighteenth-century Medina were influential scholars originating from India and West Africa, Muḥammad b. Ḥayāt as-Sindī (d.1163/1750) and Ṣāliḥ al-Fulānī (d. 1218/1803-4).[19] This suggests that the debate itself

---

17 For the *iǧtihād* issue which has found renewed interest in recent research, see e.g. Rudolf Peters, "Idjtihad and taqlid in 18th century and 19th century Islam", *Die Welt des Islams* 20, 1980, 132-45; Wael B. Hallaq, "Was the Gate of ijtihad closed?", *IJMES* 16, 1984, 3-41; Lutz Wiederhold, "Das Manuskript Ms. orient. A 918 der Forschungsbibliothek Gotha als Ausgangspunkt für einige Überlegungen zum Begriff 'iǧtihād' in der sunnitischen Rechtswissenschaft", in: *ZDMG* 143, 1993, 328-61; Knut S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge. Muḥammad b. ᶜAlī al-Sanūsī (1787-1859)*, London: Hurst 1995, 221-3, 241-64; Wael B. Hallaq, "Ifta᾽ and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account", in: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, Cambridge/Mass., London: Harvard University Press 1996, 33-43; and the whole issue of *Islamic Law and Society* 3,2, 1996.
On the *axbārī-uṣūlī* controversy e.g. Etan Kohlberg, "Aspects of Akhbarī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", in: N. Levtzion and J.O. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse: Syracuse University Press 1987, 133-160. It has to be kept in mind that al-Astarābādī (d. in Mecca c.1036/1627), the founder of the later Axbārī school which stressed the authority of the traditions of the Imāms and denounced the *qiyās* of the Uṣūlīs, also spent much time in the Ḥiǧāz where he wrote his main doctrinal treatise *(al-Fawāᵓid al-madanīya*, begun in Medina and finished in Mecca in 1031/1622). See also Werner Ende, "The Nakhāwila, a Shiite Community in Medina. Past and Present", *Die Welt des Islams* 37, 1997, 266.
A famous Sunnī scholar of the eighteenth century who showed himself quite familiar with Šīᶜī positions was ᶜAbdallāh as-Suwaydī (d.1174/1761) in Bagdad, who was even invited to supervise the negotiations for a Sunnī-Šīᶜī religious reconciliation in Iran which were arranged by Nādir Šāh in 1736; see ᶜAbdallāh b. Ḥusayn as-Suwaydī, *Kitāb al-ḥuǧaǧ al-qaṭᶜīya li-ttifāq al-firaq al-islāmīya*, al-Qāhira 1323/1904. His account suggests that both Sunnī and Šīᶜī scholars were well aware of each other and still had much basic common ground in their controversies.

18 See for this aspect Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge*, 258f, 263f.

19 On these two scholars J.O. Voll, "Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad Ibn ᶜAbdalwahhāb: an analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madīna", in: *BSOAS* 38, 1975, 32-39; J.O. Hunwick, "Ṣāliḥ al-Fullānī (1752/3-1803): The

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000027

was strongly coloured by the changing relations between center and periphery within the Islamic world which were mentioned above. The Tatar scholar al-Qūrṣāwī (1776-1812), whose career has been analysed recently by Michael Kemper,[20] would seem to fit fully into this context with his activities.

The changes in the relations between the different regions of the Islamic World which took place since the late seventeenth century still remain to be fully analysed. Three indicators for such changes are presented below in the context of historical case studies. They all serve from different perspectives to underline the growing cultural interaction between distant Muslim states, groups, and individuals. One case, that of the Naqšbandīya muǧaddidīya, illustrates the diffusion of a Ṣūfī brotherhood from a peripheral region (India) to the religious and political centres of the Middle East. Another one, that of the city of Medina, shows the encounter and rise of new ethnic and scholarly groups within one of the most important religious centres itself. Evidence for a growing interconnection of Islamic scholars of quite distant origins is further derived from one of the most prominent Islamic scholars of the period in question, Murtaḍā az-Zabīdī (1732-91) and his vast network of scholarly relations which can be reconstructed from his own writings. The three indicators for socio-cultural change which are proposed here for further discussion are thus: a) the diffusion of an important religious movement from peripheral to central regions, b) changes in the ethno-religious structure of a highly important religious centre, and c) an expansion and re-focusing of scholarly networks. They will be demonstrated in the following.

The notions 'centre' and 'periphery' and their use with respect to the Islamic World would admittedly require much closer discussion, especially with view to historical models of the European World Economy like those of Immanuel Wallerstein or Fernand Braudel. This would, however, go beyond the scope of the present article. For its purposes, the term 'centre' denotes a central position in a network of political, economic, cultural, or religious relations, 'periphery' a marginal position within such a network. The 'central regions' of the Islamic World are defined here to cover the Middle East and North Africa, its 'peripheral regions' all those other ones where Muslim states or communities were to be found at a given point of

---

Career and Teachings of A West African ᶜĀlim in Medina", in: A.H. Green (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in memory of Mohamed al-Nowaihi*, Cairo: The American University in Cairo Press 1984, 139-53.

20 Michael Kemper,"Entre Boukhara et la Moyenne-Volga: ᶜAbd an-Naṣīr al-Qūrṣāwī (1776-1812) en conflit avec les oulémas traditionalistes", *Cahiers du Monde russe* 37 (1-2), Jan.-June 1996, 41-51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000028

time. The still ongoing expansion of this regional 'periphery' and its interlacing with other 'Worlds' is obvious.

Diffusion of a religious movement from a peripheral region: the Naqšbandīya muğaddidīya

The spread of the Naqšbandīya muğaddidīya from India to Central Asia and the Ottoman Empire can be regarded as one of the most significant cultural developments of the period in question, far-reaching both in its geographical extension and in its religious and even political impact. The Naqšbandīya itself had spread with the Timurid Moguls from Central Asia to India. The branch of the Muğaddidīya which goes back to Aḥmad Sirhindī (971/1563-1034/1624)[21] came to overshadow most other affiliations of the Naqšbandīya, in India but then also elsewhere. The reasons for this success still seem to be far from clear, as the main special qualities which are generally presented for Sirhindī's followers are for the most part also to be found within other Naqšbandī branches and indeed within other Ṣūfī brotherhoods. A central element was perhaps Sirhindī's claim to have been given the task to renew the spiritual link between the Prophet and his community and to define a transformation of the hierarchy of (spritual) realities *(ḥaqā'iq)* for a new age. This would point to a distinct eschatological dimension of his original message.[22] By his followers he was regarded as the 'Renewer of the Second Millennium' *(Muğaddid-i alf-i ṯānī).* It is mainly these eschatological claims which were resented by the early opponents of Sirhindī and his successors.[23] The Muğaddidīya led particular stress on divine transcendence and on the Šarī'a as a touchstone for Ṣūfī consciousness. Like other Naqšbandīs they practised an intense spiritual relationship between master and follower which was systematically built up by private meditation and joint ritual. The concentration on the Shaykh and the internalization of his image as a source of the Prophetical Light *(nūr muḥammadī)* were central to their practice.[24] This would lead to a transmission of this interior light from the

---

21 On him esp. Yohanan Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posteriority,* Montreal and London: McGill-Queen's University Press 1971; Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah. A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism,* London: The Islamic Foundation 1406/1986.

22 See esp. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī,* 17-21, 26.

23 *Ibid.,* 96.

24 On Naqšbandī practice and ritual see esp. Michel Chodkiewicz, "Quelques aspects des techniques spirituelles dans la Ṭarīqa Naqshbandiyya", in: Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone (eds.), *Naaqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman.* Actes de la Table Ronde de Sèvres,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000029

Shaykh's heart into that of the novice. The demand on the moral and spiritual perfection of their leaders was equally high.

Despite a fairly ambiguous relationship with the different Mogul rulers the sons and descendants of Sirhindī retained considerable influence among the Muslim elite of the empire. Their call for a strict adherence to the Prophetic model in personal and public life led to a more formalized and closer structure of the Muslim community in northern India in the eighteenth and nineteenth century. It tended to replace the universalist Muslim outlook which had been prevailing among the Muslims.[25] This reorientation with its individual and its social aspects seems to have had repercussions also in other parts of the Islamic world.

Muǧaddidī connections with the Ḥiǧāz seem to have been developed fairly early. Tāǧaddīn al-ᶜUṯmānī (d.1640), a contemporary follower of Sirhindī's own teacher, had already established himself in Mecca where he acquired his own following which extended to the Yemen and Egypt.[26] Sirhindī's influential successor Sayyid Ādam Banūrī (d.1053/1644) was banished to the Ḥiǧāz by the Mogul emperor Šāh Ǧahān in 1052/1642 because of the large number of his warlike Afghan followers.[27] Sirhindī's son Muḥammad Maᶜṣūm (d.1079/1668) sent one of his followers from Central Asia, Aḥmad Yakdast al-Ǧūriyānī (d. 1119/1707-8?)[28] as his *xalīfa* to Mecca. This was in 1056/1646, about two years after Banūrī's death. Yakdast gained many followers for the Muǧaddidīya both among residents and pilgrims in Mecca. Muḥammad Maᶜṣūm himself, who supported the prince Awrangzīb in his struggle against his senior brother Dārā Šikūh (1067-8/1658-9), came to the holy city with his son Ṣibġatallāh to mobilize the support of the *ᶜulamāᵓ* and Ṣūfīs to pray for Awrangzīb's victory.[29]

2-4 mai 1985, Istanbul-Paris: Éditions Isis 1990, 69-82; Butrus Abu-Manneh, "*Khalwa* and *râbiṭa* in the Khâlidi Suborder"; *ibid.*, 289-302; Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*, Beiruter Texte und Studien 58, Istanbul: Franz Steiner Verlag 1994.

25 See for this point Arthur F. Buehler, "The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: the Central Asian legacy", *Journal of Islamic Studies* 7:2, 1996, 208-28, here p.220.

26 al-Muḥibbī, *Xulāṣat al-aṯar fī aᶜyān al-qarn al-ḥādī ᶜašar*, al-Qāhira 1284/1867, I 464-70; Ḥamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandī Order", M. Gaborieau et al. (eds.), *Naqshbandis*, 20.

27 Buehler, "The Naqshbandiyya in Tīmūrid India", 221f.

28 About Aḥmad Yakdast see al-Murādī, *Silk ad-durar fī aᶜyān al-qarn aṯ-ṯānī ᶜašar*, Būlāq 1301/1883, repr. Baġdād n.d., I 107 f.; Algar, "A Brief History of the Naqshbandī Order", 28; Barbara Kellner-Heinkele, "ᶜAbd al-Ġanī an-Nābulusī and his Turkish Disciples", in: Abdeljelil Temimi (ed.), *La vie intellectuelle dans les provinces arabes à l'époque ottoman*, Les Actes du III Symposium International d'Études Ottomanes, Zaghouan 1990, Vol. III, 108f. For the problems of dating his death see Anke von Kügelgen's article in the present volume.

29 Buehler, "The Naqshbandiyya in Tīmūrid India", 219ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000030

The controversy over Sirhindī's main œuvre, the *Maktūbāt*, which arose later in Awrangzīb's reign, indicates the continuous growth of the Muğaddidīya during that period.[30] After the *Maktūbāt* had been proscribed by imperial decree in 1090/1679 the issue was followed up by a *fatwā* on this matter by the leading scholars of the Ḥiğāz, published at the request of the Mogul religious authorities in 1093/1682. The *fatwā* declared Sirhindī an infidel because of his eccentric claims. It is clear, however, that this condemnation was by no means unanimous. Support for Sirhindī came from different writers inside and outside the Ḥiğāz, showing the growing influence of his brotherhood in India, but also in Egypt and Syria.[31]

At the same time when Sirhindī was condemned by the religious authorities in India and in the Ḥiğāz, the Muğaddidīya was about to gain official recognition within the Ottoman capital itself. It does not seem by accident that its acceptance by prominent dignitaries and *ʿulamāʾ* came at a highly critical point in Ottoman history. This was the Vienna campaign and the disastrous defeat of 1094/1683 which permanently altered the balance of power between the Empire and the European states. The order was brought to the central Ottoman lands by another disciple of Maʿṣūm from Central Asia, the Šarīf Muḥammad Murād (1050-1132/1640-1719)[32] who had spent a long time in India and in the Ḥiğāz. After a visit to his homeland Bukhara and even to the Ṣafavid capital he went to Iraq, Egypt, and Syria, settling in Damascus around 1080/1669. He then visited Istanbul and stayed there for five years from 1092-97/1681-1686. (This thus coincided with both the condemnation of Sirhindī in the Ḥiğāz and the battle of Vienna). During this time he was much visited and he initiated many *ʿulamāʾ*, Ṣūfīs, and Mullās into the Muğaddidīya. The rest of his life was spent between Damascus, the Ḥiğāz, and Istanbul where he finally died and was buried. In the meantime he had been honoured with annual donations *(mālikānāt)* from the Sultan Muṣṭafā II (1695-1703), as the first

---

30 On the following Y. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, 94-101.

31 For a conflict which arose in Mecca and Medina at the same time over the distribution of the large donation made by Awrangzīb and which also involved the author of the *fatwā*, the Medinese scholar ʿAbdarrasūl al-Barzanğī, see ʿAbdalbāsiṭ Badr, *at-Tārīx aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara*, al-Madīna 1414/1993, II, 369ff.

32 About Muḥammad Murād and his followers see especially the biographical account written by his great-grandson, al-Murādī, *Silk ad-durar* IV, 129ff.; Algar, "A Brief History of the Naqshbandī Order", 27f.; Kellner-Heinkele, "ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī and his Turkish Disciples", 109f. About his *tekke* and mausoleum in Eyüp, Istanbul, see Thierry Zarcone, "Histoire et croyances des derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul", in: Jean-Louis Bacqué-Grammont, Thierry Zarcone, Edhem Eldem, Frédéric Hitzel, Michel Tuchscherer (eds.), *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu II. Derviches et cimetières Ottomans*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve 1991, 137-200, here 144f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000031

person to be privileged by grants of that kind. He had founded his own Madrasa in Damascus and had won great influence as a mediator between the town and the capital, and he had laid the foundations for a prominent position of his family which was to last for several generations.

Murād's reception by the Šayx al-Islām Feyżullāh Efendi (d.1115/1703), the most influential Ottoman scholar of that time,[33] would seem to mark a significant turn in the religious policy of the empire. This policy had been dominated for many years by radical opponents of the Ṣūfī brotherhoods which originated from the movement founded by Qāḍīzāde Meḥmed Efendi in the early seventeenth century. It had many followers among the religious scholars, preachers and students but was also supported by influential palace officials, by the imperial guards, and also by the market traders. The Qāḍīzādeli propagated a religious orientation which was to be strictly based on Qurʾān and Sunna. Their leader at the time was Vānī Meḥmed Efendi (d.1096/1685).[34] He was from 1069/1659 until 1094/1683 the leading preacher and scholar of the capital. With support of the grand *vezīr* he had been successful in curtailing and even banning many activities of the brotherhoods. Feyżullāh Efendi was his son-in-law and owed his career largely to Vānī's influence. The defeat at Vienna where Vānī had been present as the leading Shaykh of the army *(ordu šeyxi)* marked the end of his exalted position: he was banished to his estate and died shortly afterwards. The anti-Ṣūfī policy was also abandoned shortly after the defeat, as can be seen in the official permission of their *semāʿ* performances in 1095/1684.[35]

In a way the official recognition of the Muǧaddidīya in Istanbul can be seen as a step by which Ṣūfī and anti-Ṣūfī tendencies could be reconciled. With their stress on the Sunna and their strongly internalized religious practice they differed from other Ṣūfī brotherhoods like the Mevlevīye and the Xalvetīye/Xalwatīya which had borne the brunt of Qāḍīzādeli polemics. The Xalwatīya itself developed strong connections with the Naqšbandīya. This becomes particularly clear for Syria where the most famous Naqšbandī

---

33 Šayx al-Islām in 1099/1688 and from 1106-15/1694-1703, finally killed during the Edirne unrest *(Edirne vaqʿasi)*, see on him esp. Orhan F. Köprülü, 'Feyzullah Efendi', *Islam Ansiklopedisi* 4, 593-600; *ʿIlmīye sālnāmesi*, Istānbūl: Maṭbaʿa-i ʿāmire 1334/1916 491ff.

34 On him Semiramis Çavuşoğlu, *The Ḳāḍīzādeli movement: An attempt of şeri'at-minded reform in the Ottoman Empire*, Ph.D. Princeton University 1990, 153-67; M. Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies* 45, 1986, 263ff.

35 Çavuşoğlu, *The Ḳāḍīzādeli movement*, 166.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000032

scholar of the time was ᶜAbdalġanī an-Nābulusī (1050-1143/1641-1731),[36] in Damascus. He was closely connected with Murād's family as a teacher of his son and some of his grandsons. ᶜAbdalġanī's most prominent student, however, was a Xalwatī, Muṣṭafā b. Kamāladdīn al-Bakrī (1099-1162/1688-1749),[37] whose activities and travels inspired a wave of new branches of the Xalwatīya in the Ḥiğāz, in Egypt, and even in the Maġrib. He was also initiated into the Naqšbandīya and saw the close bond between the Ṣūfī master and the novice *(rābiṭa)* apparently in quite similar terms as that brotherhood.[38] In the case of the Sudanese Xatmīya which was founded in the early nineteenth century, the influence of the Naqšbandīya has also been established by recent research.[39]

The reasons for the success of the Muğaddidīya and of those brotherhoods of similar inspiration in different parts of the Islamic world can perhaps be found in their appeal to a closer personal identification with the Prophet and at the same time to a wider sense of moral and corporate identity among religious scholars and educated people.[40] In the case of the Ottoman empire, the spread of the order within the official elite and its impact on imperial reform has been fully demonstrated by Butrus Abu-Manneh[41]. Leading members of the reforming bureaucrats around the Sultans Selīm III (1789-1807) belonged to the Muğaddidīya. With the

---

36 For him and his Ottoman disciples see Kellner-Heinkele, "ᶜAbd al-Ġanī an-Nābulusī"; ᶜAbdalġanī's own affiliation to the Naqšbandīya, however, went back directly to the Central Asian line of the famous Shaykh Maxdūm-i Aᶜẓam (d.1542); see his own account in *al-Ḥaqīqa wa-l-mağāz fī r-riḥla ilā bilād aš-Šām wa-Miṣr wa-l-Ḥiğāz*, ed. Aḥmad ᶜAbdalmağīd Harīdī, al-Qāhira: al-Hayᵓa al-miṣrīya al-ᶜāmma li-l-kitāb 1986, 46.

37 Frederick De Jong, "Mustafa Kamal al-Din al-Bakri (1688-1749). Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?", in: Levtzion, Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, 117-32. For his initiation into the Naqšbandīya see p. 118.

38 Bernd Radtke, "Sufism in the 18th century: an attempt at a provisional appraisal", *Die Welt des Islam* 36, 1996, 344f.

39 See e.g. for the Sudanese Xatmīya Nicole Grandin, "À propos des *Asânîd* de la Naqshbandiyya dans les fondements de la Khatmiyya du Soudan Oriental: Stratégies de pouvoir et relation maître/disciple", in: Gaborieau et.al. (eds.), *Naqshbandis*, 621-55; Radtke, "Sufism in the 18th century", 334f. The affiliation of the founder of the Xatmīya went back to Ādam Banūrī, the disciple of Sirhindī mentioned above; see Muḥammad ᶜUṯmān al-Mīrġanī (d.1269/1852), *an-Nafaḥāt al-Makkīya*, in *Maǧmūᶜat an-nafaḥāt ar-rabbānīya*, al-Qāhira: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1400/1980, 12. Muḥammad as-Sanūsī also had some Naqšbandīya affiliations, see Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge*, 94, 97, 120, 287.

40 Kellner-Heinkele, "ᶜAbd al-Ġanī an-Nābulusī and his Turkish Disciples", 110, speaks of "an athmosphere of Naqšbandī brotherhood across barriers of age, ethnicity and class".

41 Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the early 19th Century", *Die Welt des Islams* 22, 1982, 1-36; id., "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams* 34, 1994, 173-203.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000033

downfall of this Sultan they were also persecuted but gradually resumed their activities. The outbreak of the Greek Revolution in 1821 brought the Naqšbandīya again to the forefront of public life. Several declarations were issued by the Sultan, which called the Muslims to bind their hearts together and to emulate the example of the early Islamic community. The contents of these declarations seem to have been influenced by Naqšbandīya teaching. The Naqšbandīya scholars and bureaucrats also fully supported Maḥmūd II in his reform policies. One of their members, Pertev Efendi, even drafted the *firmān* which announced the abolition of the Janissary corps in 1826, and the Naqšbandīya apparently also played a leading role in the abolition of the Bektashi order in the same year. The main *zāwiya* of Ḥāǧǧī Bektāš in central Anatolia was put under a Naqšbandī Shaykh,[42] and many Bektashi leaders turned Naqšbandīs. The influence became even stronger after Maḥmūd II under his son ᶜAbdalmaǧīd I (1839-61), whose early policy of a reconciliation with Egypt and the Arab provinces emphasized religious unity and justice. As Abu-Manneh has shown, even the famous *Xaṭṭ-i šerīf* of Gülhane (1839) which is commonly regarded the first step towards a westernization of the empire bears a fully Islamic character which can be related to the political and religious ideals of the leading bureaucrats who drafted it and who were clearly influenced by the Naqšbandīya.

The unprecedented spread of the Muǧaddidīya within the Ottoman heartlands, which made it the paramount order in Turkey until the present, also took place during that critical period. The activities of Mawlānā Xālid al-Baġdādī (1778-1827) led to the establishment of a highly active branch of the Muǧaddidīya, the Xālidīya which rose to predominance among the Naqšbandīya within the whole Ottoman lands. Striving to initiate as many novices as possible, Xālid introduced the practice of a spiritual retreat *(xalwa)* as a short form of initiation which had not been in regular use among the Naqšbandīya before.[43] His followers included both rural elements in the Kurdish districts and urban scholars, notables and ordinary townsmen in Damascus where he had settled in 1238/1823. His strong anti-Christian and anti-Šīᶜite outlook, and the prayers for the victory of the Ottomans and the downfall of the Christians and Persians which he made obligatory for his followers, both show the heated political climate within which his activities were situated. His influence came to be felt in Istanbul from 1819 onwards, apparently at first among the Kurdish immigrants but

---

42 See for this also Thierry Zarcone, "Le mausolée de Hâcï Bektâsh Velî en Anatolie centrale (Turquie)", in: H. Chambert-Loir et C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans l'Islam*, École Française d'Extrême Orient, Paris 1995, 311f.

43 Abu-Manneh, "Khalwa and rābiṭa", 290ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000034

soon also among leading *ʿulamāʾ* of the capital. One of them was Makkīzāde Muṣṭafā ʿĀṣim Efendi who held the office of Šayx al-Islām several times (1818-9, 1823-5, 1833-46).[44] The last appointment was part of Maḥmūd II's increasing concern to strengthen his position as an Islamic leader, a tendency which was followed by his son and successor. But the Xālidīya also gained a wide popular appeal and struck roots throughout Anatolia.[45]

The role of the Naqšbandīya muğaddidīya as an integrating factor of the Ottoman religious and administrative elite, and its final contribution to the reform activities and to popular mobilization in the period from 1789-1840, should have become clear from the foregoing description. An interplay of a growing transnational network with local religious and political milieus can be observed, which had both similar and diverse results in different parts of the Islamic world. This seems to be the conclusion if the Ottoman and the Indian developments of the Naqšbandīya are compared. It would seem that the Naqšbandīya muğaddidīya also provides the first case of an Islamic movement originating in India and spreading over much of the Islamic World. Others like the Aḥmadīya or the Tablīġī Ğamāʿat were to follow from the late nineteenth century onward.

The feedback of the Muğaddidīya into the Naqšbandīya heartlands in Central Asia still has to be accounted for.[46] Muḥammad Murād does not seem to have left traces in his homelands. Another local Shaykh, Ḥabīballāh Buxārī (d.1111/1700), according to tradition a *xalīfa* of Muḥammad Maʿṣūm,[47] would seem to have been the first to introduce the Muğaddidīya to Bukhara. He received his affiliation either in India or in the Ḥiğāz. Among his followers was a dervish and poet from Turkestan, Ṣūfī Allāhyār (d.1721 or 1724)[48] who later became his *xalīfa* and whose *Maslak al-muttaqīn,* written in Persian, found wide readership as the basic text for religious and ethical admonition in Central Asia. A Tatar scholar trained in Bukhara, ʿAbdalkarīm b. Bālṭāy (d.1171/1758),[49] also studied under Ḥabīballāh. Another line of affiliation goes back through different links to a student of Maʿṣūm who is called in local accounts Aḥmad-i Makkī and who might be identified with Maʿṣūm's *xalīfa* in Mecca, Aḥmad Yakdast. The main feedback of the Muğaddidīya, it seems, came to be

---

44 Abu-Manneh, "Naqshbandiyya-Mujaddidiyya" 32f.
45 Hamid Algar, "Nakshbandiyya, 2. In Turkey", in: *The Encyclopædia of Islam,* vol. VII, Leiden, New York ²1993, 937.
46 See for this and the following remarks also - and in much more detail - the contribution of Anke von Kügelgen to the present volume.
47 See e.g. Muḥammad Murād ar-Ramzī, *Talfīq al-axbār,* Orenburg 1905, II 411f.
48 Stéphane Dudoignon, "Djadidisme, Mirasisme, Islamisme", 18.
49 ar-Ramzī, *Talfīq al-axbār,* II, 411f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000035

connected with the recovery of Bukhara as a regional trading centre at the crossroads of Russia, Iran, Afghanistan, and India, which took place largely under the Manġīt dynasty (since 1747) and reached its peak under Šāh Murād (Amīr 1785-1800) and his successor Amīr Ḥaydar (1800-26). The description given by Khanikoff[50] for the economy of Bukhara in the early 1840s shows the prominent position of the traders in the town whose legendary wealth is even reported to have equalled that of the emir himself. Muğaddidī Shaykhs in Kashmir and Kabul seem to have played an important role for Central Asian scholars during this period. The most important local branch of the Muğaddidīya was established by Xwāğa Mūsā Xān Dahbīdī (c.1110/1698-1190/1776).[51] The *xalīfa*s of Mūsā Xān apparently played a central role in the religious and communal life of the emirate, sometimes in close alliance with the emir, sometimes in opposition to him. Leading scholars of several Central Asian states became disciples of the Dahbīdīya Shaykhs, as well as many of the Tatars who came to Bukhara for study. Their strict observance of the Šarīᶜa at times came into conflict with the demands and needs of their local constituencies where many forms of religious chants and musical performances had been in use for a long time. This was especially the case where the Dahbīdīs were winning adherents from among the followers of the more popular Yasawīya brotherhood. Babadžanov describes the controversy over the acceptability of the 'loud *ḏikr' (ḏikr-i ğahr)* which became a notorious consequence of this situation and which remained basically unresolved. Others like the Tatar followers seem to have been attached more to the ritual sobriety which can perhaps be described as the mainstream of the Muğaddidīya. The controversy thus shows the challenges which confronted this brotherhood in Central Asia and which involved the religious training of a newly emerging commercial elite as well as the transformation of communal religious identity and practice.[52]

The case of the Naqšbandīya muğaddidīya was used here as an example for the impact of a widespread but decentralized network of a religious movement on different parts of the Islamic world. It remains to be seen

---

50 N. Khanikoff, *Bokhara, Its Emir and Its People*, London 1845, 195ff., 206-27.

51 Baxtiyor M. Babadžanov, "On the History of the Naqšbandīya muğaddidīya in central Māwarāᵓannahr in the late 18th and early 19th centuries", in: Kemper, von Kügelgen, Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, 385-413.

52 The introduction of the 'loud *ḏikr*' into Naqšbandī practice had already sparked controversy in Medina and the Yemen in the late 17th and early 18th century. As in Central Asia it seems to have been related to contact and multiple affiliation with other Ṣūfī orders. See Joseph F. Fletcher, "The Naqshbandiyya in northwest China", in: id., *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, Aldershot: Variorum 1995, XI, 24-31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000036

how international developments and new relations between central and peripheral regions were reflected in the major religious centres themselves.

Medina - transformation of communal structures and rise of migrant groups in a major religious centre

Medina, the city of the Prophet, seems to be a particularly significant place to look at for our purpose. Apart from its obvious religious position as one of the most sacred places of Islam, this town is important because it can be regarded as representing both centre and periphery at the same time. It has to be admitted that, at least during the period under discussion (eighteenth and early nineteenth century), Medina could certainly not be regarded as central in a cultural, economic, or political sense, for all its sanctity. As the main Ottoman base in the Ḥiğāz it was strongly connected with the imperial administration, but an appointment to this city was something which was indeed not very much sought-after by aspiring soldiers, officials, or *ʿulamāʾ*. At most it was regarded as a step on the career ladder which was to be followed by other transfers as quickly as possible. Appointment to Medina could even mean some honourable form of exile.

As a religious centre, however, Medina served as an important rallying point for pilgrims and scholars from all parts of the Islamic world, bringing them into contact with each other and also with the world of the Ottoman empire itself. It could be regarded as a gateway which even for people from poor and remote regions could provide some dignified access to the metropolitan centres of the Near East like Cairo, Damascus, and especially to Istanbul itself. Most male residents of Medina would be involved in the pilgrims' affairs in one way or another, whether as *farrāšūn,* the attendants of the Ḥaram, or as *muzawwirūn,* i.e. pilgrims' guides. This would entitle them to regular payments and alms. As relationships between a *muzawwir* and his client would last even beyond the pilgrimage, he could often hope for annual presents to be sent to him via the pilgrims' caravan from that side. The *farrāšūn* would also have their correspondents in different parts of the empire which would provide them with similar gratifications. In appreciation of the status of the town and the care to be taken by its inhabitants of the pilgrims, all of them, whether born citizens or mere residents *(muğāwirūn)* of Medina were entitled to payments from the administration of the *awqāf* in Istanbul. Making use of their connections with prominent pilgrims, many people from Medina would undertake the journey to Turkey and Istanbul to obtain a handsome *ikrām* payment as well as other donations which might arise from wealthy patrons for

inhabitants of that holy city.[53] This money often provided them with a basic capital which they invested in Medina into housing or trade after their return. For those immigrants the sacred city, poor as it often was, had much to offer. Many regional groups had already established their own *awqāf* and lodges in the town in order to provide shelter and some basic maintenance for people of their region. As one Medinese author, Muḥammad Kibrīt (d.1070/1660) put it.[54]

It is one of the virtues of Medina that it supports the stranger, even against its own people. This is the secret behind emotional attachment, and he will not come from far away without making (Medina) his place of choice instead of his (former) home.

Medina also provided refuge for exiles of all sorts, whether for scholars and princes who had fallen out with local rulers or for those who had been expelled from their homelands and were waiting either for return or looking for some new opportunities. Any serious political crisis, and in particular the European imperial expansion into the Islamic lands, produced many such exiles to the sacred cities. Those regions bordering on the Russian empire were markedly affected by this since the late eighteenth century.

In contrast to Mecca the Šarīfian aristocracy in Medina had retained no more than symbolic functions: Medina had been recognized as part of the realm of the Šarīf of Mecca by the Ottoman Sultan Selīm I, and the former official position of the Ḥusaynid Šarīfs had been in constant decline until it fell into complete disuse around 1100.[55] Medina's population had apparently undergone serious fluctuations. There was a strong increase of Ottomans who settled permanently and made Turkish the second language in the town, but also a growing number of immigrants from other regions as well. By the end of the 12th/18th century most of the prominent families of the city did not date back beyond the 11th/17th century.[56]

This does not mean that Medina did not have its fair share in the rise of a local elite of urban notables and military leaders *(aʿyān)* which was so

---

53 For a description of the organization of the pilgrims' affairs and the quite organized relations between the Medinese and Istanbul in the early 19th century see John Lewis Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, repr. London: Frank Cass 1968, 342-49, 383; Richard F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*, London: George Bell and Sons 1906, I 371-75; II 7f.

54 ʿAbdalbāsiṭ Badr, *at-Tārīx aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara*, II, 346.

55 ʿAbdalbāsiṭ Badr, *at-Tārīx aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara*, II, 339ff. For the Twelver-Šīʿite background of the Ḥusaynids of Medina and its impact on the town see Werner Ende, "The Nakhāwila", 272-87.

56 This comes out clearly from the description of the prominent families and their origins by ʿAbdarraḥmān al-Anṣārī (d. after 1197/1783), *Tuḥfat al-muḥibbīn wa-l-aṣḥāb fī maʿrifat mā li-l-madanīyīn min al-ansāb*, ed. Muḥammad al-ʿArūsī al-Maṭwī, Tūnis: al-Maktaba al-ʿatīqa 1390/1970.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000038

typical for many towns and regions of the empire during this period.[57] This rise involved a large number of local families mainly of religious and scholarly reputation, from whom the Muftī of the town came to be appointed. The different units of the Ottoman army in the town also recruited an increasing number of young volunteers from the inhabitants or from the *muǧāwirūn* which provided another opportunity for migrants. Apart from the garrison of the citadel *(Qalᶜağīya)*, the Ottoman stronghold in the Ḥiǧāz, there were units of the cavallery *(Isbāhīya)*, of a light infantry *(Nawbatǧīya)*, and of the Janissaries *(Inkišārīya)* which all became inportant factors in the affairs of the town. Power and influence came to be shared and competed for by various factions from within and outside Medina. For the most part it was a triangular affair between the Šayx al-Ḥaram as the main representative of the Ottoman government, the Šarīf of Mecca and the communal interests gathering around the Muftī and increasingly around some of the military leaders. In this struggle the communal elite and the local military leaders managed to secure an increasing degree of independence from Šarīfian authority until the end of the eighteenth century.[58]

New forms of political arrangements and popular uprisings, typical for this period, can also be studied in Medina. They show the emergence of a broader base for communal action among people with different origins and interests. A group of prominent scholars and some military elements even established a formal alliance called *Ǧamāᶜat al-ᶜahd* which strove to establish control over local affairs. In a conflict with the Aghas of the Ḥaram which arose in 1134/1722 they managed to secure the deposition of some members of that highly sacrosanct group from the Šarīf of Mecca. But due to their influence on ruling circles within the capital the Aghas managed to turn the case to their favour, and they had the leaders of the *Ǧamāᶜa* exiled or even executed by the Ottoman authorities in 1136/1724. Popular rebellion had more success in a revolt against official mismanagement in 1155/1742. The leader of this rebellion, Ḥasan Kābūs, a trader and soldier of disputed origin, had even maintained close relations

---

57 See the seminal article by Albert Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", in: *The Emergence of the Modern Middle East*, London: Macmillan Press 1981, 36-66; repr. in: Albert Hourani, Philip S. Khoury, Mary C. Wilson (eds.), *The Modern Middle East*, London: I.B. Tauris Publishers 1993, 83-109.

58 The following account of the struggles in 18th-century Medina is based on Badr, *at-Tārīx aš-šāmil*, II, 373-422. For a comprehensive bibliography of Arabic sources and studies on Medina which also includes further material on the 18th century see ᶜAbdarrazzāq b. Farrāǧ aṣ-Ṣāᶜidī, "Muᶜǧam mā ullifa ᶜan al-Madīna al-Munawwara", *al-ᶜArab*, ar-Riyāḍ: Dār al-Yamāma, vol. 31, 1996, No. 1-2, pp. 49-79; 5-6, 343-60; 7-8, 453-74.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000039

with the Naxāwila,[59] the otherwise despised Šīᶜite palm gardeners of the town. When he was later killed by the garrison of the citadel, the Medinese brought in some of their bedouin allies for revenge. The following struggle finally led to the deposition and replacement of the Šayx al-Ḥaram himself. At the end of the century the involvement of Surūr, the Šarīf of Mecca, in the communal struggles led to the formal separation of Medina from his authority, an imperial decision which was procured by the Muftī of the town in 1189/1775 through his contacts with the capital. The enraged Šarīf beleaguered and conquered Medina in 1194/1780. But the garrison which he left behind was later defeated and forced to withdraw, and the ensuing battle against the Šarīfian army was won by the united military units of the town. Medina had thus secured a considerable autonomy under direct Ottoman authority. Although the political structure underwent several changes during the nineteenth century, the local elite which had emerged during the foregoing period was to be largely respected even under Wahhābī and Egyptian rule.

The rise of families in Medina, but also their changing fortunes – losses in business, wayward children – were covered in detail by the contemporary Medinese historian ᶜAbdarraḥmān al-Anṣārī (d. after 1197/1783) with sometimes sarcastic remarks, alongside with the genealogical information which he had been collecting for a long time. In some cases this gives a contemporary view of a family which was to become immensely important in later times. This is the case with the Ğamal al-Layl Šarīfs, one of the leading ᶜAlawī Ṣūfī families from South Arabia with activities reaching from India to East Africa. In 1853 one of their members held the office of the *Naqīb al-ašrāf* in the town.[60] The development of the as-Sammān family, the founders of the famous Sammānīya brotherhood which was just beginning to gain tremendous influence all over the Islamic world, can also be followed from its modest beginnings in the local market of Medina where the founder of the family had established himself as a butter seller.[61]

The diversity and the cosmopolitan character of Medina which was noticed by travellers like Burckhardt and Burton,[62] comes out very clearly in al-Anṣarī's work.There are relatively few Ḥiğāzīs and hardly any Nağdī

---

59 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, 411f.: *Bayt Kābūs*. He mentions that this family is frequently regarded as belonging to the Naxāwila, but rejects this opinion, claiming that they came from Egypt. For this and for the most comprehensive account of the Naxāwila see Ende, "The Nakhāwila" (esp. 304).

60 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, 121f.; Burton, *Personal Narrative*, II 24.

61 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, 278-82; Burton, *Personal Narrative*, I 292, 426.

62 Burckhardt, *Travels in Arabia*, 370; Burton, *Personal Narrative*, II 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000040

elements mentioned by him. Among the families of Arabic origin Yemenis and Egyptians largely dominate, with a sizeable number of Maġribīs also residing in the town. The most prominent Moroccan Ṣūfī brotherhood of the time, the Nāṣirīya of ad-Darᶜa, had several wealthy members residing in Medina and maintained its own *awqāf* there. One of their leaders was for a long time head of the Maġribī community and the Nāẓir of its pious foundations.[63] Kurdish scholars played a very prominent role, especially from the Barzanǧī and Kūrānī families. Although not as numerous as in Mecca, Indian residents, especially Sindīs, were a large group also in Medina, including traders as well as leading scholars. The most wealthy man of the town also was of Indian origin.[64] The other strong group were those mentioned families of Turkish descent, some of whom had come on official assignment, some others simply as *muǧāwirūn.* One of the most prominent of them was the *Bayt Ilyās.* To this family belonged the Muftī Tāǧaddīn Ilyās (b.1144/1731, still alive 1197/1783)[65] who had played such a decisive role in securing the autonomy of Medina. The other mentioned groups, however, were equally involved in these struggles: among the leaders of the *Ǧamāᶜat al-ᶜahd* was a prominent member of the Barzanǧī family, ᶜAbdalkarīm b. ᶜAbdarrasūl al-Barzanǧī who was even executed in Ǧidda in 1136/1724, and also two sons of a Sindī trader who were active soldiers in the local garrison.[66]

Central Asian residents are also represented in al-Anṣārī's account. A prominent Sayyid family of long standing, Bayt al-ᶜĀdilī, is reported to have come originally from Bukhara.[67] One of them also belonged to the leaders of the *Ǧamāᶜat al-ᶜahd.* Another family of long standing from Xuǧand, attested in the town since 766/1365, was dying out in al-Anṣārī's time. They had been the first Ḥanafī Imams in the *Rawḍa* (i.e. the main hall of the Ḥaram in Medina).[68] As can be learnt from another source, this office was towards the end of the 12th century given again to a son of a

---

63 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn,* 223f.: *ad-Darāwī.*

64 Muḥammad Saᶜīd ᶜAbdaššakūr; see al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn,* 315: *aš-Šakūrī;* 365 f.: *ᶜAbdaššakūr.*

65 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn,* 39-43: *Bayt Ilyās;* esp. 41f.; Badr, *at-Tārīx aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara,* 408 ff.

66 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn,* 449f.: *Bayt Maḥmūd;* see also Badr, *at-Tārīx aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara,* 387.

67 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn,* 357ff.: *Bayt al-ᶜĀdilī.*

68 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn,* 207ff.: *Bayt al-Xuǧandī.* The founder of this family in Medina, Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Xuǧandī (d. 802 / 1400) and some of his descendants are mentioned in as-Saxāwī, *aḍ-Ḍawᵓ al-lāmiᶜ,* Beirut: Dār al-Ǧīl 1412/1992 [Cairo 1313/1896], e.g. I, 24f.; II, 67, 194-201 (founder); VI, 245f.; VIII, 277, 297f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000041

resident from Bukhara.[69] Sons of other Buxārī and Balxī families had served as scribes or joined different military corps of the town (citadel, cavalry, Janissaries).[70] A *muǧāwir* from Balx, al-Faqīh Zāhid al-Balxī al-Azbakī (in Medina since 1080/1669), had been the Qurʾānic teacher in the Prophet's Mosque. He and his son Muḥammad (d.1145/1732) had taught most of the sons of the leading families, including al-Anṣārī himself.[71]

Migrants and scholars from Dāġistān in Medina

Perhaps the most significant rise of a newly arrived ethnic group from modest beginnings to local prominence and scholarly reputation can be seen in the people from Dāġistān. For all its highly diverse social and political structures and despite its eventful and dramatic history this region has witnessed a remarkable rise of an Arabic literary culture since the seventeenth century.[72] As Kračkovskiy has shown, this literary culture was strongly influenced by a Zaydī scholar from the Yemen in the Ḥiǧāz, Ṣāliḥ b. Mahdī al-Muqbilī (1047-1108/1637-1696),[73] who was already a strong opponent of *taqlīd*. At the time of aš-Šawkānī (d. 1250-1834), some Dāġistānīs were still seeking to establish contacts with famous Yemeni scholars in both the Ḥiǧāz and the Yemen. These contacts would link them to the *ḥadīṯ* scholarship - and presumably also to the legal debates - of the time. As Amri R. Šixsaidov has shown recently, the local literary culture in Dāġistān was based on a large number of private collections of Arabic books which were collected by the scholars during their travels to the Yemen and to other Arab countries. The emergence of a rich didactic and historical literature in Arabic of local authorship also belongs to this remarkable revival which still remains to be studied for its impact on local and regional developments. In the eighteenth century, Dāġistānīs can be

---

69 ʿAbdalḥaqq b. Mullā Niyāz; see Murtaḍā az-Zabīdī, *Muʿǧam al-mašāʾix*, fol. 58a. The autograph of this unpublished text is preserved in the Library of the Islamic University in Medina. A copy of a microfilm version (film no. 6238) was made available – thanks to the courtesy of Mr. Aḥmad Dubayyān, Bonn – to the Department of Oriental and Indian Studies, Ruhr-Universität Bochum. See further below.

70 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, 211f.: *Bayt al-Xwāǧa*; 118: *Bayt al-Balxī*.

71 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, 266: *Bayt Zāhid*.

72 W. Barthold, A. Bennigsen: "Dāghistān", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. II, Leiden ²1991, 85-89; I. Kratchkovsky, "Daghestan et Yémen", *Mélanges Gautier*, Algiers 1937, 288-96; Amri Šixsaidov, "Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan", in: Kemper, von Kügelgen, Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, 297-315.

73 I. Kratchkovsky, "Daghestan et Yémen"; for Ṣāliḥ b. Mahdī's biography see aš-Šawkānī, *al-Badr aṭ-ṭāliʿ*, al-Qāhira 1348/1929, repr. al-Qāhira: Dār al-kitāb al-islāmī, n.d., I , 288ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000042

found in Ottoman service.[74] Some of their scholars were already gaining a high reputation for their scholarship.

The first example of a Dāġistānī scholar who rose to prominence in the Arab world would be ᶜAlī b. Ṣādiq ad-Dāġistānī (1125-99/1713-85)[75] who first studied and taught in his country but left it for further studies in Aleppo and in Medina before he finally settled in Damascus around 1150/1737. The emigration might have been caused by Nādir Šāh's campaigns in Dāġistān: that is at least why ᶜAlī's cousin ᶜAbdalkarīm,[76] who preceded him to Damascus, had left his homeland together with his family in 1147/1734. This would provide the first example of Dāġistānī refugees to the Arab countries, which was to be followed later by so many others. ᶜAlī became famous as a teacher of logic, rhetoric, and *uṣūl al-fiqh*. He even translated a treatise on the astrolabe by the famous Ṣafawī scholar Bahāᵓaddīn al-ᶜĀmilī (d.1030/1621) into Arabic, which shows his scientific interests. But he had also credentials in *ḥadīṯ* scholarship, which he obtained from his studies with Muḥammad b. Ḥayāt as-Sindī in Medina. Finally he was appointed in 1172/1758 to the most prestigious professorship in the Umayyad mosque,[77] which he held until his death. His influence as a teacher of the *maᶜqūlāt* on his students still remains to be fully assessed. A contemporary scholar from Dāġistān, Muḥammad ad-Dāġistānī, is mentioned among the teachers of the famous South Arabian Ṣūfī scholar ᶜAbdarraḥmān al-ᶜAydarūs (1135-92/1723-78) in Medina.[78]

The Dāġistānī emigrants to Medina were remarkably successful in joining the communal elite of the town. al-Anṣārī mentions their large number and first qualifies their living conditions in their mountainous

---

74 See e.g. the Kapïcïbaşï Meḥemmed Aga (d.1172/ 1758), mentioned by Meḥmed Ṯïreyyā, *Sïcïll-ï ᶜOṯmānī*, Istanbul 1308-15/1890-97; repr. Westmead: Gregg Publ. 1971, IV 244. A prominent military commander was Dāġistānlï ᶜAlī Paša who is mentioned by J. von Hammer as *Sar-i ᶜaskar* in the fateful Russian-Ottoman war (1768-74); see the French ed., *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1839, vol. 16, 240, 333, 358, 363, 386.

75 See about him esp. al-Murādī, *Silk ad-durar* III, 215; Murtaḍā az-Zabīdī, *Muᶜğam*, fol. 106 margin; ᶜAbdarrazzāq al-Bayṭār, *Ḥilyat al-bašar fī tārīx al-qarn aṯ-ṯāliṯ ᶜašar*, Dimašq 1380/1961, I 163f.; ᶜUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Muᶜğam al-muᵓallifīn*, ğild 1-15, Dimašq 1376-80/1957-61, ğild VII, 108 (ᶜAlī aš-Šamāxī).

76 al-Murādī, *Silk ad-durar* III, 65; another relative of ᶜAlī ad-Dāġistānī is mentioned by Murtaḍā az-Zabīdī, *Muᶜğam*, fol. 77ab.

77 That of the *Muḥaddiṯ* of Qubbat an-Nisr; see about this chair al-Bayṭār, *Ḥilyat al-bašar* I, 150ff.

78 See ᶜAbdarraḥmān al-Ğabartī, *ᶜAğāᵓib al-āṯār fī t-tarāğim wa-l-axbār*, new. ed., Beirut n.d. I, 527; English transl.: Thomas Philipp, Moshe Perlmann, *ᶜAbd ar-Raḥmān al-Jabartī's History of Egypt*, Stuttgart 1994, II, 42; largely taken from Murtaḍā az-Zabīdī, *Muᶜğam*, fol. 68a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000043

homeland as 'similar to the bedouin' *(ašbah bi-l-bādiya)*. The earliest arrival from that area would seem to be a Dirwīš Ḥusayn ad-Dāġistānī (came around 1000/1592),[79] a pious traveller whose son already became a rich owner of property in Medina, which he bequeathed as a *waqf* to his descendants. Another wealthy ᶜĀlim, Bayram Afandī ar-Rūmī ad-Dāġistānī,[80] with obvious Ottoman connections, arrived around 1060/1650 and also left a *waqf* for his freed slaves in the town. This Ottoman link would seem to have proved highly important for other Dāġistānīs, too. Two of them obtained appointments as Imams of the citadel.[81]

Perhaps the best educated and the most successful member of this group was ᶜAbdassalām ad-Dāġistānī,[82] who came with ample knowledge of Arabic poetry and obtained a teaching assignment in the Ḥaram.[83] He also travelled frequently to Turkey and Egypt, amassing considerable wealth but at the same time exposing himself to the sarcasm of al-Anṣārī who castigated him for his miserly behaviour. The leading poet of the next generation in Medina, ᶜUmar b. ᶜAbdassalām ad-Dāġistānī (1173-1206 / 1759-92),[84] would seem to have been his son. Apart from his poems, some of which are included in al-Bayṭār's account, he was also the author of a collection of biographies of Medinese poets, titled *Tuḥfat ad-dahr wa-nafḥat az-zahr fī šuᶜarāᵓ al-Madīna min ahl al-ᶜaṣr*.[85] His example seems to be significant as it shows the degree to which some of the Dāġistānīs had already become integrated into the Arabic literary culture.

Another step in the rise of some of the Dāġistānī within Medinese society was their access to the office of the Ḥanafite Muftī, a development which would still require some explanation, as most of the Dāġistānīs were Šāfiᶜītes. Two holders of this highly prestigious office of that name are attested for the nineteenth century. One of them, as-Sayyid Muḥammad Abū s-Suᶜūd ad-Dāġistānī, figures as author of a *fatwā* which is quoted in a

---

79 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, 232f.: *Bayt Dirwīš Ḥusayn*.

80 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, 117f.: *Bayt Bayram*.

81 al-Anṣārī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, 229ff.: ᶜAbdallāh ad-Dāġistānī, d. 1178/1764; ᶜAbdarraḥmān ad-Dāġistānī, appointed 1188/1774.

82 *Ibid*.

83 The year of his arrival together with his two brothers is given as c.1160/1747, which coincides with the year of Nādir Šāh's death. There are, however, no other hints on the reasons for their emigration.

84 al-Bayṭār, *Ḥilyat al-bašar* III, 1115-1129; Kaḥḥāla, *Muᶜǧam al-muᵓallifīn* VII, 290; aṣ-Ṣāᶜidī, "Muᶜǧam mā ullifa ᶜan al-Madīna al-Munawwara", 73f., 77f.

85 Ms. Cambridge Univ. Library Add. 785, see Hunwick, "Ṣāliḥ al-Fullānī", 151 n.6.; aṣ-Ṣāᶜidī,"Muᶜǧam mā ullifa ᶜan al-Madīna al-Munawwara", 73f.; according to Badr, *at-Tārīx aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara*, III 486, written in 1201.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000044

treatise written by the Egyptian reformer Rifāᶜa aṭ-Ṭaḥṭāwī (d.1873).[86] The other one, ᶜUṯmān b. ᶜAbdassalām ad-Dāġistānī (1852-1907), was Muftī for fifteen years during the reign of ᶜAbdalḥamīd II. and played a prominent role in a conflict of the town population with the Muḥāfiẓ/Šayx al-Ḥaram in 1321-22/1904.[87] He was a member in the *Maǧlis al-idāra* of the town and belonged to those notables who in the course of events were arrested and imprisoned in aṭ-Ṭāᵓif. Another Medinese dignitary of the same origin (perhaps of the same family) was Abū Bakr ad-Dāġistānī: with other prominent men of the town he became a member in the *Maǧlis idārat al-Madīna* which was established by the Suᶜūdī government in 1346/1927.[88] Communal prominence of some of the Dāġistānī thus continued in Medina right into the twentieth century.

The example of the Dāġistānī presence in Medina[89] was given here in order to look at the rise of a group from a remote region with a rather rustic reputation to prominence in the religious centres of Islam. The consequences of this development for the home region would seem to be obvious. The local religio-political movements of *ǧihād* and resistence against Russian encroachment would hardly have gained their educational base and their coherent Islamic outlook without the continuous contact with the centres of the Islamic world.[90] How this feedback really developed is still a matter for investigation.

---

86 "Risāla fī l-bidaᶜ al-muqarrara fī šiyaᶜ al-mutabarbira", *Rawḍat al-madāris*, 1st year no.13 (15 Raǧab 1287/11 October 1870) - 2nd year no. 1 (15 Muḥarram 1288/6 April 1871). The text used for this article is a manuscript version preserved in Staatsbibliothek Berlin, Lbg.526, no. 32, fols. 481-88a; Ahlwahrdt no. 2172.

87 Badr, *at-Tārīx aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara*, III, 16-24; W. Ochsenwald, *Religion, Society, and the State in Arabia. The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908*, Columbus/Ohio 1984, 81, 210.

88 Badr, *at-Tārīx aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara*, III, 186f.

89 Similar observations can be made for the Dāġistānīs in Mecca. When the Begum of Bhopal in India made her pilgrimage in 1280/1864, she met a learned Dāġistānī scholar called *Sheykh Ahmed Efendi* with whom she discussed her project of a translation of the Qurᵓān into Turkish. At her time the name "Dághastáni" was synonymus with "a guide to the shrines and other celebrated spots visited by the pilgrims". This shows the strong position which the Dāġistānīs had secured for themselves in the local pilgrims' affairs. See: The Nawwab Sikandar Begum, *A Pilgrimage to Mecca*, Calcutta 1906, 86. The reputation of Dāġistānī Šāfiᶜite scholars and students in Mecca in the late 19th century comes out clearly in the remark made by C. Snouck Hurgronje who was in Mecca in 1884/5: "Of Daghestan origin are some of the more highly esteemed depositaries of learning in Mekka. One of them was Abd al-Hamid al-Daghestânî whom many of his colleages took for more learned than Sèyyid Dahlân: he died shortly before my arrival in Mekka." *(Mekka in the latter part of the 19th century*, Leiden 1931, repr. E.J. Brill and Luzac & Co., Leiden, London 1970, 186. See also pp.184, 192, 269).

90 See for this the contribution of Michael Kemper to the present volume.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000045

A distant parallel – the Šinqīṭīs of the Western Sahara

An almost parallel rise to religious and scholarly prominence in Medina can be observed for another group from a remote region, in this case Mauritania and the Western Sahara.[91] As in the case of the genealogies presented above, the distant but simultaneous developments suggest a systemic dimension. The period witnessed a remarkable resurgence of a trade network which included the highlands of Mauritania as well as its southern basin, and which linked the trade from the Atlantic coast in Southern Morocco and in Senegal with that of the Subsaharan belt of the Niger and, finally with the routes leading to Egypt through the Sahara. As Timbuktu, the old Islamic metropolitan city of the Niger region, was gradually declining both in trade and population, the West Saharan cities whose scholarly tradition had been largely dependent on Timbuktu were coming into their own. The first local scholar to gain independent authority as a Mālikī jurist was Ibn al-Aᶜmaš al-ᶜAlawī aš-Šinqīṭī (1036-1107?/1626-1695-6?).[92] His large collection of *nawāzil,* the first to be written in the Western Sahara, led the foundation for a very rich legal literature of local authorship. His legal *iǧāzāt* still link up with neighbouring Wādān and finally with Timbuktu. He combined this with an *iǧāzā* for the *ḥadīṯ* collection of al-Buxārī which he received from one of the most prominent *ḥadīṯ* scholars in Medina at this time, Ibrāhīm al-Kūrānī (1025-1101/1616-1690)[93]. It is not clear whether this *iǧāza* was obtained in Medina itself or sent by correspondence, which was also a recognized practice. But the very fact that a famous scholar like al-Kūrānī who had students even from the Malayan archipelago was also relevant for Šinqīṭ, a town at the other end of the Islamic world, testifies to the international links of that regional resurgence of Islamic scholarship. Šinqīṭ also became a centre for literary

---

91 See for the following the extremely rich article by H.T. Norris, "Mūrītāniyā", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. VII, Leiden, New York ²1993, 611-28; Rainer Osswald, *Die Handelsstädte der Westsahara. Die Entwicklung der arabisch-maurischen Kultur von Šinqīṭ, Wādān, Tīšīt und Walāta*, Berlin: Dietrich Reimer 1986; id., *Schichtengesellschaft und islamisches Recht. Die Zawāyā und Krieger der Westsahara im Spiegel von Rechtsgutachten des 16.-19. Jahrhunderts*, Wiesbaden: Harrassowitz 1993; Abū ᶜAbdallāh al-Burtulī al-Walātī, *Fatḥ aš-šakūr fī maᶜrifat aᶜyān ᶜulamāᵓ at-Takrūr*, ed. M.I. al-Kattānī / M. Ḥaǧǧī, Dār al-Ġarb, Bayrūt 1401/1981; Aḥmad b. al-Amīn aš-Šinqīṭī, *al-Wasīṭ fī tarāǧim ᶜulamāᵓ Šinqīṭ*, Dār al-Bayḍāᵓ: Maktabat al-Waḥda al-ᶜarabīya / al-Qāhira: Muᵓassasat al-Xānǧī 1378/1958.

92 See about him H.T. Norris, "Mūrītāniyā", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. VII, Leiden, New York ²1993, 624; R. Osswald, *Handelsstädte*, 292ff., 491 et passim; id., *Schichtengesellschaft*, 44-49 et passim.

93 See for this *iǧāza* al-Burtulī, *Fatḥ aš-šakūr* 116f.; about Ibrāhīm al-Kūrānī see e.g. A.H. Johns, "al-Kūrānī, Ibrāhīm", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. V, Leiden ²1986, 432f., with further references; id., "Friends in Grace – Ibrāhīm al-Kūrānī and ᶜAbd ar-Raᵓuf al-Singkeli", in: S. Udin (ed.), *Spectrum. Essays presented to Sutan Takdir Alisjahbana on his seventieth birthday*, Djakarta: Dian Rakyat, 469-85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000046

activities in classical Arabic. Through the travels and works of a famous poet (Ibn Rāzga, d.1730) Mauretanian scholars opened up to literary influences from Morocco, especially to the heritage of ᶜAbbāsid and Andalusian poetry which was still cherished there. In the coastal regions there was a resurgence of a Neo-Ǧāhilī poetic style. Poetry in the local Arabic dialect also became much more developed and refined than in many other Arab lands. Literary activities were accompanied by a thorough rhetorical and philological training. All this contributed to the reputation of Mauretanian scholars as specialists for Arabic literature even in the Arab countries.[94] Šinqīṭ itself became increasingly famous and gained recognition as one of the holy cities of the Islamic world. All pilgrims and travellers from Mauretania came to be called by that name. Pilgrimage, migration and *ǧiwār* became widespread in the region. One of these pious travellers, ᶜUṯmān al-Muǧāwir b. Muḥammad al-Ġallāwī, died on his third pilgrimage in Medina in 1121/1709.[95]

The influence of Ṣūfism had also become strong, and the large number of Šinqīṭī migrant Ṣūfīs made the region to be regarded in several Arab countries as a sheer "bottomless source of holy men".[96] The first of these who appeared as a resident of Medina in an external collection of biographies would fully justify that qualification. ᶜAbdarraḥmān aš-Šinqīṭī who died in Medina in 1181/1767 was described by al-Murādī[97] as an experienced ascetic and also as a well-versed scholar. Even the famous Muftī, Tāǧaddīn Ilyās, studied under him. "All who read under him experienced 'disclosures' *(futūḥ)*." That he bequested his library to the *zāwiya* of Muḥammad as-Sammān (see above) in Medina which, as we have seen, was just about to to gain a wide reputation, also shows the extent to which the Šinqīṭīs had become part of the international religious network.[98]

---

94 One of the most reputed specialists for classical Arabic poetry around the end of the 13th century in Medina was Muḥammad al-Maḥmūd aš-Šinqīṭī (d. 1322 / 1904) who later played an important role in Cairo and who was even sent by the Ottoman government to Madrid to assess the collection of Arab manuscripts in the Escorial; see about him and his eventful career Kaḥḥāla, *Muᶜǧam al-muᵓallifīn*, XI 313; Aḥmad b. al-Amīn aš-Šinqīṭī, *al-Wasīṭ* 381-97; C. Landberg, *Catalogue des manuscripts Arabes provenant d'une Bibliothèque privée à El-Medîna et appartenant à la maison E.J.Brill*, Leiden: E.J.Brill 1883, p. 90, no.303.

95 al-Burtulī, *Fatḥ aš-šakūr*, 191.

96 Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge*, 104.

97 al-Murādī, *Silk ad-durar* II 330.

98 They also played an important role in the rise of the Tiǧānīya in North and West Africa in the nineteenth century. One of the prominent Tiǧānī scholars was Aḥmad b. Bāba b. ᶜUṯmān aš-Šinqīṭī who died in Medina after 1250/1834. He was the author of a famous poetical account of the doctrines of that brotherhood, *Munyat al-murīd;* see

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000047

At the same time the Šinqīṭīs were still struggling for official recognition in the Ḥiǧāz as Maġribīs, which would give them access to the Maġribī pious foundations in the holy cities. A young scholar from the region, ʿAbdarrašīd aš-Šinqīṭī, travelled to Egypt and Morocco in 1199/1785 to secure a confirming *fatāwā* to this effect from the scholars of Fās, from the Moroccan sultan and also in Egypt from al-Azhar. But the Muftī of Medina still insisted on his classification of the Šinqīṭīs as people from the Sūdān, on geographical grounds.[99] The reputation as intermediaries between the Maġrib and Subsaharan Africa stuck to the Šinqīṭīs also in later times.

An extensive scholarly network – Murtaḍā az-Zabīdī (1145-1205/1732-91)

Other testimonies to the interlacing relations between the central and peripheral regions in the Islamic world can be taken from prominent scholars of the period who have left a number of invaluable accounts of their travels and their studies. One of the most remarkable collections of autobiographical notes of this type is the *Muʿǧam al-mašāʾix* which was compiled by Murtaḍā az-Zabīdī,[100] toward the end of his eventful life.

az-Zabīdī's lasting reputation is built on his famous dictionary, the *Tāǧ al-ʿarūs*. His achievements in the field of *ḥadīṯ* studies were equally praised by Islamic scholars many of whom are still linked to the chains of *isnād* which he collected. Born and educated as a Šarīf in Bilgram (India), he travelled to the Yemen and the Ḥiǧāz for further studies and finally settled in Egypt. It was in Cairo that he established his fame among his contemporaries. He became a teacher who was admired, visited, and invited by people from many walks of life and from many parts of the Islamic world. As he wrote many *iǧāzāt* for visiting scholars some of which have been preserved, and because he included personal notes on his acquaintances in many of his other works, the picture of his vast network of relations and visitors becomes particularly impressive.

Aḥmad b. al-Amīn aš-Šinqīṭī, *al-Wasīṭ* 69-82; Kaḥḥāla, *Muʿǧam al-muʾallifīn*, I 171f.

99 See Aḥmad b. al-Amīn aš-Šinqīṭī, *al-Wasīṭ* 423f., quoting az-Zabīdī, *Muʿǧam*, fols. 77b-78a.

100 On az-Zabīdī and his biography see among other references GAL II, 287f., S II, 398f.; Kaḥḥāla, *Muʿǧam al-muʾallifīn* XI, 282f.; Ziriklī, *Aʿlām* VII, 80; ʿAbdarraḥmān al-Ǧabartī, *ʿAǧāʾib al-āṯār*; new. ed., Beirut n.d. II, 103-12; Philip, Perlmann, *ʿAbd ar-Raḥmān al-Jabartī's History* II, 322-46; ʿAbdalḥayy b. ʿAbdalkabīr al-Kattānī, *Fihris al-fahāris*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut 1402/1982, I 527-43, II 621-4 et passim; Stefan Reichmuth, "Murtaḍā az-Zabīdī (d.1791) in biographical and autobiographical accounts – Glimpses of Islamic scholarship in the 18th century", to appear in *Die Welt des Islams* 39, 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000048

Among the large number of Egyptian and Yemeni scholars who occupy the largest portion of the biographical entries are most of the celebrities of his time who are known also from other sources. As az-Zabīdī met most of the Yemenis in the Yemen itself or in the Ḥiğāz it becomes clear that he was among the very few scholarly figures representing Yemeni and Indian scholarship in Egypt, and by this linking it also to the Maġrib and to Saharan and Subsaharan Africa. He became particularly important for the North Africans and might be one of the first to transmit the Naqšbandīya affiliation – which he himself obtained from Sūrat in India - to that region.[101] Many pilgrims from the Maġrib regarded a visit to az-Zabīdī in Cairo as an almost necessary part of their pilgrimage. Many scholar families thus maintained contact and correspondence with him over years. Even the Sultan of Morocco, Mawlāy Muḥammad II. b. ᶜAbdallāh (1757-1790), who was at that time pursuing a strictly Islamic policy and who had established close diplomatic relations with the Šarīf of Mecca and with the Ottoman Sultan, honoured az-Zabīdī with munificent gifts, and several Moroccan princes and dignitaries paid him semi-official visits. When Mawlāy Muḥammad fell out with the prominent scholars in Morocco, az-Zabīdī also changed his attitude by refusing another large gift which the Sultan had sent to him.[102]

az-Zabīdī became also a highly significant authority for the Sudan and for Saharan and Subsaharan Africa. The local scholar community of the Sinnār kingdom sent one of their promising young men, with a polite request for his famous *iğāzāt*. This man, Aḥmad b. ᶜĪsā b. Muḍawwī al-Anṣārī,[103] stayed two years with az-Zabīdī in Cairo (1190-92/1775-77) and finally returned with a summary licence for the scholars of the kingdom. The Sudanese themselves provided him with a link to another famous Yemeni scholar in Muxā, which illustrated the way by which scholarly credentials were collected and exchanged during that period. Other

---

101 az-Zabīdī transmitted it to a Ṣūfī scholar of Šarīfian background from Tilimsān, *Muᶜğam*, fol. 27b.

102 al-Ğabartī, *ᶜAğā'ib*, Beirut ed. II, 110f.; Philipp/Perlmann, *ᶜAbd ar-Raḥmān al-Jabartī's History* II, 334; Fatima Al-Harrak, *State and Religion in eighteenth century Morocco. The religious policy of Sidi Muḥammad b. ᶜAbd Allāh*. Ph.D. SOAS, Univ. of London 1989, 311, 324. As she points out, the sultan might have been interested in gaining az-Zabīdī's support for his religious politics which were criticized and refused by the leading scholars in Morocco. Those scholars, too, maintained of course very strong relations with az-Zabīdī.

103 About this scholar (b. 1134 or 1150/1721 or 1737, d. 1241/1826) who was to become a highly influential teacher in the Sudan see R.S.O'Fahey, "The Sudanese Nile Valley before 1820", in: R.S.O'Fahey (ed.), *Arabic Literature in Africa (ALA), Vol. I. The Writings of Eastern Sudanic Africa*, Leiden et. al.: E.J.Brill 1994, 14ff.; he and some of the scholars for whom he obtained an Iğāza are mentioned in az-Zabīdī, *Muᶜğam*, fol. 16r., 32v. margin, 38v. margin, 77v. margin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000049

scholars and dignitaries came from Dār Fūr (Western Sudan).[104] One of them, Ādam b. ᶜAbdallāh al-Fūrānī, secured az-Zabīdīᶜs recommendation and by this obtained the office of the Muftī of that kingdom. Prominent scholars from Fazzān (southern Libya) also were among his acquaintances. One of them, Muḥammad al-Kānimī[105] came from the Kānim region further south. His son, Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad al-Kānimī (1189-1253/1775-1837), who also became a prominent scholar, later founded a new dynasty in Bornu which still provides the Traditional Rulers of that area in north eastern Nigeria. The dynasty of the Shehus of Bornu rose in opposition to the *ǧihād* movement in Hausaland in northern Nigeria, which had led to the establishment of in Islamic empire. The founder and first *Amīr al-muʾminīn* of that state, ᶜUṯmān b. Fodiye (1168-1232/1754-1817),[106] had also relied for his scholarly authority on *isnād* chains which linked him to az-Zabīdī. A famous travelling scholar from the region, Ǧibrīl b. ᶜUmar (d. after 1198/1784, from Agades in present-day Niger),[107] had transmitted those chains to him which he had obtained during a pilgrimage in Cairo. It seems quite significant that the leaders of the most reputed Islamic states of the region, which were at loggerheads with each other for several decades in the early nineteenth century, had the same links to international Islamic scholarship at their disposal. This also shows the importance of a central figure like az-Zabīdī for local Islamic movements.

An even closer connection existed between az-Zabīdī and the people of the western Sahara. His notes reveal a remarkable contact with the Kunta, an influential scholar group of mixed Berber and Arab origins. Their most prominent figure, and in fact the most influential religious scholar of his time in West Africa was Sīdī Muxtār al-Kuntī (1142-1226/1729-1811)[108]

---

104 az-Zabīdī, *Muᶜǧam*, fol. 1v. margin: Ādam b. ᶜAbdallāh al-Fūrānī and his nephew, [?] b. Muḥammad b. ᶜAbdallāh al-Fūrānī; f.25v. margin: Isḥāq b. Muḥammad al-Ḥarbī al-Fūrānī, Wakīl of the Sultan of Dār Fūr.

105 az-Zabīdī, *Muᶜǧam*, fol. 90a: Muḥammad b. Muḥammad al-Kānimī; about this scholar, who finally died in Medina, and his son Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad see H. Bobboyi, "Bornu, Wadai and Adamawa", in: John Hunwick (ed.), *Arabic Literature in Africa (ALA), Vol. II. The Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden et al.: E.J.Brill 1995, 384ff.

106 See for him and his writings John Hunwick, *ALA* II, 52-85.

107 See about him John Hunwick, *ALA* II, 47f.

108 See about him among other sources and publications: al-Burtulī, *Fatḥ aš-šakūr* 152f.; John Hunwick, "Kunta", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. V, Leiden ²1986, 392-95, with further reference; ᶜA. A. Batrān, "The Kunta, Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī, and the Office of Shaykh al-Ṭarīqa al-Qādirīya", in: John Ralph Willis (ed.), *Studies in West African Islamic History. Vol. 1: The Cultivators of Islam*, London 1979, 113-46; Ann E. McDougall, "The Economics of Islam in the Southern Sahara: The Rise of the Kunta Clan", in: Nehemia Levtzion, Humphrey J. Fisher (eds.), *Rural and Urban Islam in West Africa*, London: Boulder 1986, 39-54; R. Osswald, *Handelsstädte*, 109f., 264-7, 462-5, 500f., et passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000050

who had his camp in the Azawād region north of Timbuktu. It was by his activities that both the Qādirīya and the religious-political network of the Kunta spread all over the Western and Central Sahara and into much of West Africa. He was even respected as the protector of Timbuktu itself. As can be seen from az-Zabīdī's notes, Muxtār al-Kuntī was in contact and exchanged *iǧāzāt* with him.[109] It can also be inferred that the Bakkā'īya family of Tuwāt (now southern Algeria), from which the Kunta had originated, led the pilgrims caravan from West Africa to Cairo which gathered in the oasis of Tuwāt.[110] One young man of the Kunta family who visited az-Zabīdī in Cairo with this caravan went on to Medina where he studied with the famous West African reformist scholar Ṣāliḥ al-Fulānī (mentioned above). There was thus a highly organized traffic between the east and the far west which made for a rapid exchange of religious learning and ideas and which provided local religious leaders with an important source of authority.

az-Zabīdī's contacts also included a good number of Central Asian and Dāġistānī scholars and Ṣūfīs whom he met in the Ḥiǧāz or in Cairo. His notes reflect the political turmoil which some of those regions were undergoing in his time. A former Qāḍī of Balx, Muḥammad b. Naḏr al-Balxī, had settled with his family in Mecca where az-Zabīdī attended his lessons in 1163/1750. His migration to the Ḥiǧāz might well be related to Nādir Šāh's military operations in the area and to his rule over Afghanistan (around 1737-1747). Another migrant whose presence reflected the political changes of the period was a young Tatar scholar, Fayḍallāh b. ᶜUṯmān al-Bulġārī.[111] After his studies in the *maᶜqūlāt* in his homeland he had joined the *ǧihād* leader Šayx Manṣūr in the Caucasus. He later travelled to Istanbul and to Egypt where he met az-Zabīdī, obtaining his *asānīd* and giving him informations about Šayx Manṣūr. He then went to Ǧidda where he settled as a teacher for the Turkish residents, still staying in correspondence with az-Zabīdī who sent him a summary *iǧāza*. A Tatar resident of Medina in later times, ar-Ramzī, made use of az-Zabīdī's

---

109 See his notes in az-Zabīdī, *Muᶜǧam*, fol. 17b margin, 51b-52a; the contacts are also mentioned by al-Burtulī, *Fatḥ aš-šakur* 153.

110 According to az-Zabīdī, the Bakkā'īya in Tuwāt held the *mašyaxat rakb al-ḥaǧǧ*. The pilgrims' caravan from Tuwāt (called *ar-rakb at-tuwātī*) seems to have travelled via Fezzān and Ṣīwa to Egypt; see the notes in az-Zabīdī, *Muᶜǧam*, fols. 17b margin, 24b, 51b-52a, and also al-Burtulī, *Fatḥ aš-šakūr*, 48, where a leader of the Bakkā'īya in Tuwāt, Abū n-Niᶜāma (whose grandson met az-Zabīdī in Cairo) is also mentioned as leader of the pilgrims' caravan (before 1157/1744).

111 az-Zabīdī, *Muᶜǧam*, fol. 127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000051

manuscript and quoted his note on al-Bulġārī in his own biographical account, the *Talfīq al-axbār*.[112]

A similar example of a scholar who had left his homeland for political reasons was one of the most prominent scholar of the Crimea, Fayḍallāh b. Qul-Muḥammad,[113] the last Qāḍī of the khanate before it was taken over by the Russians. He had settled with his family in Istanbul and came as pilgrim to Cairo in 1191/1776 where he studied and discussed extensively with az-Zabīdī. After his pilgrimage he served as Qāḍī in Konya and later in Bagdad, also remaining in correspondence with him.

The famous Dāġistānī scholar ᶜAlī b. Ṣādiq himself also entered into correspondence with az-Zabīdī.[114] One of his relatives ᶜAbdalkarīm (or ᶜAbdarraḥīm?),[115] at the time living in Damascus as well, met az-Zabīdī on board of a ship on their way to Jaffa. They exchanged poetry in Arabic, Persian, and Ottoman Turkish. When they met again some years later in Cairo, ad-Dāġistānī had succeeded in finding an influential protector in Istanbul and had settled there. There is again a chequered migrant's life behind these notes.

Buxārīs were also among az-Zabīdīs visitors. One of them, a Naqšbandī, took part in his lessons on the *Iḥyāʾ ᶜulūm ad-dīn*, on his part teaching az-Zabīdī Persian Ṣūfī poems of Abū Saᶜīd, Ǧāmī, and others, and providing him with information about the scholars of Bukhara.[116] The Imam of the *Rawḍa* in Medina, son of a Buxārī immigrant, was already mentioned above. Rather unusual was Ṣafīyaddīn Abū l-Faḍl al-Ḥusaynī al-Buxārī (d.1200/1785),[117] who had spent long time in the Yemen, where he studied with famous *ḥadīṯ* scholars in Muxā and Zabīd, before he went to the Ḥiǧāz and joined the *zāwiya* of the Sammānīya in Medina. After coming to Cairo he spent his final years as a respected scholar in Palestine. The Yemeni connection was apparently in this case related to a special interest in *ḥadīṯ* studies, a field for which the Yemen had retained its importance.

The interest in his visitors and his times, which can be gleaned from az-Zabīdī's notes, has preserved rather unique insights into the working of a scholarly and religious network in the late eighteenth century. The transmission of *ḥadīṯ* chains is closely connected with mysticism, but also

---

112 ar-Ramzī, *Talfīq al-axbār* II, 414.

113 az-Zabīdī, *Muᶜǧam*, fol. 127; see about him and his father also Barbara Kellner-Heinkele, "Crimean Tatar and Nogay Scholars of the 18th Century", in: Kemper, von Kügelgen, Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, 279-96, 280ff.

114 az-Zabīdī, *Muᶜǧam*, fol. 106 margin.

115 Name only partly recognizable; for ᶜAbdalkarīm see also al-Murādī, *Silk ad-durar* III, 65

116 ᶜAbdarraḥmān Āy Malik (?) al-Buxārī an-Naqšbandī, 1195/1780; see az-Zabīdī, *Muᶜǧam*, fol. 95b.

117 az-Zabīdī, *Muᶜǧam*, fols. 125, 133f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000052

with general interests in genealogy, language, and poetry. This and his strong interest in the *āfāqīyūn,* the migrants and travellers from the far-off lands, made him a remarkable and at times strange figure for many of his contemporaries. The presence of people from peripheral regions in the cultural centres of the Middle East hardly finds fuller expression than in az-Zabīdī's ample notes on his teachers, students, visitors, and friends.

Conclusion: Globalizing trends within the Islamic World since the late seventeenth century

After a short look at a medieval expression of cultural affiliation to the Islamic World, three case studies have been presented here in some detail to demonstrate the growing interrelations between its central regions and the expanding periphery which developed in more recent, clearly 'post-classical' times. The transnational network of a Ṣūfī brotherhood, the religious centre and its inhabitants, and the personal network of a prominent Islamic scholar would all seem to lead to a similar conclusion. Local and regional changes had brought about a rise of religious activities in the peripheral regions, a rise which was in many cases later reinforced by further supraregional contacts.[118] They led to changes in the religious reputation of different ethnic and communal groups which were gradually enhancing their local and international standing. The period between the late seventeenth and the early nineteenth century seems to have been crucial in this respect in many parts of the Islamic world. The remarkable extension of the networks of religious learning and communication can safely be called a globalization of its own.[119] But as we have tried to show, the religious centre itself was also undergoing significant changes in connection with these developments.

It remains to be asked how the growing interconnections which we have tried to highlight from different angles can be related to the emerging world system of economic and political relations which is generally believed to have taken shape during that period. The European influence, important as it already was in certain areas, still remained marginal and even non-existent in many others, and as such it can be often felt only in an indirect way. In some regions Muslim influence and power clearly became stronger than ever before. Sometimes this preceded European expansion,

---

118 A similar interpretation has already been suggested for the development of the Eastern Sudan in the 18th and early 19th centuries, see R.S.O'Fahey (ed.), *ALA. I.*, 4ff.

119 Cf. already Joseph F. Fletcher, "The Naqshbandiyya in northwest China", 22, who noted "a greater degree of communication across the entire length of the Muslim world in the seventeenth and eighteenth centuries than has generally been supposed."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000053

sometimes it occured along with it. The described changes in social and communal structures and in religious relationships followed their own logic and articulation. An increased degree of Muslim social activity and dynamism, however, can indeed be found in many regions during this period, with sometimes striking parallels to developments within Europe itself. The globalizing trends of Islamic culture which since the late seventeenth century led to significant changes within the Islamic orbit have to be taken into account if we want to achieve a better understanding of the Muslim societies in the present world.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000054

THE BIOGRAPHICAL GENRE IN DAGHESTANI ARABIC-LANGUAGE LITERATURE: NAḌĪR AD-DURGILĪ'S *NUZHAT AL-AḌHĀN FĪ TARĀĞIM ʿULAMĀʾ DĀĠISTĀN*

by

Amri R. ŠIXSAIDOV, Makhachkala

It is widely recognized that the manifold historical and cultural contacts with various regions of the Arabic Muslim world were extraordinarily important for the creation of Daghestan's Arabic-language literary tradition. A particularity of this tradition is its unbroken connection with the process of Islamization. Daghestan's religious development did not occur in isolation, but rather within the current of the greater area that was formed by the Arabic language, Arabic literature, and Islamic ideology.[1]

The consequences of this dialog for Daghestan were enormous. Over the course of a thousand years, beginning from the tenth century, a three-way process was taking place: 1) the intensive penetration of written works, composed in the Arabic Muslim world, 2) the circulation and copying of the books, which created a large number of scientific, literary, and pedagogical texts, 3) the development of an original, properly Daghestani literature in Arabic, which was later on followed by similarly Daghestani literatures in Persian, Turkic, and in local languages written in the Arabic script.[2]

All three of these factors occurred not in chronological sequence, not one after the other, but almost simultaneously (at least before the sixteenth century) complementing and enriching one another. Since we can confidently establish the existence of a specifically Daghestani literature during

---

1 On the general characteristics of Islam and Arabic literature in Daghestan cf. A.N. Genko, "Arabskiy yazïk i kavkazovedenie", in: *Trudï vtoroy sessii associacii arabistov*, Moskva-Leningrad, 1941; M. Saidov, "Dagestanskaya literatura XVII-XIX vv. na arabskom yazïke," in: *Trudï dvadcat' pyatogo meždunarodnogo kongressa vostokovedov* II, Moskva, 1963; A.R. Šixsaidov, *Islam v srednevekovom Dagestane*, Maxačkala, 1969; G.G. Gamzatov, M.-S. Saidov, A.R. Šixsaidov, "Arabo-musul'manskaya literaturnaya tradiciya v Dagestane," in: G. Gamzatov, *Dagestan. Istoriko-literaturnïy process*, Maxačkala, 1990; *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Maxačkala, 1991.

2 A.R. Šixsaidov, "Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan," in: Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin, 1996, 297-315.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000055

the tenth and eleventh centuries,[3] there are grounds to affirm that from this time on we can trace the "co-existence" of the receipt of "completed book products" from outside (from the countries of the Near and Middle East and Transcaucasia), as well as the creation of local Daghestani literary works, and finally the dissemination of all of them by copying. From the sixteenth to the eighteenth centuries the arrival of manuscript books from other regions almost ceased. Instead, the "book famine" in Daghestan was satisfied locally with books already in people's possession, and also the quantity of works composed by Daghestani authors increased sharply. In the second half of the nineteenth century and the first quarter of the twentieth a new form of cultural communication came to make itself known: printed Arabic books mainly from Turkey and Egypt, and at the very beginning of the twentieth century, the printing house of M. Mavraev in Temir-Xan-Šura in Daghestan began the massive output of works by foreign and Daghestani authors, both in Arabic and in the languages of the peoples of Daghestan.

Thus, the qualitative and quantitative characteristics allow us to outline three main stages in the development of the Daghestani literature: tenth to fifteenth centuries, sixteenth to eighteenth centuries, and nineteenth to the first half of the twentieth century. All of these stages in Daghestani literature are represented by outstanding names, but in this respect the nineteenth century surpasses all of the others; moreover, in this era science and education emerge in a unified complex, as one is the continuation of the other. The works of local scholars on Islamic law, Arabic grammar, poetry, and especially history were the most widespread in Daghestan. The take-off of a historiographical tradition is connected with the national-liberation movement of the 1820's to the 1850's in the North Caucasus (with works like the *Taḏkira* of ʿAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī of Kumux, the *Bāriqat as-suyūf ad-dāġistānīya fī baʿḍ al-ġazāwāt aš-šāmilīya* of Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī, the "Šamwīl cycle" as a whole).

The biographical works occupy a special place among the Arabic literature of nineteenth century Daghestan. This is evident by the fact that right up until the second half of the nineteenth century there are neither local bio-bibliographical guides nor collections of biographies. Therefore it should also come as no surprise that among the numerous manuscript collections in Daghestan not one example of medieval Arabic reference

---

3 A.A. Alikberov, *'Rayxan al-xakaik va bustan ad-dakaik' Muxammeda ad-Darbandi kak pamyatnik musul'manskoy istoriografii (konec XI v.)*, Aftoreferat kand. diss., Sankt-Peterburg, 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000056

literature (like the works of an-Nadīm, Yāqūt, al-Asnawī, aḏ-Ḏahabī, az-Ziriklī, Kātib Čelebī, etc.) has come to light. It is true, some of the works of Daghestani authors (such as "the History of Abū Muslim," the *Tārīx Dāġistān* of Muḥammad Rāfiᶜ, the "History of Girāy Xān")[4], as well as epigraphic monuments dating to the fifteenth and sixteenth centuries also contained genealogical information on the local *ᶜulamāᵓ* or on rulers themselves.[5] Yet they cannot be counted within the biographical genre, the specific topic of this article.

The second half of the nineteenth century, when sections of a biographical nature appear within works of historical scope, can be considered a turning point. Above all, within this group the *Taḏkira* of ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī deserves mention. This work, which was compiled in 1258 / 1869, contains a series of chapters devoted to the sciences and scholars of Daghestan in the eighteenth and nineteenth centuries, such as "On the scholars of Daghestan," "On the sciences diffused in Daghestan," "On the notable *mutaᶜallim*s, who became scholars in my time." The information on scholars is of most general nature; in the text only the names of scholars are given, and there is no information on their lives or their works.[6] Yet ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī declares science to have been an important feature in the life of Daghestani society, and he is the first to do this in Daghestani historiography. The excerpt given below provides a clear idea of the manner of the author's presentation:

> The most elevated Daghestani scholars and jurists, whose texts and compositions I saw or [separate] expressions about which I read, [are]: the popular, sublime scholar Muḥammad b. Mūsā al-Quduqī [from Kudutl'], his student Muḥammad al-Ubrī from Ubra in the Kazikumux district, Ḥāǧǧī Abū Bakr al-ᶜAymakī [from Aymak], a renowned and leading scholar; his grandson Saᶜīd-Afandī al-Harakānī [from Arakani],

---

4 A.R. Šixsaidov, T.M. Aytberov, G.M.-R. Orazaev, *Dagestanskie istoričeskie sočineniya*, Moskva, 1993, 74-108, 169-177.

5 For example, the information in an inscription from 1401 from the village of Xnov (*Axtïnskiy rayon*) "on the possessor of the minaret and its builder Ḥammā b. Abakar b. Čakūk b. Bazkūḥ b. Ḥammā," or the information of another inscription from the middle of the fifteenth century from the same village: "ᶜāmir Abkūr b. T.ḥ.smān b. Buġāl b. Sayfaddīn b. Qarnayn." Cf. A.R. Šixsaidov, *Ėpigrafičeskie pamyatniki Dagestana*, Moskva, 1984, 217-234.

6 Cf. A.R. Šixsaidov, "Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XIX v. (žanr biografiy)", in: *Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XVIII-XIX vv.*, Maxačkala, 1989, 5-7; see also Natal'ya A. Tagirova, Amri R. Šixsaidov, "ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī und seine Werke", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, 317-340.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000057

> Damadān al-Muḥī [from Megeb], Qurbān ᶜAlī al-Akalčī [from Axalči], Nūr Muḥammad Qāḍī al-Awārī, killed together with the Avar emirs by the warriors of Ḥamzat Bek; Tatilaw al-Karāṭī [from Karata], Musalaw al-Xušdādī [from Xuštada], ᶜAlī al-ᶜAndī [from Andi], Buġal-Dibir al-Kindāxī [from Xindax], al-Ḥāǧǧ ᶜAlī al-Arġanī [from Argvani], Salmān aṭ-Ṭūxī [from Tlox], Mahdī Muḥammad aṭ-Ṭuġūrī [from Sogratl'] ... After they died, I saw others who were their successors. Allah established continuity from all that has passed to the present and to the future, until the end of the worlds.[7]

However, the sketchiness and vagueness falls away when the discussion shifts to the major political figures of the first half of the nineteenth century and to the leaders of the national-liberation movement of the 1820's to the 1850's, Ġāzī Muḥammad, Ḥamzat Bek, and Šamwīl. The biographies acquire a new tone, and separate chapters are devoted to the lives and activities of each of the Imāms: "On the first Imām of Daghestan, Ġāzī Muḥammad al-Gimrāwī [from Gimrï], who was martyred in 1248 [1832]", "On the second Imām Ḥamzat Bek of Hucal [Gocatl'], who likewise fell at the hands of those from Xunzax", "On the third Imām, Šamwīl al-Gimrāwī, who was imprisoned by the Russians in 1276 [1859]."

For the first time in Daghestani historical literature the historical personality comes to the fore, with very detailed biographical data. On Ġāzī Muḥammad we read:

> He was born in 1794; his father was from Hidal [Gidatl'], and his grandfather was called Ismāᶜīl; his mother was from Gimrï, where he grew up. He studied sciences in Daghestan and in the lowland. When he finished his studies, seekers of knowledge from various villages gathered around him. Among these was his best friend, Šamwīl. [...] Ġāzī Muḥammad loved to read books about the *šarīᶜa*, and knew them fairly well, especially *tafsir*s and lives of the Prophet Muḥammad [...].

On Šamwīl we read:

> He was born in the village of Gimrï; his father was from Gimrï (Gimrāwī) and his mother was from Ašil'ta (Ašilṭya) from the Pirbudag clan. His ancestor five generations back was ᶜAlī from Ġāzīġumūq. [...] At first Šamwīl was called ᶜAlī. Later, when he would often fall ill, they changed his name, as this was the custom among the Daghestanis when

---

7 Abduraxman iz Gazikumuxa, *Kniga vospominaniy sayyida Abduraxmana, sïna ustada šeyxa tarikata Džamalutdina al-Xusayni o delax žiteley Dagestana i Čečni*, perevod s arabskogo M.-S. Saidova, redakciya perevoda, podgotovka faksimil'nogo izdaniya, kommentarii, ukazateli A.R. Šixsaidova i X.A. Omarova, predislovie A.R. Šixsaidova, Maxačkala, 1997, 83-84.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000058

children would fall ill; and they changed his name to Šamwīl ᶜAlī. In conversation the second part was dropped, thus Šamwīl.[8]

In the middle of the nineteenth century another work was compiled, similarly dedicated to the representatives of scholarship and education. It was titled *ar-Riǧāl al-mašhūrūn,* and has been preserved in a unique copy within a manuscript book containing other works as well.[9] The author is anonymous, and the copy was made in 1939 by ᶜAbdarraḥmān from the village of Dženguta y. The work consist of three sections, compiled at different periods, yet structurally similar to one another, as they consist of a simple listing of the names of scholars, *madrasa* instructors, and well educated people from the author's time, and without any biographical details. Only rarely does the author deviate from this rule, shifting to relatively detailed biographical essays, in particular about Muḥammad al-Quduqī [from Kudutl'] or about Murtaḍā ᶜAlī al-ᶜUradī [from Urada].

Of a completely different nature is a work devoted to the life of the well-known Daghestani scholar and religious figure Muḥammad al-Yarāġī, entitled *Tarǧamat ḥāl aš-Šayx Muḥammad b. Ismāᶜīl al-Yarāġī al-Kurālī taᵓlīf Ismāᶜīl al-Yarāġī.*[10] The work of Ismāᶜīl al-Yarāġī differs sharply from those preceding it; it is not devoted to the category of scholars in general, but to the life and activity of only one of the major figures in the ideological and political life of Daghestan from the 1820's to the 1840's, and an active advocate of the Naqšbandī *ṭarīqa.*[11] In the subsequent Arabic-language literature, works monographically devoted to the life and activities of a single person do not occur.

The biographical genre was distinctive to the work of the Daghestani scholar Ḥasan al-Alqadārī (1834-1910), the author of the historical work *Āṯār-i Dāġistān* (in Azeri), of the juridical and philosophical treatise *Ǧirāb al-Mamnūn*, and the biographical collection *Dīwān al-Mamnūn* (both in Arabic). The scholar's first major work, the *Āṯār-i Dāġistān* (completed in 1891 and published in 1903), showed some influence of the works of the

---

8 Abduraxman iz Gazikumuxa, *Kniga vospominaniy*, 28, 43.

9 Fond vostočnïx rukopisey Instituta istorii, arxeologii i étnografii (IIAÉ), fond 14, opis' 14, no. 60, fols. 19a-23b.

10 *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniya Akademii nauk SSSR: Kratkiy katalog*, Moskva, 1986, čast' 1, p. 442, no. 9544.

11 On the Naqšbandīya in Daghestan cf. Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London, 1993, 39-46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000059

Azerbaijani scholar ᶜAbbās Qulī Bakixanov (1794-1846), who in his work *Gulistān-i Iram*, maintained a separate chapter "On the natives of Šīrwān and its neighboring provinces, who are distinguished by scholarship and other achievements."[12] This chapter provides a description of the lives and works of twenty-three Azerbaijani "scholars, enjoying general renown;" and in addition, Bakixanov mentions the names of some Daghestani *ᶜālims*: "In Daghestan, where primarily the Arabic language dominates, Muḥammad al-Quduqī, Ibrāhīm al-ᶜUradī, Fāḍil [Abū Bakr] al-ᶜAymakī, Yūsuf al-Ġumūqī, Dāwūd al-Usīšī, and Saᶜid aš-Šināzī are distinguished by their scholarship."[13] Ḥasan al-Alqadārī also separates a special chapter "On the deceased and hale learned instructors from among the Daghestanis," where he provides the characteristics of the work of several dozen Daghestani authors of the seventeenth through the nineteenth centuries.[14] As in Bakixanov's work, this chapter ends with a brief autobiographical essay. An important trait in Ḥasan al-Alqadārī's biographical excursions is their cross-Daghestani character. He mentions figures from among all the peoples of Daghestan (Muḥammad b. Mūsā from the Avar village of Kudutl', Dāwūd from the Dargin village of Usiša, the Lezgin Mīrza ᶜAlī of Axtï, the Lak Mīrza Sulaymān of Kumux, the Kumyk Idrīs of Ėndirey, etc.).

Ḥasan al-Alqadārī can probably be considered the first representative of the autobiographical genre in Daghestan. If the autobiographical theme was already touched in the above-mentioned *Āṯār-i Dāġistān*, then this genre of historical literature was developed in full measure in al-Alqadārī's *Dīwān al-Mamnūn*, published in 1913 in Temir-Xan-Šura (today Buynaksk)[15]. As I.Yu. Kračkovskiy has written:

> ... in essence, this is his autobiography in which are interspersed in chronological order the verses which he composed under various circumstances, and in part his letters. The composition is of great interest for all events of which the author had been a witness over his long life. [...] The book provides material of primary importance for the understanding of the entire ideology of the influential groups, in which

12 Abbas-Kuli Bakixanov, *Gyulistan-i Iram*. Redakciya, kommentarii, primečaniya i ukazateli Z.M. Buniyatova, Baku, 1991, 197-205.

13 Bakixanov, *Gyulistan-i Iram*, 205. In the Russian translation the names appear in a rather corrupted form as "Magomed Kadagi, Ibragim Uravi, Fazïl Eymeki, Yusuf Zarir Kumuki, Davud-Usiši, Said and Šinazi."

14 Gasan Ėfendi Alkadari, *Asari Dagestan*, Maxačkala, 1994, 137-150.

15 *Dīwān al-Mamnūn li-ᶜAllāmat Ḥasan al-Alqadārī. Ṭubiᶜa fī maṭbaᶜat Muḥammad Mirzā Mawrāyūf fī baldat Tamīr-Xān-Šūra*, 1913.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000060

> Ḥasan al-Alqadārī was represented for many decades. By means of this book, we have the opportunity, hardly repeated, to form an opinion about the development of the work of a single Arabo-Caucasian poet over the course of his whole life.[16]

The uniqueness of the work is confirmed in the fact that al-Alqadārī's autobiographical information is given against the backdrop of major political and cultural events. Specifically, the *Dīwān al-Mamnūn* is the sort of work in which the autobiography is "led" through political events bearing a significant impact on the life of Daghestani society.

A common thread in all the biographical lists noted above (with the exception of the *Dīwān al-Mamnūn*) is their fragmentary nature, their sketchiness, and their uncompleted composition. Subsequently the process of the genre's maturation would take place, the enlargement of form, and the expansion of short sketchy lists into the founding works of a bio-bibliographical nature, with a broad repertoire of names, and occasionally with detailed references to separate works.[17] This can be illustrated by works from the first third of the twentieth century, and first of all on the basis of the broad bio-bibliographical dictionary of Naḏīr ad-Durgilī.[18] This work bears the title *Nuzhat al-aḏhān fī tarāǧim ʿulamāʾ Dāġistān* which can be translated as "A Stroll of the Intellects through the Biographies of Daghestani Scholars" or "The Delight of Intellects in the Biography of Daghestani *ʿĀlims*" (the latter version being preferable).

The manuscript itself is in a common school notebook in a dark soft cover and the text is written on narrow-ruled yellowed paper (in size 20.5 x 14 cm) with a steel pen in a thin and elegant "Daghestani" *nasx*, and consists of 217 pages, with Arabic pagination on each page. The author's preface of eleven pages precedes the main text, and lacks numeration.

There is no information about an autograph at our disposal. The copy in question was made in 1371/1952 by the great expert on Daghestani Arabic-language literature Magomed Nurmagomedov. At the beginning of the manuscript he left the following note: "I by my own hand copied this book to have my own copy of it, and I am Muḥammad, the son of Nūr

---

16 I.Yu. Kračkovskiy, "Arabskaya literatura na Severnom Kavkaze," in: idem, *Izbranniye sočineniya* VI, Moskva, 1960, 618.

17 Cf. Šixsaidov, "Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XIX v. (žanr biografiy)."

18 The work of Naḏīr ad-Durgilī remains unstudied. For general information on him cf. M. Saidov, "Dagestanskaya literatura na arabskom yazïke", 123; G. Orazaev, "Izvestnïy učenïy", in the newspaper *Lenin yolu*, May 24th, 1990; A. Šixsaidov, "Nazir iz Durgeli", in the newspaper *Dagestanskaya Pravda*, November 21st, 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000061

Muḥammad al-Harakānī al-Awārī ... in the year 1371." For a long time the manuscript remained in the book collection of the well-known Daghestani scholar and orientalist M.-S. Saidov (1902-1995), which, in accordance with the wish of the scholar, was given as a gift by his daughter, Rabiyat Saidova, to the Institute of History, Archeology, and Ethnography of the Daghestan branch of the Academy of Sciences of the USSR (today the Institute of History, Archeology, and Ethnography of the Daghestani Scientific Center of the Russian Academy of Sciences), where it is kept in the M.-S. Saidov collection (No. 95).[19]

Some facts about the author are preserved. Naḏīr the son of Ḥāǧǧī Nīkah ad-Durgilī, but also known as al-Altūnī, according to the name of the clan (*tuxum*) to which he belonged, was born in 1891 in the village of Durgeli (today *Karabudaxkentskiy rayon*), where he acquired his elementary education from his father and from other experts in the Arabic language. Later he studied with local *ʿālim*s in the villages of Paraul and Gubden, which were famed for their *madrasa*s. He had a rich library, part of which is preserved today with his relatives. Naḏīr maintained friendly ties with the major Daghestani scholars Abū Sufyān b. Ākāy al-Ġazānišī (Abusuf'yan Akaev, d. 1932) and ʿAlī Qayāyev (Ali Kayaev, d. 1943).

M.-S. Saidov, who was personally acquainted with Naḏīr ad-Durgilī, informed us that over a course of many years the latter occupied himself with the collection of materials for his bio-bibliographical guide. Besides the *Nuzhat al-aḏhān*, numerous works on history, Islam, *fiqh*, and *ḥadīṯ* are attributable to him, and his articles were published in Arabic in the journal *Bayān al-ḥaqāʾiq*. Moreover, a text of Abū Sufyān b. Ākāy's *Burhān al-qāṭiʿ*, copied by Naḏīr ad-Durgilī in 1923 is preserved in the collection of oriental manuscripts of the Institute of History, Archeology, and Ethnography. Naḏīr ad-Durgilī passed away in 1935 in the village of Tarki.[20]

---

19 In the collection of oriental manuscripts there is a photocopy of the manuscript that belongs to M.G. Nurmagomedov, IIAÈ fond 30, opis' 2, no. 108.

20 I obtained this information about the life of Naḏīr ad-Durgilī from the Daghestani scholars M.-S. Saidov, M.G. Nurmagomedov, and G.M.-R. Orazaev. On the cover of one of the manuscripts (no. 63) in the M.-S. Saidov Collection, there is the following note made by the author of the *Nuzhat al-aḏhān*: "Ḥadiǧat, the daughter of Naḏīr, died from fever in 1343/1925; our father, Ḥāǧǧī Nīkah Muḥammad died on the 20th of Rabīʿ al-awwal 1344/October 10th, 1925." In his time M.-S. Saidov acquainted me with a combined manuscript in Naḏīr ad-Durgilī's collection. It contains fifteen separate works or commentaries written, for the most part, by Daghestani scholars (Šaʿban al-ʿUbudī's commentary on the *Waṣīyat as-Sarsarī* and his own commentary on verses about the death of the Prophet Muḥammad, the

An acquaintance with the *Nuzhat al-aḏhān* shows us that we have before us the first Daghestani historical work specially and fully devoted to the history of scholarship in Daghestan which thoroughly describes the lives and creative activity of Daghestani scholars from the fifteenth to the beginning of the twentieth centuries. The composition of Naḏīr ad-Durgilī distinguishes itself from all preceding works by its scale, completeness, and more thorough treatment of the Daghestani books and their authors, and finally, by its rich source foundation. It reflects not only the author's scent for research and the work's sweep, but also the general informational structure used by the author in the course of his research. Naḏīr ad-Durgilī used a series of accounts about Daghestani authors taken from bio-bibliographical guides popular in the Near East, as well as historical and geographic works. Among these are the works of the medieval genealogist and historian of the twelfth century, ᶜAbdalkarīm as-Samᶜānī, who composed an alphabetical dictionary of the *nisba*s of leading scholars, furthermore the writings of the Arab encyclopedist of the thirteenth century Yāqūt al-Ḥamawī and the North African traveler Ibn Baṭṭūta, the *Tabaqāt aš-šāfiᶜīya al-kubrā* of ᶜAbdalwahhāb Tāǧaddīn as-Subkī (d. 1370), and Muḥammad az-Zabīdī's (d. 1791) multi-volume lexicographic work *Tāǧ al-ᶜarūs*. Thus the influence of the Arabic biographical tradition is evident.

However, this scholar obtained the bulk of his data in Daghestan. He makes use of the widely disseminated works of Daghestani scholars, frequently drawing from them substantial excerpts; these are for the most part Muḥammad al-Quduqī [of Kudutl'], Saᶜīd al-Usīšī [of Usiša], Damadan al-Muḥī [of Megeb], Muḥammad al-Yarāġī, Saᶜīd al-Harakānī, ᶜAbdarraḥmān aṭ-Ṭuġūrī [of Sogratl'], Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī [of Kumux], Yūsuf Afandī al-Indīrī [of Ėndirey], Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī, Ḥasan al-Alqadārī [of Alkadar], and others. Naḏīr ad-Durgilī was one of the first in Daghestani historiography to tie together two factors, Islamization and the penetration of Arabic-Muslim book culture. He traces not only the traditional ties with the Islamic cultural world, but also the routes and directions of these contacts and the role of the major cities in the Near East and Central Asia in this process. In his "Introduction" (*al-Muqaddima*) Naḏīr ad-Durgilī writes:

> Know that the Islamic sciences and knowledge that reached the Caucasus and the *wilāya* of Daghestan came from the fighters for the right (*al-*

---

compositions of Saᶜīd al-Harakanī, chronological notes, the Daghestani chronicle *Tārīx-i Dāgistān* of Muḥammad Rāfiᶜ, and others).

muǧahidūn), the conquerors for the faith (*al-fātiḥūn*), and those [scholars] who settled [in Daghestan] at the time when Baghdad became the capital of Islam and the font of science and knowledge. Later the Caucasians, [including] the Daghestanis began to travel to Baghdad to learn sciences and customs [*ᶜādāt*] ... The number of emigrants and seekers of knowledge increased from century to century, from era to era, and for this reason the *maḏhab* of Imām Šāfiᶜī (may God be pleased by him) was disseminated in Daghestan.[21] *Qāḍī*s in Xunzax passed the office of judge (*qaḍāᵓ*) on from father to son, so that they became bearers of sciences and knowledge in Avaria and elsewhere. Thanks to them, many books made their way here, copied by *imām*s who were trained in Baghdad, the city of the world, and in neighboring areas. One trustworthy person from Avaria told me he has in his possession the book *aṣ-Ṣiḥāḥ* [which is] about language and which was copied by the hand of Imām al-Ǧawharī,[22] and that this book reached Daghestan in that brilliant epoch. And in later times the flow of those who have gone in search of learning in distant countries has not diminished, [and they went] to distant countries such as Egypt, Syria (aš-Šām), noble Mecca and shining Medina, Istanbul, and other countries of Islam. And the most learned astronomer and chronometer, Murtaḍā al-Kudālī al-Awārī told me that the sciences of *zīǧ* (the compilation of astronomical calendars and tables) and of *mīqāt* (the calculation of time) came to him from Samarqand and Māwarāᵓannahr, which had become the centers for these sciences, thanks to the efforts of a descendent of Timur, and of the organization of astronomical observations in the city of Samarqand. And the *zīǧ* which was disseminated and utilized in our country is the *zīǧ* of Ūlūġbek as-Samarqandī.[23]

Thus, in his "Introduction" Naḏīr Durgilī points out the major centers and basic routes of the penetration of science into Daghestan. He devoted special attention to the activity of those Daghestanis who spent a course of study in cities of the Arab Caliphate. This scholarly training grounded on Arab manuscripts was devoted to the various branches of science dissemi-

---

21 Abū ᶜAbdallāh Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiᶜī (767-820), founder of the Šāfiᶜī *maḏhab* in Islam.

22 The manuscript in question is *aṣ-Ṣiḥāḥ fī l-luġa* (or *Tāǧ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-ᶜarabīya*) of Abū Nāṣr Ismāᶜīl b. Ḥammād al-Ǧawharī (died at the beginning of the eleventh century), the famous explanatory dictionary of the Arabic language (GAL 1, 128). Specifically, the manuscript (which was, by the way, collated with the autograph by the famous commentators al-Xaṭīb at-Tabrīzī and Maḥbūb al-Ǧawālīqī) dates 510/1117 and is preserved in Baku in the Institute of Manuscripts (two books), and in Maxačkala, in the IIAÈ (also two books); cf. N.Z. Xalilova, "Drevneyšiy spisok 'as-Sixax' al-Džauxari," *Nauka i žizn'*, Baku, 1981, no. 12 (in Azeri); *Katalog arabskix rukopisey Instituta istorii, yazika i literaturï Dagestanskogo filiala AN SSSR*, vïpusk 1, Moskva, 1970, 45.

23 Naḏīr al-Durgilī, *Nuzhat al-aḏhān fī tarāǧim ᶜulamāᵓ Dāġistān*, 4-5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000064

nated within the Caliphate. The Šāfiᶜī juridical school, whose ideas held a dominant position in Daghestan, left of course a big impression on the thematic appearance of the literature that "settled" here. The author captures a second, and no less important tendency in the development of Daghestani literature and the educational system: here was created its own proper literary tradition, and its own proper centers of science and education, which spread its own influence to many regions of the North Caucasus, the Crimea, and the Volga region. We present another large excerpt from the "Introduction":

> And then they began to travel to Egypt to acquire astronomical learning. Among those who went to Egypt for this purpose [was] the scholar and pilgrim to the sacred shrines (*ḥāǧǧ al-ḥaramayn*) Muḥammad al-Qarāxī al-Awārī, who studied under the most learned astronomer (al-ᶜAllāma al-Mīqātī) Riḍwān al-Miṣrī. As a result of these exertions Daghestan was transformed into a center for many sciences and significant achievements, since such Arabic sciences as syntax, morphology, and others held an important position here. Scholars began to come here from other regions, such as the land of Kazan (*wilāyat* Qazān), for the acquisition of learning. The Kazani scholars themselves maintained that [here] they received a fundamental knowledge in Arabic sciences. Those scholars who had come to study in Daghestan spread the Arabic language there, in the land of Kazan; this happened, for example, through the students of the scholar Šayx Muḥammad, known as Qāḍī ᶜAlī, who studied Arabic sciences from Šayx Aḥmad al-Dāġistānī, who in his turn studied from Muḥammad al-Qudūqī.

After that, the author provides us with a list of those Kazanis who studied in Daghestan in the first half of the nineteenth century: Šayx Muḥammad Raḥīm al-Qazānī and Šayx Ibrāhīm al-Qazānī (both of these studied over a course of ten years), as well as Šayx Amīrxān al-Utākī al-Qazānī.

After the introduction begins the biographical dictionary proper, consisting of over 225 entries, organized, for the most part, in chronological order. They vary in their composition, or rather in the volume of information contained in them. The source for the information is noted in most cases. Naḏīr ad-Durgilī divided his book into two sections, "Bāb al-Abwāb, the City of Derbent and its *ᶜUlamāʾ*," and "The *ᶜUlamāʾ* from [the Time of] Šamwīl." But this is purely a conventional division, and their content is substantially greater than their titles would indicate. Of course, the material that the author had at his disposal was chronologically uneven, and uneven is the volume of information. One encounters articles of merely two or

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000065

three lines, but there are also whole essays covering from five to fifteen pages.

The shortest and tersest articles are those of the "Derbent cycle." An excerpt will provide a good illustration:

> Know that a group of "people of science and *ḥadīṯ*" were active in Derbent. Among these [were] Šayx Zuhayr Nuᶜaym al-Bābī and Ibrāhīm b. Ǧaᶜfār al-Bābī. This is what ᶜAbdalġanī b. Sāᶜīd said; he was active in Egypt, and I knew him. I think that both [of the aforementioned] were from *Bāb al-abwāb*, that is, the city of Derbent. Among these was also al-Ḥasan b. Ibrāḥīm al-Bābī. He studied *ḥadiṯ* from Xalīfa aṭ-Ṭawīl, and from him [studied] ᶜĪsā b. Muḥammad al-Baġdādī. Among these [from Derbent] was also Hilāl b. al-ᶜAlāᵓ al-Bābī, and it is from his words that Abū Niᶜam al-Ḥāfiẓ related [this information]. [Among the scholars from Derbent were also] Zuhayr b. Muḥammad al-Bābī and Muḥammad b. Hišām al-Walīd Abū l-Ḥasan, known as Ibn Abī ᶜImrān al-Bābī. [...] Among these [was also] Ḥabīb b. Faḥd Abū l-Ḥasan al-Bābī; he studied *ḥadīṯ* with Muḥammad b. Dūstī, and Abū Bakr Ismāᶜīl studied *ḥadīṯ* from him. [...] Muḥammad b. Abī ᶜImrān al-Bābī aṭ-Ṭaqafī - his name was Hišām, and he was from *Bāb al-abwāb* by origin - established himself in Bardaᶜa; Šayx Yāqūt al-Ḥamawī mentions him in his work *Muᶜǧam al-buldān*, [as does] Šayx Murtaḍā az-Zabīdī in the *Tāǧ al-ᶜarūs Šarḥ al-qāmūs*. [To those from Derbent belong furthermore] ᶜUṯmān b. al-Musaddad b. Aḥmad ad-Darbantū and Abū ᶜUmar b. Abī l-Qāsim. as-Samᶜānī related that he [the latter] was known as "the *faqīh* of Baghdad," and that he studied Muslim law from Abū Isḥāq aš-Širāzī. ... He died after the year 500, and he is mentioned in the *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*.[24]

Despite the modest character of this information, Naḏīr Durgilī shows that specifically Derbent (Bāb al-abwāb) was the first firm center of Islamic literary and scholarly traditions in Daghestan. In some instances, it becomes possible to trace the author's manner of exposition and to find out how exactly he transmitted the text of source. Thus, for example let us examine his article on the Daghestani *faqīh*s in Saray-Berke on the Volga:

> Ṣadraddīn Sulaymān al-Lakzī ad-Dāġistānī. He was a *faqīh* of the Šāfiᶜī *maḏhab* and a leading *imām* who administered in Saray, the khan's capital, which was discussed above. He was a teacher there, and one of the Šāfiᶜī *mudarris*es, a contemporary of Nuᶜmānaddīn al-Xwārazmī. This was in 743 [1342-1343]. Ibn Baṭṭūta mentions him in his famous "Journey."[25]

---

24 Naḏīr al-Durgilī, *Nuzhat al-aḏhān*, 8-10.
25 *Ibid.*, 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000066

In Ibn Baṭṭūta's work the same place appears in the following manner: "We arrived in the city of Sarā, known as Sarā Barka... In it one of the Šāfiᶜī *mudarris*es and *faqīh*s was the worthy Imām Ṣadraddīn Sulaymān al-Lakzi, one of the most outstanding *imāms*."[26]

As we can see, Naḏīr ad-Durgilī transmits only the general sense of Ibn Baṭṭūtā's text. Sometimes additions are encountered, which are not always historically or chronologically correct, but which reflect the author's general conception. For example, the second *nisba* ad-Dāġistānī is added to Ṣadraddīn al-Lakzī, which is lacking not only in Ibn Baṭṭūta's work, but among the Arab authors of the fourteenth century in general.

Further in the *Nuzhat al-aḏhān* there are several biographical accounts relating to the fifteenth and sixteenth centuries, some of which are unique. Only in Naḏīr's work can we find information about Asildār al-Harakānī:

> The well-known Šayx Asildār al-Harakānī ad-Dāġistānī. Harakānī [Arakani] is a big mountain above the village of Ġazāniš aṣ-ṣuġrā [Maloe Kazanišče]. He is buried under this mountain. There is [a text written] in the handwriting of Amīr Muslim Xān Ġadarī [from Kadar]: "The Šayx who is buried in this mountain is the friend of God al-Ḥāǧǧ Asildār b. Ata al-Ġadarī, from the Qārāčī clan.[27] The name of his mother was Ay-Misiy, of Ėndirey, and from the Sālā clan.[28] Asildār completed the *ḥaǧǧ* three times. As they say he was from the Qurayš tribe. His ancestry was uninterruptedly Muslim for twelve generations, the sixth being Šaᶜban, and the tenth ᶜArab. He lived 49 years. The mountain in which he was buried, as well as Nanay Mountain were his possession. The date of his death is 860 or 806.[29] He performed many miracles (*karāmāt*), and therefore he was very famous in that *wilāya*. His tomb (*mazār*) is [widely] known, and people from all corners and from all regions visit it.

The articles about the "famous conqueror" Abū Muslim, about Šayx Aḥmad al-Yamanī, Šayx ᶜAlī Akbar of Ġāzīġumūq (Kumux), Qāḍī ᶜAlī al-Baġdādī, and especially about Šaᶜban al-ᶜUbūdī [from Oboda] are similarly unique and informative. The information about the latter is based on the accounts of other local authors that have not come down to us. It is organized according to a definite structure: first come the full names of the author, his teacher and his students, then the names of his works with the

---

26 *Riḥlat Ibn Baṭṭūta (Tuḥfat an-nuẓẓār fī ġarāᵓib al-amṣār wa-ᶜaǧāᵓib al-asfār), al-ǧuzᵓ al-awwal*, Bayrūt, 1405/1985, 393-394.

27 *Qārāčī*, or *qārāčī-beks*, is a category of the feudal elite in Daghestan.

28 *Sala*, or *sala-uzden*, is one of the categories of free peasants in Daghestan.

29 1456 or 1408-09 respectively.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000067

establishment of the first lines of the text, the dating of the work, and the pronouncements of Daghestani scholars about him.

The main part of Naḏīr ad-Durgilī's work consists of sketches on the creative activity of Daghestani scholars of the eighteenth and nineteenth centuries. These sketches, taken together, provide a convincing impression concerning the significant growth in the circle of persons participating in the formation of a general Daghestani cultural heritage. Our author was one of the first to perceive, and with concrete data demonstrate, the variety of material and the thematic breadth of Daghestani literature in the eighteenth and nineteenth centuries. Here all regions of Daghestan are represented, all ethnic communities; in his descriptions, book culture, science, and education all bear a general Daghestani character. Within the Muslim educated elite he names inhabitants of Derbent, of the villages of Axtï, Xučni, Yersi, Kumux, Sogratl', Urada, Kudali, Nižniy Džengutay, Tarki, Aksay, Akuša, Čox, Ruxun, Arakani, Yuxari-Yarag, and many other villages in Daghestan; he mentions scholars and *madrasa* instructors as well as commentators on scientific treatises and copyists of the Qurʾān. The most widespread disciplines were Qurʾān, *tafsir, ḥadīṯ,* Muslim jurisprudence, Sufism, dogma, poetry, Arabic grammar, astronomy, medicine, logic, and mathematics. Muḥammad al-Quduqī [from Kudutl'] (d. 1717), Dāwūd al-Usīšī [from Usiša] (d. 1757), Muḥammad b. Manilaw (d. 1770), and Murtaḍā al-ʿUradī [from Urada] (d. 1865) comprise a separate category, representing the Daghestani grammatical school. The information on Muḥammad al-Quduqī that Naḏīr ad-Durgilī provides remains to the present the most complete description of the activity of this eminent Daghestani scholar:

> Qudūqī. This is al-Ḥāǧǧ Muḥammad, the son of Mūsā al-Qudūqī al-Awārī ad-Dāġistānī. He studied sciences and learning from the prominent scholars of his time, such as Muḥammad b. ʿAlī al-Kāmilī, Šaʿbān al-ʿUbūdī, and others. He traveled to distant countries and Islamic lands, spent time in Egypt, the Hijaz, and Yemen, where he studied with scholars and shaykhs. In Yemen he studied with the well-known and prominent scholar, Šayx Ṣāliḥ al-Yamānī, and remained with him for a period of time. After completing his course of study, he returned to his homeland Daghestan, where he began instructing and performing good deeds. The teaching of a number of true students took place, such as the well-known scholars Muḥammad al-Ubrī [from Ubra], Dāwūd al-Usīšī, and others. al-Qudūqī, may the mercy of God be upon him, adhered to the Šāfiʿī *maḏhab* and was an Aš'arite by [dogmatical] conviction, but on a series of issues he leaned toward the opinion of his teacher Ṣāliḥ al-Yamānī. They say that [later on], he withdrew from him.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000068

> al-Qudūqī was a great scholar in the sciences and arts. He had works that [still] enjoy demand, many commentaries, and a large number of glosses on *fiqh*, astronomy (*mīqāt*), the foundations of religion (*uṣūl*), dogma, syntax, morphology, and other sciences, and many parts of Daghestan were filled with them [i.e. with these books]. He was the author of a gloss on al-Čarpardī, on ᶜIsām, and on al-Ǧāmī.[30] In the regions of Daghestan, he is praised with the name of the village of Qudūq [Kudutl'], as is commonly accepted among us. Upon returning to his homeland from Yemen, he brought with him valuable books, especially the books of his teacher Ṣāliḥ al-Yamānī. Then toward the end of his life Šayx al-Qudūqī emigrated to Syria [...]. He died in 1120, in Aleppo, where he is buried, may the mercy of God be upon him.[31]

It was already mentioned above that this account contains the richest information on Muḥammad al-Qudūqī that we posses. Yet in recent times uncovered manuscripts can significantly complement the information given in the *Nuzhat al-aḏhān*. During an archeographic expedition undertaken by the author of this article and A.M. Magomeddadaev in the summer of 1997, a very interesting manuscript was discovered in the village of Mogox (Gergerbil' *rayon*) within the manuscript collection of Čaran Čaranov. The combined manuscript that we uncovered (No. 26) consists of several works of Daghestani authors, and contains *inter alia* three folios with a sketch on Muḥammad al-Qudūqī:

> These are the true [facts about] the shaykh and *imām*, the great scholar (*al-ᶜallāma*) Muḥammad, son of Musā b. Muḥammad b. Aḥmad al-Qudūqiyūn ["the Kudutlians"]. At first he studied with his father, Mūsā al-Qudūqī, then with Abū Bakr al-Ruġǧī [from Rugudža], his father-in-law. Then [he studied] with Šayx al-Hidalī aṭ-Ṭidī [of Gidatl' and Tidib], after that with ᶜAlī Riḍā aṭ-Ṭuġūrī [from Sogratl'], with Qāḍī Šaᶜbān al-Awārī al-ᶜUbūdī. After having completed his studies with Šayx Qāḍī Šaᶜbān al-Awārī al-ᶜUbūdī, he went to many[32] Islamic regions, to the Crimea, Kazan, Astrakhan, Azerbaijan, Iran – to Tabrīz, Ardabīl, Qazwīn, Iṣfahān, and Tehrān –, furthermore to Khorasan, Khwarezm, Bukhara, Balkh, Qandahār, Herāt, and Samarqand. Then he went to Turkey[33], to Istanbul, and to Egypt (which is protected by God). Together with him was his student Šayx Damadān al-Muḥī [from

---

30 That is, a commentary of Aḥmad al-Čarpardī (d. 1345) on the morphology textbook *aš-Šāfiya* of Ibn al-Ḥāǧib (d. 1248) and on the gloss of Isfarāᶜīnī ᶜIsāmaddīn (d. 1536) on the work of ᶜAbdarraḥmān al-Ǧāmī (d. 1492) titled *al-Fawāᵓid aḍ-ḍiyāᵓīya*.

31 Naḏīr al-Durgilī, *Nuzhat al-aḏhān*, 23-24. The whole entry on al-Quduqī has recently been published in Avar language by A.R. Šixsaidov and A.M. Magomeddadaev in the Avar newspaper *Xaqiqat* (March 1998).

32 In the text: "all".

33 In the text: "to the country of Turkestan".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000069

Megeb]. Nowhere in any of these places did he find anyone who knew more than he did, and who could be his *ustād*. When al-Qudūqī asked the Šayx al-Islām in Egypt, "Have you heard of anyone in your Arab lands who could be my shaykh?", the Šayx al-Islām replied, "I heard that in the land of Yemen [there is] a person who had achieved the degree of distinction (*daraǧat at-tarǧīḥ*)[34] ... He composed many books, and his name is Ṣāliḥ al-Yamānī." With him at that time was his student Damadān al-Muḥī, and they stayed with him [i.e. al-Yamānī] seven days, then he [al-Qudūqī] returned to Daghestan. [Soon] after this, he came a second time to Ṣāliḥ. The Šayx al-Islām settled al-Qudūqī in Egypt, where he lived with him many years. Having achieved full perfection in science, like his own shaykh, he returned to Daghestan, and established himself as an instructor in the northern country (*al-balda aš-šimālīya*), then in Kudutl', then in Korod, and then in Rugudža.[35] Then he married the daughter of Abū Bakr ar-Ruǧǧī [of Rugudža]. She gave him sons [who became] scholars, the eldest being the well-known Sea of Science Dibir, the middle one, the scholar Abū Bakr, and the youngest, the scholar Ḥāǧǧ Muḥammad. Later, together with his sons Dibir and Ḥāǧǧ Muḥammad he moved from Daghestan to Syria, and established himself in Damascus, and [then] in Aleppo [Ḥalab], where he gave instruction until his very death. [...] The names of his students are: al-Ḥāǧǧ Damadān al-Muḥī, al-Ḥāǧǧ Dāwūd al-Aqūšī al-Usīšī, Muḥammad al-Ġumūqī al-Ubrī, ᶜAlī al-Qulī ar-Ruġildī [from Rugel'd], Muḥammad Tatilaw from Karaṭa, Ṭayyib al-Harakī [from Xaraxi], and Mullā Muḥammad al-Bucrī [from Bucra].

Another fifteen names follow. The account ends with the list of Muḥammad al-Qudūqī's works, including a series of treatises on grammar, commentaries, and glosses.

This text demonstrates that in a number of cases Naḏīr Durgilī's entries can be supplemented with citations from recently discovered materials. But such a possibility is not always given, as in many cases he is our only source of information. Naḏīr al-Durgilī's work provides us with data on numerous eighteenth century authors, such as: the *faqīh* Abū Bakr ar-Ruǧǧī, the teacher Maḥmūd al-Aqūšī, Damadān al-Muḥī, Muḥammad al-Ubrī, the *faqīh* and grammarian Dāwūd al-Usīšī, the *faqīh* ᶜAlī al-Arġūnī, the well-known legal expert Ḥādiṯ al-Mačadī [from Mačad], the calligrapher ᶜAlī b. Ḥāǧǧī ad-Dāġistānī, the author of a work on "Arabic sciences" Manilaw Muḥammad al-Qarāxī, the *faqīh* Muḥammad Tatilaw al-Karaṭī [from Karata], the calligraphers Qāḍī Muḥammad al-Aqūšī and Muḥammad b.

---

34 A degree in the informal hierarchy of *faqīh*s, located between *muǧtahid* and *muqallid*.

35 In the text: *ṯumma fī l-qaryat al-Qudūqīya, ṯumma fī l-qaryat al-Qurūdīya, ṯumma fī l-qaryat ar-Ruǧǧīya*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000070

Ša^{c}bān al-^{c}Ubūdī [from Oboda], furthermore the *faqīh* and historian Abū Bakr al-^{c}Aymakī [from Aymaki], Ṭayyib al-Gubdānī [from Gubden], the *faqīh, adīb* and *qāḍī* ^{c}Umar al-Kudālī, and the *faqīh* and versatile scholar al-Ḥāǧǧ Ibrāhīm b. Muḥammad al-^{c}Uradī [from Urada].

The eighteenth and nineteenth centuries produced many encyclopedically educated people in Daghestan. The Academician I. Yu. Kračkovskiy characterized the Daghestani Arabic-language literature and its creators in the following way: "... it is encyclopedic, but the canonical sciences, and especially exegesis and law lie at the center of attention... The Daghestani scholars of that time possessed fully and completely the common Arabic legacy of all eras. Grammatical sciences and treatises on mathematics interested them in equal measure."[36] They were at the same time scholars and teachers.

Naḏīr al-Durgilī's dictionary provides a large amount of material supporting that proposition, in particular the articles mentioning Muḥammad al-Qudūqī and his student Damadān al-Muḥī (d. 1724), a great expert on astronomy, mathematics, medicine, jurisprudence, and even the occult sciences; furthermore Ḥasan al-Kabīr from Kudālī (d. 1790), a major expert of Arabic sciences, founder and instructor of a *madrasa*, and author of a *qaṣīda* as well as of grammatical works, and of works in Avar language; Muḥarram al-Axtī [from Axtï], an expert in natural sciences, a poet, and an instructor in a *madrasa*; Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūxī (from Kumux, d. 1866), the author of a Sufi treatise, a poet, and an expert in Muslim law; ^{c}Abdallāh aṭ-Ṭuġūrī [from Sogratl'], a mathematician and astronomer; Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī (d. 1880), historian, legal expert, and poet; Ḥasan Afandī al-Alqadārī, historian, poet, legal expert, and philosopher.

In general one can say that for the nineteenth century the author distinguishes new criteria for the understanding of what constitutes an *^{c}ālim*, thereby bringing in more diverse materials. Thus a wider circle of figures fell within the category of *^{c}ālim*s - scholars in the proper sense of the word, copyists of manuscripts, *madrasa* instructors, Sufis, *qāḍī*s, *nā'ib*s, *muftī*s, and literate people in general.

As a result it is easy to understand why namely the nineteenth century material is so varied, and one part differs sharply from the other in terms of its content, informativeness, and completeness. Out of 158 articles devoted to this important period, some take up from one to three lines, and others from three to fifteen pages. The number of short, "lapidary" articles is sig-

---

36 Kračkovskiy, "Arabskaya literatura na Severnom Kavkaze," 615.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000071

nificant. This relates to some sufis, but for the most part to comrades-in-arms of Šamwīl, the leader of the national-liberation movement of the 1820's to the 1850's in the North Caucasus:

> The *ʿālim* Sūrxay al-Kullāwī al-Awārī, *nāʾib* and *qāḍī* in the village of Anṣāl [Ansalta], was martyred in battle at Axul'go [Aḥulkuḥ Mountain in 1839].
> The skilled and courageous *ʿālim* Ramaḍān al-Čārī [of Čar] was an ally of Šamwīl, and was martyred in battle with the Russians at Tetetl' [Ṭilal] in 1253/1837 ...
> The *ʿālim* Amīr Ḥamza al-Hassālūxī al-Awārī was with the Imām [Šamwīl] at Axul'go ...
> The *ʿālim* Bārtīxān, uncle of Šamwīl, supported him in his affairs, joined him in his battles, and perished at Axul'go ...
> The *ʿālim* and *nāʾib* Ḥağar al-Hilālī [from Gigatl'] al-Awārī fell in 1263/1847.
> The *ʿālim* Šixšāh. In [his work] *al-Bāriqa*, Šayx Muḥammad Ṭāhir wrote that he was the *muftī* of Avār.[37]
> The *ʿālim* Ḥağiyav b. *ʿālim* Muḥammad aṭ-Ṭānūsī [fromTanusi].[38]
> The *ʿālim* Muḥammad b. Marwān an-Nuqūšī was *muftī* to[39] the brave *nāʾib* ʿUṯmān al-ʿIrī [from Irib]; he died as a martyr at Axtï in 1263/1848...
> The skilful *ʿālim* al-Ḥāğğ Ibrāhīm al-Čarkasī al-Ḥanafī.[40]

There are around sixty such descriptions in the dictionary. A further investigation of the Daghestani materials will probably show that in many cases it is possible to obtain additional materials, and broaden our understanding about Šamwīl's above-mentioned comrades-in-arms, called *ʿālim*s in this text. For example, concerning Zaġalaw al-Xwāršī [from the Avar village of Xvarši], Naḏīr ad-Durgilī only mentions that he was "a great *ʿālim*," that he was together with Šamwīl in battles, and that Šamwīl often consulted with him. He died after completing the small *ḥağğ*, having surpassed a hundred years in age.[41] Now we know from other sources that he was one of the highly educated people of Daghestan, that he had a large collection of Arabic manuscripts, wrote essays on history, and was a good copyist.

However, the dictionary's appearance is not determined by the numerous minor articles. The author devotes his main attention to the famous repre-

---

37 That is to say, the village of Xunzax.
38 No additional information is provided.
39 Literally: in the *wilāya*.
40 Naḏīr al-Durgilī, *Nuzhat al-aḏhān*, 89-93.
41 *Ibid.*, 91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000072

sentatives of Daghestani literature, political figures, and other prominent personalities. These extensive articles on the eminent *ʿulamāʾ* contain not only information about their lives, study, and works, but include also excerpts from their works, usually poetic citations or texts of separate poems. The most complete information is given on the following political and religious figures and authors:[42]

– Saʿid al-Harakānī al-Awārī (d. 1834), the grandson of Šayx Abū Bakr al-ʿAymakī [from Aymaki]. He received his education from Manilaw, the author of grammatical works. He founded his own *madrasa* where he taught, and to his students belong the "enlightened Imāms" Ġāzī Muḥammad and Šamwīl, and other members of the Daghestani intelligentsia, such as Ayyūb al-Ǧingūtī [from Džengutay] and Yūsuf al-Yaxsāwī [from Aksay]. He wrote numerous *qaṣīda*s and poetic epistles, and copied of a huge quantity of books. He was expert on Qurʾān, *tafsir*, *sīra*, and *ḥadiṯ*. He was opposed to the *ǧihād*-movement and its leaders. A series of verse works reflecting the scholar's political views are included in Naḏīr al-Durgilī's bio-bibliographical dictionary.

– Šayx Ġāzī Muḥammad al-Utamīšī [from Utamiš], a descendant of the Qaytaq emirs, a devotee and ascetic who separated himself from people. "In the middle of winter, he devoted himself for forty days to venerating God, and after the forty days had passed, he returned among people, sat with them, and they came to him from all sides, sat with him for ten days, and this continues to the present day. People assemble at the Shaykh's *mazār* in the middle of winter for *ḏikr* and prayer. They say that his *iǧāza* goes back to Šayx Ǧunayd al-Baġdādī and that he is from among the Qurayš."

– Ismāʿīl al-Kūrdamīrī [from Kyurdamir] aš-Širwānī, devoted to the Naqšbandī *ṭarīqat* of Xalīd al-Bāġdādī. The student of Xaṣṣ Muḥammad aš-Širwānī. There is a text of Ismāʿīl's spiritual testament.

– Šayx Muḥammad al-Yarāġī (d. 1838), the well known Naqšbandī shaykh who initiated Ġāzī Muḥammad and Šamwīl into the brotherhood; he was the the ideologue of the national-liberation movement, wrote many works, including large *qaṣīda*s (*at-Tāʾīya al-kubrā* and *at-Tāʾīya aṣ-ṣuġrā*) which are partially published.[43]

– Šayx Ġāzī Muḥammad al-Awārī ad-Dāġistānī (d. 1832), the first Imām of Daghestan, the author of a treatise in defense of the *šarīʿa* against

---

42 *Ibid.*, 56-58, 68, 71, 75, 78-85, 113-121, 151-160 and others.

43 *Āṯār aš-Šayx al-Yarāġī*, Temīr-Xan-Šura, 1910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000073

customary norms in Daghestan, with the title *Iqāmat al-burhān ᶜala irtidād ᶜurafāᵓ Dāġistān*. A poet, and expert in Arabic literature, the organizer of numerous military actions against the tsarist forces. In the dictionary there are many *qaṣīda*s attributed to the first Imām.

– Šamwīl b. Dingāw al-Gimrāwī [from Gimrï], the leader of the national-liberation movement of the 1820's to the 1850's. He was a student of Saᶜīd al-Harakānī and Muḥammad al-Yarāġī and became third Imām of Daghestan and Chechnia. In the dictionary there is a detailed account of the Imām's life, describing his years of study, his teachers, his activity as head of state, the long struggle for independence, his imprisonment in Russia, and his life after release.

– al-Ḥāğğī Yūsuf al-Čačānī, Šamwīl's "chief engineer" who received his military and religious education in Egypt. The builder of most of the defensive works in Šamwīl's time.

–Šayx Ğamāladdīn b. ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī [from Kumux] (d. 1866), a major figure in the religious and political life of Daghestan. The author of the Sufi treatise *al-Ādāb al-marḍiya*. Naḏīr ad-Durgilī devotes many pages (96-113) in his dictionary to Ğamāladdīn's place in the ideological struggle during the independence movement, his relation to *ğihād*, and his conception of the essence of the Naqšbandī *ṭarīqa*.

– Šayx al-Ḥāğğ ᶜAbdarraḥmān b. Aḥmad aṭ-Ṭuġūrī (d. 1882) who went in his youth to Šayx Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī, who lived in Kumux. Later he received an *iğāza* from Muḥammad al-Yarāġī. "He had deep knowledge of all the sciences, was a *ḥāfiẓ* (i.e. he knew the Qurᵓān by heart), was God-fearing, a devotee, and ascetic. He never went out except for the Friday prayer, and no one could visit him from early morning until midday. On Fridays he stood up as *imām*, performed the sermon, gave advice, explained the profession of faith (*šahāda*) and its essence, and loudly said the words *lā ilāha illā Llāh* ten times; after the prayer he performed the loud *ḏikr*..." Naḏīr al-Durgilī devotes attention to the scholarly legacy of ᶜAbdarraḥmān aṭ-Ṭuġūrī. He was the author of the book *al-Mašrāb an-naqšbandī*, as well as of the sub-commentary on the Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī's book *Ādāb al-baḥṯ* and of many verse epistles. The texts of his poems and *marṯiya*s (elegies) devoted to other scholars, such as Ilyās al-Cudaqārī [from Cudaxar] and Nağmaddīn al-Ḥucī [Gocinskiy], are included in the dictionary.

– Šayx Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī al-Culdī al-Awārī (d. 1880), "one of the most knowledgeable scholars of Daghestan, one of the most capable in science and affairs, God-fearing, one of the fighters for the path of God...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000074

He composed the works *Bāriqat as-suyūf al-ġabalīya fī baᶜḍ al-ġazāwāt aš-šāmilīya* as well as *Šarḥ al-mafrūḍ*, which are disseminated among the scholars of Daghestan both as for reading and as a textbook..."

– Idrīs Afandī al-Indirāwī [from Ėndirey] (d. 1873), *muhāğir* and *muğāhid*, a true scholar, man of refined letters (*adīb*), writer (*kātib*), and poet. He ran over to Imām Šamwīl, whom he served with his heart and his pen..." The author of many *qaṣīdas*, which are cited in the dictionary.

Those scholars who received their education in Derbent constitute a special category. "Their activity was bilingual, many of them fluently mastered besides their own native language – Azerbaijani or one of the Daghestani languages – Arabic and Persian as well. Several of them were recognized as calligraphers." Below a few excerpts of are given representing some of the Derbent intelligentsia:

> Mīrza Muḥammad Kāẓim ad-Darbandī. He was a worthy scholar and a skilled doctor, who knew superbly the Arabic and Persian languages. He had beautiful handwriting, and in this he had no equals. Mīrza Bek aš-Šuᶜaᶜī. He was from the Kūra region[44], from the village of Uštūl [Štul]... He knew the Persian and Russian languages, and among his own works there is a large number of verses.[45] He died in 1894. His brother Mīrza Ğabrāᵓīl Bek Supahrī was skilled in verses in the Persian language. For some time he taught the *šarīᶜa* in Derbent. He died in 1902... [46] Nāḏar ᶜAlī Āxūnd ad-Darbandī "was a genuine scholar, and maintained the Ismāᶜīlī *maḏhab*. He wrote a gloss (*ḥawāšī*) in Arabic on the *tafsīr* of Qāḍī Bayḍāwī. He also has an independent work on *tafsīr* in four volumes, entitled *al-Burhān al-qāṭiᶜ*. He received his education in Daghestan, Iran, and Iraq..."[47]

Naḏīr ad-Durgilī reserved much space for the history of the Naqšbandī *ṭarīqa* in his dictionary. He traces it from the end of the eighteenth century, and most intensively for the entire course of the nineteenth century. In sight of the importance of the issue we offer here extensive excerpts from the work of Naḏīr ad-Durgilī:

---

44 Kyura, region in southern Daghestan.

45 His *Dīwān*, in Azeri, is located in Baku in the Manuscripts Institute of the Academy of Sciences of Azerbaijan: *Katalog rukopisey* I, Baku, 1963, 395 (in Azerbaijani).

46 Two of his major historical works, *Mulḥaqāt-i Darbandnāma* and *Dar ḏikr-i aḥwālāt-i Ġāzī Mullā-i Awārī*, are preserved in the Manuscript Institute of the Academy of Sciences of Azerbaijan, *Katalog rukopisey* I, 130-131.

47 Naḏīr al-Durgilī, *Nuzhat al-aḏhān*, 10-12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000075

> Ismāᶜīl al-Kūrdamīrī aš-Širwānī. Kūrdamīr is a village in Širwān. [Intitially] Ismāᶜīl studied in his own country, then he went to other countries in search of a *ṭarīqa*, and accepted it from the well known Šayx Xalīd as-Sulaymānī, who gave him an *iǧāza* in the Naqšbandīya, and other notable people from his era received *iǧāza*s from him [i.e. from Ismāᶜīl], such as Xaṣṣ Muḥammad aš-Širwānī and others...
>
> Šayx Muḥammad al-Yarāġī. This is Muḥammad b. Mullā Ismāᶜīl b. Šayx Kamāl b. Naḏīr al-Yarāġī al-Kūrī [from Kyura region] ad-Dāġistānī. Initially he was a teacher of the exoteric sciences [*al-ᶜulūm aẓ-ẓāhira*] that were spread in Daghestan. Many seekers of knowledge from all regions would travel to him, including Xaṣṣ Muḥammad, whom Ismāᶜīl Kūrdamīrī had initiated into the Naqšbandīya and gave an *iǧāza* to spread the *ṭarīqa*... [Further ad-Durgilī tells about the initiation of Muḥammad al-Yarāġī who himself later initiated the Imāms Ġāzī Muḥammad and Šamwīl into the *ṭarīqa*, A.Š.] Ġāzī Muḥammad and Šamwīl took pains to uphold the *šarīᶜa*, and revive its forgotten norms, and they decided to break the relations with Russia by means of *ǧihād* and battle. These actions served as pretext for an accusation against Šayx Muḥammad al-Yarāġī on the part of the Russian government. As a result, he emigrated with his family from Kūra [Kyura] to Avaria. He died in Sogratl' after his ablutions on the 13th of Ǧumādā l-ūlā 1254 [August 4th, 1838]...[48] He was the support of prominent scholars, the adornment of the community and Islam, the renewer (*muǧaddid*) of the *šarīᶜa*, *muršīd* of the *ṭarīqa*. [...] He was a helper to Ġāzī Muḥammad, and then to Imām Šamwīl. He has his own works, the *Aṯār*, as well as a small and a big *qaṣīda* rhyming on the letter "tā."[49]

Elsewhere Naḏīr al-Durgilī informs us that after receiving their *iǧāza*s from Muḥammad al-Yarāġī, Ġāzī Muḥammad and Šamwīl returned to Avaria where they exhorted people "... to the true path to religion and the *šarīᶜa*, and many highlanders followed their path." The same can be said about the activity of Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī as well.[50]

For the second half of the nineteenth century information about Sufis or about the authors of Sufi treatises become more common. Here we find brief articles devoted to:

– the Sufi Qāḍī Ḥaǧiyaw, the son of Mūsā al-Gamsugī [from Gamsutl'] (d. 1873),

---

48 In the biographical sketch of Ismāᶜīl al-Yarāġī another date is given: the 13th of Ǧumādā l-axīra 1254, that is, September 3rd, 1838; cf. Šixsaidov, "Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XIX v (žanr biografiy)", 10.

49 Naḏīr al-Durgilī, *Nuzhat al-aḏhān*, 71-75.

50 *Ibid.*, 75, 96, 104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000076

– Šayx Yaḥyā ad-Dāġistānī, who "was initiated into the Naqšbandīya by Šayx ᶜAbdallāh al-Makkī, who [in his turn] was initiated by Šayx Xalīd al-Baġdādī,"

– Šayx Yūsuf al-Čārī, who was initiated into the *ṭarīqa* by the above-mentioned Yaḥyā ad-Dāġistānī; he in his turn first "brought into the *ṭarīqa*" a local *ᶜālim*, who was named Šayx Maḥmūd b. Muḥammad ad-Dāġistānī aš-Širwānī al-Ḥanafī an-Naqšbandī al-Muğaddidī. The latter subsequently moved to Kazan, and from there to Astrakhan, where he won many followers "from the region's greatest scholars." Naḏīr ad-Durgilī lists up a large number of individuals from various settlements in Daghestan who were initiated into the *ṭarīqa* (e.g. from Ėndirey, Kikuni, Aksay, Cudaxar, Mikrag and other villages).

The work of Naḏīr ad-Durgilī, *Nuzhat al-aḏhān fi tarāğim ᶜulamāᵓ Dāġistān,* emerges as the most valuable and largest example of the biographical genre of Daghestan's Arabic-language literature. The publication of this work will put at the disposal of researchers extremely important material, shedding light on many aspects of the history of Daghestani peoples, and their multi-faceted contacts with the countries of the Islamic world.

EINIGE NOTIZEN ZUR ARABISCHSPRACHIGEN LITERATUR DER *ĞIHĀD*-BEWEGUNG IN DAGESTAN UND TSCHETSCHENIEN IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS

von

Michael KEMPER, Bochum[1]

Unser bisheriges Bild von der Geschichte des dagestanisch-tschetschenischen Imamats (ca. 1828-1859) beruht fast ausschließlich auf den überaus zahlreichen russischen Zeugnissen und Berichten des 19. Jahrhunderts.[2] An muslimischen Dokumenten sind bislang vor allem die arabischen Sendschreiben des dritten Imāms Šāmil (Šamwīl)[3] und seiner lokalen "Stellvertreter" (*nuwwāb*, Sg. *nā'ib*) erforscht.[4] Unsere wichtigste, weil beinahe einzige muslimische Quelle für die innere Entwicklung des Imamats ist die Chronik *Bāriqat as-suyūf ad-dāġistānīya fī baᶜḍ al-ġazawāt aš-šāmilīya* ("Das Aufblitzen der dagestanischen Säbel in einigen

---

1 An dieser Stelle möchte ich Amri R. Šixsaidov, Amirxan A. Isaev sowie Axmed I. Osmanov vom *Institut istorii, arxeologii i étnografii* (IIAÉ) in Machatschkala danken, die meine Arbeiten in jeder Form bereitwillig unterstützt haben. Mein ganz besonderer Dank gilt meinen Kollegen Anke von Kügelgen und Stefan Reichmuth, die mir bei unserem kurzen Aufenthalt in Machatschkala tatkräftig geholfen haben und mir auch ihre Aufzeichnungen zur Verfügung stellten. Für viele kritische, sehr hilfreiche Anmerkungen zum Entwurf dieses Artikels bin ich außerdem Clemens P. Sidorko (Schopfheim) verpflichtet, der gegenwärtig eine Dissertation zum Thema "Die 'Muridenbewegung' und der Imamatsstaat Scheich Šāmils (1825-1859)" anfertigt.

2 Einen Einblick in die Fülle russischer Materialien bietet Moshe Gammers *Muslim Resistance to the Tsar – Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (London: Frank Cass, 1994; leider ohne Literaturverzeichnis). Das europäische Bild der Kaukasusmuslime ist vielfach noch durch die umfangreiche romantische Literatur des 19. Jahrhunderts geprägt (hierzu siehe z.B. Thomas M. Barrett, "The Remaking of the Lion of Daghestan: Shamil in Captivity", in: *The Russian Review*, vol. 53, July 1994, S. 353-366).

3 Šamwīl ist die Schreibweise des Namens, in der der Imām selbst seine Briefe zu unterzeichnen pflegte.

4 Siehe z.B.: I.Yu. Kračkovskiy, "Neizdannoe pis'mo Šamilya", in: *Zapiski Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk* II, 1, Leningrad 1933, S. 1-7; *Dviženie gorcev Severo-vostočnogo Kavkaza v 20–50gg. XIX veka – Sbornik dokumentov*, red. G.-A.D. Daniyalov, sost. V.G. Gadžiev & X.X. Ramazanov, Maxačkala, 1959, mit Übersetzungen zahlreicher Briefe; R.Š. Šarafutdinova, "Arabskie pis'ma Šamilya iz Arxiva B.A. Dorna", in: *Pis'mennïe pamyatniki Vostoka – Istoriko-filologičeskie issledovaniya 1970*, Moskva 1974, S. 204-225, 485-502; A.R. Šixsaidov, "Neskol'ko neopublikovannïx pisem Šamilya", in: *Narodno-osvoboditel'noe dviženie gorcev Dagestana i Čečni v 20-50-x godax XIX v.*, Materialï vsesoyuznoy naučnoy konferencii 20-22 iyunya 1989 g., Maxačkala 1994, S. 300-305. Die Publikation weiterer Šamwīl-Briefe (*Sto pisem Šamilya*) durch X.A. Omarov befand sich 1997 im Druck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000079

Schlachten Šamwīls") von Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī (st. 1880), der von 1850 bis 1855 beim dritten Imām Šamwīl als Sekretär arbeitete. Sie wurde bereits in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts ins Russische übersetzt und kritisch ediert; eine geplante Analyse des Werks kam jedoch durch den frühen Tod des Bearbeiters A.M. Barabanov nicht mehr zustande.[5] In den letzten zehn Jahren wurden in Dagestan einige wichtige Untersuchungen zur arabischsprachigen historischen Literatur der nordkaukasischen Völker publiziert, wobei auch einige Originaltexte in Übersetzung erschienen;[6] erstaunlicherweise finden sich dabei aber kaum Texte aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zur Zeit bearbeitet werden die in den 1860er Jahren entstandenen Schriften von ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī, die kürzlich von Natal'ya Tagirova und Amri R. Šixsaidov vorgestellt wurden. Sie behandeln nicht nur den Kaukasuskrieg selbst, sondern auch die Zeit, die Šamwīl nach seiner Gefangennahme in Rußland verbrachte.[7]

Muslimische Schriften anderer Genres aus der Zeit des Imamats sind bisher kaum untersucht worden. Dies gilt auch für die Werke der beiden großen (und heute wieder gefeierten) Naqšbandīya-Scheichs der Imamats-Zeit, Muḥammad al-Yarāġī (st. 1838) und Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī (st. 1866 in Istanbul). Zwei ihrer sufischen Schriften sind bereits zu Beginn dieses Jahrhunderts in Dagestan gedruckt worden; eine islamwissenschaft-

---

5 Übersetzung: *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi o dagestanskix voynax v period Šamilya*, Perevod s arabskogo A.M. Barabanova, predislovie Akad. I.Yu. Kračkovskogo, Moskva & Leningrad 1941 (im folgenden: al-Karaxi, *Xronika*). Edition: *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi o dagestanskix voynax v period Šamilya*, Arabskiy tekst, podgotovlennïy A.M. Barabovovïm pod red. Akad. I.Yu. Kračkovskogo, Moskva & Leningrad, 1946 (im folgenden: al-Qarāxī, *Bāriqat*).

6 *Izučenie istorii i kul'turï Dagestana: Arxeografičeskiy aspekt*, sost. D.X. Gadžieva, otv. red. A.R. Šixsaidov, Maxačkala 1988; *Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XVIII-XIX vv.*, sost. X.A. Omarov, otv. red. A.R. Šixsaidov, Maxačkala 1989; *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, sost. A.A. Isaev, otv. red. A.R. Šixsaidov, Maxačkala 1991; von besonderem Interesse sind die kommentierten Übersetzungen verschiedener Geschichtswerke (Mittelalter bis 20. Jh.) in A.R. Šixsaidov, T.M. Aytberov & G.M.-R. Orazaev, *Dagestanskie istoričeskie sočineniya*, Moskva: Nauka, 1993. Einen allgemeinen Einblick in die dagestanische arabische Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts liefert Amri R. Šixsaidov auch in seinem Aufsatz "Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, herausgegeben von Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov,Berlin 1996, S. 297-315.

7 Natal'ya A. Tagirova & Amri R. Šixsaidov, "ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī und seine Werke", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, S. 317-339; Abduraxman iz Gazikumuxa, *Kniga vospominaniy sayyida Abduraxmana, sïna ustada šeyxa tarikata Džamalutdina al-Xusayni o delax žiteley Dagestana i Čečni*, perevod s arabskogo M.-S. Saidova, redakciya perevoda, podgotovka faksimil'nogo izdaniya, kommentarii, ukazateli A.R. Šixsaidova i X.A. Omarova, predislovie A.R. Šixsaidova, Maxačkala, 1997.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000080

liche Analyse steht jedoch bislang noch aus.[8] Nicht besser bestellt ist es um gelehrte Werken zum islamischen Recht und zur Theologie, die zumeist nur als Handschriften überliefert sind. Dabei sind es oft gerade Debatten über Fragen des *fiqh* und der *ʿaqīda*, in denen auch politische aktuelle Streitfragen zum Ausdruck gebracht wurden. Gräbt man noch tiefer, so stößt man auf recht diffizile Diskussionen etwa über Fragen der arabischen Grammatik und der Rhetorik, in denen sich Gelehrte des 18. wie auch des 19. Jahrhunderts engagierten. Die Bedeutung solcher Streitfragen, die im Bildungsdiskurs offensichtlich großen Raum einnahmen, ist noch völlig unerforscht. In all diesen Bereichen scheint auch der Poesie als Ausdrucksmittel *par exellence* eine eminente Rolle zugefallen zu sein.

Ziel des vorliegenden Aufsatzes soll es nun sein, in knapper Form einige Prosatexte von Gelehrten und Sufis der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorzustellen, die wir in der Handschriftensammlung des Instituts für Geschichte, Archäologie und Ethnographie in Machatschkala einsehen konnten.[9] Dabei soll nicht die Geschichte des Imamats neu erzählt werden; vielmehr sollen verschiedene muslimische "Binnenperspektiven" zu den Geschehnissen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgezeigt werden, um auf einige spezielle Aspekte und die Möglichkeiten der arabischsprachigen Literatur jener Zeit hinzuweisen. Anhand der Schriften zeichnet sich ein umfassender islamischer Diskurs ab, der sich am besten – in Anlehnung an andere islamische Bewegungen derselben Epoche – unter dem Begriff *ǧihād*-Bewegung subsumieren läßt.

Da es sich bei den Quellen um unveröffentlichte Handschriften handelt, bitte ich den Leser um Verständnis für die zahlreichen Originalzitate. Anzumerken ist noch, daß mein Beitrag einen deutlich provisorischen

---

8 Muḥammad al-Yarāġī, *Āṯār*, Temir-Xan-Šura 1910; Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī, *al-Ādāb al-marḍiya fī ṭ-ṭarīqa an-naqšbandīya*, Petrovsk 1904. Ich danke Clemens P. Sidorko für Fotokopien dieser wichtigen Bücher. Im Jahre 1869 wurde Ǧamāladdīns Werk in einer russischen "Übersetzung" von Abdulla Omarov veröffentlicht, die jedoch bestenfalls einer Inhaltsangabe gleichkommt ("Adabul'-Marziya [pravila dostodolžnïx priličiy], soč. šeyxa Džemaléddina Kazikumuxskogo, perev. s arabskogo", in: *Sbornik svedeniy o kavkazskix gorcax*, vïpusk II, Tiflis 1869, 22 Seiten). Original und "Übersetzung" erschienen noch einmal 1986 im Reprint (Jemaleddin of Kazikumukh, *Al-Adab ul-Marziya: Naqshbandi Treaty*, Arabic Text – Russian Translation, Oxford: Society for Central Asian Studies, Reprint Series No. 10); siehe hierzu die Rezension von Devin DeWeese in *Nationality Papers, Semi-Annual Publication for the Study of the Nationalities of the USSR and Eastern Europe*, Fall 1988, vol. XVI, No. 2, S. 294-298. Eine sehr nützliche biographische Studie zu Muḥammad al-Yarāġī lieferte jüngst Axed G. Agaev, wenn auch eher in einem "philosophischen" Kontext und ohne islamwissenschaftliche Fragestellung (*Magomed Yaragskiy*, Maxačkala: Isdatel'sko-poligrafičeskiy centr DGU, 1996).

9 Zu dieser Sammlung siehe den *Katalog arabskix rukopisey Instituta istorii, yazïka i literaturï im. Gamzata Cadasï Dagestanskogo filiala AN SSSR* (vïp. 1, Moskva: Nauka, 1977), der allerdings nur 108 Einträge enthält, sowie Šixsaidov, "Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan", S. 307-313.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000081

Charakter trägt und als eine Vorstudie für weitere Untersuchungen gedacht ist.

I.

Šayx Muḥammad al-Yarāġī, Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī und die Entstehung der ğihād-Bewegung

Die nordkaukasische *ğihād*-Bewegung basierte auf dem Netzwerk der sufischen Bruderschaft der Naqšbandīya xālidīya, das sich seit den 1820er Jahren in weiten Teilen Dagestans und Tschetscheniens entfaltete. Besondere Bedeutung bei der Herausbildung dieses Naqšbandīya-Netzwerks kommt Šayx Muḥammad al-Yarāġī (st. um 1839) zu, der als Meister von Šayx Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī (st. 1866) wie auch der drei Imame Ġāzī Muḥammad (st. 1832), Ḥamza (st. 1834) und Šamwīl (1797-1871) gilt.[10] Aus diesem Grunde sei zunächst eine Sammelhandschrift vorgestellt, die neben zahlreichen Exzerpten und Zitaten aus den verschiedensten Werken der islamischen religiösen Literatur auch einen größeren Abschnitt mit arabischen Gedichten und Texten von und über Muḥammad al-Yarāġī enthält.[11]

Bei dem Kompilator dieses Teils der Handschrift (bzw. jener Handschrift, die dem anonymen Kopisten vorlag) handelt es sich vermutlich um einen Enkelschüler von Ġāzīġumūqī, denn an einer Stelle bezeichnet er einen Mamma-Dibir ar-Rūčī als seinen Lehrer,[12] und dieser

---

10 Siehe Moshe Gammer, "The Beginnings of the Naqshbandiyya in Dāghestān and the Russian Conquest of the Caucasus", in: *Die Welt des Islams* 34 (1994), S. 204-217 (auf der Basis europäischer Quellen). Eine kritische Revision der bisher zugänglichen Quellen und Untersuchungen zur Frage der Verbreitung der Bruderschaften in Dagestan lieferte jüngst Clemens P. Sidorko, "Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus: Ein historischer Überblick", in: *Asiatische Studien - Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, LI - 2- 1997, S. 627-650.

11 *Mağmūᶜ nuṣūṣ fī ḥaqq at-taṣawwuf*, IIAÈ fond 14, opis' 1, Nr. 111. Der al-Yarāġī und al-Ġāzīġumūqī betreffende Teil nimmt in diesem Sammelband die fols. 40b-48a ein und läßt sich folgenderweise gliedern: 1. Biographische Notizen zu al-Yarāġī (*"Tarğamat al-Afandī Muḥammad"*, fols. 40b-41b); 2. ein Testament von al-Yarāġī an Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī (*"Waṣīyat al-Yarāġī"*, fol. 42a); 3. ein Gedicht von al-Yarāġī, bestehend aus vier "*maqṣad*s" (fol. 42b-43a); 4. ein Gedicht al-Yarāġīs mit dem Titel *al-Mawāhib al-ladunīya* (fol. 43a-43b); 5. eine gedichtete *Silsila* von al-Yarāġī (fols. 43b-44a); 6. eine zweite gedichtete *Silsila*, die über al-Yarāġī hinaus noch Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī sowie als dessen Schüler "*Ṣāḥib al-fayḍ war-riḍwān*" Mamma-Dibir ar-Rūčī al-Kāmil einschließt (fols. 44a-44b); 7. *as-Silsila al-mubāraka al-mansūba liš-Šayx Ğamāladdīn* in Prosa (fols. 45b-46a); 8. ein Gedicht von Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī, in dem wiederum die Größen der Naqšbandīya zelebriert werden (fols. 46b-47a); 9. desgleichen (fol. 47b); 10. desgleichen, aber al-Yarāġī zugeschrieben (fol. 48a). Jede dieser Einheiten besitzt ein eigenes Kolophon, das in manchen Fällen noch das Entstehungsdatum jener Handschriften nennt, die dem Kopisten als Vorlage dienten.

12 *Munāğāt Miskīn Faqīr Qušayrī*, IIAÈ fond 14, opis' 1, Nr. 111, fol. 60a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000082

ar-Rūčī wird anderswo als Schüler von al-Ġāzīġumūqī genannt.[13] Datiert werden können die vorliegenden Abschriften in etwa mit dem Jahr 1284 (1867-68).[14]

Der uns interessierende Abschnitt über Muḥammad al-Yarāġī beginnt mit einer Biographie des Scheichs, die bereits aus einer Sankt Petersburger Handschrift bekannt ist und als deren Autor al-Yarāġīs Sohn Ismāʿīl vermutet wird.[15] In diesem biographischen Abriß wird berichtet, daß al-Yarāġī im Jahre 1237 (1821-22) in die *ṭarīqa* eintrat, als er selbst bereits 51 Jahre alt war. Desweiteren werden verschiedene Aufenthaltsorte al-Yarāġīs während der Kriegshandlungen unter dem ersten Imām Ġāzī Muḥammad 1830 bis 1832 genannt. Erwähnt wird al-Yarāġīs Flucht [aus Yarāġ[16]] nach Ṭabasarān[17] im Jahre 1245 (1830) sowie seine Anwesenheit in den Dörfern Kurāġ[18] und Ṭūwāl. Als Ġāzī Muḥammad, der im Text stets als Muǧaddid ("Erneuerer [der Religion]") bezeichnet wird, von der Belagerung von Bāb al-abwāb (Derbent) zurückkehrte, schloß al-Yarāġī sich ihm an und zog mit ihm nach Arfalī (Ėrpeli) und dann nach Čirkī (Čirkey).[19] Später wurde Čirkī von russischen Truppen angegriffen, als Ġāzī Muḥammad gerade zu einem Überfall auf die Festung von Qizlār (Kizlyar) fort war; durch diese Umstände sahen sich die Bewohner von Čirkī gezwungen, einen separaten Frieden mit den Russen zu schließen. Infolgedessen floh al-Yarāġī im Ḏū l-qaʿda 1247 (April 1832) von Čirkī nach Ihalī (Igali),[20] verbrachte dann

---

13 *as-Silsila al-mubāraka al-mansūba liš-Šayx Ǧamāladdīn*, IIAĖ fond 14, opis' 1, Nr. 111, fol. 45b. Ruči ist eine lokale Bezeichnung für das Dorf Arčib (*Čarodinskiy rayon*; freundliche Mitteilung von Amri R. Šixsaidov).

14 Die o.g. Abschrift der *Waṣīya* al-Yarāġīs ist mit "Ḏū l-ḥiǧǧa 1284" datiert, was März/April 1868 entspricht.

15 *Tarǧamat ḥāl aš-Šayx Muḥammad b. Ismāʿīl al-Yarāġī al-Kudālī*, SPFIVRAN B 4167, fols. 4a-5b, aus dem Jahre 1287/1880 (ohne Autopsie). Eine russische Übersetzung von Ausschnitten aus diesem Sankt Petersburger Manuskript lieferte Amri Šixsaidov, "Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XIX v. (žanr biografiy)", in: *Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XVIII-XIX vv.*, S. 8-10. Die Autorenschaft Ismāʿīl b. Muḥammad al-Yarāġīs ist offensichtlich nicht gesichert, sondern wird aufgrund eines Vermerks auf fol. 10b derselben Handschrift angenommen; siehe *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniya akademii nauk SSSR*, Kratkiy katalog, pod red. A.B. Xalidova, 1, Moskva 1986, S. 442. – Derselbe biographische Eintrag fand Eingang in die 1910 von Muḥammad Mirzā Māwrāyūf (Mavraev) in Temir-Xan-Šura herausgegebenen *Aṯār aš-Šayx al-Yarāġī*, S. 141-143; dort ebenfalls anonym. Für diesen Hinweis danke ich Clemens P. Sidorko.

16 Yarāġ (Vini-Yarag) war ein lesgisches Dorf im südlichen Dagestan (Gebiet Kyura), das im Zuge des Kaukasuskrieges von den russischen Truppen völlig zerstört wurde und von der Bevölkerung nicht wieder aufgebaut wurde.

17 Tabasaran ist eine Bergregion westlich von Derbent.

18 Vermutlich die Siedlung Kyuryag (*Tabasaranskiy rayon* von Dagestan).

19 Ėrpeli und Čirkey befinden sich heute im *Buynakskiy rayon*.

20 Heute im *Gumbetovskiy rayon*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000083

einige Zeit in Gimrāh (Gimrï)[21] und ging anschließend nach Balikān.[22] Sodann wird die Schlacht von Gimrāh erwähnt, in der Ġāzī Muḥammad und weitere muslimische Kämpfer fielen (29.10.1832).[23] Hier bricht die chronologische Folge der biographischen Erzählung ab. Dem Text ist jedoch ein separater Absatz angefügt, in dem berichtet wird, daß Muḥammad al-Yarāġī im Jahre 1251 (begann am 29.4.1835) in Ṭuġūr (Sogratl') gestorben sei und sein Grab (*mazār*) dort Berühmtheit erlangt habe.[24]

In dieser letzten Angabe divergiert der vorliegende Text von der erwähnten Petersburger Handschrift. Letztere berichtet nämlich, daß al-Yarāġī von Balaxani aus nach Sogratl' gereist sei, wo er noch drei Jahre verbrachte, bis ihn am 9. Ğumādā l-āxira 1254 (30.8.1838) eine Krankheit hinweggerafft habe. Auch al-Yarāġīs Grabstein nennt das Jahr 1254/1838-39 als Todesdatum.[25]

Daß der vorliegende Text mit 1835 ein falsches Datum für den Tod des Scheichs angibt, ist erstaunlich angesichts der Bedeutung und Bekanntheit des Scheichs. Möglicherweise kann man daraus schließen, daß al-Yarāġī sich in seinen letzten Jahren in Sogratl' vom *ğihād* zurückzog oder in Isolation geriet, und daß deshalb nur noch wenige Informationen über seine Person nach außen drangen. Auch in russischen Quellen und westlichen Untersuchungen herrscht dementsprechend Verwirrung über den Zeitpunkt des Ablebens von al-Yarāġī; die Angaben schwanken zwischen 1834 und 1840.[26]

Ansonsten lassen sich die genannten militärischen Ereignisse von 1831 und 1832 – Belagerung von Derbent, Überfall auf Kizlyar, Separatfrieden von Čirkey, Tod von Ġāzī Muḥammad in der Schlacht von Gimrï – gut durch russische Berichte bestätigen, und auch in Muḥammad Ṭāhir al-

---

21 Heute im *Uncukul'skiy rayon.*

22 Vermutlich Balaxani (*Uncukul'skiy rayon*); möglicherweise auch identisch mit dem Ort Balagin, wo al-Yarāġī nach dem Tod Ġāzī Muḥammads von Šamwīl besucht wurde (al-Qarāxī, *Bāriqat*, S. 28 bzw. Karaxi, *Xronika*, S. 57). Der Ort Belokanï in Nord-Aserbaidschan dürfte kaum in Frage kommen.

23 Im Text wird Montag, der 4. Ğumādā II. 1248 als Tag der Schlacht angegeben. Hier liegt offensichtlich ein kleiner Fehler vor. Gemeint ist Montag, der 3. Ğumādā II., was dem 29. Oktober 1832 entspricht. Siehe auch al-Qarāxī, *Bāriqat*, S. 24 bzw. al-Karaxi, *Xronika*, S. 53, sowie Gammer, *Muslim Resistance*, S. 59.

24 *"Tarğamat al-Afandī Muḥammad"*, IIAÉ fond 14, opis' 1, Nr. 111, fols. 40b-41a.

25 Für diese Information danke ich Amri R. Šixsaidov, der die Inschrift selbst aufgezeichnet hat (veröffentlicht in *Épigrafičeskie pamyatniki Severnogo Kavkaza, čast' 3: Nadpisi X-XX vv.* Izdanie tekstov, perevodï, kommentarii L.I. Lavrova, Moskva 1980, S. 81).

26 Agaev, *Magomed Yaragskiy*, S. 192. Gammer zufolge hatte al-Yarāġī noch bestimmenden Anteil an der Wahl Ḥamzas zum zweiten Imam im Jahre 1832, war jedoch schon tot, als Šamwīl 1834 zum Imam gewählt wurde (*Muslim Resistance*, S. 60-61, 71; beide Informationen sind dort leider ohne Quellennachweise wiedergegeben).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000084

Qarāxīs Chronik sind sie enthalten. Die Beschreibung der zahlreichen Ortswechsel al-Yarāġīs belegt zudem, wie stark der Scheich in die militärischen Ereignisse der *ğihād*-Bewegung involviert war.[27]

Die hier vorgestellte Handschrift enthält direkt im Anschluß noch einen zweiten Text, der – zum Teil im Stile der islamischen *manāqib* ("Hagiographie") – vor allem den religiösen Werdegang al-Yarāġīs referiert. Zunächst wird aus seiner Studienzeit berichtet. Muḥammad al-Yarāġī lernte anfangs – an einem nicht genannten Ort, vermutlich aber in Yarāġ – bei einem gewissen Muḥarram Afandī; al-Yarāġī las bei ihm "Ğāmī" (st. 1492), vermutlich dessen überaus weit verbreitetes Grammatikwerk al-*Fawā'id aḍ-ḍiyā'īya*. Dann wurde er als Hilfslehrer eingestellt, um den Schülern den Kommentar (wahrscheinlich at-Taftāzānīs, st. 1390) auf das Glaubensbekenntnis des māturīditischen Theologen an-Nasafī (st. 1142) einzupauken. Sein enormer Fleiß – er soll tag und nacht studiert haben – machte al-Yarāġī schnell zu einem beliebten Lehrer und Gelehrten. Desweiteren wird beleuchtet, wie al-Yarāġī zur Naqšbandīya kam und auf welchen Wegen sich die Bruderschaft unter den dagestanischen Gelehrten weiter ausbreitete:

> Zu [al-Yarāġīs][28] Schülern gehörte Xāṣṣ Muḥammad aš-Širwānī. Als dieser von ihm [nach Širwān] zurückkehrte, kam er mit Šayx Ismā'īl al-Kūrdamīrī zusammen,[29] bis sich schließlich auch in [Xāṣṣ Muḥammad aš-Širwānī] die Methode der Naqšbandīya verwirklichte. Dann schickte Šayx Ismā'īl ihn los, auf daß er die Bruderschaft (*ṭarīqa*) auch zu [Muḥammad al-Yarāġī] bringe und ihn zu ihr führe. Nachdem er zu [al-Yarāġī] zurückgekommen war, begann [nun auch] der Gelehrte Muḥammad al-Yarāġī, sich fleißig mit *awrād*-Übungen zu befassen, wie Šayx Xāṣṣ Muḥammad es befahl. Daneben lehrte er den Studenten aber weiterhin die exoterischen (*ẓāhir*-) Wissenschaften. Eines Tages kam dem Gelehrten Muḥammad al-Yarāġī folgender Gedanke: "Habe ich denn jetzt nicht genug von der Lehre der Wissenschaften und den *ẓāhir*-Praktiken?" Dies wurde dem Šayx Xāṣṣ Muḥammad enthüllt; er verließ daraufhin die Moschee, um abzureisen und [al-Yarāġī] zu verlassen, weil dieser solche Gedanken hatte. Als er sich gerade die Sandalen anzog und aus der Moscheetür schritt, erschien ihm das Geistwesen (*rūḥānīya*) von Šayx Ismā'īl und sagte zu ihm: "Sei

---

27 Axed Agaev liefert in seiner Biographie zu al-Yarāġī eine etwas andere Reiseroute. Demnach habe al-Yarāġī nach der Schlacht von Čirkey eine Weile in der tschetschenischen Siedlung Agami gelebt. Dann sei al-Yarāġī nach Uncukul' eingeladen worden, wo eine Versammlung der Scheichs und Gelehrten stattfand, auf der Ġāzī Muḥammad noch einmal zum Imam erkoren wurde (*Magomed Yaragskiy*, S. 148-150, mit Berufung auf D. Xassanilav, *Imam Kazi-Magomed* [in awarischer Sprache], Maxačkala 1993).

28 Wo der Name in eckigen Klammern steht, ist im Originaltext nur ein Personalpronomen vorhanden.

29 Kurdamir liegt in Širwān (heute Nord-Aserbaidschan).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000085

geduldig, sei geduldig!" Šayx Xāṣṣ Muḥammad war zu jener Zeit Vorbeter; beim Frühgebet las er den Koranvers "Sag: Der Tod, vor dem ihr flieht, wird euch [auf jeden Fall] einholen."[30] Da überkam Muḥammad al-Yarāġī die Hinanziehung (*ǧaḏba*), wie er in einem seiner Gedichte erklärt hat. Und so wurde er zu einem Scheich der *ṭarīqa* und zu einem Meister der Wissenschaft von der Wahrheit (*ḥaqīqa*), und fortan ging von ihm der Segen der *ṭarīqa* in diese Gebiete (*wilāyāt*) aus. Als der Sulṭān Aslān Xān[31] davon erfuhr, schickte er seinen Mīrza, den Sayyid Ǧamāladdīn los, damit dieser sich [al-Yarāġīs] Lage einmal anschaue und [erfahre,] wer er denn ist. Als er zu ihm kam, begann auch er, unter [al-Yarāġīs] Hand die *ṭarīqa* zu befolgen. [al-Yarāġī] schrieb für ihn auch geistige Testamente (*waṣāyā*), in denen er ihm [die spirituelle Kette] übertrug. Dann kehrte Ǧamāladdīn in sein Haus zurück. Er blieb dort in Klausur, unter dem Vorwand, daß er ein Blasenleiden habe. Gott allein weiß, welche Strafe der Sulṭān ihm dafür angedeihen ließ. Dies war der Zeitpunkt, wo der Gelehrte, Forscher und Erneuerer Ġāzī Muḥammad aufstand, um die Leute dahin zu führen, die Lebensweise nach dem Gewohnheitsrecht (*ar-rasm al-ʿādī*) aufzugeben und [stattdessen] den Koran zu befolgen. Als er davon hörte, daß der Šayx Ǧamāladdīn [nun die *ṭarīqa*] befolgte, kam er zu ihm hin, wobei er [Ǧamāladdīns Anspruch, ein Scheich zu sein] leugnete. So sagt er es auch in seinem Gedicht: "[er kam] als Leugner seiner feinen [Erfahrungen]". Er ging also zu ihm hin, und als er eintrat, sprach Ǧamāladdīn zu ihm: "Komm, Ġāzī Muḥammad, und setze Dich zu mir!" Als er ihn so [unerwartet] erkannte, veränderte sich die Gesichtsfarbe Ġāzī Muḥammads, und er sagte: "Woran hast Du mich erkannt?" Da sagte Ǧamāladdīn: "Oh mein Bruder, ich habe nicht durch meine Sinne erfahren, daß Du kommst [w.: das kam nicht von einer Spur von Dir]; der Gläubige schaut vielmehr mit dem Lichte Gottes des Erhabenen." Da überkam Ġāzī Muḥammad die Hinanziehung, und er war wie ein geschlachteter und bereitgelegter Hahn. Als er von ihm zurückkehrte, war er bereits Sitz des wahren Wesens der *ṭarīqa* und ganz erfüllt davon. Dann gingen er und sein Schüler Šāmil zu Šayx Muḥammad al-Yarāġī, und sie trafen sich mit ihm. Als Aslān Xān sah, daß sich die *ṭarīqa* verbreitete und daß die *šarīʿa* erschien, schickte er zwei seiner Diener (*nawkārayn*) los, um den Šayx Muḥammad al-Yarāġī zu fassen und zu ihm zu bringen. Als die beiden [den Scheich] sahen, sagten sie: "Wir sind nicht in der Lage, ihm etwas zu sagen, was ihm verhaßt ist, selbst wenn uns der Sulṭān dafür tötet." Da ging er [freiwillig] mit ihnen, um zu [Aslān Xān] zu kommen. Auf dem Weg wurde einem seiner Muriden offenbar, daß der Sulṭān ein Papier schrieb, um den Šayx zu den Russen zu schicken. Deshalb zog er fort von dort, wie er es auch [im Gedicht] erklärt hat. Über einen [gewissen] Ḥāǧǧ wird berichtet, daß er dort gefragt wurde: "Setzt sich der Šayx Muḥammad al-Yarāġī in den Kreis des *ḏikr*?" Er bejahte. "Und erhebt er seine Stimme (*yaġharu*)

30 Koran 62:8 (Übersetzung nach Paret).

31 Aslān Xān (Arslān Xān, st. 1836), Herrscher von Ġāzī-Ġumūq (Kazikumux, Kumux).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000086

beim *ḏikr*?" Er verneinte, worauf sie sagten: "Das ist so Sitte bei der Ṭarīqa Naqšbandīya." Da sagte er: "Aber der Šayx Ġāzī Muḥammad erhebt seine Stimme beim *ḏikr*." Da sprachen sie: "Das verstehen wir nicht", und: "Was bedeutet das?" [...][32]

Die Beziehungen zwischen den großen Gelehrten werden hier zwar knapp, aber recht klar dargestellt: Muḥammad al-Yarāġī wird durch seinen eigenen Schüler Xāṣṣ Muḥammad aš-Širwānī in die *ṭarīqa* eingewiesen, nachdem dieser eine Initiation von Ismāᶜīl al-Kūrdamīrī erhalten hatte. Dieses Bild wird auch durch *silsila*s in derselben Quelle verstärkt, in denen stets auch Xāṣṣ Muḥammad aš-Širwānī als Bindeglied zwischen al-Yarāġī und dem Mawlānā Xālid-Adepten Ismāᶜīl al-Kūrdamīrī genannt wird.[33]

Deutlich wird auch Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqīs Wandel "vom Saulus zum Paulus". Bemerkenswert ist die Erwähnung, daß er auf Veranlassung des Herrschers Aslān Xān nach Yarāġ geschickt wird. Damit widerspricht der Text der Erzählung von ᶜAbdarraḥmān b. Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī, demzufolge Ǧamāladdīn aus freien Stücken beim Scheich in Yarāġ erschienen ist.[34] Von besonderem Interesse ist die Bemerkung, daß Ġāzī Muḥammad gegen den "Brauch der Naqšbandīya" auch das "laute Gottesgedenken" (*ḏikr ǧahr*) praktiziert haben soll. Dies widerspricht der in der Forschungsliteratur herrschenden Meinung, daß die dagestanische Xālidīya lediglich den stillen *ḏikr* gepflegt habe. Doch bereits Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī maß in seinem sufischen Traktat *al-Ādāb al-marḍiya* auch dem *ḏikr al-lisān* eine wichtige Bedeutung bei.[35] Die Art und Weise des Gottesgedenkens scheint kein hinreichendes Merkmal mehr zu sein, um die dagestanischen Xālidīs von anderen Bruderschaften (insbesondere der Qādirīya) abzugrenzen.[36] Was den Stil der Erzählungen angeht, so ist er selbst bei der Darstellung der kleinen Huldwunder relativ nüchtern. Er hebt

---

32 *Tarǧamat al-Afandī Muḥammad*, fol. 41ab.

33 So führt beispielsweise die *silsila* von Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī auf fol. 46a von "meinem Meister und Herrn Šayx Muḥammad al-Yarāġī" über Šayx Xāṣṣ Muḥammad aš-Širwānī zu Šayx Ismāᶜīl al-Kūrdamīrī; dessen Meister war Šayx Xālid as-Sulaymānī al-Baġdādī, der "Begründer" der Xālidīya. Šayx Xālids *silsila* verläuft über Šayx Šāh ᶜAbdallāh ad-Dihlawī al-Ǧihānābādī, Šayx Ḥabīballāh, Šayx Sayyid Nūr Muḥammad Sibṭ ar-Raṣūl al-Mumaǧǧad und Šayx Sayfaddīn zu Šayx Muḥammad Maᶜṣūm, genannt al-ᶜUrwa al-wuṯqā, dem Sohn von Aḥmad as-Sirhindī. Die weitere Linie der Naqšbandīya xālidīya fällt mit der "klassischen" *silsila* der Naqšbandīya muǧaddidīya zusammen.

34 So im (von Abdulla Omarov "übersetzten") Vorwort von Seid Abduraxman (alias ᶜAbdarraḥmān b. Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī) zu den "Adabul'-Marziya" seines Vaters, in: *Sbornik svedenii o kavkazskix gorcax*, Band II, Tiflis 1869, S. 3.

35 *al-Ādāb al-marḍiya*, S. 58ff. Auch der tschetschenische Naqšbandī Ḥāǧǧ Tašaw, der ebenfalls ein Schüler al-Yarāġīs war und von dem unten (Abschnitt III) noch die Rede sein wird, schätzte den *ḏikr ǧahr* (*al-Ḥusān Šarḥ Ṭifl al-maᶜānī*, IIAĖ fond 14, opis' 1, Nr. 1690, fol. 51a).

36 Zu diesem Thema siehe auch die Ausführungen von Anke von Kügelgen über die *ḏikr*-Praxis der buchariotischen Naqšbandīya in diesem Sammelband.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000087

sich dadurch sehr wohltuend von den phantasievollen europäischen Berichten des 19. Jahrhunderts ab – man denke etwa an die enthusiastischen Dialoge, die beispielsweise der dichtende Historiker Friedrich Bodenstedt (1819-92) dem Šayx Ismāʿīl in den Mund gelegt hat.[37] Ansonsten bleibt nur festzustellen, daß weder die zeitgenössischen russischen Darstellungen noch die historischen Arbeiten der letzten Jahre wesentlich mehr Fakten über den Beginn der Verbreitung der Naqšbandīya in Dagestan zu bieten haben als diese Handschrift.[38] Der Text weist an mehreren Stellen daraufhin, daß die hier gegebenen Informationen auch in Gedichten von Muḥammad al-Yarāġī angesprochen werden; es ist deshalb anzunehmen, daß die biographischen Abschnitte von einem der Kompilatoren bzw. Kopisten der auf den biographischen Text folgenden Gedichte verfaßt wurden. Die Erforschung des poetischen Werkes von al-Yarāġī und Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī würde sicherlich noch weiteres Licht auf die frühe *ğihād*-Bewegung werfen.

Schließlich sei noch ein Blick auf eines der "Testamente" al-Yarāġīs für Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī geworfen, welches ebenfalls Aufnahme in diesen Sammelband fand (*"Waṣīyat al-Yarāġī"*, fol. 42a). Die vorliegende Abschrift stammt aus dem Ḏū l-ḥiğğa 1284, was dem März und April 1868 entspricht. Die Handschrift, die unserem Kopisten vorgelegen hatte, war, wie er vermerkt, mit dem Rağab 1255 (September-Oktober 1839) datiert, und diese wiederum basierte auf einer Abschrift des Original-Schriftstücks (*"min xaṭṭ xaṭṭ"*) aus der Feder Ğamāladdīns, dessen Titel lautet: "Dies ist das erste Testament, welches mir mein Sayyid und Šayx Muḥammad al-Yarāġī vermachte, als ich unter seiner Anleitung den *sulūk* (das Schreiten auf dem mystischen Pfade) lernte, in der ersten Nacht des Ramaḍān 1241", was dem 9. April 1826 entspricht. Dies muß also als der späteste Zeitpunkt angesehen werden, an dem Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī zum Scheich der *ṭarīqa* wurde; möglicherweise stammt das Schriftstück sogar noch aus der Zeit seines ersten Besuches beim Scheich von Yarāġ.

---

37 Friedrich Bodenstedt gibt in seinem Werk *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen* (Frankfurt/London 1848) zahlreiche lebendige und sehr detaillierte, aber höchst zweifelhafte Darstellungen von Unterhaltungen zwischen al-Yarāġī, aš-Širwānī und al-Kūrdamīrī wieder, wobei er Gewährsmänner und eine nicht weiter beschriebene Handschrift als Quellen vorgibt; kurioserweise beschreibt er al-Yarāġī als einen Schiiten. Die neuere Forschung in Deutschland sieht in Bodenstedt mehr den romantischen Poeten als den Historiker; siehe z.B. die Einleitung von Andreas Fleischer zum Reprint der *Völker des Kaukasus* (Münster: Lit, 1995). In Dagestan erlebt Bodenstedt zur Zeit eine Renaissance, und auch Axed Agaev zitiert ihn reichlich, wenn auch bereits mit leichten Skrupeln (*Magomed Yaragskiy*, passim).

38 Gammer, *Muslim Resistance*, S. 39-46; *idem*, "The Beginnings of the Naqshbandiyya in Dāghestān".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000088

Dieser "geistige Nachlaß" ist eine Bestätigung über die Aufnahme in die segenbringende Kette der *ṭarīqa*-Scheichs. Wie für einen Text der Naqšbandīya xālidīya nicht anders zu erwarten, wird darin der "Ablegung der Begierden" sowie der "Befolgung des Religionsgesetzes" ein besonders hoher Stellenwert beigemessen. Abgesehen davon aber ist bemerkenswert, daß die "Hinwendung zum Volk" (*muwāǧahat al-xalq*) als weitere Bedingung der *ṭarīqa* genannt wird;[39] dahinter verbirgt sich die Aufforderung, daß der Scheich sich nicht zu sehr in die Klause zurückziehen soll, sondern den Kontakt mit der Gemeinde pflegen muß. Daß die dagestanische Naqšbandīya sich nicht auf die Elite beschränkte, sondern durch öffentliche Predigt auf Breitenwirkung abzielte und vor allem auch Nicht-Mitglieder ansprach – die meisten der kämpfenden "Muriden" waren ja keine initiierten Sufis, sondern "Laien" – muß wohl als eine Voraussetzung für die Entstehung der *ǧihād*-Massenbewegung angesehen werden.

II.

Saᶜīd al-Harakānī: Der gelehrte Widerstand gegen den ǧihād

Doch nicht alle Mullas und Sufis schlossen sich dem Kampf der *ṭarīqa* gegen Rußland an. Die konservative Gelehrsamkeit verkörpert Saᶜīd b. Muḥammad al-Harakānī (st. 1834) aus Arakani,[40] einer der angesehensten dagestanischen Gelehrten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er soll seine Ausbildung bei verschiedenen dagestanischen Gelehrten erhalten haben, unter anderem bei seinem Großvater Abū Bakr al-ᶜAymakī (st. 1790) und bei Ḥasan al-Kudālī. Dann arbeitete er als *qāḍī* in einigen awarischen und darginischen Dörfern, bevor er in sein Heimatdorf zurückkehrte und dort eine Medrese gründete.[41] Einigen Angaben zufolge soll er gar selbst im Jahre 1819 zu einem *ǧihād* gegen die Russen aufgerufen, sich dann jedoch mit der russischen Herrschaft abgefunden haben.[42] Wie es heißt, haben alle drei späteren Imame – sowohl Ġāzī Muḥammad und Ḥamza als auch Šamwīl – bei Saᶜīd al-Harakānī studiert, bevor sie in die *ṭarīqa* eintraten.[43]

---

39 *Waṣīyat al-Yarāġī*, Ms. Nr. 111, fol. 42a.

40 Arakani liegt heute im *Uncukul'skiy rayon*, Dagestan.

41 S.M. Zabitov, "Krug čteniya Saida iz Arakani", in: *Pis'mennïe pamyatnika Dagestana XVIII-XIX vv.*, S. 93-99. Zabitov gibt als Quelle für diese biographischen Bemerkungen lediglich den Eintrag zu al-Harakānī in dem unveröffentlichten biographischen Werk *Nuzhat al-aḏhān fī tarāǧim ᶜulamāᵓ Dāġistān* von Naḏīr al-Durgilī (st. 1935) an; zu diesem Werk siehe den Beitrag von Amri R. Šixsaidov in vorliegendem Sammelband.

42 Gammer, *Muslim Resistance*, S. 43 und 319-320.

43 Aufgrund eines angeblichen Briefes von Saᶜīd al-Harakānī an Muḥammad al-Yarāġī, in dem letzterer mit "mein Schüler" angesprochen wird, kommt der dagestanische

Saᶜīd al-Harakānī schloß sich jedoch der Xālidīya und der *ǧihād*-Bewegung nicht an, sondern entschied sich für die Zusammenarbeit mit den von den russischen Behörden gestützten dagestanischen Fürsten. Er soll Kontakte zu den Herrschern von Kumux (Ġāzī-Ġumūq) Surxāy Xān II. (reg. 1789-1820) und Aslān Xān (st. 1836) sowie zum Šamxāl von Tarku Mahdī Xān (Mextixan) II. (reg. 1797-1830) gepflegt haben. Nach einem Treffen mit General Yermolov im Winter 1823/24 soll er sogar für einige Zeit von den Russen Geld erhalten haben, um in den Bergen einen prorussischen Einfluß auszuüben,[44] und auch später noch soll er der Armeeführung als Informant gedient haben.[45] Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī berichtet von ihm beispielsweise, daß Saᶜīd al-Harakānī im Oktober 1832 die russischen Truppen auf dem Feldzug nach Gimra begleitet habe; nach dem russischen Sieg habe er den Ratschlag gegeben, den Leichnam des gefallenen ersten Imams Ġāzī Muḥammad mit nach Tarku zu nehmen und dort zu bestatten, damit sein Grab nicht zum Quell der Widerstandsbewegung werden würde.[46] Aus dem September 1833 ist ein Schreiben al-Harakānīs an Aslān Xān von Kumux überliefert, in dem er sich darüber beklagt, daß sein ehemaliger Schüler, der zweite Imām Ḥamza, sein Haus zerstört habe. Dabei habe Ḥamza nicht nur die Bibliothek von 700 Bänden geplündert, sondern auch den Garten und die Aussaat des Gelehrten vernichtet, "mit der Begründung, daß er damit die *šarīᶜa* schütze."[47] Bei der Razzia sollen auch einige Krüge Wein ausgegossen worden sein, wie Šamwīls Hofhistoriograph Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī noch zu berichten weiß.[48]

Arabist G. Sadīki zu der Meinung, auch Muḥammad al-Yarāġī habe zu den Schülern Saᶜīd al-Harakānīs gehört. Dieser Annahme widerspricht Axed G. Agaev in seiner Monographie über das Leben al-Yarāġīs. Agaev nimmt vielmehr an, daß die fast gleichaltrigen Yarāġī und Harakānī gemeinsam studiert haben könnten (*Magomed Yaragskiy*, S. 53-54).

44 Lyucian Klimovič, *Islam v carskoy Rossii – Očerki*, Moskva: Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatel'stvo 1936, S. 28; dort zitiert nach N. Pogodin, "Aleksey Petrovič Yermolov. Materialï dlya ego biografii Zamečaniya D.V. Davïdova, otnosyaščiesya k periodu upravleniya Gruziey Al. Petr. Yermolova", in: *Russkiy vestnik* (1863), tom 48, S. 363.

45 Zabitov, "Krug čteniya", S. 94. In einem "Bericht des General-Adjutanten Rozen an General-Adjutant Černïšev über militärische Aktivitäten in Dagestan" vom 5. Juli 1832 heißt es ausdrücklich, Oberstleutnant Klucky von Klugenau (russ. Klyuki fon Klyugenau) habe von Saᶜīd al-Harakānī Informationen über die unmittelbar bevorstehenden militärischen Vorhaben Ġāzī Muḥammads erhalten (*Dviženie gorcev*, S. 107).

46 al-Qarāxī, *Bāriqat*, S. 24 und S. 27 (als Saᶜīd al-Harannī); al-Karaxi, *Xronika*, S. 53 und 56.

47 *Dviženie gorcev*, S. 129-130.

48 al-Qarāxī, *Bāriqat*, S. 14; al-Karaxi, *Xronika*, S. 41. al-Qarāxī nennt jedoch nicht Ḥamza, sondern Ġāzī Muḥammad als Urheber dieser Heldentat. Bekannt geworden ist diese Episode wohl vor allem durch das populärwissenschaftliche Geschichtswerk

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000090

Saᶜīd al-Harakānī ist als Autor mehrerer gelehrter Schriften bekannt, in denen er die dagestanische Tradition des 18. Jahrhunderts fortsetzte. Hierzu gehört beispielsweise ein kurzes Werk mit dem Titel *an-Naǧāt fī taḥrīr maxāriǧ al-ḥurūf* über Fragen der Phonetik, das in der Institutssammlung von Machatschkala in einer Kopie aus dem Rabīᶜ II. 1255 (Juni/Juli 1839) vorliegt.[49] In einem anderen Werk, *Niṣf al-īmān fī l-wuḍūᵓ*, werden Fragen des Gottesdienstes (vor allem der Gebetswaschung) behandelt.[50] Daneben sind von ihm noch einige Gedichte und Kommentare auf Gedichte bekannt.[51] Auch als Kopist hatte al-Harakānī einen guten Namen.[52]

Die Handschriftensammlung des Petersburger Instituts für Orientalistik enthält ein interessantes Gedicht von Saᶜīd al-Harakānī.[53] Es stellt eine Anklage der "zeitgenössischen Gelehrten" dar, denen die äußerliche Ausführung der *šarīᶜa* wichtiger ist als die inneren Qualitäten des Gläubigen; offensichtlich handelt es sich hierbei um eine Polemik gegen die rigorose Islam-Auslegung durch die Gelehrten des Imamats. al-Harakānī stellt den "großen Sünden, die mit den Gliedmaßen begangen werden" (*kabāᵓir al-ǧawāriḥ*) die "Großsünden der Herzen" (*kabāᵓir al-qulūb*) entgegen: hierin spiegelt sich der Gegensatz zwischen *ẓāhir* ("Äußerem") und *bāṭin* ("Verborgenem, Innerem") wider. Saᶜīd al-Harakānī behauptet dabei, daß die im Inneren vollzogenen "Herzenssünden" wie Hochmut, Heuchelei, Geiz, Unwissenheit, Verleugnung der Gnade Gottes sowie Ruhmsucht, Gier und Verschwendung schlimmer seien als die äußeren, "faktischen" Sünden wie "Raub, Diebstahl, alkoholische Getränke (*xumūr*), Ehebruch und andere Schlechtigkeiten". Jeder Muslim, so der Dichter weiter, müsse die Krankheiten der Herzenssünden erkennen und ausmerzen:

> Doch die Gelehrten unserer Zeit sind heimgesucht
> von diesen Krankheiten, denn sie haben keine Ahnung.

Kavkazskaya voyna des 1911 verstorbenen russischen Schriftstellers Vasiliy A. Potto (*Kavkazskaya voyna*, Stavropol': "Kavkazskiy kray", 1994, Band 5, S. 41-46).

49 Saᶜīd al-Harakānī, *an-Naǧāt fī taḥrīr maxāriǧ al-ḥurūf*, IIAĖ fond 14, opis' 1, Nr. 193.

50 Saᶜīd al-Harakānī, *Niṣf al-īmān fī l-wuḍūᵓ*, IIAĖ fond 14, opis' 1, Nr. 106.

51 So befindet sich in der Sammlung des IIAĖ von Machatschkala noch ein Sammelband, der neben einem Trauergedicht auch ein Werk mit dem Titel *al-Xawāṭir al-lawāmiᶜ fī šarḥ asrār al-qaṣāᵓid al-ǧawāmiᶜ* aus der Feder Saᶜīd al-Harakānīs enthält (fond 14, opis' 1, Nr. 621). Ein Lehrgedicht von al-Harakānī benutzt auch Zabitov als Anlaß für seinen Artikel "Krug čteniya"; leider liefert der Autor dabei jedoch weder eine Inhaltsangabe des in Rede stehenden Gedichts, noch nennt er Titel oder Aufbewahrungsort.

52 Siehe z.B. al-Qarāxī, *Bāriqat*, S. 72; al-Karaxi, *Xronika*, S. 108-109.

53 Saᶜīd al-Harakānī, *al-Qaṣīda aš-šarīfa fī ᶜilm at-taṣawwuf wal-axlāq*, Sankt Peterburgskiy filial' Instituta vostokovedeniya Rossiyskoy akademii nauk (SPFIVRAN) B2839, fols. 98b-100a. Der o.g. Titel, welcher dem Kolophon zu entnehmen ist, ist irreführend, denn es handelt sich der Form und dem Inhalt nach um keine klassische *qaṣīda*, sondern um einen schlichten *maṯnawī* von 49 Doppelversen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000091

Sie sind bestrebt, die Körper rein zu halten
vom Dreck der Straße und vom Schmutz.
Doch sie reinigen nicht ihr Innerstes (*aḍ-ḍamā'ir*),
sondern sind nur damit beschäftigt, das Äußere zu schmücken:
Ihre Herzen stinken nach dem Gestank von Kadavern,
während ihre Körper schöner sind als die Perlen der Muscheln.
Ihr Äußeres ist Fasten und Gebet,
doch ihr Inneres besteht
Aus tadelnswerten, abscheulichen und gemeinen Eigenschaften
die alle lobenswerten Taten zum Mißerfolg verdammen (...).[54]

Der Autor betont somit den Vorzug der Moral gegenüber dem nur auf das äußere Verhalten des Muslims beschränkten *šarī'a*-Rigorismus. In diesem Zusammenhang beruft al-Harakānī sich auf die Schrift *az-Zawāǧir 'an iqtirāf al-kabā'ir* von Ibn Ḥaǧar al-Hayṭamī (st. 1567), einem der angesehensten Autoritäten des šāfi'ītischen Rechts überhaupt. Daneben aber führt er als zweite Referenzperson auch den osmanischen Prediger und Gelehrten Muḥammad b. Pīr 'Alī al-Birkawī (Birgevi, st. 1573) an, dessen *Ṭarīqa muḥammadīya* er ausdrücklich zur Lektüre empfiehlt.[55] Die *Ṭarīqa muḥammadīya* stellt in der Tat eine Auflistung und Analyse der verderblichen Eigenschaften des Menschen dar, der "Herzensfehler" (*āfāt al-qalb*). al-Birkawī, der sich zeitlebens im Konflikt mit Scheichs der Xalwatīya und anderer Bruderschaften befand, predigt darin eine sufische Moral, die wohl an einen Scheich, nicht aber an eine *ṭarīqa* gebunden ist; dies erklärt, warum al-Harakānī an dieser Stelle ausgerechnet auf sein Werk zurückgreift, um die Ansprüche der *šarī'a*-orientierten Naqšbandīs zurückzuweisen.[56]

In dem Gedicht springt jedenfalls ins Auge, daß al-Harakānī gerade jene Vergehen nicht für die größten Sünden hält, für die die Gelehrten des Šamwīl-Staates die höchsten Strafen forderten und durchsetzten. Schließlich waren es gerade Vergehen wie Alkoholkonsum und Ehebruch, deren scharfe Bestrafung zum Symbol der Durchsetzung der *šarī'a* im Imamat wurden.

Mit dieser Position lieferte al-Harakānī seinen Gegnern natürlich reichlich Angriffsfläche. So spielt der Alkohol denn auch eine Rolle in einer Antwortschrift mit dem Titel *al-Qawl as-sadīd fī ǧawāb Sa'īd* ("Die

---

54 al-Harakānī, *al-Qaṣīda aš-šarīfa*, fol. 99a.

55 "In der *Ṭarīqa* des Imām al-Birkawī // steht eine Untersuchung dieser Dinge und eine genaue Zusammenfassung." (*ibid.*, fol. 100a).

56 Den Rückbezug auf die *Ṭarīqa muḥammadīya* von al-Birkawī zur Kritik an den Sufis der Naqšbandīya finden wir übrigens auch im Werk einiger tatarischer und baschkirischer Gelehrter des 19. Jahrhunderts, allen voran in den Schriften von 'Abdarraḥīm al-Ūtiz-Īmānī (st. 1834). Siehe hierzu meine Bochumer Dissertation *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1998, Kapitel II (im Druck).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000092

treffende Rede als Antwort auf Saᶜīd"), die von keinem geringeren als Šayx Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī verfaßt wurde.[57] Ǧamāladdīn berichtet in arabischer Reimprosa, daß ein "Mann vom Fluß" (*raǧul nahrānī*) zu ihm gekommen sei und bei ihm den Segen der Naqšbandīya-Scheichs empfangen habe. Dann kehrte er in sein Dorf zurück, deren Bewohner bekannt dafür waren, daß sie dem Alkoholgenuß frönten. Der Mann setzte nun alles daran, seine Dorfgenossen vom Trinken abzubringen, und in der Tat zeigten diese sich schnell reuig und versprachen, vom Trunk abzulassen. Doch dem Manne (dessen Name leider nicht genannt wird) war dies nicht geheuer, und er lud den "Einzigartigen des Jahrhunderts" Saᶜīd (al-Harakānī) in das Dorf ein, damit er den Bewohnern helfe und ihnen mit seiner Autorität den rechten Weg weise. Tatsächlich konnte auch Saᶜīd al-Harakānī zunächst viele Menschen zur Reue bewegen. Doch dann hielt man ihm vor, daß er selbst weiter den "berauschenden *nabīḏ*" genieße und nicht davon ablassen wolle. Hieran schließt Ǧamāladdīn eine Diskussion der Rechtsfrage an, ob der Konsum von *nabīḏ* eine große Sünde (*kabīra*) oder nur eine kleine Sünde (*ṣaġīra*) sei.[58]

Daß hier vom Wein nicht als *xamr*, sondern als *nabīḏ* die Rede ist, könnte darauf hindeuten, daß al-Harakānī seine (vermeintliche oder tatsächliche) Schwäche für alkoholische Getränke durchaus auch rechtswissenschaftlich zu legitimieren wußte, denn gerade vom *nabīḏ at-tamar* (Palmwein) heißt es bei manchen Ḥanafiten, daß er nicht unter das koranische Weinverbot falle.[59]

Daß gerade der als Kenner der islamischen Tradition und der arabischen Wissenschaften hochangesehene al-Harakānī sich nicht der Sache des *ǧihād* anschloß, dürfte den Vertretern der *ǧihād*-Bewegung ein Dorn im Auge gewesen sein, denn selbst Ǧamāladdīn konnte nicht umhin, al-Harakānī als "den Gelehrtesten der Gelehrten und Edelsten der Edlen" zu bezeichen.[60] Der Vorwurf des Alkoholkonsums dient deshalb eindeutig zur Diffamierung der Person al-Harakānīs. Gleichzeitig steht hinter der Debatte

---

57 *al-Qawl as-sadīd fī ǧawāb Saᶜīd liš-Šayx al-Muršid Ǧamāladdīn*, IIAÉ fond 14, opis' 1, Nr. 645, 15 fols. Ob es sich um eine Antwort auf das oben beschriebene Gedicht oder auf ein anderes Werk al-Harakānīs handelt, muß offenbleiben. Jedenfalls scheint Ǧamāladdīn seinen Gegner mit dessen Waffen schlagen zu wollen, denn *al-Qawl as-sadīd* ist praktisch ein Vorspann für eine Abschrift des bereits genannten Werks *az-Zawāǧir ᶜan iqtirāf al-kabāʾir* von Ibn Ḥaǧar al-Hayṭamī (fols. 15b-330b).

58 Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī, *al-Qawl as-sadīd fī ǧawāb Saᶜīd*, fol. 1b-2b.

59 Das Erlaubtsein des Palmweins wurde bei den Ḥanafiten gar zur Glaubensfrage und fand als solche auch in dem berühmten Glaubensbekenntnis des Ḥanafiten ᶜUmar an-Nasafī (st. 1142) *al-ᶜAqāʾid an-nasafīya* seinen Niederschlag (abgedruckt z.B. in: *Maǧmūᶜ muhimmāt al-mutūn*, Kairo 1369/1949, S. 33). Zu rechtswissenschaftlichen Schriften über alkoholische Getränke bei den ḥanafitschen Tataren und Baschkiren im 19. Jahrhundert siehe Kemper, *Sufis und Gelehrte*, Kap. III/4.

60 Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī, *al-Qawl as-sadīd fī ǧawāb Saᶜīd*, fol. 1b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000093

um den Alkohol der weitreichende Streit um die Einführung der "*šarīᶜa*" (bzw. was man jeweils dafür hielt) und die Abschaffung der "alten Lebensweise" (*rusūm*) bzw. des "Gewohnheitsrechts" (der *ᶜādāt*) im ganzen.

al-Harakānī, so scheint es, führte die stark an der Sprachwissenschaft orientierte dagestanische Gelehrsamkeit fort, wie sie aus einigen Handschriften des 18. Jahrhunderts bekannt ist. Für kommende Forschungen wäre zu fragen, ob sich auch die *ǧihād*-Autoren auf diesem Gebiet engagiert haben, ob der Konflikt mithin auch in Schriften zur Rhetorik oder Linguistik festzumachen ist, oder ob die Betonung von Recht und Moral, wie wir sie bei den Naqšbandīs finden, alte Gelehrteninteressen gänzlich verdrängte.

III.

Ḥāǧǧ Tašaw und die Emanzipation der ṭarīqa in Tschetschenien

In Tschetschenien gab es bereits seit längerem eine eigenständige Tradition des Widerstandes, so daß die *ǧihād*-Bewegung hier auf vorbereiteten Boden fiel.[61] Schon der erste Imām Ġāzī Muḥammad unternahm einige Feldzüge nach Nord-Dagestan und Tschetschenien, darunter die bereits erwähnte Razzia von Kizlyar. Im folgenden soll von dem wohl bekanntesten Feldherrn der *ǧihād*-Bewegung in Tschetschenien die Rede sein, Ḥāǧǧ Tašaw al-Indīrī aus dem kumückischen Dorf Ėndirey.[62] Fassen wir zunächst zusammen, was über diese Person bislang bekannt ist.[63]

---

61 Zum tschetschenischen Aufstand unter Šayx Manṣūr siehe immer noch Alexandre Bennigsen (und Pertev Boratav), "Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle – La 'Guerre Sainte' du sheikh Mansur (1785-1791), page mal connue et controversée des relations Russo-Turques", in: *Cahiers du Monde russe et soviétique* vol. 5, no. 2 (1964), S. 159-205. Zu den tschetschenischen Aufständen von 1824-25 siehe Gammer, *Muslim Resistance*, S. 36. Einen Überblick über die Entwicklung des Widerstands in Tschetschenien liefert auch Anna Zelkina, "Islam and Society in Chechnia: From the Late Eighteenth to the Mid-Nineteenth Century", in: *Journal of Islamic Studies* 7:2 (1996), S. 240-264.

62 In manchen arabischen Texten wird sein Name auch Ḥāǧǧī Tāšaw geschrieben; in russischen Quellen erscheint er als Tašev-xadži oder Tašov-Xadži. Die von mir benutzte Form Ḥāǧǧ Tašaw erscheint in dem unten vorzustellenden Manuskript IIAĖ fond 14, opis' 1, Nr. 1690. – Ėndirey (russ. Andreevskaya derevnya) liegt im heutigen *Xasavyurtskiy rayon*, Nord-Dagestan.

63 Bereits 1944 verfaßte Anna Borisovna Zaks auf der Basis russischer Archivmaterialien eine Dissertation über Ḥāǧǧ Tašaw, die jedoch aus politischen Gründen nicht zum Druck gelangte (damals ließ Stalin gerade die Tschetschenen des Landesverrats anklagen und deportieren); erst 1992 konnte die Autorin eine Kurzfassung ihrer Thesen veröffentlichen (*Tašev-Xadži - spodvižnik Šamilya*, Groznïy: Kniga, 1992, 26 Seiten; für die Übermittlung einer Fotokopie dieser Publikation bin ich Rukiya Šarafutdinova und Anas B. Xalidov [Sankt Petersburg]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000094

Es heißt, Ḥāǧǧ Tašaw habe zunächst unter der Führung von ʿAbdallāh al-ʿAšilṭī gekämpft, den Ġāzī Muḥammad 1830 als Stellvertreter für Tschetschenien eingesetzt hatte.[64] Mitte der 1830er Jahre hatte Ḥāǧǧ Tašaw sich scheinbar eine eigene Hausmacht in Tschetschenien aufgebaut, denn russischen Quellen zufolge führte er 1835 in eigener Regie Überfälle auf russische Posten und kumückische Siedlungen durch. In dieser Zeit verschickte Ḥāǧǧ Tašaw Sendschreiben an muslimische Dörfer, in denen er die Bewohner aufforderte, die *šarīʿa* zu befolgen und sich ihm anzuschließen. Die Russen beantworteten seine Überfälle ihrerseits mit brutalen Strafexpeditionen in tschetschenisches Gebiet.[65]

Nach Ḥamzat Beks Tod (1832) scheint Ḥāǧǧ Tašaw zunächst den Anspruch des neuen Imāms Šamwīl abgelehnt und von Tschetschenien aus gegen ihn agitiert zu haben.[66] 1836 unterstellte er sich dann doch Šamwīls Kommando. In einem Schreiben, das er in diesem Jahr zusammen mit Šamwīl an eine muslimische Gemeinde sandte, trägt Ḥāǧǧ Tašaw aber dennoch wie Šamwīl den Titel Imām.[67]

Im Jahre 1837 nahm Ḥāǧǧ Tašaw zusammen mit Šamwīl an der Verteidigung des von den Russen belagerten Teletl' (Ṭiliq)[68] teil; bei dieser Gelegenheit soll es zu einem Streit zwischen den beiden gekommen sein, weil Ḥāǧǧ Tašaw für den Abzug plädierte, Šamwīl aber auf der Verteidigung beharrte; dabei drohte dieser, er werde Ḥāǧǧ Tašaw erschießen, sollte er die Stadt ohne seine Erlaubnis verlassen.[69] Auch in den

---

sehr dankbar). Siehe auch A.B. Zaks, "Tašev xadži", in: *Voprosï istorii* 4/1993, S. 140-145.

64 Gammer, *Muslim Resistance*, 51-54.

65 N.A. Smirnov, *Myuridizm na Kavkaze*, Moskva, 1963, S. 61-63; *Dviženie gorcev*, 137-138. Šarafutdinova publizierte ein Sendschreiben Ḥāǧǧ Tašaws "an alle Muslime", welches vermutlich kurz nach dem Tode Ḥamzas (1834) entstand, und in dem Ḥāǧǧ Tašaw dazu aufruft, vom Alkohol- und Tabakkonsum und anderen Schlechten Dingen (*munkarāt*) abzulassen (R.Š. Šarafutdinova, "Araboyazïčnïe dokumentï Severnogo Kavkaza", in: *Rossiya i arabskiy mir – Sbornik stat'ey*, Sankt Peterburg: Noax, 1994, S. 54-61.

66 Zaks, *Tašev-Xadži - spodvižnik Šamilya*,S. 15.

67 R.Š. Šarafutdinova, "Pis'mo naiba Tašev-Xadži k Šamilyu", in: *Pismennïe pamyatniki vostoka – Istoriko-filologičeskie issledovaniya, ežegodnik 1972*, Moskva 1977, S. 86-89. – Im Jahre 1836 soll Ḥāǧǧ Tašaw einen langen Brief an den Kasaner Prediger Tāǧaddīn b. Muṣṭafā (Mustafin) geschrieben haben, der von der russischen Regierung beauftragt worden war, auf dem Kaukasus gegen die Aufständischen zu predigen. Ḥāǧǧ Tašaw soll Mustafin darin als russischen Spion bezeichnet und vor dem Betreten Tschetscheniens gewarnt haben (Klimovič, *Islam v carskoy Rossii*, S. 27). Auch Šamwīl selbst soll Mustafin zahlreiche Drohbriefe geschrieben haben (Šihābaddīn al-Marǧānī al-Qazānī, *Mustafād al-axbār fī aḥwāl Qazān wa-Bulġār* II, Qazān 1900, S. 257).

68 Teletl' liegt heute im *Šamil'skiy rayon* von Dagestan.

69 Qarāxī, *Bāriqat*, S. 53; Karaxi, *Xronika*, S. 87-88. – Bekanntlich wurde die russische Belagerung nach einiger Zeit aufgehoben und ein (kurzlebiger) "Friedensvertrag"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000095

Kämpfen um Axul'go (Aḥulguḥ)[70] 1839 setzte Šamwīl die Truppen von Ḥāǧǧ Tašaw ein.[71] Nach der Niederlage von Axulgo wandte Šamwīl sich bekanntlich nach Tschetschenien, wo er eine neue Machtbasis gewann. Als Šamwīl im Jahre 1840 vier *nuwwāb* in Tschetschenien einsetzte, war Ḥāǧǧ Tašaw einer davon; in dieser Funktion bedrohte er die russische Festung Vnezapnaya, die in der Nähe von Ėndirey errichtet worden war.[72] Doch schon in demselben Jahr scheint es auf einem gemeinsamen Feldzug zu einem ernsten Konflikt zwischen Šamwīl und Ḥāǧǧ Tašaw gekommen zu sein, und letzterer wurde wohl seines Amtes enthoben.[73] Vieles spricht dafür, daß Ḥāǧǧ Tašaw tschetschenische Interessen gegenüber den "fremden", aus Dagestan entsandten *nuwwāb* Šamwīls vertrat, welche Tschetschenien zu einer Versorgungsbasis des dagestanischen Imamats machen wollten und dafür auch Ackerland requirierten.[74] Im Frühling 1841 wurde Ḥāǧǧ Tašaw erneut von Šamwīl als *nāʾib* eingesetzt, doch scheint er kurz darauf wieder entlassen worden zu sein. Noch im selben Jahr soll Ḥāǧǧ Tašaw verstorben oder gefallen sein.[75]

Bislang sind somit vornehmlich militärische Aktivitäten dieses Mannes bekannt. Daß er den Titel Imām für sich beanspruchte, deutet daraufhin, daß er auch eine religiöse Autorität besaß. Neuerdings wurde bekannt, daß er selbst auch religiöse Schriften verfaßte; so erwähnte Anna Zelkina jüngst die Existenz eines Traktats aus der Feder von Ḥāǧǧ Tašaw, dessen Titel sie mit *Masāʾil mutᶜaddida min amākin mutabāᶜida* [sic] wiedergibt. In diesem Dokument behauptet Ḥāǧǧ Tašaw, bereits von Muḥammad al-Yarāġī als Naqšbandī-Scheich für ganz Tschetschenien eingesetzt worden zu sein. Leider macht Zelkina keine weiteren Angaben über Inhalt und Form dieses Traktats, und auch die Datierung bleibt unklar; die Autorin erwähnt

---

zwischen General Feze und Šamwīl geschlossen (hierzu Gammer, *Muslim Resistance*, S. 81-95).

70 Axul'go liegt heute im *Uncukul'skiy rayon* von Dagestan.

71 Gammer, *Muslim Resistance*, S. 99 und 107.

72 *Ibid.*, S. 119.

73 Zaks, *Tašev-Xadži - spodvižnik Šamilya*, S. 21. Zaks vermutet, daß Ḥāǧǧ Tašaw mit Šamwīls Regelung der Beuteaufteilung nicht einverstanden war, weist aber auch auf unterschiedliche militärische Strategien der beiden Feldherren hin. - In einem Brief an Šamwīl (um 1840) bittet Ḥāǧǧ Tašaw um Rückgabe seines *nāʾib*-Bezirks (Šarafutdinova, "Pis'mo naiba Tašev-Xadži k Šamilyu", S. 87-88). An die Stelle von Ḥāǧǧ Tašaw soll ein Bulāt Mīrzā als *nāʾib* eingesetzt worden sein, der jedoch bereits im Dezember 1840 ermordet wurde (Gammer, *Muslim Resistance*, S. 244). Dessen Nachfolger wurde Aqbīrdī Muḥammad (russ. Axverdi Magoma), ein Getreuer Šamwīls.

74 Zaks, *Tašev-Xadži - spodvižnik Šamilya*, S.22-24; Zaks, "Tašev xadži", S. 140-145.

75 Zaks, *Tašev-Xadži - spodvižnik Šamilya*, S. 24. Zu Ḥāǧǧ Tašaw siehe auch Smirnov, *Myuridizm na Kavkaze*, S. 61-63; N. Pokrovskiy, "Myuridizm u vlasti (Teokratičeskaya deržava Šamilya)", in: *Istorik Marksist* tom 2 (36), 1934, S. 70. Ḥāǧǧ Tašaws Mausoleum bei dem tschetschenischen Dorf Sayasan' existiert heute noch (Zaks, "Tašev xadži", S. 140)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000096

lediglich, daß das Dokument in einem (nicht näher bezeichneten) privaten Archiv aufbewahrt werde.[76]

Erfreulicherweise konnte in der Handschriftensammlung des Instituts für Geschichte, Archäologie und Ethnographie in Machatschkala ein Manuskript mit Schriften und Gedichten Ḥāǧǧ Tašaws aufgefunden werden, welches unter anderem auch ein Exemplar des von Zelkina erwähnten Texts zu enthalten scheint.[77]

Diese Handschrift von etwa 100 Folios wurde im Ḏū l-qaʿda 1354 (Dezember 1935-Januar 1936) von einem Muḥammad b. Axū b. Dīq[78] angefertigt. Das Buch besteht aus karierten Buchhaltungsvordrucken sowjetischer Fabrikation, die zurechtgeschnitten und an der Kopfseite zusammengebunden wurden – aus der Not geboren, ist dies sicherlich eine der eigentümlichsten Fabrikationen, die man sich für eine Sufi-Handschrift denken kann.[79]

Das durchweg in arabischer Sprache verfaßte Manuskript enthält unter anderem mehrere Gedichte sowie einige Prosatexte von Ḥāǧǧ Tašaw. Den Löwenanteil der Schriftensammlung macht ein Kommentarwerk mit dem Titel *al-Ḥusān Šarḥ Ṭifl al-maʿānī* aus,[80] welches der Kopist ebenfalls Ḥāǧǧ Tašaw zuschreibt; darin werden in 15 Kapiteln grundsätzliche Elemente der sufischen Praxis dargestellt. Ebenfalls im Manuskript

---

76 Zelkina, "Islam and Society in Chechnia", S. 258.

77 *"Sbornik sočineniy Tašav Xadži"*, IIAĖ fond 14, opis' 1, Nr. 1690.

78 Der volle Name des Kopisten lautet Muḥammad b. Axū b. Dīq b. Ilyās b. Xizr [sic] b. Marar b. Azdar b. Arzū (fol. 12a). Auf fol. 1a ist zudem vermerkt, daß diese Person im Jahre 1355 – mithin ein Jahr nach der Herstellung des Manuskripts – verstarb.

79 Das Format der zurechtgeschnittenen Blätter beträgt circa 21 x 16 cm. Die Kopfzeile der ehemaligen Formulare (die sich nach der Bindung jeweils am linken Rand eines beschriebenen verso-Folios befindet) weist noch vorgedruckte Rubrikenüberschriften in russischer Sprache auf. Sie lauten: "*načisl. trudo- dney*" ("Anrechnung der Arbeitstage"), "*vsego s načala goda*" ("insges. seit Jahresbeginn"), "*data*", "*No.No.dokum.*"; diese Abfolge wird drei Mal wiederholt, dann folgen eine breitere Rubrik "*soderžanie zapisi*" ("Inhalt der Eintragung/Aufzeichnung") und wiederum zwei schmalere Rubriken "*debet*" und "*kredit*". Am unteren Rand der verwendeten Formulare ist der Name der Druckerei vermerkt ("*Tip. im. Kalinina AČKPT zak. No. 867/168-12000x50*"). Auf der (ebenfalls karierten) Rückseite der Formulare steht lediglich am unteren rechten Rand: "*Pričitaetsya kilogramm (količestvo)*" ("Kilogramm [Menge] kommt hinzu"). Der genaue Zweck dieser Vordrucke bleibt mir leider verborgen. – Als "Deckel" des Buches wurden zwei beliebige Seiten aus einem älteren arabischen religiösen Werk gewählt. Anzumerken ist noch, daß der arabische Text einige sprachliche Mängel und Unsicherheiten aufweist, die man vermutlich den Kopisten anlasten muß.

80 Ḥāǧǧ Tašaw, *al-Ḥusān Šarḥ Ṭifl al-maʿānī*, IIAĖ fond 14, opis' 1, Nr. 1690, fol. 17a-89b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000097

enthalten ist die Abschrift eines Sendschreibens von Ḥāǧǧ Tašaw an eine "Gemeinde vom Brunnendorf".[81]

Das von Zelkina erwähnte "Traktat" taucht hier unter dem Titel "Seine vielen Fragen aus einem Ort in der Ferne" (*As'ilatuhu al-ʿadīd min makān al-baʿīd*, fols. 4a-6a) auf. Dabei handelt es sich um ein Schreiben Ḥāǧǧ Tašaws an Šayx Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī, der uns nähere Informationen über den religiösen Werdegang Ḥāǧǧ Tašaws liefert.[82]

Der Text beginnt mit dreißig Fragen vorwiegend mystisch-theosophischen Inhalts. Ein zentrales Thema ist dabei die Erschaffung der Welt durch Gott und aus Gottes "Schönen Namen" (*al-asmā' al-ḥusnā*), wobei auch um die Deutung einiger Koranverse und Prophetenworte gebeten wird. Manche der Fragen muten etwas naiv an, weil der Autor hier metaphorische Vorstellungen der sufischen Tradition für bare Münze nimmt und sie auf Fakten und Daten hinterfragt.[83] Viele der Fragen

---

81 Ḥāǧǧ Tašaw, *Min Ḥāǧǧ Tašaw al-Indirī ilā ǧamīʿ ǧamāʿat qariyat al-biʾr*, IIAÉ fond 14, opis' 1, Nr. 1690, fol. 14a.

82 Ḥāǧǧ Tašaw, *As'ilatuhu al-ʿadīd min makān al-baʿīd*, IIAÉ fond 14, opis' 1, Nr. 1690, fols. 4a-6a. Der Text beginnt – nach der Basmala – mit den Worten: *fa-hāḏihi as'ilatuhu al-ʿadīd min makān al-baʿīd*. Die Verbindung *as'ilatuhu al-ʿadīd* ("Seine Fragen von der [Großen] Anzahl") ist nicht sehr hübsch und vermutlich durch den Reim auf *baʿīd* erzwungen. – Laut Kolophon (fol. 6a) hatte der Kopist eine Abschrift als Vorlage, die Muḥammad al-Mīrtūfī nach dem Originalmanuskript von Ḥāǧǧ Tašaw erstellt hatte. Ein Muḥammad al-Mīrtūfī (andernorts auch Mayūrtūpī, Mayrtupi) gilt als einer der Anführer eines tschetschenischen Aufstandes vom Jahre 1825-26 (Gammer, *Muslim Resistance*, S. 51).

83 Gefragt wird beispielsweise, (1.) welches der Geschöpfe (*akwān*) Gott als erstes außerhalb der räumlichen Dimensionen ("ohne Ausdehnung und Ort") schuf, (2.) durch welchen Gottesnamen die "Einzigkeit" (*waḥdānīya*) Seines Wesens bestimmt wird, durch welche Eigenschaft Gott "zuallererst" von den Eigenschaften der Geschöpfe getrennt wird, (3.) aus welchen Eigenschaften Gottes sich Seine Befehle, Verbote und Empfehlungen und (4.) aus welchen sich die "süßen Worte" des Propheten ergeben, sowie (5.) durch welche Sache Gott die "hohen Wegzeichen" (*al-aʿlām al-munšaʾāt*, wohl im Hinblick auf Koran 55:24) und (6.) die "geformten Dinge" (*al-ašyāʾ al-maʿǧūmāt*) geschaffen hat. Ebenfalls theosophischen Inhalt haben beispielsweise noch folgende Fragen: 11. Was ist das Wesen der Seele und der Geister, und warum stiegen sie in die Welt der Körper hinab? 12. Woraus schuf Gott die Herzen der Gnostiker? 16. Haben alle Namen Gottes einen eigenen Thron? Wieviele große und kleine Welten gibt es? 19. Wieviele Bäume und was für Vögel gibt es in Jerusalem? 20. Wo entspringen das "Wasser des [gottgegebenen] Erfolgs" (*māʾ at-tawfīq*) und (21) "der Große Brunnen Zamzam", und in welchem Meer enden sie? 27. Durch welchen König wurde der Koran von der Hohen Tafel in der Welt der Allmacht (*ʿālam al-ǧabarūt*) zur Welt des Throns (*ʿālam al-ʿarš*) getragen, wie ist sein Name und wieviele Helfer hatte er dabei? – Andere Fragen betreffen direkt die Deutung bestimmter Koranverse und Prophetentraditionen: 15. Aus welchem Staub schuf Gott Jesus (s. Koran 3:59)? 18. Welche Bedeutung hat der Berg in 59:21? 22. Welche Weisheit steckt dahinter, daß Gott in der *miʿrāǧ*-Nacht dem Propheten zuerst auftrug, den Menschen die Pflicht von 50 täglichen Gebeten zu überbringen, ihn dann aber Moses treffen ließ, der ihn zurückschickte, um bei Gott eine Erleichterung zu erwirken? 26. Stammt der Koran – gemäß 6:115 – von einem einzigen Wort

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000098

scheinen in dem genannten Kommentarwerk Ḥāǧǧ Tašaws *al-Ḥusān Šarḥ Ṭifl al-maᶜānī* ihre Antwort zu finden.[84]

Es wird jedenfalls deutlich, daß zur Beantwortung der Fragen nicht nur traditionelles Buchwissen, sondern vor allem "subjektive" mystische Erfahrung notwendig ist. Genau das liegt auch in der Absicht des Autors, denn dieser Fragenkatalog ist als Herausforderung an Ǧamāladdīn gedacht, wie Ḥāǧǧ Tašaw uns im Anschluß daran mitteilt:

> Wenn dieser Edle meine Fragen beantwortet, dann erkenne ich an, daß er auf einer Stufe steht, wo er die Geheinmnisse der Geschöpfe, der Koranverse sowie der *šarīᶜa* und des Beweises (*burhān*) kennen-gelernt hat. (...) Wenn er nicht auf meine Fragen antwortet, dann hat er meine Gunst verloren, und dann brauche ich ihn nicht mehr für mein Wohl. Dann soll er aber bloß keinen anderen in meinem Bezirk (*ḥāra*) einsetzen und mir nicht schaden![85]

Offensichtlich ist der Autor darüber erzürnt, daß Ǧamāladdīn neben ihm noch weitere Leute als *muršid*s in Tschetschenien eingesetzt hat. Ǧamāladdīn sei nämlich der Auffassung, schreibt unser Autor, ein Scheich könne durchaus mehrere *muršid*s im selben Bezirk einsetzen. Ḥāǧǧ Tašaw wendet dagegen ein, daß dies den Anstand (*adab*) der Scheichs verletzte; als *muršid* aus einem anderen Gebiet mische man sich nicht in den "Zuständigkeitsbereich" eines anderen Scheichs ein, denn wenn man den dort wohnenden Menschen Hilfe durch Bittgebete (*duᶜā*) und Fürsprache (*šafāᶜa*) erteile, mache man sie dem lokalen Kollegen abspenstig.[86]

Als Begründung für die Einsetzung weiterer *muršid*s und die damit verbundene Degradierung Ḥāǧǧ Tašaws scheint Ǧamāladdīn vorgebracht zu haben, daß der mystische Weg nicht mit dem Amt eines *nāᵓib* vereinbar

---

Gottes auf der Hohen Tafel oder von mehreren? 30. Wieviele Wissenschaften vom Koran (*ᶜilm al-qurᵓān*) gibt es? (*Asᵓilatuhu al-ᶜadīd min makān al-baᶜīd*, fols. 4ab).

84 So behandeln die ersten Folios von *al-Ḥusān* ebenfalls Fragen der Erschaffung der Welt durch Gott, unter anderem die prähistorische Schöpfung Muḥammads aus dem Licht Seines Wesens, Seiner Attribute, Namen und Handlungen (fol. 18a) – was auf die Frage 25 aus den *Asᵓila* bezogen werden kann, die da lautet: "Vermischte Gott etwas vom Licht der Heiligung der Welten der vier *ḥaḍarāt* mit dem Licht Muḥammads, als Er ihn als Geist schuf?" (fol. 4b). Mit den *ḥaḍarāt* sind hier offensichtlich die Stufen des Göttlichen Wesens in der neoplatonischen Kette gemeint, wie beispielsweise auch Ibn ᶜArabī (st. 1240) sie begriff; siehe D.B. Macdonald, "Ḥaḍra", in: *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam, 1913-1936*, Nachdruck Leiden u.a., 1993, vol. III, S. 207. – Eine umfassende Analyse von Ḥāǧǧ Tašaws *al-Ḥusān* war mir leider noch nicht möglich; sie würde sicherlich interessante Einblicke gewähren.

85 Ḥāǧǧ Tašaw, *Asᵓilatuhu al-ᶜadīd min makān al-baᶜīd*, fol. 5a.

86 *Ibid.* Ein weiterer Punkt des Dissens bestehe darin, daß Ǧamāladdīn die Auffassung vertrete, daß ein *murīd* ruhig auch in die Schule (*maḏhab*) eines anderen Scheichs wechseln dürfe. Dies gelte unter den Gnostikern (*ᶜārifīn*) als verboten, erwidert Ḥāǧǧ Tašaw, weil man einen solchen Wechsel als "Spiel mit der Religion" betrachte (fol. 5a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000099

sei, denn er wird hier mit den Worten zitiert: "Wo ist der *ṭarīq* zusammen mit der *niyāba*?" Aber auch dies läßt Ḥāǧǧ Tašaw nicht gelten, und er antwortet, daß die Naqšbandīya ja der Weg der Prophetengenossen sei, und daß es unter diesen beispielsweise auch *nuwwāb* und *amīr*e gegeben habe. Sodann geht unser Autor wieder in die Offensive:

> Auch sagt er[87], daß Mawlānā Afandī [al-Yarāġī] in der Stadt Ġāzī-Ġumūq[88] acht *muršid*s eingesetzt habe; ob das denn nicht darauf hinweise, daß es erlaubt sei, mehrere *muršid*s in einem einzigen Bezirk zu ernennen. Dabei schließt er aber von sündlosen Personen auf solche, die [nur] unter [Gottes] Schutz stehen (*bil-maᶜṣūmīn ᶜalā l-maḥfūẓīn*)! Wenn es nicht so gewesen wäre [d.h. wenn nicht gleich mehrere ernannt worden wären], dann hätten sich jene [wenigen] *muršid*s vor Arslān Xān gefürchtet, denn – bei Gott! – er bekämpfte die einen mithilfe der anderen. So gab es bei ihnen Einmischungen, Grummeleien, Schädigungen und stärkste Gegensätze, und Streit brach unter ihnen aus. Und ich habe erfahren, was zwischen Ḥasan und Ǧamāladdīn und den übrigen vorgefallen ist, denn der vertrauenswürdige al-Ḥāǧǧ ᶜUmar hat mir viel davon berichtet. Und jetzt redet [Ǧamāladdīn] davon und benutzt es als Argument. Oh Wunder![89]

Hier erfahren wir wieder einige historische Einzelheiten über die frühe *ǧihād*-Bewegung. Im weiteren berichtet Ḥāǧǧ Tašaw davon, daß es al-Yarāġī selbst war, der ihn zum *muršid* ernannt habe, und daß er ihm dabei eine "Generalvollmacht (*iḏn muṭlaq*) bis hin zur Festung Anapa (*qalᶜat Anafa*)" erteilt habe. Alle Siedlungen der Tschetschenen seien deshalb sein eigener Bezirk. Als "Generalvertreter" (*wakīl amīn*) in diesem Land könne er allein hier Leuten die Lehrerlaubnis (*iḏn*) erteilen, und zwar so vielen, wie er wolle. Auch habe Ǧamāladdīn keinen Grund, an seinen mystischen Fähigkeiten zweifeln:

> Ich erfuhr, daß er sagt, Ḥāǧǧ Tašaw halte sich für gleichrangig mit Abū Yazīd [al-Bisṭāmī]. Bei Gott! Ich halte mich nicht für gleichrangig mit ihm, sondern ich wurde ihm [sogar] vorangestellt in der *ḥaḍra* ("Präsenz")[90] zu Gott dem Erhabenen Herrn (*anā muqaddam*

---

87 In der Handschrift erscheint der Segenswunsch "Gott möge an ihm Wohlgefallen haben" (*raḍiya Llāh ᶜanhu*) stets als Pronomen von Ǧamāladdīn.

88 Im Text: Qā..-Qūmuq, mit einer bewußten Auslassung im ersten Teil des Namens. Möglicherweise war dem tschetschenischen Kopisten der Name des Ortes Kumux (Ġāzī-Ġumūq) nicht genau bekannt.

89 Ḥāǧǧ Tašaw, *Asᵓilatuhu al-ᶜadīd min makān al-baᶜīd*, fols. 5b. Über die Personen Ḥasan und al-Ḥāǧǧ ᶜUmar liegen mir keine weiteren Informationen vor.

90 An dieser Stelle bezeichnet *ḥaḍra* offensichtlich die mystische Sitzung des Scheichs mit seinen Adepten, auf der *ḏikr*-Formeln und der *xatm-i xwāǧagān* (nach Meier das "Hersagepensum der Meister") rezitiert werden und die "Präsenz" bei Gott angestrebt wird; vgl. Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya – 1. Die Herzensbindung an den Meister*, Istanbul 1994, S. 193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000100

minhu fī l-ḥaḍra ilā Ǧanāb al-Ḥaqq subḥānahu wa-taᶜālā)! Soll er doch selbst schauen, wenn er noch die Kraft zur *ḥaḍra* hat, dann sieht er mich auf derselben Stufe![91]

Bei der Gelegenheit berichtet der Autor, er habe Ǧamāladdīn selbst einmal während einer *ḥaḍra* gesehen– und zwar aus dem Blickwinkel von niemand anderem als dem Propheten Muḥammad selbst: Ǧamāladdīn stand "wie ein leuchtender Stern hinter 15 Reihen von Gottesfreunden, als ob er mich anfleht. Ich aber stand dabei hinter dem Sayyid der Welt (Gott segne ihn und schenke ihm Heil), auf ein und demselben Feld (*zirāᶜ?*) [mit ihm]."

Wenn Ǧamāladdīn nun die ihm gestellten Fragen beantwortet, so Ḥāǧǧ Tašaw, dann werde er zu ihm zurückkommen und alle seine Befehle bereitwillig ausführen. Antwortet er nicht, so werde Ḥāǧǧ Tašaw die Rätsel selbst lösen, und "dann soll er mich in meinem Bezirk so lassen, wie ich es will." Dabei merkt er an, daß die Arbeit in Tschetschenien durchaus nicht einfach ist: es sei "das Land derer, die entweder den Weg zu Gott oder aber den Weg des Spottes (*ṭarīq al-hazl*) gehen". Da er selbst aber die Lage der Tschetschenen besser kenne als jeder andere, wisse er, wie man ihnen zu predigen habe.[92]

Fassen wir zusammen. Ḥāǧǧ Tašaw behauptet, bereits von Šayx Muḥammad al-Yarāġī als *wakīl amīn* für ganz Tschetschenien eingesetzt worden zu sein, ja für die Region bis nach Anapa am Schwarzen Meer, das bis 1828 noch im osmanischen Besitz war; damit wäre er in der Tat für den gesamten Nordkaukasus westlich von Dagestan zuständig gewesen. Generell ist Ḥāǧǧ Tašaw bereit, auch die Autorität von Šayx Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī anzuerkennen, sofern dieser ihn als einzigen Scheich von Tschetschenien gelten läßt; somit will Ḥāǧǧ Tašaw sich von dem großen Meister gewissermaßen auf territorialer Basis emanzipieren. Der Stil des Schreibens kann als flott, ja als respektlos und überheblich bezeichnet werden; letzteres gilt auch für den Anspruch, auf einer noch höheren mystischen Stufe zu stehen als der berühmte Sufi Bāyazīd al-Bisṭāmī des 9. Jahrhunderts, den auch die Naqšbandīya als ein Glied ihrer spirituellen Kette verehrt. Die Wahl Bisṭāmīs als Referenzperson deutet zudem daraufhin, daß Ḥāǧǧ Tašaw wie jener ekstatischen Praktiken zuneigte. Ḥāǧǧ Tašaw scheint sich somit auch in der sufischen Praxis von der Schule al-Yarāġīs und Ǧamāladdīns entfernt zu haben. Die bunte Zusammenstellung der dreißig Fragen zu Beginn des Schriftstücks ist denn auch in erster Linie als Beleg für seine eigenen Erfahrungen im Bereich der Mystik und für seine Selbständigkeit in der sufischen Lehre anzusehen.

---

91 Ḥāǧǧ Tašaw, *Asᵓilatuhu al-ᶜadīd min makān al-baᶜīd*, fols. 5b-6a.
92 *Ibid.*, fol. 6a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000101

Leider ist der Text nicht datiert. Da der Anlaß des Briefes in der Einsetzung weiterer "*muršids*" neben Ḥāǧǧ Tašaw in Tschetschenien zu sehen ist, liegt die Vermutung nahe, daß hiermit auf die anfangs erwähnte Einsetzung von vier *nuwwāb* für Tschetschenien im Jahre 1840 angespielt wird. Dabei muß jedoch gefragt werden, ob *muršid* und *nā'ib* ohne weiteres gleichgesetzt werden können, zumal es ja im Text gerade von Ǧamāladdīn heißt, er habe sich für eine Trennung des (sufisch-erzieherischen) *iršād*-Amtes von der (militärisch-administrativen) *niyāba* ausgesprochen.[93] Um diese Frage zu beantworten, müßte unter anderem untersucht werden, ob die von Šamwīl eingesetzten drei weiteren *nuwwāb* Aqbīrdī Muḥammad, Šuᶜayb und Ǧawād Xān ebenfalls Adepten von Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī waren. Sollte dies der Fall sein, wäre es denkbar, daß die Ernennung eines *nā'ib*s durch Šamwīl in manchen Fällen mit einer Einsetzung als *muršid* durch Ǧamāladdīn verbunden war.

In jedem Falle gibt der Text wichtige Anhaltspunkte für die Ausbreitung und Verselbständigung der Naqšbandīya in Tschetschenien. Jüngst wurde darauf hingewiesen, daß auch die tschetschenische (bzw. kumückisch-tschetschenische) Qādirīya Verbindungen zu Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī hatte, denn der tschetschenische Forscher Vaxid Akaev veröffentlichte (in russischer Übersetzung) eine *iǧāza* von Ǧamāladdīn an den späteren Qādirīya-Führer Kunta-Ḥāǧǧī.[94] Die Beziehung zwischen der aus Dagestan nach Tschetschenien importierten Naqšbandīya xālidīya und der tschetschenischen Qādirīya bezeugt auch die 1909 publizierte *silsila* von Šihābaddīn al-Bammadī, einem Scheich des frühen 20. Jahrhunderts; darin wird Kunta-Ḥāǧǧi allerdings als direkter Schüler von Ḥāǧǧ Tašaw dargestellt, der wiederum als Adept von Šayx Muḥammad al-Yarāġī auftritt.[95] Wie dem auch im einzelnen sei, es zeichnet sich doch deutlich ab, daß die bislang

---

93 Daß Ǧamāladdīn die *ṭarīqa* vom *ǧihād* trennte, entspricht den Überlieferungen, wonach er schon dem *ǧihād* Ġāzī Muḥammads zuerst ablehnend gegenüberstand (so ᶜAbdarraḥmān b. Ǧamāladdīn im Vorwort zu den "Adabul'-Marziya", S. 3) und auch später noch dazu aufrief, die *ġazawāt* gegen Muslime unter russischer Herrschaft zu beenden (so Fürst Orbeliani, der während seiner Gefangenschaft in Dargo einen öffentlichen Auftritt Ǧamāladdīns erlebte, in "Iz pokazaniya praporščika Orbeliani, naxodivšegosya v 1842 godu v plenu u Šamilya, o sisteme upravleniya v imamate", in: *Dviženie gorcev*, S. 419).

94 V.X. Akaev, "Džamalutdin Kazikumuxskiy – Duxovnïy nastavnik šeyxa Kunta-Xadži Kišieva", in: *Tezisï dokladov regional'noy naučnoy konferencii molodïx učenïx, posvyaščennoy gumanitarnïm issledovaniyam*, Maxačkala 1995, S. 96-98. Vgl. auch Vaxid K. Akaev, *Šeyx Kunta-Xadži – žizn' i učenie*, Groznïy 1994.

95 Šihābaddīn al-Bammadī, *Furāt Dāġistān fī ayna*ᶜ *bustān*, Temir-Xan-Šura 1909, S. 2. al-Bammadī ist über einen Šayx Ummī Muḥammadī Muḥammad b. Naḍīr ad-Dāġistānī al-Cācī [das "c" /ts/ wiedergegeben durch ein *zayn* mit drei Punkten] sowie durch dessen Lehrer Ibrāhīm al-Astarǧardī mit al-Ḥāǧǧ Kunta verbunden. Obwohl er sich und al-Cācī damit in die dagestanische Xālidīya-*silsila* einklinkt, bezeichnet er al-Cācī als einen Mann der Qādirīya!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000102

aufrechterhaltene Trennung zwischen den "Muridisten" der Naqšbandīya und den "Zikristen" um Kunta-Ḥāǧǧī – hier die Vertreter des stillen Gottesgedenkens, dort die lauten Ekstatiker[96] – einer klärenden Differenzierung, wenn nicht gar einer Revision bedarf.[97]

IV.

Murtaḍā ᶜAlī al-ᶜUradī und die Rechtfertigung des Imamats

Im letzten Teil des hier vorzustellenden Puzzles soll ein Blick auf die religionsrechtlichen Diskussionen im Imamat geworfen werden. Bekanntlich erließ Šamwīl auf einer Versammlung der Gelehrten in ᶜAndī (vermutlich um 1845) einen "Kodex" (*niẓām*), in dem er die Administration des Staates regelte. Neben den Pflichten der *nuwwāb* legte das Dokument fest, daß die Rechtssprechung nicht in den Bereich der *nuwwāb* falle, sondern Aufgabe der *qāḍī*s in den lokalen Gemeinden sein solle, die wiederum einem Bezirks-Mufti unterstellt werden; der Mufti seinerseits solle – parallel zum *nāᵓib* desselben Bezirks – direkt dem Imam unterstehen.[98] Mit dieser Maßnahme sicherte Šamwīl die Rechtssprechung der Rechtsgelehrten vor dem Zugriff der lokalen Machthaber, der *nuwwāb*. Neben diesem Rechtstext ist ein zweiter, undatierter *niẓām* bekannt, der vor allem generelle Verbote enthält; untersagt werden beispielsweise der Tabakgenuß und das Tanzen auf Festbanketten, aber auch das Holzschlagen ohne spezielle Genehmigung und der Handel mit dem Feind. Ferner wird darin festgelegt, daß genügend Moscheen gebaut werden sollen und daß die Gelehrten und *qāḍī*s die Männer und Frauen ihres Bezirks in der islamischen Glaubens- und Pflichtenlehre unterrichten sollen.[99] Diese Dokumente werden durch verschiedene Sendschreiben Šamwīls ergänzt, in

---

96 So zum Beispiel – aufgrund von russischen Quellen – Chantal Lemercier-Quelquejay, "Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey", in: *Central Asian Survey* vol. II (1983), S. 8.

97 Abschließend sei noch angemerkt, daß Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī seine Funktion als Promotor der Naqšbandīya auch nach seiner Auswanderung ins Osmanische Reich nicht verloren zu haben scheint. Seine Kette, die über dagestanische Scheichs in der Türkei weitergeführt wurde, wird kurioserweise auch von Naqšbandīs im heutigen Deutschland noch gepflegt; siehe Scheich Nāẓim ᶜAdl al-Ḥaqqānī, *Der Weg der Weggefährten – Sufi-Lehren eines Naqšbandī-Meisters*, Bonndorf im Schwarzwald: Turban Verlag Salīm und Hağar Spohr, 1991, mit einer entsprechenden *silsila* auf S. 121.

98 "Nizam Šamilya", in: *Sbornik svedeniy o kavkazskix gorcax*, Band III, Tiflis 1870, 18 Seiten, eigene Paginierung.

99 R.Š. Šarafutdinova, "Ešče odin nizam Šamilya", in: *Pis'mennïe pamyatniki Vostoka 1975*, Moskva 1982, S. 169-171 (kommentierte Edition und Übersetzung des Dokuments).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000103

denen er weitere Reglementierungen vornimmt.[100] Selbst Heirats-, Erbschafts- und Vertragsrecht sollen von Šamwīls Erlassen betroffen gewesen sein – praktisch alle Bereiche des Lebens der Bergmuslime.[101]

Bemerkenswert an diesen *niẓām*-Dokumenten ist, daß sie zwar vorgeben, der Durchsetzung der *šarīᶜa* zu dienen, daß sie aber keinerlei Rekurs auf irgendwelche islamischen Rechtstexte nehmen; ja, wenn man den russischen Übersetzungen Glauben schenken darf, wird in ihnen nicht einmal ein einziger Koranvers oder eine Prophetentradition zitiert. Wir haben es also mit Verfügungen zu tun, die ihre Legitimation allein aus der Autorität des Staatsoberhauptes beziehen – böse ausgedrückt: Šamwīls *ᶜādāt* oder *sunna*, die er sich von den versammelten Gelehrten unterschreiben ließ. Da Šamwīl mit diesen autokratischen Verfügungen den *fuqahāʾ* Vorschriften machte, mußte es unweigerlich zu Kollisionen mit dem herkömmlichen islamischen Recht kommen. Daß dieser Sachverhalt den Gelehrten Kopfschmerzen bereitete, ist verständlich.

Von den rechtswissenschaftlichen Diskussionen, die sich aus dem Imamatsanspruch ergaben, zeugen zwei kleine Traktate, die im folgenden vorgestellt werden sollen. Ihr Verfasser ist Murtaḍā ᶜAlī al-ᶜUradī al-Hidālī aus dem awarischen Dorf Urada[102], der sich darin als recht bewanderter šāfiᶜitischer Gelehrter empfiehlt. Murtaḍā ᶜAlī al-ᶜUradī ist bislang lediglich als Autor dreier Superkommentare zu Fragen der arabischen Grammatik bekannt. Von ihm wurde berichtet, daß er während des Kaukasuskrieges als Sekretär Šamwīls arbeitete; nach der Niederwerfung des letzteren soll er von den Russen als *qāḍī* an einem *šarīᶜa*-Gericht in Temir-Xan-Šura beschäftigt worden sein, bis er im Jahre 1282/1865 starb.[103] In dieser letzten Phase seines Lebens soll der hochgeschätzte Gelehrte sogar den Rang eines russischen Offiziers angenommen haben.[104]

---

100 Z.B. "Pis'mo Šamilya ko vsem alimam i kadiyam imamata" (von 1845), und "Obraščenie soveta Šamilya k naseleniyu imamata" (von 1850), in: *Dviženie gorcev*, S. 499-501 und 601-602.

101 Siehe hierzu die ausführlichen Aufzeichnungen von A. Runovskiy, die auf seinen Gesprächen mit Šamwīl während dessen Exils in Kaluga beruhen ("Kodeks Šamilya", in: *Voenniy sbornik* 1862, No. 2, S. 327-386).

102 Heute *Šamil'skiy rayon*.

103 D.X. Gadžieva, "Grammatičeskie sočineniya Murtadaali al-Uradi", in: *Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XVIII-XIX vv.*, S. 52-56 (dort mit Verweis auf einen biographischen Eintrag in Naḏīr al-Dirgilīs *Nuzhat al-aḏhān fī tarāǧim ᶜulamāʾ Dāǧistān*). – Šamwīls Chronist Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī, der ja ebenfalls eine Zeitlang bei Šamwīl als Sekretär diente, erwähnt einen Murtaḍā (ᶜAlī?) al-ᶜUruṭī, der den Imām noch bis zur Kapitulation in Ġunīb (1859) begleitete und mithin den Kaukasuskrieg überlebte. Bei den Vorbereitungen zur Übergabe in Ġunīb seien Šamwīl und seine letzten Genossen darin übereingekommen, sich zwar zu stellen, aber den russischen Offizieren gegenüber nicht die persönlichen Waffen abzugeben; sollte doch ein Versuch der Entwaffnung vorgenommen werden, so wollte man sich das nicht gefallen lassen und stattdessen den Tod im Kampf suchen. Als die Russen tatsächlich Šamwīl und seinen Genossen die Waffen abnahmen, soll es dieser

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000104

al-ᶜUradīs in Rede stehenden rechtswissenschaftlichen Schriften, *al-Murǧim*[105] und die *Risāla fī l-hiǧra,*[106] stammen aus der Zeit des *ǧihād*-Staates. Sie kreisen um die Rechtfertigung der Autorität des Imams sowie um die Frage, wie das Imamat mit denjenigen Muslimen umgehen soll, die sich ihm nicht freiwillig unterstellen. Beide Schriften bestehen zum allergrößten Teil aus Zusammenstellungen von Zitaten aus Werken zahlreicher šāfiᶜitischer Größen, gepaart mit Auszügen aus dogmatischen und ethischen Schriften sowie einigen Koranzitaten und Prophetentraditionen.[107] Diese Klassiker der islamischen Tradition werden hier zur

---

Murtaḍā al-ᶜUruṭī gewesen sein, der wirklich zum Kampf aufrief, während andere dies dann doch ablehnten. Letztlich kam es nicht zu einem solchen selbstmörderischen Verzweiflungskampf (al-Qarāxī, *Bāriqat as-suyūf*, S. 198; al-Karaxi, *Xronika*, S. 250). Es liegt nahe, diese Person mit dem in Rede stehenden, 1865 verstorbenen Murtaḍā al-ᶜUradī zu identifizieren; dabei müßte man aber annehmen, daß al-Qarāxī die Nisben al-ᶜUradī (nach dem Ort Urada im heutigen *Šamil'skiy rayon*) und al-ᶜUruṭī (wohl nach dem Ort Orota im *Xunzaxskiy rayon*) miteinander verwechselte. Dieses Versehen könnte daher rühren, daß es bei al-Qarāxī noch einen "mutigen *nāʾib* Murtaḍā ᶜAlī al-ᶜUruṭī" gibt, der im Winter 1266 (1849-50) in einer Schlacht bei Šali (in Tschetschenien) im Kampf gegen die Russen gefallen sein soll (al-Qarāxī, *Bāriqat as-suyūf*, S. 175; al-Karaxi, *Xronika*, S. 222).

104 Ali Gasanov, "Kniga Asari-Dagestan (Istoričeskie svedeniya o Dagestane), sostavil Mirza Gasan-éfendi sïn Gadži Abdulla-Éfendi Alkadari Dagestani", in: *Sbornik materialov dlya opisanii mestnostey i plemen Kavkaza*, vïpusk 46, Maxač-kala 1929, S. 137. Ich danke Clemens P. Sidorko für wichtige Hinweise zur Identifizierung Murtaḍā al-ᶜUradīs.

105 *al-Murǧim* liegt in zwei Kopien vor, die sich nur geringfügig voneinander unterscheiden. Grundlage für diese Untersuchung ist die Handschrift IIAÉ fond 14, opis' 1, Nr. 2145, fols. 222a-230b. Kopist und Datum der Abschrift sind nicht genannt, doch dürfte das Manuskript in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden sein. Die zweite Handschrift IIAÉ fond 14, opis' 1, Nr. 1707, fols. 1b-14b ist deutlich jüngeren Datums; darauf weist das linierte Papier hin; obendrein scheint als Schreibgerät ein moderner Füllfederhalter benutzt worden zu sein. Als Kopist hat hier "al-Burǧī ᶜAzabī Farᶜ Aḥmad" gezeichnet, der seine Abschrift einem "al-ᶜĀlim al-Ḥāǧǧī Maslaw al-Palarṭī" widmete. Möglicherweise wurde das Manuskript Nr. 1707 auf der Grundlage von Nr. 2145 erstellt; darauf weist die Tatsache hin, daß einige Randbemerkungen und nachträgliche Korrekturen der ersten Kopie in der zweiten bereits im Text integriert sind.

106 *Risāla fī l-hiǧra* , IIAÉ fond 14, opis' 1, Nr. 2145, fols. 218b-222a. Der Name des Autors der *Risāla fī l-hiǧra* wird im Text zwar nicht genannt, doch geht die Autorenschaft al-ᶜUrādīs aus einem Verweis "auf unsere *Risāla al-murǧima*" am Ende der Schrift deutlich hervor. In der Tat geht die vorliegende Abschrift der *Risāla fī l-hiǧra* in Ms. Nr. 2145 dem *Murǧim* auch direkt voraus, ja die beiden Schriften sind nicht einmal durch einen Absatz voneinander getrennt; nach dem Ende der *Risāla fī l-hiǧra* beginnt noch in derselben Zeile der *Murǧim*.

107 Die am meisten zitierten Rechtswerke sind *al-Muḥarrar* von ᶜAbdalkarīm ar-Rāfiᶜī (st. 1226), an-Nawawīs (st. 1277) *Minhāǧ aṭ-ṭālibīn* und vor allem dessen Kommentare *Tuḥfat al-muḥtāǧ* von Ibn Ḥaǧar al-Hayṯamī (st. 1567) und *Nihāyat al-muḥtāǧ* von Zaynaddīn Muḥammad ar-Ramlī (st. 1595). Daneben werden häufig genannt: Ǧamāladdīn Yūsuf al-Ardabīlīs (st. 1374) al-*Anwār*, zu dem möglicherweise auch das Werk *ad-Daᶜwā wal-bayyanāt min al-anwār* als Kommentar gehört; Tāǧaddīn as-Subkīs (st. 1370) *Ǧamᶜ al-ǧawāmiᶜ* mit dem Kommentar *al-Badr aṭ-ṭāliᶜ* von al-Maḥallī (st. 1460). Außerdem begegnen uns beispielsweise noch *az-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000105

Begründung des Herrschaftsanspruchs des Imamats nutzbar gemacht. Interessant sind deshalb weniger die einzelnen Teilaussagen aus den alten bekannten Werken, sondern ihre neue gezielte Zusammenstellung und die Art und Weise, wie al-ᶜUradī sie auf die aktuelle Situation in Dagestan und Tschetschenien bezieht. Dabei werden beiläufig auch einige interessante Bemerkungen über die Geschichte des nordkaukasischen Imamats eingeflochten.

Anlaß der Abfassung der *Risāla fī l-hiǧra* ist, wie der Autor im Vorwort bemerkt, daß "viele der Unwissenden und Gelehrten, welche in der Nachbarschaft der Ungläubigen wohnen und sich fest unter der Herrschaft der verderbten Sultane einrichten, den Auszug (*al-hiǧra*) aufgeben, obwohl dieser ihnen doch aufgrund der Aussagen der großen *muǧtahid*s wie auch von Koranversen und Traditionen vorgeschrieben ist."[108] al-ᶜUradī faßt im weiteren die Bestimmungen zur *hiǧra* mit eigenen Worten zusammen. Zur *hiǧra* verpflichtet sei man, wenn der Imām (gemeint ist offensichtlich der Herrscher des Dār al-Islām) die Auswanderung befiehlt oder wenn man im Dār al-Ḥarb oder im besetzten Land einen Teil der Religionsgesetze (*aḥkām šarᶜīya*) nicht erfüllen kann und Gewalt befürchten muß. "Empfehlenswert" (*mustaḥabb*) sei die *hiǧra*, wenn kein Befehl des Imams vorliegt und die Muslime unter der Herrschaft der Ungläubigen noch alle Gesetze der *šarīᶜa* ausführen können und einen Schutz (*aman*) genießen. Ist aber zu erwarten, daß sich der Islam dort in Zukunft wieder durchsetze, dann sei die *hiǧra* bloß "erlaubt" (*ǧāʾiz*). Gar "verboten" (*ḥarām*) sei sie, wenn die Muslime alle Sicherheiten genießen, den Islam in allen Punkten ausführen können und darüberhinaus noch zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse (*iqnāᶜ*) und zum "Rückzug" (*iᶜtizāl,* gemeint ist wohl: zur Abtrennung von der nicht-muslimischen Bevölkerung) in der Lage sind (und kein Befehl vorliegt). Wohl um eine Debatte darüber zu vermeiden, wann ein islamisches Land zum Dār al-Ḥarb wird, fügt al-ᶜUradī hinzu, daß

Zawāǧir ᶜan iqtirāf al-kabāʾir und *aṣ-Ṣawāᶜiq al-muḥriqa ᶜalā ahl ar-rafḍ wazzandaqa* von Ibn Ḥaǧar, ᶜAbdalwahhāb aš-Šaᶜrānīs (st. 1565) *Kašf al-ġumma ᶜan ǧamīᶜ al-umma* sowie Werke von Suyūṭī (st. 1505), Zakarīyāʾ al-Anṣārī (st. 1520) und vielen anderen Gelehrten. Aus dem Bereich der Dogmatik erscheint ᶜUmar an-Nasafīs (st. 1142) Glaubensbekenntnis *al-ᶜAqāʾid* mit dem Kommentar von at-Taftāzānī (st. 1389); daneben finden wir den Korankommentar al-Bayḍāwīs (st. Ende des 13. Jh.s) *Anwār at-tanzīl* sowie die Prophetenbiographie *Insān al-ᶜuyūn* von Nūraddīn al-Ḥalabī (st. 1567). Ebenfalls oft zitiert wird al-Ġazālīs (st. 1111) Moralkompendium *Iḥyāʾ ᶜulūm ad-dīn*, und an einer Stelle wird auch auf die *Ṭarīqa muḥammadīya* des Ḥanafiten al-Birkawī (st. 1573) hingewiesen.

108 al-ᶜUradī, *Risāla fī l-hiǧra*, fol. 218b. Ein *muǧtahid* ist ein Rechtsgelehrter, der in der Lage ist, ein rechtswissenschaftliches Problem durch eigenständige Untersuchung (*iǧtihād*) der heiligen Texte von Koran und Prophetentradtion zu lösen, anstatt nur auf bestehende Rechtskompendien zurückzugreifen. In dem obigen Kontext sind damit vermutlich die Gründerväter der vier großen Rechtsschulen (insbesondere der Ḥanafīya) gemeint, die im 8. und 9. Jahrhundert wirkten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000106

die Verpflichtung zur Ausreise auf Befehl des Imām auch für Gebiete des Dār al-Islām gelte, in denen die Sünden gegen Gott zunehmen und nicht unterbunden werden können.[109]

Es läßt sich zusammenfassen, daß al-ᶜUradī offensichtlich die einwandfreie Einhaltung der *šarīᶜa* in den nordkaukasischen Gebieten nicht gegeben sieht, deren Herrscher de facto unter russischer Oberhoheit standen (wie beispielsweise der Šamxāl von Tarki oder die Khane von Kumux/Ġāzīġumūq, Awarien, Mextula und Kura). Wenn der Befehl des Imams vorliegt – und das tut er, auch wenn al-ᶜUradī Šamwīl nicht zitiert –, unterliegen die dortigen Muslime allesamt der Pflicht zur *hiǧra*.

Das zweite Traktat al-ᶜUradīs mit dem bezeichnenden Titel *al-Murġim* ("Der Zwinger") stellt eine Rechtfertigung des Imamats und seiner Rechtspraxis dar.[110] Es zeugt von einer lebhaften Debatte über rechtliche Fragen, die sich aus der Entstehung des neuen Staates ergaben. Betrachten wir einige der grundlegenden Probleme im einzelnen.

Das erste Kapitel "Über das Imamat" (*Fī l-imāma*) beschreibt das Imamat als einen *farḍ kifāya*, als eine Pflicht also, der die Gemeinschaft der Muslime so nachzukommen hat, daß immer ein Imam vorhanden ist. Vermittels zahlreicher Zitate aus der šāfiᶜitischen Rechtsliteratur belegt al-ᶜUradī, daß durchaus auch mehrere Imame zur gleichen Zeit herrschen können, wenn nämlich ihre Territorien so weit voneinander entfernt sind, daß sie einander nicht gegenseitig Beistand leisten können. Insbesondere in den Randgebieten der islamischen Welt, auf die die Zentralmacht keinen Zugriff mehr hat, können starke Herrscher sich als Imame etablieren, oder die Notablen können einen eigenen Imam wählen. Dieser Meinung schließt sich al-ᶜUradī an:

> Ein *farḍ kifāya* wie das Imamat fällt für uns nicht weg, weil es bereits einen Imam gibt, der in Konstantinopel wohnt, solange dessen Macht nicht bis zu uns reicht und er sich nicht um unser Wohl kümmert. Wenn er aber für die Bewohner unserer Länder einen Imam bestimmt, dann gilt es als Konsens (*iǧmāᶜ*), daß wir daran gebunden sind; wenn er das nicht tut, dann gilt das, was wir zuvor gesagt haben.[111]

---

109 al-ᶜUradī, *Risāla fī l-hiǧra*, fol. 218b. Zur Diskussion um die Pflicht zur *hiǧra* siehe auch Muhammad Khalid Masud, "The obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law", in: Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Muslim Travellers – Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, London 1990, S. 29-49.

110 X.A. Omarov lieferte bereits eine russische Übersetzung des Inhaltsverzeichnisses dieses Werks ("O polemičeskix stat'yax po musul'manskomu pravu", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, S. 68-69).

111 al-ᶜUradī, *al-Murġim*, IIAĖ fond 14, opis' 1, Nr. 2145, fols. 222b-223b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000107

Diese Aussage muß wohl vor dem Hintergrund der fruchtlosen Korrespondenzen gesehen werden, die Šamwīl mit dem osmanischen Sultan anstrengte, um militärische Hilfe zu erhalten; auf osmanischer Seite bestand jedoch offensichtlich kein großes Interesse an einem Engagement auf dem Kaukasus, sieht man einmal von kurzlebigen Aktionen während des Krimkrieges ab.[112] al-ᶜUradī scheint deshalb der Anbindung ans Osmanische Reich eher skeptisch gegenüberzustehen.
Über dieses Thema war in Dagestan offensichtlich schon mehrfach diskutiert worden, denn unser Autor fügt an:

> Durch das bisher Gesagte wird das zurückgewiesen, worüber es eine geheime Unterredung einer Gruppe zeitgenössischer Gelehrter gab – daß es nämlich einen Konsens über das Verbot[113] mehrerer Imame [zur gleichen Zeit] gäbe, wie es in *al-Mīzān* und *Raḥmat al-umma* steht.[114] [Diesen Gelehrten] kam Nūr Muḥammad al-Awārī zuvor, der zu jener Zeit Richter (*ḥākim*) bei den Sultanen der Apostaten[115] war; damals kam es zwischen ihm und dem [später] als Märtyrer gefallenen Ġāzī Muḥammad, dem Begründer des Gebäudes der *šarīᶜa* und der Religion (*muᵓassis bunyān aš-šarīᶜa wad-dīn*), zu Verhandlungen und einer Korrespondenz.[116]

Diese Passage zeugt davon, daß mehrere Gelehrte eine Debatte mit Ġāzī Muḥammad über die Rechtmäßigkeit eines "zweiten Imamats" neben dem Kalifat in Istanbul anstrebten. Bei dem hier erwähnten Nūr Muḥammad al-Awārī handelt es sich vermutlich um einen *qāḍī* von Xunzax, der die Interessen des dortigen Herrscherhauses vertrat. Wir wissen von ihm, daß er 1834 bei der Einnahme Xunzaxs durch den zweiten Imam Ḥamza getötet wurde; möglicherweise hatte er zuvor an Verhandlungen zwischen Ḥamza und Pāxū-Bīka (der Witwe des awarischen Khans von Xunzax) teilgenommen.[117] Das obige Zitat könnte dementsprechend ein Hinweis darauf sein, daß bei früheren Unterhandlungen mit dem ersten Imam Ġāzī Muḥammad auch der Imamats-Anspruch ein Thema war. Nūr Muḥammad al-Awārī sprach sich jedenfalls gegen die Möglichkeit eines zweiten Imamats aus, wie eine Randnotiz auf demselben Folio bestätigt.

---

112 Siehe Gammer, *Muslim Resistance*, S. 257-260.

113 Im Ms. Nr. 1707 von *al-Murġim* fehlt das Wort "Verbot"; dort heißt es: "...daß es einen Konsens über das Vorhandensein mehrerer Imame gäbe...".

114 *al-Mīzān* stammt vermutlich von ᶜAbdalwahhāb aš-Šaᶜrānī (st. 1565), der mehrere Werke dieses Titels verfaßte. Ein *Raḥmat al-umma fī xtilāf al-aᵓimma* stammt von Ṣadraddīn al-Xaṭīb al-ᶜUṯmānī (2. Hälfte 14. Jh.; siehe Brockelmann, *GAL* GII, S. 91).

115 Das Wort "der Apostaten" (*al-murtaddīn*) fehlt in Ms. Nr. 1707.

116 al-ᶜUradī, *al-Murġim* (Nr. 2145), fols. 223b.

117 al-Qarāxī, *Bāriqat*, S. 34 bzw. Karaxi, *Xronika*, S. 65. Vielen Dank an Clemens P. Sidorko für diesen Hinweis.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000108

al-ᶜUradī beschließt das Kapitel mit einer Hommage an Šamwīl und dessen Sohn Ġāzī Muḥammad:

> Ein Lob auf Šamwīl, daß er die Ärmel hochgekrempelt hat und mit seiner Macht [das Imamat] eingerichtet hat. Darauf erfolgte der Treueeid (*bayᶜa*) der Notablen, welche die höchsten Positionen innehaben. Dann erhob [Šamwīl] die Bewohner Dagestans auf diese hohe Stufe der Vollkommenheit. Ein Lob auch auf die großen Gelehrten und die ehrenhaften *nuwwāb*, die sich mit dem Imam in der Moschee von Balġit getroffen hatten und von ihm gefordert hatten, seinen edlen Sohn Ġāzī Muḥammad den Milden zum Nachfolger zu machen. Ein Lob dem Imam, der ihren Vorschlag positiv beantwortete und sie nicht scheitern ließ. So wurde den vorausdenkenden Gläubigen die Angst genommen, daß der Kodex des Imams (*niẓām al-imām*)[118] verderben könne, und die Betrübnis [schwand], daß Vertreter aus den Reihen der Massen miteinander in Wettstreit geraten könnten, wenn Gott den Imam einmal zu sich holt...[119]

Dieser Abschnitt legt nahe, daß die vorliegende Schrift noch unter dem Eindruck der Ernennung von Ġāzī Muḥammad b. Šamwīl zum zukünftigen Nachfolger Šamwīls entstanden ist, daß ihre Abfassung somit in die Zeit kurz nach 1848 fällt. Dieses Ereignis war bekanntlich ein Wendepunkt in der inneren Entwicklung der *ǧihād*-Bewegung, da es das Imamat in eine erbliche Herrschaft zu verwandeln drohte und dadurch den Widerwillen anderer *nuwwāb* hervorrief.[120]

Das zweite Kapitel "Über die Schlacht (*Fī l-qitāl*)" ist eine Rechtfertigung des *ǧihād*s gegen die Ungläubigen wie auch des Kampfes gegen vom Glauben abgefallene Muslime (*murtaddūn*, Sg. *murtadd*), welche die Urteile des islamischen Rechts ablehnen und die Religion behindern. In der von al-ᶜUradī zitierten rechtswissenschaftlichen Literatur herrscht Einklang darüber, daß die Apostaten getötet werden müssen. Obwohl viele Gelehrte wie Ibn Ḥaǧar die Meinung vertreten, dem *murtadd* müsse vor seiner Hinrichtung die Chance gegeben werden, zum Islam zurückzukehren, findet al-ᶜUradī auch Gegenpositionen, denenzufolge der Aufruf zur Umkehr (*istitāba*) nicht zwingend erforderlich ist,[121] die

---

118 Hier vermutlich ein Hinweis auf die Imamats-Administration mithilfe der o.g. *niẓām*-Gesetzestexte.

119 al-ᶜUradī, *al-Murġim* (Nr. 2145), fols. 224a.

120 Gammer, *Muslim Resistance*, 243. al-Qarāxī spricht nur von der Ernennung Ġāzī Muḥammad b. Šamwīls zum *nāᵓib* eines Bezirks, nicht zum Nachfolger des Imams (*Bāriqat*, S. 175; *Xronika*, S. 223-224).

121 al-ᶜUradī zitiert in diesem Sinne einen Aḥmad al-Kurdī aš-Šāfiᶜī. Um wen es sich dabei handeln soll, ist nicht ganz klar; Brockelmann führt einen Šihābaddīn Aḥmad b. Aḥmad al-Kurdī al-Hakkārī (st. 1362) nur als Koran- und *ḥadīṯ*-Kenner auf (Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (GAL), Nachdruck Leiden 1996, Grundband II, 201).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000109

Hinrichtung mithin schnell vollzogen werden kann. Allgemein gelte, daß das Töten der Apostaten (*ahl ar-ridda*) Priorität vor dem Kampf gegen die Ungläubigen (*ahl al-ḥarb*) habe.[122]

Im dritten Kapitel "Über das Töten außerhalb der Schlacht"[123] wird diskutiert, unter welchen Umständen auch Muslime getötet werden dürfen. Zentrales Argument ist hier die *maṣlaḥa*, das "Gemeinwohl": um die islamische Gemeinschaft zu schützen, so der Konsens der zitierten Rechtswerke, sei es zuweilen durchaus notwendig, nicht nur Apostaten, sondern auch Muslime zu töten. Die Diskussion wird zu einem Plädoyer für eine möglichst große Machtfülle des Imams. So führt al-ᶜUradī die Position an, daß die Form der Bestrafung (*taᶜzīr*) für kriminelle Vergehen ganz im Ermessen des Imams liege, der in dieser Frage *iǧtihād* betreiben solle;[124] ja, die Bestrafung des Missetäters dürfe selbst bis zur Hinrichtung gehen, wenn es das Gemeinwohl erfordert.[125] In diesem Zusammenhang zitiert al-ᶜUradī nicht nur Šāfiᶜiten wie Ibn Ḥaǧar al-Hayṯamī (st. 1567) und Yūsuf al-Ardabīlī (st. 1374), sondern weist auch auf den mālikitischen *maḏhab* hin, in dem der *maṣlaḥa* ein besonders hoher Stellenwert eingeräumt werde.[126]

Wie wir oben gesehen haben, war es wohl auch die *maṣlaḥa*, die Šamwīl dazu veranlaßte, in seinem *niẓām* das Strafmaß für einige Vergehen neu festzulegen. In dem Bestreben, die Effizienz der Strafen zu erhöhen, ohne die Delinquenten zu verstümmeln und damit kriegsuntauglich zu machen, setzte er beispielsweise für einen Diebstahl beim ersten Mal wie auch im ersten Wiederholungsfalle eine dreimonatige Haft fest, die mit einer Geldstrafe verbunden war; wenn der Täter jedoch ein drittes Mal ertappt wurde, sollte er hingerichtet werden. Mit dieser Regelung ersetzte Šamwīl die klassische Bestrafung nach islamischem Recht, die eine "stufenweise" Folge von Amputationen vorsieht: zuerst die rechte Hand, und dann für jeden nachfolgenden Diebstahl jeweils einen Fuß oder die zweite Hand.[127] Eine Passage aus dem Traktat von al-ᶜUradī legt nahe, daß die Neuregelung Šamwīls – die Aufgabe der "Abstufung"[128] – unter den Gelehrten nicht unumstritten war, und daß Šayx Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī zu ihrer Verteidigung eigens eine Schrift verfaßt hat:

---

122 al-ᶜUradī, *al-Murǧim* (Nr. 2145), fols. 224a-225b.
123 *Ibid.*, fols. 225b-226b.
124 *Ibid.*, fol. 226a (nach einem *al-Iẓhār* von Yūsuf al-Ardabilī, st. 1374).
125 *Ibid.*, fol. 226a (nach einem gewissen al-Muḥaqqiq Ḥašam aṣ-Ṣāliḥ).
126 *Ibid.*, fols. 226ab.
127 Siehe Runovskiy, "Kodeks Šamilya", S. 338-339.
128 Runovskiy ("Kodeks Šamilya", S. 338) spricht im Zusammenhang mit der Bestrafung von Dieben wörtlich davon, daß Šamwīl "in seinem *nizam* die Abfolge (*postepennost'*) abgeschafft" habe – ein deutlicher Hinweis auf den arabischen Ausdruck *at-tartīb fī t-taᶜzīr* im nun folgenden Zitat al-ᶜUradīs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000110

> Der Šayx Ǧamāladdīn äußerte sich im [Kapitel] "Bestrafung" des *Kitāb al-Maḏhab šarḥ al-Ḥāwī aṣ-ṣaġīr* folgendermaßen über das Fehlen der Notwendigkeit einer Abstufung (*fī ᶜadam wuǧūb at-tartīb*): Wörtlich: 'Wir sagen: Darin gibt es Raum [für eigene Entscheidungen], wenn es notwendig erscheint und das Gemeinwohl tangiert. Damit weisen wir diejenigen zurück, die die Entscheidungen einiger unserer *qāḍī*s und *nuwwāb* verdammen, weil sie die Abstufung in der Züchtigung (*at-tartīb fī t-taᶜzīr*) nicht beachtet hätten, so wie es [beispielsweise] bei der Bestrafung von Saᶜīd al-Harakanī der Fall war.' – Nach seiner Handschrift, und Gott weiß es am besten.[129]

Hiermit wird dem Herrscher (und seinen Richtern) also in aller Deutlichkeit ein Freibrief für Urteile im eigenen Ermessen ausgestellt. Diese Bemerkung ist darüberhinaus noch in doppelter Hinsicht interessant. Zum einen wird hier dem sonst nur als Scheich und Dichter bekannten Ǧamāladdīn ein Rechtstraktat zu einem speziellen Thema zugesprochen, welches offensichtlich in der aktuellen Rechtssprechung des Imamats große Bedeutung innehatte; der Zusatz "*min xaṭṭihi*" ("nach seiner Handschrift"), der ansonsten nirgendwo im *Murġim* auftaucht, weist daraufhin, daß al-ᶜUradī tatsächlich ein Manuskript von Ǧamāladdīn in den Händen hatte.[130] Zum anderen wird hier erneut auf eine Bestrafung des Gelehrten Saᶜīd al-Harakānī hingewiesen. Um welche Strafe es sich dabei handelte, wird leider nicht gesagt; der Zusammenhang läßt befürchten, daß al-Harakānī noch eine schlimmere Bestrafung wiederfahren sein könnte als nur die Zerstörung seines Weingartens und die Plünderung seiner Bibliothek.

Das vierte Kapitel des *Murġim* behandelt "die Verfügungsgewalt über das Eigentum des Apostaten, von dem weder zu erwarten ist, daß er den Islam annimmt, noch daß er [in Kürze] stirbt, und über die Bestrafung durch (Entfernung von) Eigentum, indem man den Reichen ihr Geld wegnimmt, ihre Reittiere requiriert und dergleichen, und indem man

---

129 al-ᶜUradī, *al-Murġim* (Nr. 2145), fols. 226b. Wörtlich übersetzt lautet der letzte Nebensatz der Rede Ǧamāladdīns: "... wie ich es bezüglich der Bestrafung von Saᶜīd al-Harakānī gesehen habe."

130 In der Handschrift Nr. 2145 hat jemand unter dem Titel des Werks *Kitāb al-Maḏhab* den Namen "Abū Isḥāq aš-Širāzī" vermerkt. In der zweiten vorhandenen Kopie von *al-Murġim* wurde dann der Name Ǧamāladdīn auch gleich durch "Abū Isḥāq aš-Šīrāzī" ersetzt (IIAĖ Nr. 1707, fol. 8b). Offensichtlich liegt hier die Annahme zugrunde, das Werk *Kitāb al-Maḏhab šarḥ al-Ḥāwī aṣ-ṣaġīr* stamme nicht von Ǧamāladdīn, sondern sei identisch mit dem *Kitāb al-Muhaḏḏab fī l-maḏhab* von aš-Šīrāzī (siehe *GAL* Grundband I, S. 387). Aus dieser Textveränderung ergibt sich jedoch, daß aš-Šīrāzī (st. 1083) einen Kommentar auf *al-Ḥāwī aṣ-ṣaġīr* von Naǧmaddīn ᶜAbdalġaffār b. ᶜAbdalkarīm al-Qazwīnī (st. 1266; *GAL* Supplementband I, S. 679) verfaßt hätte, der aber über 180 Jahre nach ihm starb. Ich möchte deshalb annehmen, daß das im Text genannte *Kitāb al-Maḏhab šarḥ al-Ḥāwī aṣ-ṣaġīr* tatsächlich eine Schrift von Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī zur Rechtfertigung der Rechtspraxis im Imamat darstellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000111

Eigentum entwertet, etwa durch die Zerstörung von Häusern, egal, ob man ihre Bewohner dabei abführt und an einem anderen Ort ansiedelt oder nicht."[131] In diesem Abschnitt kommt die Praxis der Plünderungen, der "Politik der verbrannten Erde" sowie der Vertreibungen und Umsiedlungen, wie sie im Kaukasuskrieg von beiden Seiten geführt wurde, am deutlichsten zum Ausdruck. Um es kurz zu machen: unser Autor legitimiert wiederum die Gewalt. Frei nach dem Motto, "Gott erschuf die Welt und alles, was darin ist, für die Muslime, damit sie Ihn um Kraft bitten; wer davon abweicht, der leistet Ihm und Seinem Weg Widerstand"[132] sieht al-ʿUradī keinen Grund zur Zurückhaltung und legitimiert die Gewalt – gewissermaßen als das kleinere Übel – wieder durch das Gemeinwohl (*maṣlaḥa*), das es zu erhalten gelte.[133]

In einem Anhang (*taḏnīb*) zu diesem Kapitel wird schließlich noch erklärt, daß Verträge mit Apostaten ungültig sind, daß Apostaten nichts zu erben und nichts zu vererben haben und daß Eheverträge im Falle der Apostasie eines Partners ihre Gültigkeit verlieren – Regeln, die allesamt das Plündern und Entführen auf dem Gebiet der Feinde des Imamats weiter rechtfertigen.[134]

Ähnliche Funktionen haben auch die Kapitel fünf "Über die Etablierung und Ausübung der Urteile zum Gemeinwohl"[135] und sechs "Über den Abfall vom Glauben".[136] Das letzte Kapitel schließlich "Über die Bestrafung aufgrund von Verdacht" (*Fī t-taʿzīr bi-naḥw at-tuhma*) liefert dem Imam sogar die Rechtfertigung, bei *ḥudūd*-Verbrechen eine Strafe zu verhängen, ohne daß das Vergehen rechtskräftig bewiesen ist. In einer *Ḥāšiya* auf ein Werk von Ramlī soll nämlich geschrieben stehen: "Jede Züchtigung eines Vergehens gegen Gott (*kull taʿzīr li-ḥaqq Allāh*) braucht keine Anklage und keinen Prozeß, sondern es genügt die Aussage eines Zeugens und zweier Unbescholtener (*ʿadl wāḥid wa-mastūrayn*), denn durch sie wird der Verdacht festgestellt; und es braucht keine Zeugenaussage und keinen Richterrat, sondern es reicht ein Brief (*kitāb*) an den Sultan, um [den Verdächtigen] zu tadeln." Nach Tāǧaddīn as-Subkīs (st. 1370) *Ǧamʿ al-ǧawāmiʿ* sei die Bestrafung eines Verdächtigen geradezu eine Pflicht, wenn dadurch einem Gemeinwohl entsprochen wird, und solche Fälle, so al-ʿUradī, "kommen ja häufig vor im Heer der *nāʾib*s des Imam".[137]

---

131 *al-Murǧim* (Nr. 2145), fol. 226b.
132 *Ibid.*, fol. 226b (zitiert nach ar-Ramlī und "Ibn Qāsim").
133 *Ibid.*, fols. 227ab.
134 *Ibid.*, fols. 228ab.
135 *Ibid.*, fols. 228b-229a.
136 *Ibid.*, fols. 229a-230a.
137 *Ibid.*, fol. 230b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000112

al-ᶜUradī äußert seine große Bewunderung für diese strengen Vorschriften und das Ausmaß der staatlichen Kontrolle im Šamwīl-Staat, an der er ja möglicherweise selbst als *nāᵓib* gewissen Anteil hatte. al-ᶜUradīs Ansicht nach gebe es im zeitgenössischen Imamat niemanden mehr, der ohne Erlaubnis des Imams oder seines Beauftragten auch nur einen Dirhem ausgeben könne.[138] Und er ist stolz darauf, daß "Gott manchen an der Wiederbelebung der *šarīᶜa*-Ämter teilhaben ließ, (...) und vielleicht leitet Gott auch die Beamteten bei der Erfüllung ihrer Aufgaben, so wie wir es schon mehrfach gesehen haben, seit damit begonnen wurde, das Joch der [alten] Lebensweise (*nīrān ar-rusūm*) abzuwerfen."[139]

Abschließend bleibt also festzuhalten, daß al-ᶜUradīs Traktate nicht nur einer rigiden Rechtspraxis Vorschub leisten und die *ġazawāt*-Praxis legitimieren, sondern geradezu einem Freibrief für den autokratischen Imam gleichkommen. Die traditionellen Schriften zum Staatsrecht zielen in der Regel auch darauf ab, die Handlungsfreiheit des Imams möglichst präzise zu definieren und ihn so stark wie möglich in das islamische Recht einzubinden; zur Imamatsdiskussion gehört deshalb immer auch die Frage, welche Bedingungen ein Imam erfüllen muß und wann der Widerstand gegen einen sündigen Imam den Untertanen zur Pflicht wird.[140] Bei al-ᶜUradī finden wir nichts von alledem; bei ihm ist die Macht des Imam uneingeschränkt. Zwischen Inhalt und Methode der Schriften al-ᶜUradīs tut sich ein Widerspruch auf: Seine Methode ist der *taqlīd*, die Befolgung der bekannten šāfiᶜitischen Autoritäten, aber inhaltlich legitimiert er damit das unabhängige Räsonnieren und Entscheiden – den *iǧtihād* – des Imam. Doch dieser *iǧtihād* ist kein optimistischer Zukunftsentwurf, keine Basis eines neuen, islamisch konstituierten Ideal-Staats, sondern er muß zur Rechtfertigung der grausamen Kriegspraxis herhalten. Faktisch untermauert *al-Murġim* dadurch auch das Recht Šamwīls auf die Durchsetzung der oben erwähnten *niẓām*-Erlasse.

Bezeichnend ist, daß es in den beiden Traktaten fast ausschließlich um den Umgang mit Muslimen geht; während der Kampf gegen die Ungläubigen eine recht einfache und rechtlich gut zu begründende Angelegenheit ist, schuf das Bestrafen, Töten, Vertreiben und Bestehlen von Menschen, die sich als Gläubige bezeichneten, einen großen Legitimationsbedarf. Daß diese beiden recht systematischen Schriften zum Straf- und Staatsrecht erst im letzten Jahrzehnt der *ǧihād*-Bewegung entstanden, läßt sie als eine Reaktion auf eine Krise und auf lauter

138 *Ibid.*, fol. 228b.
139 *Ibid.*, fol. 229a.
140 Zur klassischen Imamatstheorie siehe W. Madelungs Artikel "Imāma" in *The Encyclopaedia of Islam – New Edition*, vol. III, Leiden, 1986, S. 1163-1169.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000113

werdende Vorwürfe gegen das Imamat erscheinen. In der Tat dürften die harte Zucht im Innern und die rücksichtslose Kriegsführung der Truppen Šamwīls in muslimischen Territorien den Haß und die Feindschaft nicht nur von Saᶜīd al-Harakānī ausgelöst haben.

Gleichzeitig aber ist al-ᶜUradīs Werk auch ein Beleg dafür, daß die šāfiᶜitische Gelehrsamkeit auch im autokratischen Imamat weiterhin eine wichtige Rolle spielte. Doch steht zu erwarten, daß die hier angeschnittenen Streitpunkte (Imamatsanspruch, *ġazawāt* gegen Muslime, Rechtssprechung auf der Basis von *niẓām*) auch in weiteren Schriften jener Zeit auftauchen, ja daß sich in Zukunft auch die Positionen der gelehrten Gegner des Imamats genauer rekonstruieren lassen.

Schlußbemerkungen

Anhand der wenigen hier vorgestellten Quellen konnten wir einen kurzen Einblick in die Entwicklung des Naqšbandīya-Netzwerkes in Dagestan und Tschetschenien gewinnen. Vieles bleibt noch ungeklärt; so muß geprüft werden, ob die Naqšbandīya xālidīya in den 1820er Jahren in Dagestan und auch in Tschetschenien tatsächlich in einen "leeren Raum" stieß, wie die hier vorgestellten Schilderungen es nahelegen, oder ob sie nicht eventuell bereits etablierte *ṭuruq*-Verbindungen verdrängte. Aber auch die Einbindung der dagestanisch-tschetschenischen Xālidīya in das große internationale Netz der Naqšbandīya jener Zeit ist ein offenes Problem, das weiter untersucht werden muß; hierzu gehören die Verbindungen zum Osmanischen Reich und nach Arabien wie auch zur Wolga-Ural-Region und nach Mittelasien. Schließlich scheint sich abzuzeichnen, daß die Naqšbandīya in Tschetschenien unter Ḥāǧǧ Tašaw eine eigene Entwicklung nahm, und daß diese Emanzipation auch im Wandel der sufischen Praxis und Lehre ihren Niederschlag fand. Insbesondere die Beziehungen Ḥāǧǧ Tašaws zur *ṭarīqa* Kunta-Ḥāǧǧīs müssen noch geklärt werden.

Deutlich wurde, daß die *ǧihād*-Bewegung in Dagestan und Tschetschenien ein vielgestaltiges und facettenreiches Phänomen ist, das sich nicht einfach auf den schlagwortartigen Begriff "Muridismus" reduzieren läßt, wie dies vor allem in der russischsprachigen Literatur oft geschah. Obwohl der *ṭarīqa* bei der Entstehung und Organisation der *ǧihād*-Bewegung die entscheidende Rolle zukam, hatten beispielsweise auch Gelehrtentraditionen noch eine große Bedeutung. Dies machte das Beispiel der religionsrechtlichen Debatten deutlich: in Saᶜīd al-Harakānī trafen wir einen großen Gegner der *ǧihād*-Bewegung und ihres rigorosen *šarīᶜa*-Verständnisses, während Murtaḍā ᶜAlī al-ᶜUradī sich ganz als Verteidiger der autokratischen Maßnahmen des Imams präsentiert. Möglicherweise sind ähnliche Debatten auch in anderen Bereichen zu erwarten, etwa in der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000114

Dogmatik und Theologie. In diesem Zusammenhang ist ferner nach der Existenz von Gelehrtenzentren und Medresen zu fragen, nach den Inhalten, der Organisation und Verbreitung islamischer Bildung im Imamat. Es stellt sich die Frage, ob durch die *ğihād*-Bewegung ein wesentlicher Wandel und eine Neuorientierung der dagestanischen Gelehrsamkeit und der Bildung vollzogen wurde, und inwieweit alte Traditionen in den religiösen Wissenschaften, aber auch etwa in der Sprachwissenschaft oder Astronomie[141] fortgeführt wurden. Diese Forschung muß schließlich auch in die noch weitestgehend unbekannte dagestanische Literatur des 18. Jahrhunderts führen.

Bei der Untersuchung all dieser Aspekte könnte es sich in Zukunft als fruchtbar erweisen, Vergleiche mit weiteren staatenbildenden islamischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts anzustellen, an denen ebenfalls Gelehrtentraditionen und *ṭuruq* Anteil hatten. Neben beispielsweise dem Emirat von ᶜAbdalqādir al-Ğazāʾirī (1830-1847) in Algerien[142] bietet sich hierfür besonders die von ᶜUṯmān b. Fūdī (ca. 1804-1817) eingeleitete *ğihād*-Bewegung im Hausaland (Nordnigeria) an. Ihre führenden Vertreter brachten eine äußerst umfangreiche polemische und Bildungs-Literatur auf arabisch und in Lokalsprachen hervor; neben zahlreichen Gedichten finden wir auch hier Traktate über die Einführung der *šarīᶜa* und die Abschaffung der *bidᶜa*, Aufrufe zur *hiğra* und Chroniken des Kampfes gegen die "ungläubigen" Muslime.[143] Ein solcher vergleichender Ansatz, so scheint es, kann helfen, die Entwicklungen auf dem Nordkaukasus auch aus islamwissenschaftlicher Perspektive besser zu beleuchten.

---

141 Zu den dagestanischen Werken über Astronomie siehe *Katalog arabskix rukopisey Instituta istorii, yazika i literaturi im. Gamzata Cadasi Dagestanskogo filiala AN SSSR*, S. 9-16.

142 Zu ᶜAbdalqādir siehe Raphael Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians, Resistance to the French and Internal Consolidation*, New York & London 1977. Eine vergleichende Untersuchung verschiedener *ğihād*-Bewegungen des 19. Jahrhunderts lieferte Rudolph Peters, *Islam and Colonialism – The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague, Paris, New York 1979.

143 Zur äußerst umfangreichen Literatur der *ğihād*-Bewegung und des Sokoto-Kalifats siehe *Arabic Literature in Africa, Vol. II: The Writings of Central Sudanic Africa*, compiled by John O. Hunwick, Leiden, New York, Köln: Brill 1995, S. 52-212. Zu ᶜUṯmān b. Fūdī und der Entstehung des Sokoto-Kalifats siehe Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth – The Life and Times of Shehu Usuman dan Fodio*, Evanston (Ill.) 1994 (Erstausgabe Oxford 1973).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000115

DIE ENTFALTUNG DER NAQŠBANDĪYA MUĞADDIDĪYA IM MITTLEREN TRANSOXANIEN VOM 18. BIS ZUM BEGINN DES 19. JAHRHUNDERTS: EIN STÜCK DETEKTIVARBEIT

von

Anke von KÜGELGEN, Bochum[1]

Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert erlebte die Naqšbandīya muğaddidīya in mehreren Gebieten der islamischen Welt eine erste oder eine neue Blüte. Gleichzeitig wurden einige ihrer herausragenden Förderer in Anlehnung an die Prophetentradition, daß zu Beginn eines jeden Jahrhunderts ein Erneuerer (*muğaddid*) in Erscheinung tritt, als "Erneuerer des 13. (islamischen) Jahrhunderts" angesehen.[2]

In Istanbul unterstützte Sultan Maḥmūd II (reg. 1223-55/1808-39) tatkräftig die Muğaddidīya, die bereits 1681 von Šarīf Muḥammad Murād (gest. 1132/1719)[3] in die osmanische Hauptstadt getragen worden war, und griff im Zuge seiner strengen Ausrichtung an den sunnitischen Geboten hart gegen das Janitscharen-Corps und den Bektaschi-Orden durch. Manchem seiner Zeitgenossen erschien er daher als Erneuerer des 13. Jahrhunderts.[4]

---

1 Herzlich danke ich Michael Kemper (Bochum), Baxtiyar Babadžanov und Aširbek Muminov (beide Taschkent) für viele anregende Gespräche und wertvolle Literaturhinweise, sowie Fritz Meier (Basel), Jürgen Paul (Halle) und Stefan Reichmuth (Bochum) für ihre konstruktive Kritik am Entwurf dieses Artikels. Farideh Jeddi-Choubdar und Mansoureh Zamani (beide Bochum) habe ich vielmals für ihre Unterstützung bei der Entzifferung schwer verständlicher persischer Textstellen zu danken.

2 Zum *muğaddid*-Konzept s. Ella Landau-Tasseron (Jerusalem), "The 'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition, in: *Studia Islamica* 70 (1989) 79-113; E. van Donzel, "Mud̲jaddid", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. VII, Leiden, New York ²1993, S. 290; Yohanan Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī – An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, London 1971, Kap. 2 "The Concept of Tajdīd and the Millennium", S. 13-21. In diesen Artikeln werden keine Erneuerer nach Aḥmad-i Sirhindī (gest. 1034/1624) erwähnt. Gerade im 17. und 18. Jahrhundert sind jedoch neben den im Haupttext genannten noch andere Herrscher und religiöse Führer als Erneuerer bezeichnet worden (siehe z.B. Aḥmad Maxdūm Dāniš, *Risāla yā muxtaṣarī az taᶜrīx-i salṭanat-i Xāndān-i Manġitīya*, ba-saᶜy-u ihtimām-u taṣḥīḥ-i ᶜAbdalġanī Mīrzāyif, Istālīnābād 1960, S. 11). Das ist bislang nicht näher untersucht worden.

3 Zur Entfaltung der Muğaddidīya im Osmanischen Reich und zu Šarīf Muḥammad Murād, dessen Vater *naqīb al-ašrāf* von Samarkand war, siehe den Beitrag von Stefan Reichmuth in diesem Sammelband.

4 Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", in *Die Welt des Islams* 22 (1982, published 1984), S. 29-34. In der Stelle, die B. Abu-Manneh (*ibid.*, S. 29) zitiert, heißt es, Sultan Maḥmūd sei "der Erneuerer der Gesetze des Islam im 12. [islamischen] Jahrhundert". Die Zählung der Jahrhunderte erfolgt hier offensichtlich, wie z.B. auch im Italienischen,

Universitäts- u. Landesbibliothek Sachsen-Anhalt Halle (Saale)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000117

In Damaskus wurde Šayx Xālid (1190/1776-1242/1827), dem Begründer des sich später weit verzweigenden Muğaddidīya-Astes der "Xālidīya", dieser Titel zuteil. Er erschien als Wiederbeleber der sich im Verfall befindenden *sunna*.[5]

Im mittleren Transoxanien, das heißt im Staat von Buchara,[6] begegnen wir ebenfalls einem mächtigen "Erneuerer des 13. Jahrhunderts", dem Mangitenherrscher Šāh Murād (reg. offiziell 1199/1785-1215/1800, inoffiziell bereits gut ein Jahrzehnt zuvor).[7] Auch er war ein entschiedener Anhänger der Naqšbandīya muğaddidīya, die dort zwar bereits zum Ende des 17. (Beginn des 12. islamischen) Jahrhunderts Wurzeln geschlagen hatte, sich aber auf breiter Flur erst unter seiner Herrschaft in der zweiten Hälfte des 18., das heißt zu Beginn des 13. islamischen Jahrhunderts entfaltete. Er erwarb sich den Ruf, die *sunna* wiederzubeleben (*muḥyī s-sunna*), die *šarīᶜa* zu schützen (*ḥāmī š-šarīᶜa*) und die frevlerischen Neuerungen zu beseitigen (*māḥī l-bidᶜa*)[8]. Unter seiner Regentschaft wurden große Scheiche der Muğaddidīya zur Stütze des Staates.

---

nach den tatsächlich geschriebenen Zahlen, d.h. alle Jahre des Jahrhunderts, das mit 12 beginnt, werden zum 12. Jahrhundert gerechnet und gehören nach unserer Zählung zum 13. Jahrhundert.

5 Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya", S. 8-12. Im Kaukasus, wo führende Anhänger der Muğaddidīya xālidīya zu Beginn des 19. Jahrhunderts zum *ğihād* gegen die russische Kolonialmacht und die mit ihr kollaborierenden Muslime aufriefen, galt der erste kriegführende Imām Ġāzī Muḥammad (gest. 1248/1832) als ein *muğaddid*. Er wird jedoch nicht ausdrücklich als der *muğaddid* des 13. Jahrhunderts bezeichnet. Siehe den Artikel von Michael Kemper in diesem Sammelband.

6 Im folgenden spreche ich meist vom "mittleren Transoxanien". Die Begriffe "Khanat" und "Emirat von Buchara", die sich in der europäischen Literatur eingebürgert haben, finden sich in den einheimischen Chroniken und Biographien nicht wieder. Dort wird, wenn überhaupt einmal das gesamte Herrschaftsgebiet mit einem einzigen Namen bezeichnet wird, von Māwarāʾannahr, *mulk-i Buxārā* oder auch von Tūrān gesprochen. In der Regel aber werden die einzelnen Städte oder Provinzen aufgeführt. Der Umfang des Herrschaftsbereiches hat sich im Verlauf der hier untersuchten Zeitspanne mehrfach stark verändert und umfaßte nicht immer das gesamte Transoxanien, daher ist hier von "mittlerem Transoxanien" die Rede. Ein präziser Überblick über diese Veränderungen existiert bislang nicht; zu Literatur s. Anm. 9.

7 Šāh Murād hielt bereits unter seinem Vater Dāniyāl Biy Ātāliq (bzw. dem nominellen Herrscher Landes Abū l-Ġāzī Xān, reg. 1171/1758 – 1200/1785) die Regierungsfäden in der Hand. Der genaue Zeitpunkt seiner Machtübernahme ist allerdings nicht bekannt. Als "Erneuerer des 13. Jahrhunderts" bezeichnen ihn u.a. Xumūlī (*Tārīx-i Xumūlī*, Ms. Institut vostokovedeniya Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan im. Beruni [fortan IVANRUz], Inv.-Nr. 37/VI, fols. 184b, 213a-213b; zu diesem Werk siehe unten, Anm. 17) und Mīrzā Ṣādiq-i Munšī, *Tārīx-i Manẓūm*, Ms. IVANRUz, Nr. 2731/III, fol. 234a.

8 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 213a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000118

Šāh Murāds Herrschaft fiel in eine Zeit, in der sich das mittlere Transoxanien langsam von den zerstörerischen Kämpfen unter konkurrierenden usbekischen Stammesfraktionen und Fürstentümern sowie von extremen Hungersnöten erholte, die die Region in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschüttert hatten. Der erste Mangitenherrscher Muḥammad Raḥīm Xān (reg. 1167/1753-1171/1758) hatte sich bereits bemüht, das mittlere Transoxanien wieder in einem starken, unabhängigen "Khanat von Buchara" zu einen. Ebenso hatte er Anstrengungen unternommen, Städte wie Samarkand wiederzubesiedeln, dessen Bewohner fast alle ausgewandert oder gestorben sein sollen. Recht, Moral und Bildung scheint Muḥammad Raḥīm Xān allerdings nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. In diesen Bereichen wurde Šāh Murād im Sinne der Muǧaddidīya aktiv. Zu seinen Maßnahmen gehörte die Abschaffung aller als unislamisch geltenden Steuern, die Restauration und der Neubau von Moscheen, Medresen und *maktab*s sowie die Neubesetzung der Posten für muslimische Geistliche. Von seinen Untertanen forderte er die genaue Beachtung der religiösen Pflichten, und er verbot jegliche Form unsittlichen Verhaltens sowie "frevelhafter Neuerung" (*bidᶜa*). Als *bidᶜa*s verstand er nicht nur den Genuß von Rauschmitteln, Prostitution und Spiele an religiösen Feiertagen, sondern auch das laute Gottesgedenken einiger Sufi-Gruppen. Zudem sagte er den Schiiten und allen schiitisch anmutenden Bräuchen innerhalb und außerhalb seines Herrschaftsgebietes den Kampf an. Er richtete jedoch nicht nur die Gesellschaftsordnung seines Staates an den Lehren seiner Muǧaddidīya-Scheiche aus, sondern auch seine eigene Lebensweise; zusätzlich zu den fünf Pflicht-Gebeten vollführte Šāh Murād die verschiedensten freiwilligen gottesdienstlichen Handlungen (*nawāfil*), lebte in äußerster Askese und war jedem Luxus abhold.[9]

---

[9] Mirza-Šems Buxari, *O nekotorïx sobïtiyax v Buxare, Xokande i Kašgare* [*Bayān-i baᶜḍi ḥawādiṯāt-i Buxārā u-Xwāqand u-Kāšǧar*], Zapiski Mirzï-Šemsa Buxari, izdannïe v tekste, s perevodom i primečaniyami V.V. Grigor'evïm, Kazan' 1861; Charles Schefer, *Histoire de l'Asie Centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary – Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khokand depuis les dernières années du règne de Nadir Chah, 1153, jusqu'en 1233 de l'hégire, 1740-1818 a.D.*, Texte persan publié d'après un manuscrit unique, avec une traduction française, Paris 1876, Amsterdam 1970. V.V. Grigor'ev hat in seinen umfangreichen Anmerkungen zu Mīrzā Šams Buxārī viele Informationen aus anderen Quellen eingearbeitet, u.a. auch aus zeitgenössischen Reiseberichten. Spätere Untersuchungen konzentrieren sich überwiegend auf die Wirschafts- und Sozialgeschichte. Einen knappen Überblick vermittelt V.V. Bartol'd, "Istoriya kul'turnoy žizni Turkestana", in: id., *Sočineniya*, tom II, čast' 1, Moskva 1963, S. 271-274. Eine Studie, wie sie unlängst Audrey Burton (*The Bukharans – A Dynastic, Diplomatic and Commercial History 1550-1702*, Surrey 1997) für die Zeitspanne von der Mitte des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts vorgenommen hat, steht für die darauffolgende Periode noch aus. Es existieren bislang weder eine umfassende politische, soziale oder wirtschaftliche Geschichte noch eine Kultur- oder Religionsgeschichte des mittleren Transoxaniens im 18. und 19. Jahrhundert, sondern nur Einzelstudien. Die in "post-sowjetischer"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000119

Ähnlich wie in den genannten Ländern und im indischen Mutterland schuf die Muğaddidīya also auch im mittleren Transoxanien des ausgehenden 18. Jahrhunderts eine neue, festumrissene Lehre, die bestrebt war, mit Hilfe eines restriktiven Verhaltens- und Glaubenskodex den "wahren Gläubigen" zu definieren.[10]

Šāh Murāds Sohn und Nachfolger Amīr Ḥaydar (reg. 1215/1800-1242/1826), der sich offiziell den Titel "Beherrscher der Gläubigen" (*amīr al-mu'minīn*) beilegte,[11] förderte die Muğaddidīya ebenfalls mit aller Macht, weichte aber einige Grundsätze seines Vaters auf. So führte er die unkanonischen Steuern wieder ein, und durch den Amtsmißbrauch seiner Steuereintreiber sowie durch im Übermaß geforderten Arbeitsdienst zog seine Herrschaft den Unmut vieler Untertanen auf sich. Amīr Ḥaydars äußerst prunkvolles Leben und sein immenser Frauenverschleiß trugen ihm gleichfalls Tadel ein. Die Intensität seines Gottesdienstes und seine umfassende Kenntnis der islamischen Überlieferungswissenschaften hingegen werden von seinen Zeitgenossen hoch gerühmt. Er kannte den Koran auswendig und unterrichtete – wie es heißt, täglich – bis zu 500 Studenten in

---

Zeit verfaßte Geschichte Usbekistans (*Istoriya Uzbekistana*, tom III [XVI – pervaya polovina XIX veka] Taškent 1993) ist um eine Gesamtdarstellung bemüht, beruht jedoch auf einer dünnen Quellenbasis und bleibt noch weitgehend den alten Sowjet-Clichés verhaftet. Literaturhinweise bietet die umfangreiche Bibliographie von Yuri Bregel, *Bibliography of Islamic Central Asia*, parts I-III, Indiana University, Bloomington/Indiana 1995. Eine kommentierte Liste der Bucharer Chroniken steuerte Bregel zu C.A. Storeys *Persian Literature* bei: Č. A. Stori, *Persidskaya Literatura, bio-bibliografičeskiy obzor v trex častyax*, perevel s angliyskogo, pererabotal i dopolnil Yu. È. Bregel', Moskva 1972, tom 2, bes. S. 1146-1168. Die darin aufgeführten Chroniken sowie die für diesen Aufsatz herangezogenen Primärwerke bilden die Grundlage meiner noch nicht beendeten Habilitationsschrift über das Thema "Historiographie im Buchara der frühen Mangiten (1753-1826): Ein Schauplatz politischer und religiöser Ambitionen". Die unterschiedlichen Darstellungen der herausragenden Ereignisse und Persönlichkeiten sind dabei ein wichtiges Thema.

10 Frank Buehler, "The Naqshbandiya in Tīmūrid India: The Central Asian Legacy", in: *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), bes. S. 224-227. Yohanan Friedmann belegte allerdings, daß zumindest der indische Muğaddidī Mīrzā Maẓhar Ğān-i Ğanān sich den Hindus gegenüber versöhnlich zeigte ("Medieval Muslim Views of Indian Religions", in: *Journal of the American Oriental Society* 95 [1975], bes. S. 218-221). Zur Entwicklung der Muğaddidīya in Indien siehe Frank Buehlers ausführliche Studie *Charisma and Exemplar: Naqshbandi Spiritual Authority in the Panjab, 1857-1947*, Harvard University Ph.D., Cambridge, Mass. 1993 (Microfiche Nr. 9331066) sowie die Arbeit von Warren Edward Fusfeld, *The Shaping of Sufi Leadership in Delhi: The Naqshbandiyya Mujaddidiyya, 1750 to 1920*, University of Pennsylvania Ph.D. 1981 (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, Nr. 3267).

11 Einigen Quellen zufolge soll bereits Šāh Murād im Laufe seiner Herrschaft den Titel *amīr al-mu'minīn* angenommen haben (Mirza-Šems Buxari, *O nekotorix sobitiyax*, S. 41 Anm. 1). Es ist allerdings ebenso möglich, daß er ihm erst nachträglich verliehen wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000120

Werken der islamischen Religion. Zudem unterstützte er tatkräftig den Bau von islamischen Bildungsinstitutionen.

Auf die Nachfolger Amīr Ḥaydars, die zunehmend in den Machtpoker der Großmächte einbezogen wurden, soll hier nicht eingegangen werden. Es ist aber bemerkenswert, daß im letzten Drittel des 19., also an der Schwelle zum 14. muslimischen Jahrhundert, erneut Stimmen laut wurden, die den sittlichen Niedergang des Landes anprangerten und die Rückkehr zur *šarīᶜa* forderten.[12] Zu diesen Kritikern gehörte der Universalgelehrte Aḥmad Maxdūm Dāniš (1242/1826-27 – 1314/1897), der ein großer Anhänger der Muğaddidīya war und bezeichnenderweise Šāh Murād in den höchsten Tönen als *muğaddid* pries.[13]

Im folgenden frage ich danach, welche Scheiche die Muğaddidīya ins mittlere Transoxanien brachten und wen sie zu verdrängen suchten. Damit führe ich die von Baxtiyar Babdžanov begonnene Forschung zur Naqšbandīya muğaddidīya im zentralen Māwarāʾannahr fort.[14] Seine Aufmerksamkeit galt vornehmlich der Muğaddidīya-Schule von Mūsā Xān-i Dahbīdī (gest. 1190/1776). In meinem Beitrag stehen nun andere Gruppen der Muğaddidīya im Vordergrund. Das Augenmerk richtet sich dabei allein auf Herkunft, Initiationskette (*silsila*) und – so bekannt – die wichtigsten Lebensdaten der einzelnen Personen; ihre Lehre muß hier ausgespart bleiben. Die Reihenfolge der Darstellung ist im ganzen chronologisch, sie wird aber bisweilen durch Rückblenden auf Lehrer der vorgestellten Scheiche unterbrochen. Den Anfang bilden Ḥāğğī Ḥabīballāh, der den Autoren als erster Muğaddidī im mittleren Transoxanien gilt, und einige seiner Novizen. Darauf folgt Šayx Ṣafar, der als erster *muršid* des Mangitenherrschers Šāh Murād wirkte und vermutlich dessen Kampf gegen die Scheiche, die lautes Gottesgedenken praktizierten, unterstützte. Dieser Kampf wird am Beispiel dreier von Šāh Murād verfolgter Scheiche dargestellt, deren Identität allerdings nur über verschlungene Wege zu erkunden war. Nach einigen Überlegungen zur Bedeutung des *ḏikr-i ğahr*- Verbots werden weitere, von Šāh Murād und Amīr Ḥaydar geförderte Sufi-Meister beschrieben. Die Vorstellung der einzelnen Scheiche ist aufgrund der unterschiedlich umfangreichen Quellenangaben in hohem Maße un-

---

12 Stéphane Dudoignon, "La question scolaire à Boukhara et au Turkestan Russe, du 'premier renouveau' à la soviétisation (fin du XVIIIe siècle – 1937)", in: *Cahiers du Monde russe* vol. 37 (1-2 / Janv.-Juin 1996), bes. S. 141-145.

13 Dāniš, *Risāla yā muxtaṣarī*, S. 11-12.

14 Baxtiyar M. Babadžanov, "On the History of the Naqšbandīya muğaddidīya in central Māwarāʾannahr in the late 18th and early 19th centuries", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, herausgegeben von M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov, Berlin 1996, S. 385-413.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000121

gleichgewichtig und beansprucht nicht mehr, als einige weitere Steine für das Muğaddidīya-Mosaik Transoxaniens zu liefern.

Quellenbasis

Die für den vorliegenden Beitrag herangezogenen, überwiegend persischsprachigen Quellen sind unterschiedlichen Typs. Neben klassischen Hagiographien und Werken, die eine Mischform von Autobiographie, Herrscher- und Heiligengeschichte darstellen, wurden Sufi-Briefe und eine *waqf*-Urkunde eingesehen.[15] Im folgenden sollen die wichtigsten dieser Quellen kurz charakterisiert werden.

Die meisten Informationen schöpfe ich aus den Schriften *Luṭf-i buzurg*, *Tārīx-i Xumūlī* und *Maxāzin at-taqwā*.

Luṭf-i buzurg ist eine außergewöhnlich detaillierte Hagiographie, die Mīr Saᶜādatallāh im Jahre 1258/1842 dem Leben seines Vaters Luṭfallāh (auch Xudāybirdī / Īšān Ġiğduwānī genannt, geb. 1164/1750-51, gest. 1257/1841) widmete.[16] Mīr Saᶜādatallāh, der selbst Novize seines Vaters war, berichtet in vier chronologisch geordneten Kapiteln (Kindheit, Jugend, Mannesalter und Alter) von dessen Studien, Wundertaten und Lehren. Im letzten Kapitel beschreibt er auch die Familienverhältnisse, die *silsila* und die Schüler Luṭfallāhs und stellt minutiös dar, welche gottesdienstlichen Handlungen Luṭfallāh täglich und welche er zu bestimmten Anlässen vollzog; den verschiedenen Stufen des *ḏikr* widmet er sich besonders ausführlich. Das Werk ist auf persisch-tadschikisch in einer einfachen, unprätentiösen Prosa abgefaßt, nur ab und zu ist ein kurzes turksprachiges Gedicht eingestreut. Der Autor läßt überwiegend seinen Vater in wörtlicher Rede sprechen, erzählt zuweilen aber auch aus eigener Perspektive, und beruft sich nur in seltenen Fällen auf Berichte von Freunden oder Verwandten.

Breiter im Spektrum ist *Tārīx-i Xumūlī*, in der der Autor Xumūlī (geb. 1190/1776-77) sein eigenes Leben, die Geschichte der ersten Mangitenherrscher und die Vita Mūsā Xān-i Dahbīdīs und seiner Nachfolger dar-

---

15 Die Handschriften gehören überwiegend zur Sammlung des "Beruni" -Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan (IVANRUz). Einige Handschriften entstammen der Sankt Petersburger Filiale des Instituts für Orientalistik der Russischen Akademie der Wissenschaften (SPFIVRAN) und der Russischen Nationalbibliothek (St. Petersburg) (RNB). Allen, die mir dort geholfen habe, möchte ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen.

16 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, Ms. Sankt-Peterburgskiy filial Instituta vostokovedeniya Rossiyskoy Akademii Nauk (fortan SPFIVRAN), Inv.-Nr. B1932 (fols. 15 b-180b) (N.D. Mikluxo-Maklay, *Opisanie persidskix i tadžikskix rukopisey Instituta Vostokovedeniya*, tom 2, Moskva 1961, S. 158). Die Handschrift scheint ein Unikat zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000122

stellt.[17] Xumūlī, der aus einer viehzüchtenden Turkfamilie stammte und eine zeitlang *qāḍī* von Ūrgūt (Urgut) war, verfaßte sie zwischen 1252/1836-37 und 1263/1847. Er war selbst Novize mehrerer Scheiche aus der Schule von Mūsā Xān-i Dahbīdī; infolgedessen ergreift er oft für sie Partei und interessiert sich kaum für andere Muǧaddidī-Scheiche seiner Zeit.[18] Sein Persisch ist gewählt, ohne blumig zu sein, wimmelt aber von orthographischen Fehlern. Bisweilen streut er eigene Gedichte auch in transoxanischem Turki ein.

Inhaltlich besonders weitgefächert ist das Opus *Maxāzin at-taqwā*. Mīr Ḥusayn (Mīrī, geb. 1200/1785-86) huldigt darin seinem Vater, dem Herrscher Šāh Murād, als einem herausragenden Gelehrten, Mystiker und Staatsmann.[19] Das Werk ist in einem teilweise etwas holprigen und mit

---

17 Qāḍī Mullā Ǧumᶜaqulī-i Ūrgutī-i Samarqandī (mit dem Beinamen Xumūlī), *Tārīx-i Xumūlī*, Ms. Institut vostokovedeniya Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan im. Beruni (fortan IVANRUz), Inv.-Nr. 37/VI. (fols. 133b-345a) (*Sobranie vostočnïx rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoy SSSR*, [fortan: SVR], III, Taškent 1955, S. 405 lauf. Nr. 2785). Es handelt sich um eine Abschrift von Dāmullā ᶜUbaydallāh Nāxlaf (?) b. Dāmullā Niyāz Bāqī aus dem Jahre 1278 / 1861-62. Xumūlī verfaßte diese Schrift vermutlich über mehrere Jahre hinweg. Die Folios 138b bis 280a stammen aus den Jahren 1252/1836-37 bis 1255/1839-40. Ab Folio 280a gibt es mehrere inhaltliche Brüche, die auf Unterbrechungen hindeuten. Für unseren Kontext relevant ist vor allem ein Textteil, der die vorangegangenen "Blätter dieser Risāla" verschönern soll, mit "Ḏikr-i mašāyix-i kirām" betitelt ist und Mūsā Xān-i Dahbīdī und seine Schüler beschreibt (fols. 281b-339b). Ohne daß dieser Abschnitt beendet worden wäre, folgen eine Basmala und mehrere Briefe an Īšān Qāḍī, womit wahrscheinlich Xumūlī selbst gemeint ist, und auf dem vorletzten Folio (344a) hört ein Brief mitten im Satz auf. Nach mehreren freigelassenen Zeilen berichtet Xumūlī dann von einer schweren Erkrankung im dreiundsiebzigsten Lebensjahr im Jahre 1263/1847, von der er sich nach einem Jahr und acht Monaten wieder etwas erholt habe; ihretwegen hat er aber vermutlich sein Werk abbrechen müssen. Der gesamte Text ab Folio 281b, einschließlich der Briefe und der Jahresangabe von 1263, findet sich wortwörtlich auch in dem Taschkenter Sammelband von Sufi-Handschriften IVANRUz Inv.-Nr. 79/XIV (fols. 165a-231b); dem Kopisten Mīrzā ᶜIṣāmaddīn-i Nasafī diente als Vorlage die Abschrift von Dāmullā ᶜUbaydallāh aus dem Jahre 1278/1861-62. In diesem späten Sammelband wird Xumūlīs Text durch Lobeshymnen auf Mūsā Xān-i Dahbīdī eingeleitet (fols. 163b-164a), die mit dem Titel *Manāqib-i Mūsā Xān-i Dahbīdī* überschrieben sind, der sich augenscheinlich auch auf Xumūlīs Textauszug bezieht.

18 Noch während seines Medresenstudiums wurde Xumūlī *murīd* von Xalīfa Muḥammad-i Ṣiddīq, bei dem er allerdings nur kurze Zeit blieb (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 303a-305a). Später hatte er Kontakt zu Xalīfa Muḥammad Amīn (*ibid.*, fols. 308b-309b) und wurde *murīd* von Xalīfa ᶜAbdalqayyūm Kašmīrī (fol. 332b) und dessen Stellvertreter Xalīfa Ġarīb Ḥusayn-i Kūlābī (fols. 335b-339b). Siehe auch B. Babadžanov, "On the History", S. 387-388, 395-398.

19 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 51 (fols. 1b-312b) (kein Eintrag im SVR). Es existiert ein weiteres Exemplar (Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 2773), das ich nicht einsehen konnte. Laut D.G. Voronovskiy handelt es sich dabei um den Entwurf (*černovik*) des Autors (*SVR*, VIII, Taškent 1967, S. 251 lauf. Nr. 5835). Irrtümlicherweise nahm er an, Mīr Ḥusayn sei der gleichnamige Sohn Amīr Ḥaydars.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000123

Metaphern geschmückten Maṯnawī abgefaßt. Mīr Ḥusayn behandelt darin verschiedene Aspekte des Bucharer Staates. Er beschreibt die *silsila* der Naqšbandīya und die Huldwunder, die die Sufi-Scheiche seines Vaters und dieser selbst vollbracht haben, schildert ausführlich die Feldzüge und Eroberungen der vorangegangenen Mangitenherrscher sowie diejenigen Šāh Murāds und Amīr Ḥaydars und faßt außerdem die religionsgesetzlichen Richtlinien und theologischen Dogmen der Bucharer zusammen. All diese verschiedenartigen Sphären werden bisweilen durch Autobiographisches miteinander verknüpft. Mīr Ḥusayn floh nach dem Tode seines Vaters wegen der Verfolgungen durch seinen Halbbruder Amīr Ḥaydar nach Šahr-i Sabz (Šaxrisabz) und anschließend nach Kokand, kehrte später aber in die Heimat zurück. Sein Lehrer in der Kunst des Koranlesens war der große Muǧaddidīya-Scheich Niyāzqulī, sein Sufi-Meister scheint der indische Meister Miyān Faḍl Aḥmad gewesen zu sein.[20] Die Mystiker-Kreise, in denen Mīr Ḥusayn verkehrte, waren daher vollkommen andere als die, mit denen uns Xumūlī bekannt macht.

Zu den weiteren Quellen gehört eine unbetitelte *Risāla* von ʿAbdalʿazīz Xwāǧa Amīr Kulālī, die viel Autobiographisches, aber auch einige Informationen zu Sufi-Scheichen, vor allem zu Schülern und Nachfolgern Ḥāǧǧī Ḥabīballāh-i Buxārīs enthält, mit dem der Autor mütterlicherseits verwandt ist.[21] Auf diese Weise umfaßt sie den Zeitraum von 1111/1699-1700 bis 1236/1820-1821.

Eine der wenigen gedruckten Werke ist *Tuḥfat az-zāʾirīn*, ein Führer zu den Gräbern Bucharas. Nāṣiraddīn al-Ḥanafī al-Buxārī, der Sohn des

---

Siehe auch Stori/Bregel', *Persidskaya literatura*, tom 2, S. 1163 Nr. 1020. Möglicherweise gibt es sogar noch ein drittes Exemplar der Handschrift, denn A.A. Semenov nennt als Titel des Manuskriptes, das er gesehen hat, *Maxāzin at-taqwā fī tārīx Buxārā* (*Katalog rukopisey istoričeskogo otdela Buxarskoy Central'noy Biblioteki*, Taškent 1925, Nr. 101; idem, "Kurzer Abriß der neueren mittelasiatisch-persischen (tadschikischen) Literatur (1500-1900)", in: *Litterae orientales*, Heft 46, Wiesbaden, April 1931, S. 8).

20 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 70b, 205b.

21 ʿAbdalʿazīz Xwāǧa Amīr Kulālī, *"Risāla"*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/V (fols. 72a-88b) (*SVR*, III, S. 388, lauf. Nr. 2742). Diese Schrift trägt keinen eigentlichen Titel, sondern ist vermutlich ein Auszug aus einem umfassenderen Werk des Autors, das dem Kompilator der Sammelhandschrift IVANRUz Nr. 79 vorlag, denn direkt nach der Basmala heißt es "*Az Risāla-i ʿAbdalʿazīz Xwāǧa Amīr Kulālī*". Sie enthält außer dem von Baxtiyar Babadžanov genannten Randkommentar ("On the History", S. 389-390) noch einige Randbemerkungen, die wahrscheinlich von ʿAbdalʿazīz Xwāǧa Amīr Kulālī selbst stammen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000124

Bucharer Emirs Muẓaffar ad-Dīn, stellte ihn im Jahre 1324/1906 aus verschiedenen älteren Hagiographien zusammen.[22]

In gedruckter Form ist uns ebenfalls die Initiationskette (*silsila*) von Miyān Faḍl Aḥmad (Ṣāḥibzāda) zugänglich, eines zur Zeit von Šāh Murād aus Indien nach Buchara gekommenen Muğaddidī-Scheichs von höchster Autorität.[23] Seine Stammbäume väterlicherseits und mütterlicherseits, die ihn mit dem Propheten Muḥammad und mit Aḥmad-i Sirhindī verbinden, sind indes noch unveröffentlicht.[24]

Die von Āxūnd Qāḍī Mīr Abū l-Barakāt im Jahre 1231/1815-16 verfaßten *Maqāmāt-i Ḥaḍrat-i Muḥammad ʿAṭāʾallāh* (gest. 1209/1794-95), eines Šayx al-Islām unter Šāh Murād, wurden hier im wesentlichen nur für den Vergleich bestimmter *silsila*s herangezogen.[25]

---

22 Nāṣiraddīn al-Ḥanafī al-Ḥusaynī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zāʾirīn*, Buxārā 1910; auf S. 3 nennt er einige seiner Quellen. Vgl. Stori/Bregel', *Persidskaya literatura*, tom 2, S. 1177-1178 Nr. 1036 (dort sind auch weitere Werke des Autors verzeichnet).

23 *Hāḍā intisāb-i ṭarīqa-i ʿalīya-i Naqšbandīya*, ediert von M. Molé ("Naqšbandīyāt I, Quelques traités naqshbandis", in: *Farhang-i Īrān-zamīn*, Daftar-i 4, ğild-i 6, [Teheran] 1337, S. 304-305). Das Manuskript ist – laut Molé – Teil einer Sammelhandschrift (Ms. pers. e. 48), die sich in der Bodleian Library (Oxford) befindet. Der Kopist, Muḥammad Ṣādiq b. Muṣṭafā al-Arḍurūmī, war ein Schüler Faḍl Aḥmads und hat die Abschrift 1224/1809-10 erstellt. Es existiert noch eine weitere Kopie. Sie ist Teil der Sammelhandschrift *Maktūbāt* (Ms. Rossiyskaya Nacional'naya Biblioteka [fortan: RNB], Xan. 83, fol. 54b-55b) und trägt dort den Titel: "Maktūb-i bīst-(u)-haftum: Bayān-i šağara-i šarīfa Ḥaḍrat-i Naqšbandīya ..., muḍayyala ast baiğāzat-nāma-i quṭb al-awliyā wāriṯ ar-rusul ba-ğanāb-i mustaṭāb-i maqbūl-i mawṣūl-i ʿĀrif bi-Llāh". Die Sammelhandschrift *Maktūbāt* enthält außerdem einige kleine mystische Traktate sowie zahlreiche Briefe von Miyān Faḍl Aḥmad und einigen anderen Bucharer Sufis um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, Šāh Murād selbst eingeschlossen. Sie ist wahrscheinlich im Jahre 1226/1811 von einem ʿInāyatallāh (so auf fol. 30b) bzw. ʿInāyat Ğiğduwānī (fol. 130a) zusammengestellt und kopiert worden. Einiges davon hoffe ich 1999 edieren zu können. Die Handschrift ist verzeichnet in B. Dorn, "Die vordem Chanykovsche, jetzt der Kaiserl. öffentlichen Bibliothek zugehörige Sammlung von morgenländischen Handschriften", in: *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg*, tome 8, St.-Pétersbourg 1865, S. 263 Nr. 83 sowie in G.I. Kostïgova, *Persidskie i tadžikskie rukopisi gosudarstvennoy publičnoy biblioteki im. M.Ye. Saltïkova-Ščedrina*, čast' 2, katalog, Leningrad 1988, lauf. Nr. 1248.

24 *Maktūbāt*, Ms. RNB, Xan. 83, fols. 144b-146b. Die Stammbäume leitet folgender in roter Tinte hervorgehobener Satz ein: "Nisbat-i šarīf-i xūd rā čunīn taḥrīr namūdaand ki...". Zu den *Maktūbāt* siehe die vorige Anmerkung.

25 Āxūnd Qāḍī Mīr Abū l-Barakāt, *Māqāmāt-i Ḥaḍrat-i Muḥammad ʿAṭāʾallāh*, Ms. Rossiyskaya Nacional'naya Biblioteka, P.N.S 200 (unpaginiert; 77 folios); sie ist in Kostïgova, *Persidskie i tadžikskie rukopisi*, lauf. Nr. 1257 verzeichnet. Herr Babadžanov hat diese Handschrift in Sankt Petersburg eingesehen und mich freundlicherweise auf sie aufmerksam gemacht. Auszüge aus diesem Werk finden sich in dem Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/XII (fols. 151b-161b) (*SVR*, III, S. 377, lauf. Nr. 2716; die dort ausgesprochene Annahme, Mīr Muḥammad-i Ṣiddīq könnte der Autor sein, ist irrig).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000125

Ebenfalls ausschließlich der Erschließung und Verifizierung von *silsila*s diente die turksprachige Chiwaer Handschrift *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya* (*ṣūfīhā*), die für den Sufismus Choresms während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts höchst aufschlußreich ist.[26] Baxtiyar Babadžanov hat sie bereits mit Anmerkungen ins Russische übersetzt und für die Edition vorbereitet.[27]

Die *Maqāmāt-i Ḥaḍrat-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī* bilden den Hintergrund für einige Aussagen zu dem Koranleser und Muğaddidī-Meister Niyāzqulī (Pīr-i Dastgīr, gest. 1236/1820-21).[28] Sie stellen eine Sammlung seiner Vorzüge, Weisheiten und Ratschläge dar, die sich im wesentlichen an Prophetenworten, Korankommentaren, Rechtstexten und Lehren berühmter Naqšbandīs orientieren. Niedergeschrieben hat sie Niyāzqulīs Schüler Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī-i Ḥusaynī,[29] um ihn von "furchtbaren Verleumdungen", die gegen ihm im Umlauf waren, reinzuwaschen, und seine "heiligen Worte" als Zeichen göttlichen Wissens zu bewahren.[30] Muḥammad Naẓar hat auch noch weitere derartige Aussprüche[31] und Briefe[32] zusammengetragen, in denen Niyāzqulī überwiegend Anleitungen

---

26 Anonym, *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 2720 (S. 1-34) (*SVR*, III, S. 381, lauf. Nr. 7610).

27 Sie wird – mit einem Kommentar versehen – in dem für 1999 geplanten Band *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 3, *Arabic, Persian and Turkic Manuscripts* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag) publiziert. Auch im Namen von Herrn Babadžanov möchten wir dem Direktor des Insituts "Beruni" Herrn Muzaffar Xairullaev für die Genehmigung der Edition dieser Handschrift unseren Dank aussprechen.

28 Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī-i Ḥusaynī, *Maqāmāt-i Ḥaḍrat-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī marḥūm*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/I (fols. 1b-40b) (*SVR*, III, S. 385, lauf. Nr. 2733, der dort angegebene Titel des Werkes findet sich weder über noch in dem Werk). Der Name Niyāzqulīs wird nur im Titel des Werkes genannt, ansonsten wird er überwiegend mit "Ḥaḍrat-i Īšān" bezeichnet.

29 Aus beiläufigen Erwähnungen Muḥammad-Naẓar-i Badaxšānīs ist zu entnehmen, daß er zumindest an Niyāzqulīs Stunden über Korankommentare (er nennt keinen speziellen Titel) und das *ḥadīṯ*-Werk *Miškāt* (*al-maṣābīḥ*) von al-Xaṭīb at-Tibrīzī (gest. 737/1336) teilgenommen hat (Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī, *Maqāmāt*, fols. 13b, 19b); es ist anzunehmen, daß Muḥammad Naẓar von Niyāzqulī auch in der Mystik unterwiesen wurde, sonst hätte er schwerlich so viele seiner Ansichten festhalten können. Über Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī ist mir sonst nichts bekannt.

30 Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī, *Maqāmat*, fols. 22a-22b, 2b.

31 Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī-i Ḥusaynī, ohne Titel, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/II (fols. 40b-43b) (*SVR*, III, S. 385, lauf. Nr. 2734, hier erhält die Schrift den Titel *Suxanān-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī*).

32 Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī-i Ḥusaynī, *Az kalimāt-i qudsīya-i šarīfa-i Ḥaḍrat-i Pīr-i Dastgīr*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/IV, (fols. 54b-62b) (*SVR*, III, S. 386, lauf. Nr. 2735, die dortigen Folioangaben stimmen nicht); idem, *Wa-dīgar az kalīmāt-i qudsīya ayḍan ba-Īšān Xalīfa Xudāybirdī Ġiğduwānī*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/IVa (fols. 63a-70a) (im *SVR* kein Eintrag). Bei dem genannten Adressaten handelt es sich vermutlich um Luṭfallāh (Īšān Ġiğduwānī), der der Protagonist des oben beschriebenen Werkes *Luṭf-i buzurg* ist; siehe auch unten Anm. 151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000126

zum rechten Verhalten im Sinne der *šarīᶜa* und *ṭarīqa* gibt. Zusammengenommen gewähren sie einen hervorragenden Einblick in die Dogmen, den Unterrichtskanon und die mystischen Praktiken jener Zeit, geben aber kaum Aufschluß über die Person und das Leben Niyāzqulīs oder seiner Anhänger.

Als Quelle für die Person, die Medrese und das *xānaqāh* (mystischer Konvent und Moschee)[33] von Xalīfa Niyāzqulī diente mir sein *waqf*-Dokument, in dem er festgelegt hat, welches Vermögen er für den von ihm in Buchara errichteten Gebäude-Komplex stiftet und wie es der Verwalter (*mutawallī*) zu verteilen hat.[34]

Jeder Quellentypus birgt eine eigene Problematik. So sind beispielsweise bei Briefen oft weder die genauen Umstände der Abfassung, noch der jeweilige Adressat klar zu entschlüsseln, so daß auch der eigentliche Gegenstand eines Schreibens bisweilen verschwommen bleibt. Die "gesammelten Worte" Niyāzqulīs sind, Aphorismen gleich, aus dem Zusammenhang gerissen und nach keiner für uns erkennbaren Systematik geordnet; es ist daher schwer, sie zu gewichten. Darüber hinaus sind sie teilweise derart mit – ebenfalls aus dem Zusammenhang gerissenen – Zitaten aus verschiedenen Rechts-, Theologie- und Mystik-Werken gespickt, daß sie bisweilen

---

33 *Xānaqāh* ist die heute in Usbekistan gebräuchliche Aussprache für das persische *xānagāh* und das arabische *xānqāh* (oder auch *xānaqāh*: E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beirut 1980, Part 2, S. 818, unter "xanaqa"). Zur Etymologie und der Geschichte des *xānqāh*s s. J. Chabbi, "Khānkāh", in *The Encyclopædia of Islam*, vol. IV, Leiden, New York ²1990, S. 1025. Ol'ga A. Suxareva hat für die Mitte des 20. Jahrhunderts zwei Verwendungen des Begriffes *xānaqāh* in Buchara feststellen können: 1) Moschee mit Kuppelgewölbe, 2) Moschee, in der religiöse ekstatische Übungen (*radeniya*) vollzogen werden (*Kvartal'naya obščina pozdnefeodal'nogo goroda Buxarï*, Moskva 1976, S. 86 Anm. 68). In den mir zur Verfügung stehenden Texten um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert scheint *xānaqāh* die Moschee und Sufī-Klause eines Scheichs zu bezeichnen, in der also sowohl die Pflichtgebete als auch das Gottesgedenken und andere freiwillige Gottesdienste vollführt werden. In einem Dokument werden Moschee und *xānāqāh* explizit gleichgesetzt (siehe unten Anm. 143). Zur Entwicklung und Funktion des *xānaqāh*s in Mittelasien vgl. die kurzen Bemerkungen V.V. Bartol'ds in *Sočineniya*, tom II, čast' 1, S. 216-217, 227, 236.

34 *Ŭzbekiston Respublikasi markaziy davlat arxivi* (fortan: ŬRMDA), fond I-323, opis' 1, delo 1251. Die mehrere Meter lange *waqfīya* befindet sich im sogenannten Kuschbegi-(Qūšbigī)-Archiv in Taschkent, das dem ŬRMDA (früher *Central'niy gosudarstvenniy arxiv UzSSR*) untersteht. Ich danke dem Rektor des Staatlichen Taschkenter Instituts für Orientalistik (Taškentskiy gosudarstvenniy institut vostokovedeniya) Herrn Nematulla Ibragimov und seinem Dozenten Herrn Aširbek Muminov, uns den Zugang zum Kuschbegi-Archiv verschafft zu haben. Frau G.Yu. Astanova möchte ich für den Hinweis auf die für meine Arbeit relevanten Schriftstücke in diesem Archiv danken und zugleich auf ihre kurze Beschreibung einiger dort verwahrter Dokumente hinweisen: G.Yu. Astanova, "Arxiv Kušbegi – važnïy istočnik po istorii agrarnïx otnošeniy v Buxarskom xanstve XIX- načala XX veka", in: *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane* 1985 Nr. 7, S. 55-58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000127

eher über die damalige Standardlektüre Aufschluß geben als über die eigentlich diskutierten Probleme.

Die "reinen" wie auch die mit anderen Genres verknüpften Hagiographien sind in noch viel umfassenderem Maße intentionale Werke, die sich an den Erwartungen und Bedürfnissen eines bestimmten Publikums ausrichten. Mit Hilfe welcher Methoden Hagiographien als Quellen für die kulturelle, soziale und individuelle Geschichte des Autors bzw. der beschriebenen Personen genutzt werden können, ist in den letzten Jahren auch von einigen Islamwissenschaftlern diskutiert worden. Hervorheben möchte ich die methodischen Überlegungen und deren Umsetzung von Jürgen Paul[35] und Albrecht Hofheinz[36], ohne hier ausführlicher in die Diskussion einsteigen zu wollen. Daß den Heiligenviten historische Fakten über das soziale Milieu und die ideelle Ausrichtung der dargestellten Personen zu entlocken sind, darüber besteht inzwischen Einigkeit, und auf welche Weise das geschehen kann, hat Jürgen Paul in zwei konzise methodische Leitsätze gefaßt: einerseits die "Umkehrung von Erzählung und Hintergrund", d.h. das Fokussieren auf die vom Autor "en passant mitgeteilten Details", und andererseits die "Entindividualisierung des Materials", um zu Daten zu gelangen, die nicht von der historischen Wahrheit im Einzelfall abhängen. Voraussetzung ist dabei aber, daß die Autoren entweder die von ihnen porträtierten Scheiche oder zumindest ihre Vertrauten noch persönlich kannten.[37] Die Möglichkeit hingegen, aus der Hagiographie des Scheichs dessen Persönlichkeit zu erkennen, wird wesentlich skeptischer beurteilt, da die Angaben über den Werdegang und die Person des Mystikers meist zu stereotyp ausfallen und von Topoi durchsetzt sind.[38]

Was die eben vorgestellten Bucharer Hagiographien angeht, so entstammen die Autoren dem Milieu der Sufi-Kreise, die sie ausführlicher darstellen, und sie waren entweder Vertraute der von ihnen behandelten Scheiche oder aber standen mit deren *xulafā'* in engem Kontakt. Im Unterschied zu

---

35 Jürgen Paul, "Hagiographische Texte als historische Quelle", in: *Saeculum* 41 (1990), S. 17-43; idem, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin, New York 1991; idem, "Au début du genre hagiographique dans le Khorassan", in: Denise Aigle (ed.), *Saints orientaux*, Paris 1995, S. 15-38; idem, "Scheiche und Herrscher im Khanat Čaġatay", in: *Der Islam* 67 (1990), S. 278-321.

36 Albrecht Hofheinz, *Internalising Islam – Shaykh Muḥammad Majdhūb: Scriptural Islam and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan*, 1996 (Diss. Bergen) (ungedruckte computerschriftliche Fassung), bes. Teil I, Kapitel II "Manāqib as a Historical Source", S. 117-144.

37 Paul, "Hagiographische Texte", S. 22ff.; idem, *Die politische und soziale Bedeutung*, bes. S. 12-14.

38 Paul, *ibid.*; Hofheinz, *Internalising Islam*, S. 143-144 (anders urteilt er noch in seinem Aufsatz "Encounters with a Saint: al-Majdhūb, al-Mīrghanī and Ibn Idrīs as seen through the Eyes of Ibrāhīm al-Rashīd", in: *Sudanic Africa, A Journal of Historical Sources*, vol. 1 (1990), bes. S. 25-26).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000128

vielen klassischen Hagiographien wird aber weder die Karriere der Sufi-Meister noch die eigene als Senkrechtstart beschrieben. So berichten zum Beispiel Xumūlī und Luṭfallāh (in der Darstellung seines Sohnes) von ihren Problemen beim Studieren (Schwierigkeiten mit dem Erlernen von Buchstaben[39] oder dem Begreifen von Unterrichtsstoff[40]) und beschreiben ihren Lebensweg insgesamt in recht individueller Manier. Mit sehr viel größerer Vorsicht sind hingegen die Aussagen aller hier eingesehenen Quellen zu den Begebenheiten zu beurteilen, die zwei Generationen oder mehr zurückliegen, denn sie sind bereits vielfach durch Tradenten gefiltert und stilisiert. Das betrifft vor allem die Darstellung der Personen, die vor der Mitte des 18. Jahrhunderts gewirkt haben.

Ḥāǧǧī Ḥabīballāh, Ṣūfī Allāhyār, Šayx Kulābī

Die Muǧaddidīya war bereits Ende des 17. Jahrhunderts ins mittlere Transoxanien gebracht worden – also gut ein halbes Jahrhundert bevor Mūsā Xān-i Dahbīdī (gest. 1190/1776) die Muǧaddidīya-*silsila* von Muḥammad ᶜĀbid (gest. 1160/1747), dem Lehrer Mīrzā Maẓhars (Ǧān-i Ǧanān, gest. 1195/1781) aus Indien nach Samarkand trug.[41]

---

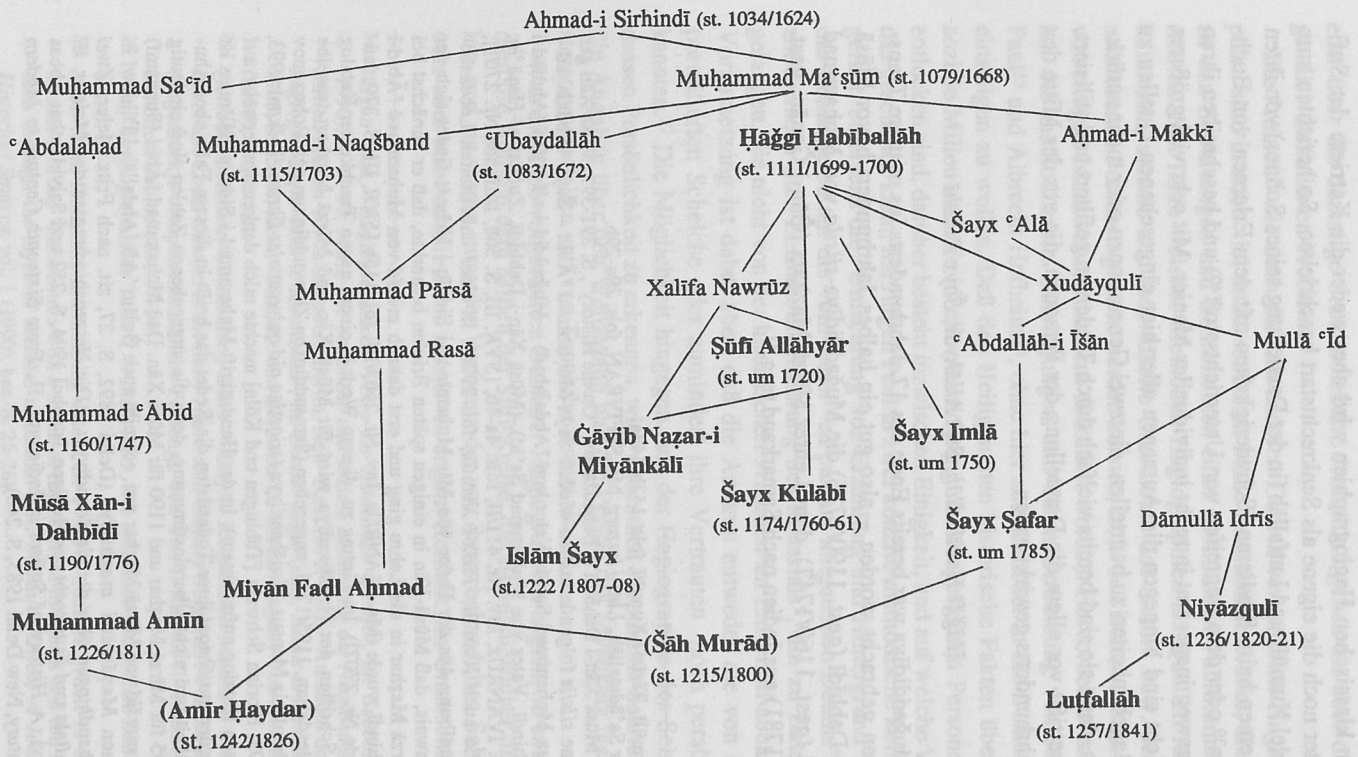
39 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 142b-143a.

40 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, Ms. SPFIVRAN, fols. 29a-29b.

41 Zu Mūsā Xān-i Dahbīdī s. Babadžanov, "On the History", S. 391-393. Mūsā Xān gab seine *silsila* folgendermaßen wieder: Šayx Muḥammad ᶜĀbid – Šayx ᶜAbdalaḥad – Šayx Muḥammad Saᶜīd (Vater von ᶜAbdalaḥad) – Muǧaddid-i alf-i ṯānī (Aḥmad-i Sirhindī, Vater von Muḥammad Saᶜīd), (Mūsā Xān-i Dahbīdī, *Zubdat al-Ḥaqāᵓiq*, Ms. IVANRUz, Inv. Nr. 411/II, fols. 4a-4b, [*SVR*, III, S. 368, laufende Nr. 2701]; siehe auch Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 292b). In einer unbetitelten Lebensbeschreibung aus der Feder von Mīr Muḥammad-i Ṣiddīq-i Ḥišmat findet sich der Hinweis, daß Mūsā-Xān in einigen späten Briefen bemerkte, daß er zunächst bei Mīrzā Maẓhar in die Lehre ging und erst danach *murīd* von Muḥammad ᶜĀbid-i Sirhindī wurde (Ms. IVANRUz, Inv. Nr. 2663/IV, fol. 115b [*SVR*, III, S. 370, laufende Nr. 2707]). Im Eintrag zu diesem Werk in einem neuen Taschkenter Katalog zu Schriften der Naqšbandīya wird für Mūsā Xān und Mīrzā Maẓhar dasselbe Todesdatum, 1195/1781, angegeben (Šamsuddinxon Ziyovuddinxon oǧli Boboxonov / Abdulaziz Mansur, *Naqšbandiyya tariqatiga oid qulyozmalar fihristi*, Toškent 1993, S. 93; Florian Schwarz [Tübingen und Köln] machte mich dankenswerterweise auf diesen Katalog aufmerksam). In der Handschrift Muḥammad-i Ṣiddīq-i Ḥišmats ist von der *muṭābaqat* ihrer Todesdaten die Rede; das heißt in diesem Falle aber Ähnlichkeit und nicht Übereinstimmung, denn die angegebenen Zahlen sind eindeutig 1195 für Mīrzā Maẓhar und 1190 für Mūsā Xān. Daß Muḥammad ᶜĀbid (Sunnamī) der *muršid* von Mīrzā Maẓhar war, schreibt auch Ġulām ᶜAlī ᶜAbdallāh-i Dihlāwī in seinen *Maqāmāt-i maẓharīya* (Delhi 1892, S. 27, zit. nach Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya: I. Die Herzensbindung an den Meister, II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*, Istanbul 1994, S. 252 und Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. II, *From Sixteenth Century to Modern Century*, New Delhi 1983, S. 246).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000129

Ausgewählte Scheiche der Muǧaddidīya im mittleren Transoxanien[0]



[0] Diese Übersicht soll der besseren Orientierung dienen. Durch Fettdruck hervorgehoben sind die Sufi-Scheiche, die den für diese Studie eingesehenen Quellen zufolge eindeutig im Herrschaftsgebiet von Buchara gewirkt haben. Ich habe hier die meisten, jedoch nicht alle Varianten der jeweiligen Initiationsketten angegeben. Die gestrichelte Linie bezeichnet eine *silsila*, in der die Zwischenglieder unbekannt sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000130

Ein Name, der als entscheidendes Glied in der Muǧaddidīya-Kette vieler Sufis des mittleren Transoxaniens auftaucht, ist Ḥāǧǧī Ḥabīballāh-i Buxārī, auch Īšān Ḥāǧǧī[42] genannt. Sein Todesdatum ist in zwei Quellen mit 1111 / 1699-1700 angegeben,[43] und als sein *muršid* gilt fast übereinstimmend Muḥammad Maᶜṣūm-i Sirhindī (gest. 1079/1668), Aḥmad-i Sirhindīs (gest. 1034/1624) dritter Sohn und Stellvertreter (*xalīfa*).[44] Wo Ḥāǧǧī Ḥabīballāh von Šayx Muḥammad Maᶜṣūm in die Muǧaddidīya aufgenommen wurde, geht aus den vorliegenden Quellen nicht hervor; in allen Berichten ist er bereits in Buchara angesiedelt. Er kann also sowohl in Indien als auch während seiner Mekkareise von Muḥammad Maᶜṣūm in der Rechtleitung unterwiesen worden sein.[45]

Die Schilderungen der Autoren, die alle frühestens fünfzig Jahre nach Ḥabīballāhs Tod geboren sind, tragen legendenhafte Züge und sind daher weniger für die Geschichte als vielmehr für das Selbstverständnis dieser Muǧaddidīya-Linie erhellend.

Šāh Murāds Sohn, Mīr Ḥusayn, kennzeichnet Ḥāǧǧī Ḥabīballāh als *muǧaddid* des beginnenden zwölften (muslimischen) Jahrhunderts[46] und verknüpft ihn auf diese Weise mit Šāh Murād, dem *muǧaddid* des dreizehnten

---

42 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 14a; Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 95 (nennt auch seine Vorfahren väterlicherseits). In der Einleitung zu seinem Werk gibt Nāṣiraddīn als Quelle für seinen Gräberführer u.a. die *Manāqib-i Ḥaḍrat-i Ḥāǧǧī Ḥabīballāh-i Ḥiṣārī-i Naqšbandī* an (*ibid.*, S. 3). Leider habe ich dieses Werk nicht ausfindig machen können.

43 ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī, "Risāla", fol. 72a; Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 95. In den anderen Quellen wird das Todesdatum nicht genannt.

44 Anonym, *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya*, S. 7; Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 109b-110a; Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 95; ebenso auch bei dem baschkirischen Muǧaddidī Šayx Zaynallāh Rasūlī (nach Hamid Algar, "Shaykh Zaynullah Rasulev, The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region", in: *Muslims in Central Asia, Expressions of Identity and Change*, ed. by Jo-Ann Gross, Durham and London 1992, S. 114) und in der Initiationskette des Vaters von Muḥammad Ṣādiq al-Arḍurumī, der ein Novize von Xwāǧa ᶜAzīz, einem Sohn Šayx Ḥabīballāhs gewesen ist (Molé, "Naqshbandīyāt I", S. 305). Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 9a (hier wird nur von "jenem Walī Allāh" gesprochen, der Bezug auf [Muḥammad] Maᶜṣūm ist aber relativ deutlich, wenn auch zuvor von mindestens sieben anderen Scheichen, d.h von seinen *xulafāᵓ* und deren Stellvertreter die Rede gewesen war). Bei ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī ("Risāla", fol. 73b, Randbemerkung) wird Ḥabīballāh als Schüler des Xwāǧa Muḥammad Saᶜīd b. Imām Rabbānī, also des zweiten Sohnes von Aḥmad-i Sirhindī bezeichnet. In einem Werk von Tāǧaddīn b. Yālčīġul (gest. 1837) (siehe unten Anm. 53) wird Ḥabīballāh – in einer deutlich legendenhaften Erzählung – von einem gewissen Andirǧān Ṣūfī in der Mystik unterwiesen (Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, Berlin 1998 [im Druck], Kap. II/2).

45 Muḥammad Maᶜṣūm begab sich im Jahre 1067/1656-57 nach Mekka und Medina (Rizvi, *A History of Sufism*, vol. II, S. 243); es besteht daher durchaus die Möglichkeit, daß Ḥāǧǧī Ḥabīballāh dort von ihm die Lehrerlaubnis erhielt.

46 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 10b; der dortigen persischen Zählung entsprechend heißt es *muǧaddid-i sar-i hazār-u ṣad*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000131

(islamischen) Jahrhunderts, und mit Aḥmad-i Sirhindī, dem *muǧaddid* des zweiten Jahrtausends. Mit Ḥabīballāh kam, so betont Mīr Ḥusayn, das geistige Band der Ahnenreihe (*nisba*)[47] der Naqšbandīya nach Buchara zurück, das, wie er klagend feststellt, einst mit dem Stellvertreter (*xalīfa*) von Xwāǧa Amkinagī (gest. 1008/1599-1600), das heißt mit Xwāǧa Muḥammad Bāqī (1012/1603) nach Indien ging. Mīr Ḥusayn schildert die Zustände des Herrschaftsgebiets von Buchara seit dem Verlust dieser *nisba* als desolat: Wein, Aas, Blut und Huren hätten die Herzen und Gaumen der Scheiche erfüllt, das laute Gottesgedenken (*ḏikr-i ǧahr*) habe die Oberhand über den stillen *ḏikr* (*ḏikr-i xafī*) gewonnen und die *šarīᶜa* sei allgemein mißachtet worden, so daß Aufruhr und Gewalt um sich gegriffen hätten.[48] Er weiß sogar von einer gewalttätigen Auseinandersetzung Ḥāǧǧī Ḥabīballāhs mit dem damaligen Naqīb Ǧaᶜfar, einem Verfechter des lauten Gottesgedenkens, zu berichten, weil dieser angeordnet hatte, den stillen *ḏikr* zu vernichten.[49] Andere Autoren schweigen über den damaligen Zustand der Gesellschaft, aber die Tendenz, in Ḥabīballāh einen Erneuerer der Religion zu sehen, ist auch bei ihnen zu spüren.

Als Schüler von Ḥabīballāh gilt vor allem Ṣūfī Allāhyār (gest. um 1720) aus Kattakurgan (Katta Qūrġān, nordwestl. von Samarkand), der Verfasser mehrerer mystischer Traktate.[50] An Ṣūfī Allāhyār exemplifizieren die Autoren von *Maxāzin at-taqwā*, *Luṭf-i buzurg* sowie ein tatarisch-baschkirischer Gelehrter, Tāǧaddīn b. Yālčīǧul (gest. 1837),[51] die moralische Größe und die erzieherische Wirkung Ḥabīballāhs. Erst durch diesen Muǧaddidī-Scheich und seinen Stellvertreter Xalīfa Nawrūz[52] sei Ṣūfī

---

47 Der Begriff *nisba/nisbat* wird in den mir vorliegenden Texten überwiegend im Sinne von *silsila* benutzt und scheint lange nicht so ausdifferenziert, wie Fritz Meier es für frühere Naqšbandī-Texte herausgearbeitet hat (*Zwei Abhandlungen*, bes. S. 63 Anm. 1); vgl. auch Frank Buehler (*Charisma and Exemplar*, S. 77-83) und Aleksey A. Xismatulin (*Sufiyskaya ritual'naya praktika [na primere bratstva Nakšbandiya]*, Sankt Peterburg 1996, S. 44-47).

48 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 9a-10a, 7a.

49 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 9b. Rizvi erwähnt, daß Xwāǧa Amkinagī [also derjenige, der laut Mīr Ḥusayn (*ibid.*, fol. 9a) der letzte Träger der *nisba* in Buchara war] strikt der Praxis von Bahāᵓ ad-Dīn gefolgt ist und den *ḏikr-i ǧahr* abgelehnt hat (*A History of Sufism*, vol. II, S. 187 Anm. 1).

50 H.F. Hofman (*Turkish Literature, a Bio-Bibliographical Survey*, Section III, Part I: *Authors*, Utrecht 1969, S. 71) gibt die verschiedenen überlieferten Todesdaten an; laut Mīr Ḥusayn (*Maxāzin at-taqwā*, fol. 16a) ist Ṣūfī Allāhyār 63 Jahre alt geworden.

51 Siehe Anm. 44 und 53.

52 Laut ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī war Ṣūfī Allāhyār der Novize von Xalīfa Nawrūz ("Risāla", 72b). Mīr Ḥusayn zufolge gab Ḥabīballāh an seinen Xalīfa Nawrūz manchen seiner Novizen ab, so auch zunächst seinen Schüler Ṣūfī Allāhyār, dem er später aber selbst die Lehrerlaubnis (*ruxṣat*) erteilte (*Maxāzin at-taqwā*, fols. 11b-12b). Zu Xalīfa Nawrūz finden sich in den Quellen keine weiteren Angaben außer der Darstellung einiger seiner Huldwunder (*xarq-i ᶜādāt*) (Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 12a-13a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000132

Allāhyār auf die rechte Bahn gekommen und habe von seinem liederlichen Lebenswandel und schlechten Gesinnungen abgelassen. Welcher Vergehen er sich schuldig gemacht hat, ist für die Bucharer Autoren nicht von Belang, für sie zählt allein die Bekehrung durch Ḥabīballāh.[53] Auf Ḥabīballāhs Einwirken führt Mīr Ḥusayn auch die schriftstellerische Tätigkeit Ṣūfī Allāhyārs zurück.[54] Seine Schriften, insbesondere *Maslak al-muttaqīn* und *Ṭabāt al-ᶜāğizīn*, die nach wie vor in Mittelasien beliebt sind, dienten auch Mīr Ḥusayn und Mīr Saᶜādatallāh wiederholt als Referenzen;[55] der Dahbīdī-Anhänger Xumūlī allerdings erwähnt bezeichnenderweise weder sie noch Ṣūfī Allāhyār selbst.

Nicht allein die Schriften Ṣūfī Allāhyārs wurden für Transoxanien bedeutsam, sondern auch einer seiner wenigen Stellvertreter, Xalīfa Ğān Muḥammad, der im Jahre 1174/1760-61 im Alter von etwa neunzig Jahren gestorben sein soll;[56] sein Beiname war Šayx Kūlābī nach dem Dorfe Kūlāb, das in der Nähe von Karschi (Qaršī, im Südosten des heutigen Usbekistans) liegt.[57] Er ist uns nur durch die Darstellung von Mīr Ḥusayn bekannt, der einundzwanzig seiner Wundertaten sowie einige seiner Auseinandersetzungen mit Herrschern und anderen Sufis schildert.[58] Eine dieser Auseinandersetzungen wirft Licht auf sein Verhältnis zu Mūsā Xān, dem großen Dahbīder Muğaddidī-Scheich. Mūsā Xān-i Dahbīdī sei eines Tages in Kūlāb mit vier seiner *xalīfa*s bei Šayx Kūlābī zu Gast gewesen.

---

53 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 11b-13b. Möglicherweise bringt er Ṣūfī Allāhyārs schlechten Lebenswandel mit Gepflogenheiten des Yasawīya-Ordens in Verbindung; so vermutet Hofman (*Turkish Literature*, Section III, Part I, S. 71), Ṣūfī Allāhyār habe einen "Yasawī"-Hintergrund. In einem turksprachigen Kommentar Tāğaddīn b. Yālčīğuls zu Ṣūfī Allāyārs *Ṭabāt al-ᶜāğizīn* taucht Ṣūfī Allāhyār als grausamer Zollamtsvorsteher auf, der erst durch Ḥabīballāh auf den rechten Weg geführt wird (Kemper, *Sufis und Gelehrte*, Kap. II/2). Bei Mīr Saᶜādatallāh ist Ṣūfī Allāhyār bereits Ḥabīballāhs Novize und wird nur wegen seiner Ungeduld getadelt (*Luṭf-i buzurg*, fols. 110a-111b). Ṣadraddīn ᶜAynī schreibt unter Bezugnahme auf die *Mağmūᶜa-i ᶜAbdalmuṭṭalib Xwāğa Fahmī*, daß Ṣūfī Allāhyār den Gouverneursposten in Katta Qūrğān und Samarkand innehatte, bevor er den Derwischstand wählte (*Namūna-i adabiyāt-i tāğīk, 300-1200 hiğrī*, Muskū 1926, S. 170-171).

54 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 14a.

55 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 171a-174a, 179b, 180a; zitiert wird überwiegend aus *Maslak al-muttaqīn*; Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, 118a, 160a. Zu den Handschriften und Werken Ṣūfī Allāhyārs siehe Hofman (*Turkish Literature*, Section III, Part I, S. 71), S. 71-81.

56 Mīr Ḥusayn zufolge soll Xalīfa Ğān Muḥammad Šayx Kūlābī sogar der einzige Stellvertreter Ṣūfī Allāhyārs gewesen sein (*Maxāzin at-taqwā*, fol. 31a); andere Quellen nennen noch einen anderen Stellvertreter (siehe unten Anm. 90). Sein Todesdatum ist in Form des Chronogrammes "Šayx quṭb al-aqṭābī (sic!)" (300+10+600+100+9+2+1+30+100+9+1+2+10 = 1174 / 1760-61) angegeben (*ibid.*, fol. 31a).

57 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 16a.

58 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 16a-33b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000133

Kūlābī zeigte sich unzufrieden mit Mūsā Xān, trug dieser doch eine recht ansehnliche Haarpracht. Es entspann sich ein Streitgespräch über das Erlaubt- und Unerlaubtsein von langem Haupthaar, das damit endete, daß Kūlābī dem Dahbīdī gegen dessen Willen den Kopf schor. Diese Begebenheit, so endet Mīr Ḥusayn, entzweite nicht nur die beiden Kampfhähne, sondern trennte auch deren Schüler auf Jahre hinaus.[59] Die Glaubhaftigkeit jener Erzählung mag bezweifelt werden, sie bringt aber deutlich zum Ausdruck, daß es Differenzen zwischen den verschiedenen Muğaddidīya-Scheichen gegeben hat. Ob sie mehr Glaubensfragen betrafen oder in erster Linie machtpolitisch bedingt waren, ist auch an weiteren Beispielen für Animositäten zwischen Anhängern der "Dahbīdīya" und anderen Muğaddidīs nicht eindeutig zu erkennen. Allerdings sind bislang weder die Schriften Mūsā Xān-i Dahbīdīs noch die anderer Muğaddidīs des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts noch die Werke Ṣūfī Allāhyārs näher untersucht worden.

Šayx Ṣafar

Es ist kein *xalīfa* Šayx Kūlābīs, der Šāh Murād in die *ṭarīqa* Muğaddidīya einführt, wohl aber ein anderer geistiger Nachfahre Ḥabīballāhs, der mit vollem Namen Āxūnd oder Šayx Mullā Muḥammad Ṣafar (*al-Xwārazmī ṯumma al-Buxārī*)[60] hieß. Er starb kurz vor oder nach der offiziellen Regierungsübernahme Šāh Murāds im Jahre 1785.[61] Šayx Ṣafar stammte aus Choresm und ist dort entweder durch Šayx Mullā ᶜĪd (Muḥammad)[62] oder durch ᶜAbdallāh-i Īšān[63] in die Muğaddidīya initiert worden.[64] Šayx Mullā ᶜĪd (Muḥammad) und ᶜAbdallāh-i Īšān sind beide Murīden des Choresmer Scheichs Xalīfa Xudāyqulī,[65] der seinerseits möglicherweise von mehreren Muğaddadī-Scheichen die Lehrerlaubnis erhalten hat. *Maxāzin at-taqwā* zufolge war Xalīfa Xudāyqulī ein Schüler von Šayx

---

59 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 20b-21a.

60 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 218a.

61 Das Chronogramm in Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 59b ist nicht eindeutig zu entschlüsseln; die Abfolge der geschilderten Ereignisse und Handlungen Šayx Ṣafars zeigen aber deutlich, daß Šāh Murād inoffiziell die Fäden bereits in der Hand hielt.

62 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 35a.

63 Anonym, *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya*, S. 10. Weitere Angaben zu Saix Mullā ᶜĪd (Muḥammad) finden sich in den Quellen nicht.

64 Nāṣiraddīn al-Ḥanafī überliefert in seinem späten Gräberführer *Tuḥfat az-zāᵓirīn* (fol. 96) eine andere (weitere?) *silsila*: Muḥammad Ṣafar – Sayyid Amīr ᶜĀlim – Amīr Sayyid Zakariyā – Nūraddīn Nafas-i Ḥiṣārī. Ihr bin ich nicht nachgegangen, da Šāh Murāds Sohn und der Autor der Chiwaer Handschrift wichtigere Quellen für Šayx Ṣafar sind.

65 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 35a; Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fol. 112a.; Anonym, *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya*, S. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000134

Ḥabīballāh[66]; ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī und eine baschkirische *silsila* reihen ihn auch unter die Schüler von Šayx Ḥabīballāh, bezeichnen ihn aber zudem als Novizen von Aḥmad-i Makkī.[67] In *Luṭf-i buzurg* schließlich ist zwischen Xalīfa Xudāyqulī und Ḥabīballāh noch ein gewisser Šayx ᶜAlā eingeschaltet.[68] Über Aḥmad-i Makkī erfahren wir, er sei ein Schüler von Muḥammad Maᶜṣūm-i Sirhindī; möglicherweise ist er mit dem von Muḥammad Maᶜṣūm als sein Stellvertreter nach Mekka entsandten Šayx Aḥmad Ǧārallāh-i Ǧūryānī identisch.[69] Auf diese Weise können wir mit relativ großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß Šayx Ṣafar, der erste *muršid* von Šāh Murad, in Choresm in die Muǧaddidīya initiiert wurde und entweder über Ḥabīballāh oder über Aḥmad-i Makkī mit Muḥammad Maᶜṣūm bzw. Aḥmad-i Sirhindī verbunden war.

In welchem Jahr Šayx Ṣafar nach Buchara gekommen ist, geben die Quellen nicht an; es scheint nach dem Tode Muḥammad Raḥīm Xāns, zur Regierungszeit von Amīr Dāniyāl gewesen zu sein, als Šāh Murād noch Provinzgouverneur war. Zunächst lehrte Šayx Ṣafar in der Stadt Karschi, danach ließ er sich in einem *xānaqāh* des Bucharer Stadtviertels Xiyābān-Guzar nieder. Dieses Viertel, das als eines der größten der Stadt Buchara galt, trug bezeichnenderweise den Namen "Ḥāǧǧī Ḥabīballāh".[70] Šāh Murād blieb bis zum Tode Ṣafars dessen *murīd* und erhielt von ihm durch ein geistiges Vermächtnis (*waṣīya*) sogar den Status seines *xalīfas*.[71]

---

66 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 35a.

67 Anonym, *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya*, S. 7; Algar, "Shaykh Zaynullah Rasulev", S. 114, s. unten Anm. 130. In der *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya* (S. 7) wird das Grab Xalīfa Xudāyqulīs im Innern der "*xānaqāh* Qalᶜasi" lokalisiert, eine Stadt, die nach Auskunft von B. Babadžanov 27 km südöstlich von Chiwa liegt.

68 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, 111b-112a. Über Šayx ᶜAlā liegen keine weiteren Angaben vor.

69 Anonym, *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya*, S. 7; Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 109b-110a. Aḥmad-i Makkīs Person bleibt in den eingesehenen Quellen im Dunkeln. Stefan Reichmuth vermutet, daß es sich dabei um den von Muḥammad Maᶜṣūm-i Sirhindī als seinen Stellvertreter nach Mekka gesandten Šayx Aḥmad Ǧārallāh-i Ǧūryānī-i Yakdast handelt (siehe seinen Beitrag zu diesem Sammelband). Hamid Algar zufolge initiierte Yakdast "numerous people into the Naqshbandī-Mujaddidī order, both residents of the Holy City and pilgrims" ("A Brief History of the Naqshbandī Order", in: M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (eds.), *Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul–Paris 1990, S. 28). Über Yakdasts Todesdatum besteht offensichtlich Unklarheit. Während Butrus Abu-Manneh ("The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya", S. 18) unter Berufung auf M. Tevfik das Jahr 1119/1707-08 nennt, hat Yakdast – Hamid Algar zufolge ("A Brief History", S. 28) – noch 1129/1717 einem Novizen die *iǧāza* erteilt.

70 Suxareva, *Kvartal'naya obščina*, S. 161.

71 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 58b-59b. Šayx Ṣafar ist in der Nähe von Ḥabīballāh und Šāh Murād begraben (*ibid.*, fol. 277b); Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 96; siehe auch unten Anm. 104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000135

Šāh Murāds Kampf gegen die Scheiche des ḏikr-i ğahr

In der Zeit, als Šāh Murād unter dem direkten Einfluß von Šayx Ṣafar stand, hat er die in der Einleitung skizzierte neue Religionspolitik begonnen.[72] Zu seinen Bestrebungen gehörte dabei auch, die Muğaddidīya zur vorherrschenden Schule im Herrschaftsgebiet von Buchara zu machen, und den "*ṭuruq ğahrīya*", das heißt, den mystischen Orden, die lauten *ḏikr* pflegen, ein Ende zu setzen.[73] Mit *ṭarīqa ğahrīya* werden in der Bucharer Literatur bisweilen die Yasawīya und die Qādirīya bezeichnet.[74] Es könnten aber auch andere mystische Orden damit gemeint sein, wie die zu jener Zeit auch im mittleren Transoxanien aktive Čištīya[75] und eventuell die ʿIšqīya[76].

---

72 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, 48b-50b.

73 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 221b-223b. Xumūlī nennt als Gründe, weshalb Šāh Murād die Muğaddidīya den anderen Orden vorzog, daß sie der *sunna* am nächsten sei und ihre Anhänger sich fortwährend in das Herz des Scheichs versenkten (*murāqaba*) und beständig Gottes gedächten (*ḏikr*) (*ibid.*). Zum Terminus *murāqaba* siehe Meier, *Zwei Abhandlungen*, bes. S. 42.

74 So beispielsweise in Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāʾirīn*, S. 91 (als Īšān Imlās Vorväter in der *silsila ğahrīya* werden u.a. Xwāğa Aḥmad Yasawī, Šihābaddīn-i Suhrawardī und ʿAbdalqādir-i Kīlānī [al-Ğīlānī] genannt). In der Katalogbeschreibung der Handschrift *Šağara-i ṭabaqāt-i mašāyix* von Aḥmad-i Kašmīrī (gest. 786/1384) sind zehn mystische Orden verzeichnet. Darunter finden sich nicht nur die Yasawīya und die Qādirīya, sondern auch eine Ğahrīya (Ms.IVANRUz, Inv.-Nr. 1462, *SVR*, III, S. 361-362, lauf. Nr. 2686); die Handschrift selbst konnte ich nicht einsehen. Ein Vermerk von Joseph F. Fletcher brachte mich auf den Katalogeintrag ("The Naqshbandiyya in Northwest China", in: idem, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, Norfolk 1995, S. 28 Anm. 40). Thierry Zarcone ("Histoire et croyances", S. 187) berichtet unter Bezugnahme auf Fahmī Huwaydī (*al-Islām fī ṣ-Ṣīn*, Kuweit 1401/1981, S. 189ff.), daß in China die Ğahrīya mit der Qādirīya in Verbindung gebracht wurde. Er beschreibt auch die Vermischung verschiedener Orden, insbesondere der Naqšbandīya mit der Qādirīya in Istanbul (*ibid.*, S. 184-194) und der Naqšbandīya mit der Yasawīya in Indien ("Turkish Sufism in India: The Case of the Yasawiyya", in: *Confluence of Cultures, French Contributions to Indo-Persian Studies*, ed. by Françoise 'Nalini' Delvoye, New Delhi, Tehran 1994, S. 86-90). Offensichtlich war der Begriff der Ğahrīya recht schillernd.

75 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 212b, 335b (Xumūlīs Lehrer Xalīfa Ġarīb Ḥusayn-i Kūlābī war in die Muğaddidīya, die Qādirīya, die Čištīya und die Kubrāwīya initiiert). Laut K.A. Nizami zählt neben dem *ḏikr-i xafī* auch der *ḏikr-i ğahr* und das [bei den Muğaddidīs unbeliebte] Musikhören (*samāʿ*) zu den Praktiken der Čištīya ("Čishtiyya", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. II, Leiden ²1991, S. 55).

76 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 173a, 182b, 213a; Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāʾirīn*, S. 90-93. J. Spencer Trimingham behauptet, daß ʿIšqīya der transoxanische Name für die Šaṭṭārīya ist (*The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, S. 98). Rizvi (*A History*, II, S. 151) folgt ihm darin; Annemarie Schimmel zufolge beschränkt sich die Šaṭṭārīya auf Indien und Indonesien (*Mystische Dimensionen des Islam*, Aalen 1979, S. 397-398). In der Katalogbeschreibung der Handschrift *Šağara-i ṭabaqāt-i mašāyix* (siehe oben Anm. 74) werden die ʿIšqīya und die Šaṭṭārīya als verschiedene mystische Orden geführt. Die Anhänger der Šaṭṭārīya verfechten eine pantheistische Weltvorstellung (*waḥdat al-wuğūd*) und wurden von Aḥmad-i Sirhindī und seinen Anhängern der Ketzerei (*ilḥād* und *zandaqa*) beschuldigt (Rizvi, *A History*, S. 151-173, bes. 172-173). Über ihre *ḏikr*-Praktiken ist bislang kaum etwas bekannt. Denys

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000136

Möglicherweise wurden sogar einige Naqšbandīs darunter gefaßt, gehörte doch das laute Gottesgedenken durchaus zum Repertoire bestimmter Scheiche.[77]

Xumūlī berichtet, daß Šāh Murad durch die Förderung der Muğaddidīya die Scheiche der *ṭuruq-i ğahrīya* beschämte und ihre ketzerischen Neuerungen (*bidᶜathā-i mustaḥdaṯa*) beseitigte. Mehrere von ihnen hätten sich daraufhin in die Einsamkeit, andere in die Fremde geflüchtet.[78] Xumūlī nennt namentlich zwei Personen, aber auch in einigen der übrigen Quellen wird die Säuberungsaktion Šāh Murāds behandelt und werden Namen genannt. Auf der Suche nach der Identität von drei, der in diesem Zusammenhang erwähnten Personen, Xalīfa Xudāydād-i Xwārazmī, Islām Šayx und Mullā Niyāz-i Čūqmāqī, stieß ich auf eine Reihe von aufschlußreichen Hinweisen über die Religionspolitik Šāh Murāds und die Beziehungen der Muğaddidīya zu anderen mystischen Orden. Bei diesen Ermittlungen folge ich verschiedenen Spuren und Indizien. Den Leser bitte ich daher, auf einige besonders verschlungene Pfade gefaßt zu sein.

a) Xalīfa Xudāydād-i Xwārazmī

Xalīfa Xudāydād-i Xwārazmī wird von Xumūlī als ein Opfer der Säuberungswelle erwähnt, ohne daß näher auf seine Person eingegangen wird.[79] Wahrscheinlich ist er der Erbauer einer großen Ausbildungsstätte in Buchara-Stadt,[80] nach dem das gesamte Stadtviertel *Xalīfa Xudāydād* benannt ist. Ol'ga A. Suxareva zufolge, die die einzelnen Stadtviertel

---

Lombard vermerkt, daß die Syattariyah in West-Sumatra sowohl laut als auch still Gottes gedachten ("Les tarekat en Insulide", in: *Les ordres mystiques dans l'Islam – Cheminements et situation actuelle*, travaux publiés sous la direction de A. Popovic et G. Veinstein, Paris 1986, S. 152).

77 Hamid Algar, "Silent and vocal dhikr in the Naqshbandī order", in: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 15. bis 22. Aug. 1974, hrsg. v. Albert Dietrich, Göttingen 1976, S. 39-46; Fletcher, "The Naqshbandiyya", S. 24-32 (in China hat sich sogar ein neuer Zweig innerhalb der Naqšbandīya gebildet, der Ğahrīya genannt wurde, *ibid.*, S. 31); idem, "Les «voies» (*ṭuruq*) soufies en Chine", in: *Les ordres mystiques*, S. 19-22; Zarcone, "Histoire et croyances", bes. S. 187-188; Meier, "Zwei Abhandlungen", S. 42-43; Babadžanov, "On the History", S. 408-411).

78 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 223b-224a.

79 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 223b.

80 Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 96. Die Ausbildungsstätte umfaßte eine Moschee, eine Medrese, zahlreiche Studentenzimmer (*ḥuğras*), einen Raum für die rituelle Waschung (*ṭahārat-xāna*) und einen unterirdischen Wasserbehälter/Kühlraum (Sardoba/*sard-āba*). Im Zentralen Staatsarchiv der Republik Usbekistan ist ein *waqf*-Dokument verwahrt, demzufolge Xalīfa Xudāydād an verschiedenen Orten des mittleren Transoxaniens Land kaufte und diese für den genannten Gebäudekomplex stiftete. Das Dokument trägt u.a. den Stempel Šāh Murāds (Information des Bucharer Historikers Xalim Turaev in einem Brief vom 16.11.1996). Wir hoffen, X. Turaevs Abschrift dieses Dokuments, seine Übersetzung und einen gemeinsam mit Yelizaveta Nekrasova verfaßten Kommentar 1999 veröffentlichen zu können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000137

Bucharas untersucht hat, wurde in dem dazugehörigen *xānaqāh* freitags der *ḏikr-i ǧahr* gepflegt und stammte Xalīfa Xudāydād – nach den Berichten von Anwohnern – aus Urganč (Ūrganč, Urganǧ) in Choresm.[81] Die Herkunft Xudāydāds aus Choresm findet sich auch in *Tuḥfat az-zā'irīn* bestätigt. Dort erfahren wir außerdem, daß er an die vierzig Jahre an der Medrese Mīr-i 'Arab und im Anschluß daran von einem Meister namens Luṭfallāh Šayx auf den Gottespfad geleitet worden sein soll. Zu Beginn der Herrschaft Šāh Murāds ("*Ḥaḍrat-i Amīr-i kabīr*") sei Xudāydād – nach einem auswärtigen Aufenthalt – nach Buchara zurückgekehrt, um dort den eben genannten Gebäude-Komplex zu errichten. Er starb laut Nāṣiraddīn al-Ḥanafī sechs Monate nach dem Tode jenes Herrschers im Jahre 1215 (1800-01).[82] Aus diesen wenigen Angaben geht nicht hervor, ob dieser Xalīfa Xudāydād mit Šāh Murād in Konflikt kam, weil er lauten *ḏikr* pflegte, es ist jedoch wahrscheinlich. So stellt sich die Frage, welcher *ṭarīqa* Xalīfa Xudāydād folgte, ob er nicht möglicherweise sogar einem Zweig der Naqšbandīya angehörte, der das laute Gottesgedenken pflegte. Sein bereits genannter Mystik-Lehrer, Luṭfallāh Šayx, scheint jedenfalls nicht mit dem zuvor kurz vorgestellten Muǧaddidī Luṭfallāh (Xudāybirdī / Īšān Ġiǧduwānī) identisch zu sein, denn dieser kommt nicht als Lehrer für das laute Gottesgedenken in Betracht.[83]

In Betracht kommt hingegen ein Luṭfallāh alias Bābā Xwāǧa-i Ustād aus Urgut (Ūrgūt), bei dem Xumūlī in den "rationalen" und Überlieferungswissenschaften ausgebildet wurde.[84] Bābā Xwāǧa war von Šāh Murād mit drei Posten betraut worden: dem Posten eines Lehrers an der Samarkander Medrese Tillya-Kari (Ṭilākārī), dem Amt des Muftis von Samarkand und der Aufgabe des Sittenwächters von Dahbīd. Der Darstellung Xumūlīs

---

81 Suxareva, *Kvartal'naya obščina*, S. 117.

82 Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, S. 96. Zwei bejahrte Wächter der Bucharer Bauten Xalīfa Xudāydāds berichteten mir im Okt. 1996, der damalige Amīr habe sich, als die Gebäude fast fertig waren, mit Xudāydād zerstritten, und dieser sei daraufhin für kurze Zeit verschwunden. Als sich der Amīr "später" zu ihm begab, sei ein so starkes Licht von ihm ausgegangen, daß der Herrscher ihn fürderhin in Frieden ließ. Wenn diese Erzählung auch nur eine Legende ist, so könnte sie doch ein Indiz für die Identität des Xudāydād sein, und ein Hinweis darauf, daß Šāh Murād bisweilen der Autorität eines Scheichs weichen und Mißliebiges billigen mußte. Ich danke der Ethnologie-Dozentin der Bucharer Universität Frau Manzila Bakievna Kurbanova für ihre Führung durch die Altstadt Bucharas, bei der sie mir auch diese Stätte zeigte.

83 Ol'ga Suxareva erwägt, daß Xalīfa Xudāydād und Luṭfallāh (alias Xudāybirdī) ein und dieselbe Personen sein könnten (Suxareva, *Kvartal'naya obščina*, S. 117-118). Nach gründlicher Lektüre des *Luṭf-i buzurg*, auf dessen Katalogbeschreibung von Mikluxo-Maklay sie sich stützt, kann ich das klar verneinen, denn weder stammen beide Personen aus derselben Gegend, noch hat der Protagonist von *Luṭf-i buzurg* Ausbildungsstätten in der Stadt Buchara selbst besessen, noch starb er zu Lebzeiten Šāh Murāds (siehe unten den Abschnitt über Luṭfallāh/Xudāybirdī).

84 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 167a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000138

zufolge wurde er jedoch verleumdet und fiel bei Šāh Murād in Ungnade, so daß er für fünf bis sechs Jahre nach Šahr-i Sabz auswanderte. Im Jahre 1210 (1795-96) gab ihm Šāh Murād die ersten beiden Posten zurück, und nach dessen Tode setzte ihn Amīr Ḥaydar als *qāḍī* und *mudarris* ein. Er starb 1238/1822-23.[85] Unklar bleibt, ob Bābā Xwāğa den lauten *ḏikr* praktizierte. Bemerkenswert ist aber immerhin, daß einer seiner Söhne, Mullā Xwāğa, zu einem Meister der ᶜIšqīya und der Kubrāwīya aufstieg, und auch andere Verwandte Bābā Xwāğas, wie sein Vater Muḥammad Muᵓmin Xwāğa und seine Neffen Muḥammad Ṣādiq Xwāğa und Muḥammad Šākir Xwāğa, sich als ᶜIšqīya-Scheiche betätigten.[86] Das ist selbstverständlich kein klarer Beweis für die Identität Bābā Xwāğas mit Luṭfallāh Šayx, dem *muršid* von Xudāydād, zumal nicht gesichert ist, ob die ᶜIšqīya den lauten *ḏikr* pflegte. Für unseren Kontext interessant ist seine Familie aber vor allem, weil sie zeigt, daß Šāh Murāds Anstrengungen, die Muğaddidīya zum einzigen Orden zu erheben, nur bedingt Früchte trugen.

b) Islām Šayx

Zwei Autoren erwähnen einen Islām Šayx, der von Šāh Murād wegen seines lauten Gottesgedenkens aus der Stadt gewiesen wurde.[87] ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī zufolge wurde Islām Šayx in Buchara geboren und gelangte dort im Jahre 1170/1756-57 auf den "Thron der Rechtleitung" (*masnad-i iršād*). Nachdem ihn Šāh Murād verbannt hatte, zog er nach Karruch (Karrūx), einer Ortschaft östlich von Herat, und starb im Krieg gegen die Rāfiḍiten (Schiiten) 1222/1807-08. Islām Šayx war ein *murīd* von Xalīfa Ġāyib Naẓar-i Miyānkālī, einem Stellvertreter von Xalīfa Nawrūz. Xalīfa Nawrūz begegnete uns bereits als Meister von Ṣūfī Allāhyār, hier erscheint er jedoch als dessen *xalīfa*. Von Ṣūfī Allāhyār führt jedoch auch ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī die Initiationslinie weiter zu Ḥāğğī Ḥabīballāh.[88]

Wie ist es zu erklären, daß Islām Šayx der Schule von Ḥabīballāh angehörte, mit der auch Šāh Murāds Meister Šayx Ṣafar und weitere von ihm bevorzugt behandelte Sufis verbunden waren, die alle kein lautes Gottesgedenken gepflegt zu haben scheinen? Die Lösung dafür ist einfach: Islām Šayx gehörte noch einer weiteren, *ḏikr-i ğahr* praktizierenden *ṭarīqa* an. Zu diesem Schluß gelangte ich, als ich festellte, daß Islām Šayx mit

---

85 *Ibid.*, fols. 168a-172b.

86 *Ibid.*, fols. 159a, 173a, 182b.

87 ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī, "Risāla", fol. 73b (Randbemerkung). Maḡḏūb-i Namangānī berichtet – blumig, aber mit wenigen konkreten Anhaltspunkten – in einer seiner zahlreichen *ḥikāyāt*, daß Islām Šayx von Šāh Murād der Stadt verwiesen wurde und nach Herat ging (*Taḏkirat al-awliyāᵓ* oder *Taḏkira-i Maḡḏūb-i Namangānī*, fols. 61a-61b [Ms. IVANRUz, Inv-Nr. 2662/II; *SVR*, III, S. 374, lauf. Nr. 2174]).

88 ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī, "Risāla", fol. 73b (Randbemerkung). Islām Šayx soll auch Sayyid Xwāğa genannt worden sein (*ibid.*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000139

einem gewissen Ṣūfī Islām Karrūxī identisch ist. Ṣūfī Islām Karrūxī taucht in einer Herater Quelle, der *Risāla-i Mazārāt-i Hirāt* von Āxundzāda Mullā Muḥammad-i Ṣiddīq-i Hirawī auf.[89] Ihr zufolge ist Ṣūfī Islām 1138/1726-27 in Maimana (heute in Afghanistan) geboren, ging bald nach Buchara und trat dort dem Heer von Muḥammad Raḥīm Xān bei, wo er sich eine hohe Stellung erwarb. Auf einem Feldzug wurde er durch Xiḍr (al-Xaḍir) zum Sufi bekehrt, und bald darauf wirkte er eine Weile in Ferghana und Buchara als *muršid*. Vom "Herrscher jener Zeit", dem die Vielzahl seiner Murīden ein Dorn im Auge war, wurde er nach Herat verbannt. Nachdem er eine Zeitlang in der *wilāyat-i Maymana* verbracht hatte, zog er nach Herat und starb den Märtyrertod im Kampf gegen das Heer der (schiitischen) Qāğāren im Jahre 1222/1807-08. Die Ähnlichkeit der Lebensgeschichte und die Übereinstimmung der Todesursache von Ṣūfī Islām Kar(r)ūxī und Islām Šayx sind unverkennbar, nur der Geburtsort ist ein anderer. Darüber hinaus decken sich auch die Muğaddidīya-Affiliationen der beiden Scheiche. Ṣūfī Islām Karrūxī bzw. Islām Šayx gehörte aber außerdem "der Ğahrīya" an. Sein Meister war ein gewisser ᶜĀšūr Qul, der seine *silsila* auf Xwāğa Aḥmad Yasawī zurückführt.[90] Diese doppelte *ṭarīqa*-Zugehörigkeit von Ṣūfī Islām Karrūxī/Islām Šayx zeigt, daß auch ein Muğaddidī der Ḫāğğī-Ḥabīballāh-Schule es nicht mit deren Lehren für unvereinbar hielt, in die Yasawīya initiert zu sein und lauten *ḏikr* zu pflegen.

c) Mullā Niyāz-i Čūqmāqī

Gegen einen weiteren *ğahrī*-Anhänger, Mullā Niyāz-i Čūqmāqī, ist Šāh Murād mit Gewalt vorgegangen.[91] Sein Betragen hat Mīr Ḥusayn charakterisiert:

> Tag und Nacht hat er den *ḏikr* laut betrieben,
> Bucharas Leute haben sich ihm ganz verschrieben,
> mit bartlosen Knaben hat er sich geschmückt,
> aber auch den Frauen ist er nahe gerückt,
> mit Frevlern war er stets im Bunde,
> wie Schmetterlinge um die Kerze zogen sie um ihn die Runde,

89 Āxundzāda Mullā Muḥammad-i Ṣiddīq-i Hirawī, *Risāla-i Mazārāt-i Hirāt, ḥiṣṣa-i suwwūm*, in: *Risāla-i Mazārāt-i Hirāt, šāmil-i 3 ḥiṣṣa*, ba-taṣḥīḥ, muqābala, ḥawāšī u-taᶜlīqāt-i Fikrī-i Salğūqī (Kabul, 1346 H.Š./1967), S. 154-157.

90 *Ibid.*, S. 154-157; der einzige Unterschied in der Muğaddidīya-Affiliation besteht darin, daß Ṣūfī Islāms Meister Ġāyib Naẓar als *xalīfa* des Šayx [Ṣūfī] Allāhyār gekennzeichnet wird und Xalīfa Nawrūz – in dieser Quelle – nicht auftaucht (S. 155).

91 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 68b. Das Dorf Čūqmāq gehört zum *Buxarskiy rayon* (Suxareva, *Kvartal'naya obščina*, S. 86).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000140

der *ǧahr* ließ vor Freude sie erbeben[92]
und in dem Fürsten Zorn sich regen.[93]

Schließlich ließ "der Fürst" ihn von seinen Soldaten erdolchen. Šāh Murād soll damit auch dem lauten Gottesgedenken ein Ende gesetzt haben.[94]

Über Mullā Niyāz-i Čūqmāqī ist in den mir zur Verfügung stehenden Quellen nicht viel zu finden. Ol'ga A. Suxareva erwähnt ein *xānaqāh*-i Čūqmāqī, das in einem Waqf-Dokument von 1825-26 als *xānaqāh*-i Mullā Niyāz-i Čūqmāqī geführt ist und in dem regelmäßig der Todestag von ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānī gefeiert worden sein soll. Sie bringt ihn daher mit der Qādirīya in Verbindung.[95] In *Tuḥfat az-zāʾirīn* wird ein Dāmullā Niyāz-i Čūqmāqī als *xalīfa* des berühmten Sufi-Dichters Īšān Imlā (starb um 1750)[96] genannt.[97] Diese Aussage ist nicht sonderlich erhellend, denn Imlā war in verschiedene *ṭarīqa*s initiert.

Īšān Imlā

Laut Nāṣiraddīn al-Ḥanafī hat Imlā vier mystische Lehrgänge durchlaufen: den sulūk der ᶜIšqīya, der Kubrāwīya,[98] der Ǧahrīya (Yasawīya /

---

92 "*Ḏawq-i ṭarab*". *Ṭarab* kann laut Sadriddin Aynī [Ṣadraddīn ᶜAynī] auch Freudenbewegung heißen, was die Körperlichkeit und Sinnlichkeit dieses Erlebens (*ḏawq*) noch stärker betonen würde (*Luǧat-i nīmtafṣīlī-i tāǧīkī barāy-i zabān-i adabī-i tāǧīk*, (in kyrillischen Lettern) in: idem, *Kulliyot*, ǧildi 12, Dušanbe 1976, S. 378).

93 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 68b.

94 *Ibid.*, fol. 69a. Einige Seiten zuvor (fol. 64b) ist von einem Āxūnd Mullā Niyāz die Rede, der in Nasaf (Qaršī) beständig den *ḏikr-i ǧahr* vollzog, es mit Frauen und mit bartlosen Knaben trieb und überhaupt mit allen seinen Handlungen gegen das Religionsgesetz (*šarᶜ*) verstieß. Šāh Murād traf einmal auf ihn und verpaßte ihm einige Peitschenschläge, worauf jener wütend wurde und in seinem "Frevel" fortfuhr. Name und Vergehen des Scheichs passen zu Mullā Niyāz-i Čūqmāqī. Andererseits verwundert es aber, warum Mīr Ḥusayn dann nicht auf die Indentität der beiden hingewiesen hat. Es ist auch gut denkbar, daß es sich um zwei verschiedene Personen handelt, ist doch Mullā Niyāz kein seltener Name, und auch das moralische Verhalten, das hier angeprangert wird, scheint in Buchara nicht unüblich gewesen zu sein.

95 Suxareva, *Kvartal'naya obščina*, S. 86-87. Es hat sogar ein Stadtviertel *xānaqāh-i Čūqmāqī* gegeben, das allerdings zu der hier betrachteten Zeit noch Teil des übergeordneten Stadtteils *Šayx Šāh* gewesen ist (*ibid.*).

96 Die Angaben zu Imlās Todesdaten sind uneinheitlich: 1160/1747 (Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāʾirīn*, S. 90); 1162/1749 (*SVR*, VI, S. 282, laufende Nr. 4573; ᶜAynī, *Namūna-i adabiyāt-i tāǧīk*, S. 171); 1164/1750-51 (ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī, "Risāla", fol. 72b); 1798 (Semenov, "Kurzer Abriß", S. 7, dieses Datum scheint jedoch ein Versehen zu sein).

97 Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāʾirīn*, S. 93 (leider teilt er nicht mit, aus welcher Quelle die Informationen stammen; ihres relativ großen Umfangs nach zu urteilen, lag dem Autor eine Vita Imlās vor). Āxūnd Qāḍī Mīr Abū l-Barakāt gibt als Herkunftsort des Mawlawī (Muḥammad) Imlā das in der Umgebung von Balch gelegene Dorf Sang Čarīk an (*Māqāmāt*, fol. 3a). Imlā hat mindestens zwei Dīwāne verfaßt, s. *SVR*, Bd. VI, S. 282, lauf. Nr. 4573 (Inv.-Nr. 671) und S. 286, lauf. Nr. 4583 (Inv.-Nr. 6670/I).

98 Wie groß die Zahl der Anhänger der Kubrāwīya im mittleren Transoxanien des 18. Jahrhunderts war, bleibt in den hier eingesehenen Quellen vollkommen im dunkeln.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000141

Qādirīya)[99] und der Xafīya. Mit Xafīya ist die Naqšbandīya gemeint, aber in diesem Fall nicht die Muǧaddidīya-Linie, denn Imlās silsila verläuft laut Nāṣiraddīn al-Ḥanafī über Pādišāh Salīm Balxī und verschiedene Ǧūybārī-Scheiche zu ᶜUbaydallāh Aḥrār.[100] Der Hagiograph des Šayx al-Islām ᶜAṭāᵓallāh, dessen Vater Hādī Xwāǧa engen Kontakt zu Imlā gepflegt haben soll, gibt indessen nur zwei Initiationslinien Imlās an: eine über Mīrzā Bahādur Ḥiṣārī in die Kubrāwīya[101], und eine in die Naqšbandīya, und zwar in die Muǧaddidīya. Er nennt nur den muršid Imlās, einen gewissen Pāčā/Pādišāh Salīm Xwāǧa Amkinagī (Amkina liegt bei Samarkand), dessen silsila bis zu Imām Rabbānī (Aḥmad-i Sirhindī) reiche.[102] Bei ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī taucht Imlā gar nur noch als Muǧaddidī auf: als murīd eines Mīrzā Bahādur, der über einen gewissen Katta Xwāǧa mit Ḥāǧǧī Ḥabīballāh verbunden war.[103] Die Verbindung zu Ḥāǧǧī Ḥabīballāh erscheint insofern plausibel, als Imlās Grab neben dem seinem liegt.[104] Allerdings geht aus meinen Quellen weder Näheres über Imlās Verhältnis zur Muǧaddidīya hervor, noch, ob er als einer ihrer Meister tätig war.

Die Spur zu Imlā hat nicht klären können, welcher *ṭarīqa* Niyāz-i Čūqmāqī zugehörte, sie hat aber gezeigt, daß um die Mitte des 18. Jahrhunderts verschiedene mystische Orden im mittleren Transoxanien aktiv gewesen sind, und daß Autoren des ersten Viertels des 19. Jahrhunderts dazu neigten, Imlā der Muǧaddidīya zuzuschlagen. Augenscheinlich wollten sie

---

Daß es noch einzelne Scheiche dieses Ordens gegeben hat, widerlegt indes keineswegs Devin DeWeeses Beweiskette für das allmähliche Schwinden der Kubrāwīya ("The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia", in: *Iranian Studies*, Vol. 21, Nos. 1-2, 1988, S. 45-83).

99 Siehe Anm. 74 und 77.

100 Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 90-93.

101 Āxūnd Qāḍī Mīr Abū l-Barakāt, *Māqāmāt*, fol. 3b; bei Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 90 heißt es, er sei über Mīrzā Bahādur Šīr Badanī in die Kubrāwīya initiiert.

102 Āxūnd Qāḍī Mīr Abū l-Barakāt, *Māqāmāt*, fol. 5a. (hier heißt er Pāčā); in dem Auszug aus dieser Schrift steht Pādišāh (Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/XII, fol. 152b). Nāṣiraddīn al-Ḥanafī nennt einen Pādišāh Salīm Balxī als Naqšbandī-Lehrer Imlās; dieser ist aber, wie bereits erwähnt, eindeutig kein Muǧaddidī (*Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 92).

103 ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī, "Risāla", fols. 72b-73b.

104 Der Friedhof, auf dem ihre Gräber sowie auch die von Šayx Ṣafar, Šāh Murād und anderen Mangitenherrschern liegen, ist nach Īšān Imlā benannt worden (A.A. Semenov, "Nadpis' na mogil'noy plite buxarskogo ėmira Šāx Murād Maᶜṣūma 1200-1215/1785-1800", in: *Ėpigrafika Vostoka* VII (1953), S. 41-44; Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 94-96). Er nahm einen großen Teil vom Territorium des Stadtviertels *Ḥāǧǧī Ḥabīballāh* (*Xiyābān*) ein (Suxareva, *Kvartal'naya obščina*, S. 161). Da das ganze Viertel Ḥāǧǧī Ḥabīballāh hieß und diese Person – d.h. vermutlich der 1111/1699-70 gestorbene Ḥāǧǧī Ḥabīballāh – eben hier begraben liegt, ist es wahrscheinlich, daß die Bezeichnung "Friedhof von Īšān Imlā" erst nach dem Tode Imlās für den Begräbnisplatz aufgekommen ist. Die Angaben der Bewohner dieses Viertels, Imlā sei der Lehrer von Ḥāǧǧī Ḥabīballāh gewesen (*ibid.*, S. 162), können angesichts der eingesehenen Manuskripte als unzutreffend gelten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000142

ihn von damals weniger beliebten Affiliationen lösen und in die vorherrschende Gruppe einpassen.

Bisher noch unbeantwortet blieb die Frage, was Šāh Murād dazu bewegte, den lauten *ḏikr* so vehement zu bekämpfen.[105] Baxtiyar Babadžanov meinte, es sei ein Vorwand gewesen, um mit politisch unliebsamen Gegnern abzurechnen; doch das scheint mir zu kurz gegriffen. Politische Motive haben unzweifelhaft eine große Rolle gespielt, aber auch andere Beweggründe waren ausschlaggebend. Darauf verweisen uns die Quellen selbst. So bettet Mīr Ḥusayn seinen Bericht über den Kampf Ḥāǧǧī Ḥabīballāhs mit dem Naqīb Ǧaᶜfar um das stille und laute Gottesgedenken in die Darstellung der verlotterten Sitten ein, die Ḥabīballāh zu verbessern trachtete. Desgleichen sind auch die Darstellungen des *ḏikr-i ǧahr*-Verbots in *Maxāzin at-taqwā* und *Tārīx-i Xumūlī* direkt mit den umfassenden moralischen Säuberungsaktionen Šāh Murāds verknüpft.[106] Dazu gehörten beispielsweise auch sein Vorgehen gegen die "zu jener Zeit von vielen [sunnitischen] Scheichen" vollführten schiitischen Klage-Riten und gegen den Brauch, am Opferfest das Blut mitzubraten und sich mit Blut einen Strich über die Stirn zu ziehen.[107]

Die Abschaffung all dieser "Frevel" sind Teil von Šāh Murāds "Wiederbelebung der *sunna* und *šarīᶜa*". Der laute *ḏikr* ist, so scheint es, nur ein Symbol für die Verwahrlosung der Sitten, besser gesagt, er birgt die Gefahr der Verwahrlosung in sich und wird – insofern er sinnlicher als der stille *ḏikr* ist und sich nach außen richtet – als der Anfang allen Übels identifiziert. Sein Hauptübel liegt in der Verleitung zur Sinnlichkeit, die der Freizügigkeit den Weg bahnt und viele Menschen in ihren Bann zieht. Sowohl Islām Šayx als auch Mulla Niyāz-i Čūqmāqī haben durch ihre sinnlichen Praktiken unzählige Anhänger gewonnen. Sie sind daher nicht nur "Frevler", sondern auch mächtig und potentielle Rebellen. Hinter der Bekäm-

105 Babadžanov, "On the History", S. 408. Joseph F. Fletcher zeichnet den blutigen Kampf zwischen Verfechtern des lauten und stillen Gottesgedenkens innerhalb der Naqšbandīya in China nach; die Motive werden dabei nicht näher untersucht. ("The Naqshbandiyya", bes. S. 33-38, 43-46; "Les «voies» (*ṭuruq*)", S. 19-22).

106 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 64a-64b, 68b-69a; Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 221b.

107 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 69a. Timofei S. Burnašev, der 1794 in Buchara war, berichtet, Šāh Murād habe die beim Volk sehr beliebten Vergnügungen in den Tagen des *ᶜīd al-fiṭr*, wie Kämpfe und Pferdereiten, streng verboten (Grigoriy Spasskiy, "Putešestvie ot Sibirskoy linii do goroda Buxarï v 1794 i obratno v 1795 godu" in: *Sibirskiy Vestnik* 1818, S. 86). Mīr ᶜAbdalkarīm-i Buxārī schreibt, Šāh Murād habe das Rauchen von Wasserpfeifen strengstens verboten (Schefer, *Histoire de l'Asie Centrale*, persischer Text, S. 54-55). Es heißt sogar, er habe das (laute) Lesen von Ǧalāladdīn Rūmīs *Maṯnawī* zu untersagen versucht (Āxūnd Qāḍī Mīr Abū l-Barakāt, *Maqāmāt*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/XII, fol. 159b).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000143

pfung des *ḏikr-i ǧahr* stand bei Šāh Murād demnach ein doppeltes Programm von Sittenreinigung und Machterhalt.

Šāh Murāds Kampf gegen den *ḏikr-i ǧahr* scheint indes nicht von sehr langer Dauer gewesen zu sein. Davon zeugt das Faktum, daß das laute Gottesgedenken auch in Kreisen der Mūsā-Xān-Dahbīdī-Schule gepflegt wurde, und daß auch die Qādirīya, Čištīya und die ʿIšqīya fortlebten. Für diese Entwicklung sei – angesichts des mangelhaften Forschungsstandes – hier eine vorläufige Erklärung gewagt. Nach einem ersten harten Durchgreifen hat Šāh Murād viele seiner Ziele erreicht und war – wie später in noch größerem Maße sein Sohn Amīr Ḥaydar – zu Kompromissen mit unliebsamen Praktiken bereit, um seine Macht bewahren zu können. Denn zum einen waren religiöse Veranstaltungen ohne Gesang und Sinnlichkeit für die breite Masse unattraktiv, und zum anderen hatte er es vielerorts mit alteingesessenen Familien und Prophetennachfahren zu tun, die eine Reihe von Privilegien und hohes Ansehen genossen und eben aus Tradition nicht oder nicht nur in die Naqšbandīya, sondern (auch) in andere mystische Orden eingebunden waren. Er hätte es sich nicht leisten können, sich die meisten angestammten Würdenträger zu Feinden zu machen.

Miyān Faḍl Aḥmad (Ṣāḥibzāda) und Muḥammad Amīn

Miyān Fāḍl Aḥmad, auch Ṣāḥibzāda und Miyān Aḥmad-i Ṣāḥib genannt,[108] war der zweite *muršid* Šāh Murāds. Bezeichnenderweise war er in drei oder vier *ṭarīqa*s initiert: in die Muǧaddidīya, die Qādirīya und die Čištīya und möglicherweise auch in die Suhrawardīya.[109] Er stammte aus Indien, vermutlich aus Peschawar (Pišāwar; heute in Pakistan).[110] Seine Verbin-

---

108 Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāʾirīn*, S. 94; M. Molé gibt an, er habe den Titel Ṣāḥibzāda getragen, weil er von Aḥmad-i Sirhindī abstammt ("Naqšbandīyāt I", S. 281).

109 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 69b-70a. In einem mystischen Traktat Miyān Faḍl Aḥmads, das laut M. Molé den Titel *Risāla-i murādān* trägt, ist von drei *ṭarīqa*s die Rede: der Muǧaddidīya, der Qādirīya und der Čištīya (Molé, "Naqshbandīyāt I", S. 317-318; in den *Maktubāt* [Ms. RNB, Xan. 83, fols. 22b-30b, hier fols. 29b-30a] ist dieses Traktat ebenfalls enthalten, hat dort aber keinen Titel und endet vor dem von M. Molé in der Edition des Oxforder Manuskripts mit einer 20 gekennzeichneten, wie angehängt wirkenden Paragraphen). Die genannte dreifache Affiliation Miyān Faḍl Aḥmads entspricht der von Aḥmad-i Sirhindī (J.G.J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet – Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic*, Leiden 1992, S. 26).

110 Mīr Ḥusayn (*Maxāzin at-taqwā*, fol. 69b) schreibt, Miyān Faḍl Aḥmad sei aus Indien gekommen, und Xumūlī gibt an, seine ursprüngliche Heimat sei Peschawar und dorthin sei er auch zurückgekehrt (*Tārīx-i Xumūlī*, fol. 326b; "*Manāqib-i Mūsā Xān-i Dahbīdī*", Ms. IVANRUz Inv.-Nr. 79/XIV, fols. 212a); B. Babadžanov hat versehentlich Šaudar (ein Viertel in der Nähe von Samarkand) gelesen ("On the History", S. 399). M. Molé nennt ebenfalls Peschawar als Herkunftsort ("Naqšbandīyāt I", S. 281).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000144

dung zur Muğaddidīya war nicht nur über die *silsila*, sondern auch durch Blutsverwandtschaft gefestigt. In die *ṭarīqa* aufgenommen war er zum einen über Šayx ᶜAbdallāh (Šāh Ġulām ᶜAlī ?)[111] und zum anderen über Šāh Muḥammad Rasā, den Sohn und *xalīfa* von Muḥammad Pārsā, der seinerseits sowohl ein *xalīfa* (und Sohn) von Muḥammad ᶜUbaydallāh (gest.1083/ 1672) als auch *xalīfa* von Ḥuğğatallāh Muḥammad-i Naqšband (gest.1115/ 1703) gewesen ist. Sie beide waren Söhne und Schüler von Muḥammad Maᶜṣūm b. Aḥmad-i Sirhindī[112]. Verwandt war Miyān Fāḍl Aḥmad mit Aḥmad-i Sirhindī sowohl über seine eigene Mutter als auch über die Mutter seines Vaters und die seines Großvaters.[113] Gleichzeitig war er über seinen Vater mit dem zweiten rechtgeleiteten Kalifen ᶜUmar und über diesen mit ᶜAlī, Fāṭima und dem Propheten verwandt.[114] Dieser

111 *Maktūbāt*, Ms. RNB, Xan. 83, fol. 55b, ebenso auch in der anderen Abschrift der Initiationskette, Molé, "Naqshbandīyāt I", S. 305; Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 70a. In beiden Quellen bleiben die Identität und die *silsila* von Šayx ᶜAbdallāh im dunkeln; wahrscheinlich handelt es sich um Šāh Ġulām ᶜAlī (gest. 1824), der auch als Šayx ᶜAbdallāh ad-Dihlawī bekannt ist. Er führt seine *silsila* auf Aḥmad-i Sirhindī zurück und war der *muršid* des Begründers der Xālidīya (Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Muğaddidiyya", S. 3; siehe auch das Testament von al-Yarāġī in dem Beitrag von M. Kemper zu diesem Sammelband). Šāh Ġulām ᶜAlī wird zwar überwiegend im arabischsprachigen Raum mit dem Namen Šayx/Šāh ᶜAbdallāh bezeichnet, aber er ist durchaus auch im mittleren Transoxanien unter diesem Namen bekannt (siehe z.B. die über ihn verfaßte *Risāla*, Ms. IVANRUz Inv.-Nr. 79/VIII, fols. 113a-118b [*SVR*, S. 390, lauf. Nr. 2747]). Miyān Faḍl Aḥmad war also kein Schüler Mūsā Xān-i Dahbīdīs, wie von B. Babadžanov angenommen ("On the History", S. 399).

112 *Maktubāt*, Ms. RNB, Xan. 83, fol. 55b (die Verwandschaftsbeziehungen habe ich den Stammbäumen auf fol. 146a entnommen); M. Molé, "Naqšbandīyāt I", S. 305. Die Todesdaten von ᶜUbaydallāh und Muḥammad stammen aus Rizvis *A History of Sufism* (vol. II, S. 244).

113 *Maktubāt*, Ms. RNB, Xan. 83, fols. 146a-146b: "Dieser *faqīr* [Aḥmad Miyān Faḍl] ist Ibn-i Bint-i Bint-i Bint-i Ḥuğğatallāh Muḥammad-i Naqšband b.ᶜUrwat al-wuṯqā Ḥaḍrat-i Išān Muḥammad Maᶜṣūm b. Imām Rabbānī; und außerdem ist dieser *faqīr* [Aḥmad Miyān Faḍl] Ibn-i Bint-i Bint-i Šayx Muḥammad Naqī b. Ḥaḍrat-i Šayx ᶜAbdallāh b. Xāzin ar-Raḥma Ḥaḍrat-i Šayx Muḥammad-Saᶜīd b. Imām Rabbānī Muğaddid-i alf-i ṯānī, Gott der Erhabene habe Wohlgefallen an ihm; des weiteren hat er [Aḥmad Miyān Faḍl] geschrieben, daß er Ibn-i Bint-i Ḥaḍrat-i Šāh Muḥammad Rasā b. Ḥaḍrat-i Xwāğa Muḥammad Pārsā b. Murawwiğ aš-šarīᶜa Ḥaḍrat-i Šayx ᶜUbaydallāh b. ᶜUrwat al-wuṯqā Ḥaḍrat-i Išān Muḥammad Maᶜṣūm b. Imām Rabbānī...Aḥmad-i Sirhindī... ist"; demnach ist seine Mutter dreifach mit Aḥmad-i Sirhindī verwandt. Weitere mütterliche Verwandtschaftslinien: Der Vater von Miyān Faḍl Aḥmad "Šayx Niyāz Aḥmad ist Ibn-i Bint-i Qudwat al-wāṣilīn Ḥaḍrat-i Šayx Muḥammad Ṣibġatallāh b. ᶜUrwat al-wuṯqā Ḥaḍrat-i Išān Xwāğa Muḥammad Maᶜṣūm, der bereits erwähnt wurde"; der Großvater von Miyān Faḍl Aḥmad "Šayx Mīr Ṣafar Aḥmad ist Ibn-i Bint-i ᶜUrwat al-wuṯqā Ḥaḍrat-i Išān Muḥammad Maᶜṣūm b. Imām Rabbānī ... Aḥmad-i Sirhindī..."; der Urgroßvater von Miyān Faḍl Aḥmad "Šayx Muḥammad Faḍlallāh ist Ibn-i Bint-i Imām Rabbānī ... Aḥmad-i Sirhindī..."

114 *Maktubāt*, Ms. RNB, Xan. 83, fols. 144b-145b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000145

vielfache Bluts- und Geistesadel sowie seine überwältigende Frömmigkeit[115] lassen verstehen, weshalb ihn Šāh Murād zu seinem *muršid* erkor.[116]

Wieviele Novizen Miyān Faḍl Aḥmad im mittleren Transoxanien hatte, geht aus den vorliegenden Quellen nicht hervor. Immerhin ist bekannt, daß einer seiner Kopisten, Muḥammad Ṣādiq b. Muṣṭafā al-Arḍurūmī (diese *nisba* scheint er später erhalten zu haben), in Buchara von ihm in die Muğaddidīya initiiert wurde, anschließend die Wallfahrt vollzog und in Erzurum für den Muftī Muḥammad Rāġib 1224/1809 einen mystischen Traktat verfaßte.[117]

Miyān Faḍl Aḥmad war auch Amīr Ḥaydars erster (von Šāh Murād) "ererbter *muršid*" (*muršid-i mawrūṯ*).[118] Dieser wechselte aber später, nachdem er sich pflichtgemäß die Erlaubnis von Faḍl Aḥmad geholt hatte, zu Muḥammad Amīn-i Dahbīdī (Īšān Pīr, gest. 1226/1811) über, einem der Stellvertreter Mūsā Xān-i Dahbīdīs. Amīr Ḥaydar holte ihn nach Samarkand und später in die Stadt Buchara. Er blieb Muḥammad Amīn bis zu dessen Tode als ergebener Novize verbunden und erhielt von ihm den Auftrag zur (mystischen) Rechtleitung.[119]

Muḥammad Amīn hatte mit der Zeit mehr Einfluß als Miyān Faḍl Aḥmad gewonnen und trieb ihn – laut Xumūlī – sogar aus dem Land.[120] Miyān Faḍl Aḥmad soll wieder in seinen Heimatort Peschawar zurückgekehrt sein; sein weiteres Leben liegt im dunkeln.[121]

---

115 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 69b.

116 Einer seiner Söhne, Xwāğa Faḍlallāh mit dem *laqab* Miyān-i Buzurg, ist Šāh Murāds Schwiegersohn geworden und später nach Kokand gegangen (Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 70b). Allem Anschein nach war Šāh Murāds Sohn Mīr Ḥusayn ebenfalls *murīd* von Miyān Faḍl Aḥmad (*ibid.*).

117 Molé, "Naqshbandīyāt I", S. 281. Das Traktat hat den Titel *Tarğama-i ṭālibīn wa-iḍāḥ-i sālikīn* und ist Teil einer Oxforder Sammelhandschrift (siehe unten, Anm. 23). Der Vater von Muḥammad Ṣādiq ist in der damals zum Herrschaftsgebiet von Buchara gehörenden Provinz Kunduz (*wilāyat-i Xwāğa-i Qūndūz*) begraben (Molé, *ibid.*, S. 306).

118 Amīr Ḥaydar hat von ihm – aller Wahrscheinlichkeit nach – auch die Lehrerlaubnis erhalten, denn Miyān Faḍl erteilt in einer *iğāza* "dem Amīr al-muʾminīn Xalīfat az-zamān" die Befugnis, die Lehren der *ṭarīqa* zu unterrichten (*iğāzat-i taʿlīm-i ṭarīqa*). Mit diesem Titel redet Miyān Faḍl den Herrscher Amīr Ḥaydar in mehreren Briefen an; zudem ist hinter *Amīr al-muʾminīn* ein Auslassungszeichen gesetzt und direkt am Rand "Sayyid Amīr Ḥaydar" ergänzt ("Tadyīl-i maktūb-i iğāzat-nāma-i ān-Ḥaḍrat", in: *Maktūbāt*, Ms. RNB, Xan. 83, fols. 55b-56a).

119 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 307a, 325a-328a. Zwischenzeitliche Mißhelligkeiten zwischen ihm und Amīr Ḥaydar waren vorübergehender Natur (*ibid.*, fols. 313a-314a, 321b-326a); vgl. Babadžanov, "On the History", S. 396-97.

120 Babadžanov, "On the History", S. 399-400 (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 326b-327a).

121 Xumūlī, *ibid.*. M. Molé vermerkt, Ṣāḥibzāda sei mehrfach nach Buchara gekommen ("Naqshbandīyāt I", S. 281).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000146

Muḥammad Amīn, der am 27. Ramaḍān 1226/15. Okt. 1811, noch zu Lebzeiten Amīr Ḥaydars, verstarb, hat, wie Xumūlī betont, auch die Lehrerlaubnis für den lauten *ḏikr* erhalten, und von seinen zahlreichen *xulafāʾ* haben zumindest einige ebenfalls das laute Gottesgedenken praktiziert.[122] Nach den obigen Überlegungen zum *ḏikr-i ğahr* verwundert die Kulanz Amīr Ḥaydars seinem *muršid* gegenüber nicht. Er förderte aber keineswegs nur die Schule des Mūsā Xān-i Dahbīdī, sondern auch die geistigen Nachfahren Ḥabīballāhs.

Niyāzqulī

Niyāzqulī taucht in *Tuḥfat az-zāʾirīn* als ein *murīd* des Mūsā Xān-i Dahbīdī auf, und Baxtiyar Babadžanov hat ihn infolgedessen unter diese eingereiht. Aufgrund der von mir herangezogenen Quellen konnte ich indes feststellen, daß er, falls er überhaupt je dessen Schüler gewesen ist, von diesem nicht nachhaltig beeinflußt wurde, sondern vielmehr der Ḥabīballāh-Schule zuzurechnen ist.[123]

---

122 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 327a-328b; idem, "*Manāqib-i Mūsā Xān-i Dahbīdī*", IVANRUz Inv.-Nr. 79/XIV, fols. 213a-214a. Muḥammad Amīns *xalīfa* Mūsā Xwāğa-i Sarmačī/Sarmağī pflegte ebenfalls das laute Gottesgedenken (*ḏikr-i ʿalāniya-i muğāhar*) (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 328b; idem, "Manāqib", fol. 214b). Beide haben interessanterweise die Lehrerlaubnis für den *ḏikr-i ğahr wa-ʿalāniya* am Grabe des Fayḍ-i āṯār Šāh Aḥsanī/Axsanī von dessen Geistwesen (*rūḥānīyat*) und dem anderer (verstorbener) Gottesfreunde erhalten (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 327a; idem, "Manāqib", fol. 213a). Xumūlī schreibt, Muḥammad Amīn habe die Lehrerlaubnis im Jahre 12?6 erhalten. Die fehlende Zahl ist entweder eine Null (= 1206/1791-92), eine Eins (= 1216/1801-02) oder eine Zwei (= 1226/1811). Das bedeutet, daß er möglicherweise zur Zeit Šāh Murāds, auf jeden Fall aber unter Amīr Ḥaydar den lauten *ḏikr* übte.

123 Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāʾirīn*, S. 99; Babadžanov, "On the History", S. 398-399. Es ist allein aus zeitlichen Gründen unwahrscheinlich, daß er ein Schüler Mūsā Xān-i Dahbīdīs war. Nāṣiraddīn al-Ḥanafī vermerkt, Niyāzqulī "ist zur Regierungszeit (*ʿaṣr*) des Amīr Maʿṣūm Ġāzī [= Šāh Murād] von Choresm nach Buchara gekommen, wurde durch Gottes Güte und Großmut zum Meister der Überlieferungswissenschaften (*ʿulūm-i qāl*) und erfaßte dann mit der Hand desjenigen, der ein Novize werden will (*irādat*), den Saum von Ḥaḍrat-i Mūsā Xān-i Dahbīdī" (*ibid.*). Mūsā Xān starb bereits 1776 und Šāh Murād kam vielleicht zehn Jahre vor seiner offziellen Regierungsübernahme (1785) an die Macht. Sollte Niyāzqulī sein *murīd* gewesen sein, dann sicher weder für lange noch mit einer Lehrerlaubnis, denn keiner der hier herangezogenen Autoren, die ihn teilweise persönlich gut kannten, erwähnt dergleichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000147

Xalīfa (Muḥammad) Niyāzqulī al-Labbānī al-Buxārī[124] oder Turkmān(ī)[125], der auch den Ehrennamen Pīr-i Dastgīr führte,[126] galt seinerzeit als der "*muršid* der meisten Scheiche aus Rußland"[127]. Einige seiner Schüler, die später die religiöse Kultur der Wolga-Ural-Region nachhaltig beeinflußten, sind von Michael Kemper erstmals eingehend untersucht worden.[128]

Niyāzqulīs *silsila* findet sich in mehreren Quellen: Niyāzqulī – Dāmullā Idrīs (Muḥammad)[129] – Xalīfa Šayx Mullā ᶜĪd (Muḥammad) – Xalīfa Xudāyqulī.[130] Mullā ᶜĪd und Xudāyqulī sind uns aus der Initiationskette von Šayx Ṣafar, dem ersten Lehrer Šāh Murāds, der aus Choresm nach Buchara kam, bekannt. In der Tat taucht Niyāzqulī auch in der Chiwaer Handschrift *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya* auf, und zwar als Lehrer eines gewissen Sayyid Bāqir Xwāğa Īšān, dessen Grab in Choresm liegt.[131]

Wir haben es somit bei Xalīfa Niyāzqulī mit einem Scheich zu tun, der, bevor er nach Buchara kam, einige Zeit in Choresm Novize gewesen war

---

124 In Niyāzqulīs *waqfīya* (ŬRMDA, fond I-323, opis' 1, delo 1251) lautet sein vollständiger Name: "Muḥammad Niyāzqulī b. Bālta Muḥammad Ṣūfī al-Labbānī mawlidan al-Buxārī sakanan wa-štihāran ad-Darwīšī aš-Šarafī (?) al-Īr-Sārī (?) ᶜašīratan wa-qabīlatan".

125 In der tatarischen Literatur hat er meist die *nisba* "Turkmānī" (Kemper, *Sufis und Gelehrte*, Kap. II/1). Xumūlī nennt ihn Xalīfa Niyāzqulī Turkmān (*Tārīx-i Xumūlī*, fol. 327b).

126 Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī-i Ḥusaynī, *Az kalimāt-i qudsīya-i šarīfa-i Ḥaḍrat-i Pīr-i Dastgīr*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/IV und idem, *Wa-dīgar az kalimāt-i qudsīya ayḍan ba-Īšān Xalīfa Xudāybirdī Ġiğduwānī*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 79/IVa (im Text).

127 "Rūsya mašāyixīniñ akṭarīniñ muršidī" (Abū ᶜAbdarraḥmān ᶜAbdallāh b. Muḥammad ᶜĀrif b. Muᶜāḍ al-Ūrī al-Buxārī, *Tārīx al-Buxārā wa-tarğamat al-ᶜulamāᵓ*, Ūrinbūrġ [Orenburg] 1908, S. 13). Der Autor nennt auch einige von Niyāzqulīs Schülern (*ibid.*, S. 13-14).

128 Bei M. Kemper, *Sufis und Gelehrte* (Kap. II/1), sind die tatarischen und baschkirischen Schüler Niyāzqulīs aufgelistet, die nachweislich in die Wolga-Ural-Region zurückgekehrt sind.

129 Über Šayx Dāmullā Idrīs schreibt Mīr Saᶜādatallāh, Šāh Murād habe ihn nach Buchara holen wollen, weil die dortigen Gelehrten es nicht verstünden, "den *šarᶜ* durchzusetzen"; Idrīs selbst habe abgelehnt und an seiner Statt besagten Niyāzqulī zu Šāh Murād geschickt (*Luṭf-i buzurg*, fols. 112b-115a.).

130 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 205b; Anonym, *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya*, S. 10. Die vollständige *silsila* Niyāzqulīs, die bis zu Aḥmad-i Sirhindī führt, ist nur bei Mīr Saᶜādatallāh (*Luṭf-i buzurg*, fols. 109b-112a) und bei dem baschkirischen Scheich Zaynallāh Rasūlī (gest. 1917) aufgeführt, der ein "Enkelschüler" Niyāzqulīs war (Algar, "Shaykh Zaynullah Rasulev", S. 114). In Rasūlīs *silsila* werden ebenso wie in der Chiwaer Handschrift *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya* (S. 7) sowohl Ḥabīballāh als auch Aḥmad-i Makkī als Sufi-Meister Xudāyqulīs genannt. Daß Mullā ᶜĪd bei Rasūlī den *ism* "Aḥmad" und nicht "Muḥammad" trägt, dürfte die Identität der Person nicht in Frage stellen.

131 Anonym, *Risāla-i xalwat-i ṣūfīya*, S. 10. Sayyid Bāqīr Xwāğa Īšān war nicht nur ein *murīd* von Niyāzqulī, sondern auch von einem gewissen Mullā Bābā, der wiederum den erwähnten Āxūnd Mullā Ṣafar zum *muršid* hatte. Sein Grab liegt in der Nähe der Qalᶜa-i Hazār-Asp (östlich von Chiwa) (*ibid.*, S. 10-11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000148

und dort bereits als *muršid* gewirkt hatte. Die Einhaltung aller Bestimmungen "der *šarīᶜa*" lag ihm ganz besonders am Herzen, und er scheint dem langsamen Schreiten zu Gott den Vorzug vor der Hinanziehung (*ǧaḏba*) gegeben zu haben.[132] Dem Kompilator seiner Worte, Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī-i Ḥusaynī galt er als Erneuerer der Religion (*muǧaddid-i dīn*).[133] Zwischen ihm und Muḥammad Amīn-i Dahbīdī soll es einmal zu einer Konfrontation gekommen sein:

> In demselben Jahr [vermutlich 1206/1791-92][134] kam es in der Freitagsmoschee von Buchara [*Masǧid-i kalān*] zu einer Begegnung zwischen dem Īšān Pīr [Muḥammad Amīn] und dem Xalīfa Niyāzqulī-i Turkmān. Dieser war fromm und gottesfürchtig, wies in der *ṭarīqa-i Naqšbandīya* den Schreitenden (*sālikān*) den rechten Weg und lehnte das Schreien ab (*munkir-i sayḥa wa-naᶜra*). Er [Muḥammad Amīn] wirkte nun mittels seelisch-geistiger Wirkungskraft (*taṣarruf*)[135] dergestalt auf das Innere jenes Liebenswerten [Niyāzqulī] ein, daß diesem widerspenstigen Gottesdiener (*ᶜābid-i muᶜānid*) ohne seinen Willen (*bī ixtiyār*) viele Schreie entfuhren. Danach [nach dieser Begegnung] blieb er [Niyāzqulī] bis zu seinem Tode entrückt (*maǧḏūb*) und in Verzückung (*mutawāǧid*), und bereute die vorangegangenen Zeiten. Über dieses Ereignis sagte er [Muḥammad Amīn/oder sagte man], daß sich der hilflose Niyāzqulī so viele Jahre harten asketische Übungen (*riyāḍāt*) unterzogen und zahlreiche Anstrengungen unternommen hatte [die Triebseele zu bekämpfen] (*muǧāhadāt*) und ihm nun plötzlich die besondere Tugend (*muruwwat*) zukam, und er ohne zu wollen Schreie ausstieß, und ihn die Ergüsse (*fuyūḍ*) der *ṭarīqa* durchströmten. [136]

Diese Schilderung stammt aus der Feder Xumūlīs und läßt deutlich dessen Vorliebe für den Scheich aus Dahbīd erkennen. Die Schüler Niyāzqulīs überliefern keineswegs, daß er zu einem *maǧḏūb* und *mutawāǧid* geworden ist.[137] Indes ist diese Darlegung ein weiteres Indiz für den Konflikt zwischen den beiden Muǧaddidī-Schulen, der offensichtlich nicht nur auf dem Wunsch beruhte, die eigene Machtsphäre zu sichern und auszubauen, sondern auch durch unterschiedliche Lehrmethoden bedingt war: die schnelle Hinanziehung oder Entrückung (*ǧaḏba*) einerseits und das

---

132 Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī, *Maqāmāt*, fols. 6b, 30b, 31a. Niyāzqulī verwirft die *ǧaḏba* nicht, hält es aber für sehr schwierig, nach dem Erlebnis der Hinanziehung "der *šarīᶜa*" wieder geradlinig zu folgen.

133 *Ibid.*, fols. 3b, 4b.

134 Siehe Anm. 122.

135 Zum *taṣarruf* s. Meier, "Zwei Abhandlungen", bes. S. 115, 128, 245-304.

136 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 327b. Xumūlīs Parteinahme für Muḥammad Amīn-i Dahbīdī und die Dahbīdī-Schule wird noch dadurch unterstrichen, daß er Niyāzqulī nur dieses einzige Mal in seinem Werk erwähnt.

137 Aus den Worten, die Niyāzqulīs Schüler von ihm überliefert, geht deutlich hervor, daß er das Ausstoßen von Schreien für einen Naqšbandī als unzulässig betrachtet (Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī, *Maqāmat*, fol. 32b).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000149

mühselige, von Askese begleitete Schreiten (*sulūk*) andererseits. Diese beiden Wege der Gottfindung sind in der Naqšbandīya jedoch häufig miteinander verknüpft.[138]

Niyāzqulī muß in Buchara viele Gegner gehabt haben; das obige Zitat deutet es an, aber auch der Kompilator seiner "gesammelten Worte" und der Sohn Šāh Murāds sprechen von Neid und Mißgunst, die ihm das Leben erschwerten.[139] Indes konnte sich Niyāzqulī der Unterstützung Šāh Murads und Amīr Ḥaydars anscheinend sicher sein. Šāh Murād nahm bei ihm Unterricht im Koranlesen und wahrscheinlich auch in anderen Disziplinen[140] und soll ihn häufig des abends und in den frühen Morgenstunden aufgesucht haben. Er übertrug Niyāzqulī das Amt des Predigers (*xaṭīb*) an der Freitagsmoschee von Buchara (*Masǧid-i kalān*), das er 30 Jahre lang (sowohl unter Šāh Murad als auch unter Amīr Ḥaydar) bis zu seinem Tode innegehabt haben soll.[141]

Niyāzqulīs Hauptätigkeit bestand auch unabhängig von Šāh Murād in der Predigt und der Lehre, sowohl in den sogenannten *ẓāhir*- als auch in den *bāṭin*-Wissenschaften.[142] Zu diesem Zwecke errichtete er in Buchara eigens eine steinerne Moschee, die auch als *xānaqāh* und Freitagsmoschee diente und zu der eine steinerne Medrese, ein *ḥawḍ* (Zisterne, Wasserbecken) und eine *mustarāḥxāna* (Toilette) gehörten.[143] Nach Niyāzqulīs Tod ging sie an seinen Sohn und *xalīfa*, Abū l-Fatḥ ᶜUbaydallāh (gest. 1269/1852-53) über, der in der Medrese als *mudarris* und im *xānaqāh* als *imām-xaṭīb* und *muršid* wirkte.[144] Niyāzqulīs Medrese, von der nur noch der Torbau mit den charakteristischen vier Minaretten und dem Biblio-

---

138 Zur Novizenbehandlung in der Naqšbandīya, wonach die Schüler erst hinangezogen sein können und dann schreiten (*maǧḏūbān-i sālik*) oder aber zunächst schreiten und anschließend hinangezogen werden (*sālikān-i maǧḏūb*) s. Meier, "Zwei Abhandlungen", S. 82ff. Xumūlī selbst berichtet, daß Mūsā Xān-i Dahbīdī und seine *xulafāᵓ* grundsätzlich beide Wege einschlugen und je nach Disposition der Novizen entweder eine summarische (*iǧmāl*) oder aber eine "gesplittete" (*tafṣīl*) Unterrichtsform wählten (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 293a).

139 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 205b; Āxūnd Mullā Ṣafar soll ebenfalls vielen Verleumdungen ausgesetzt gewesen sein (Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī, *Maqāmāt*, fol. 22b).

140 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 205a-207a (Mīr Ḥusayn selbst wurde von Niyāzqulī im Koranlesen unterwiesen).

141 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fol. 115a. Das Predigeramt übte er anscheinend mit Unterbrechungen aus, denn Luṭfallāh berichtet, von Niyāzqulī eines Tages zu seinem *nāᵓib* ernannt worden zu sein und bis zum Tode Šāh Murāds selbst das *xaṭīb*-Amt ausgeführt zu haben (Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 57b-58a).

142 Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fols. 204b-205a; Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fol. 47b; Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 99.

143 *Waqfīya* (ÜRMDA, fond I-323, opis' 1, delo 1251). In dem Dokument werden Moschee und *xānaqāh* gleichgesetzt, und es heißt darin, der *mutawallī* müsse dafür sorgen, daß das Amt des Imams und Freitagspredigers (*manṣab-i imāmat wa-xiṭābat*) immer besetzt sind.

144 Abū ᶜAbdarraḥmān ᶜAbdallāh, *Tārīx al-Buxārā*, S. 40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000150

theksraum im Obergeschoß übrig blieb, ist unter der Bezeichnung Čār (Čahār)-Minār bekannt und heute noch eine beliebte Sehenswürdigkeit Bucharas.[145] Die Moschee erbaute Niyāzqulī zur Regierungszeit von Šāh Murād mit eigenen Geldern, wie das noch erhaltene Waqf-Dokument belegt.[146] Die mit 50 Zimmern ausgestattete Medrese hat er ebenfalls selbst

---

145 Der Kunsthistoriker Burchard Brentjes bezeichnet die weiter oben erwähnte Medrese von Xudāydād und die Medrese Niyāzqulīs als "die Hauptwerke der frühmangitischen Architektur" (*Mittelasien – Kunst des Islam*, unter Mitarbeit von Karin Rührdanz, Leipzig 1979, S. 125-126). Ein Grundriß der gesamten Anlage und ein Foto des viertürmigen Torbaus findet sich in G.A. Pugačenkova & L.I. Rempel', *Istoriya iskusstv Uzbekistana s drevneyšix vremen do seredinï devyatnadcatogo veka*, Moskva 1965, S. 375, Abb. 361; ein Aufriß des Torbaus und eine Ansicht der Vorderfront der Medrese bietet Yu.S. Yaralov [u.a.], *Arxitektura stran sredizemnomor'ya, Afriki i Azii VI-XIX vv.*, Moskva 1969, S. 333; Klaus Pander hat einiges davon in seinem Reiseführer abgebildet (*Sowjetischer Orient*, Köln ^{6}1990, S. 214-215).

146 "*Banda-i maḏkūr* [Niyāzqulī] hat selbst sein bestes Vermögen (*amwāl*) und seine besten Ländereien für die Errichtung einer Moschee aufgewandt" (*Waqfīya*, ŬRMDA, fond I-323, opis' 1, delo 1251). Daß sie zur Regierungszeit von Šāh Murad gebaut wurde, geht aus einem persischen Vierzeiler im weiteren Text des Dokumentes hervor, den auch Nāṣiraddīn al-Ḥanafī in seinem Gräberführer *Tuḥfat az-zā'irīn* (S. 99) in der Kurzbiographie zu Niyāzqulī wortwörtlich wiedergibt.
"Es wurde erbaut ein *xānaqāh* für den Niyāzī,
zur Zeit des [A]bū ẓ-Ẓafar Maᶜṣūm Ġāzī (Šāh Murad),
in der Nähe des [A]bū ᶜUmayr von den *aṣḥāb* (Prophetengefährten),
vielleicht wird es angenommen von dem *tawwāb* (Gott)."
(*Waqfīya*; bei Nāṣiraddīn al-Ḥanafī heißt es "Bū Ẓafar" und "*aṣḥāb*" statt "[*a*]*z aṣḥāb*"; "Ṣaḥābī" und der Name des Prophetengenossen sind durch Fettschrift hervorgehoben).
Nāṣiraddīn al-Ḥanafī schickt dem Vierzeiler die allgemeine Aussage voraus, Niyāzqulī habe zu den berühmten Männern der Regierungszeit Amīr Saᶜīds [Amīr Ḥaydar] gehört, und gibt dann folgenden Hinweis: "Wa-buzurgwārī ki muttaṣil-i ġarbī-i *xānaqāh*-and naẓar ba-waqfīya-i ān ǧanāb *ṣaḥābī* būda-and, čunānči dar waqfīya čahār bayt darǧ namūda-and ki ...."
Baxtiyar Babadžanov verstand diesen Satz irrtümlicherweise dahingehend, daß Niyāzqulī von Amīr Ḥaydar zum "keeper of the *waqf*-property" ernannt worden sei ("On the History", S. 399). Die *waqfīya* bietet aber eine ganz andere Interpretationsmöglichkeit. Dort heißt es im Anschluß an den Vierzeiler, daß die Moschee westlich an das Grab des erwähnten Ṣaḥābī grenzt. Der etwas kryptische Satz Nāṣiraddīn al-Ḥanafīs bedeutet demnach: "Und der großartige Mann, der westlich des *xānaqāh*s liegt, erweist sich nach einem Blick in das Waqf-Dokument jener Exzellenz (Niyāzqulī) als *ṣaḥābī* (Prophetengefährte), wie denn auch in das Waqf-Dokument die vier Halbverse eingefügt sind, daß...". Diese Übersetzung macht auch verständlich, weshalb "Ṣaḥābī" und der Name dieses Prophetengenossen, [A]bū ᶜUmayr, in dem *rubāᶜī* von Nāṣiraddīn al-Ḥanafī hervorgehoben sind; da es sich bei *Tuḥfat az-zā'irīn* um einen Gräberführer handelt, lag dem Autor daran, das Grab zu betonen. Abū ᶜUmayr (b. Abī Ṭalḥa al-Anṣārī) gilt in den einschlägigen biographischen Lexika als Prophetengenosse, der noch zu Lebzeiten Muḥammads verstarb (Ibn Ḥaǧar al-ᶜAskalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba*, Baġdād o.J. [Reprint der Ausg. Kairo 1328], Bd. 4, S. 144; Ibn ᶜAbdalbarr, *al-Istīᶜāb fī maᶜrifat al-aṣḥāb*, am Rande von Ibn Ḥaǧar, *ibid.*, S. 144). Dieser Abū ᶜUmayr kann also nicht in Buchara begraben sein. Ibn ᶜAbdalbarr nennt noch einen weiteren Abū ᶜUmayr, einen Sohn von Anas b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000151

finanziert. Das späteste Datum ihrer Fertigstellung ist der Šawwāl 1222/ Dezember 1807 – es ist das Datum des Waqf-Dokuments, in dem der Unterhalt für den gesamten Gebäudekomplex und alle Bediensteten und Studenten festgelegt wurde.[147] Die nötigen Finanzmittel für einen solch kostspieligen Bau und dessen Erhaltung besaß Niyāzqulī vor allem in Form von Ländereien.[148] Woher dieses Vermögen kam, ob es Geschenke aus Regierungskreisen oder Gaben frommer Gönner waren, ist im Falle Niyāzqulīs nicht zu ermitteln. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß er seinem ihm treu ergebenen Schüler Luṭfallāh ein Vorbild gewesen war. Dieser soll nämlich jegliches Geschenk aus der Hand eines Herrschers abgewiesen haben.[149] Weitere Angaben zu Niyāzqulīs Leben sind den vorliegenden Quellen nicht zu entnehmen. Er verstarb im Jahre1236/1820-21.[150]

Mālik, der zu den *tābiʿūn* gehörte, über den aber weiter nichts bekannt zu sein scheint (*ibid.*, S. 144-145).

147 Suxareva schreibt – ausgehend von einem Dokument –, es habe bereits im 17. Jahrhundert eine Medrese Xalifa Niyozkul gegeben (wo sie gelegen hat, bleibt unklar), und zweifelt daher daran, daß der in Rede stehende Niyāzqulī diese Medrese 1807 erbaut hat (*Kvartal'naya obščina*, S. 305). Die *waqfīya* Niyāzqulīs steckt indes voller Indizien, die diesen Zweifel ausräumen können. Sie ist auf den Šawwāl 1222/Dezember 1807 datiert und erwähnt einen viertürmigen Bau, in dessen Obergeschoß die Bibliothek untergebracht ist (dieser für Buchara außergewöhnliche Torbau ist – allerdings in weitaus prächtigerem und größerem Maßstab – vor allem für Indien nachgewiesen, z.B. der Čār Mīnār des 16. Jahrhunderts in Ḥaydarābād). Hätte dort bereits eine derartige Medrese gestanden, als Niyāzqulī zu bauen begann, so hätte er sie sicher erwähnt. Es gibt noch ein weiteres Indiz für die Identität des Čār-Minār und der Medrese Niyāzqulīs. In der *waqfīya* heißt es, die Medrese umfasse 50 Zimmer (*ḥuǧras*), von denen ein jedes mit einem *manẓar* (oberes Zimmer, Dachzimmer, Balkon) ausgestattet sei, das *miyān-bast* genannt werde [vermutlich, weil die oberen Zimmer von dem Untergeschoß wie durch einen Gürtel abgetrennt erscheinen; s. die Abbildung in Yaralov, *Arxitektura*, S. 333]. Die Bezeichnung "*miyān-bast*" findet sich auch auf der Inschrift an der Fassade des Čār-Minār, wie Baxtiyar Babadžanov mir freundlicherweise in einem Brief (14.1.1997) mitteilte. Von der Inschrift, so sagt er, sei noch folgendes zu lesen:
"....Qūlī ...miyānaš band ast
.....miyān-bast šud[a] ast"
Das könnte heißen "...[Niyāz] Qulī ..., sein Gürtel ist geschnürt (= er ist bereit) .... er (der Bau) ist gegürtet (fertig)". Was auch immer diese Inschrift genau bedeutet haben mag, die Übereinstimmung des Ausdrucks mit der *waqfīya* ist in jedem Fall überzeugend.

148 Größe und Lage der Güter sind in dem Waqf-Dokument angegeben. Den Bau selbst hat Niyāzqulī vermutlich unter tatkräftiger Mithilfe seiner Schüler erstellt. Darauf deutet die Bemerkung Luṭfallāhs hin, er habe mehrfach neun, mit großen Steinsäulen beladene Wagen (*ʿaraba*) für den *aywān* des Īšān Xalīfa Niyāzqulī gezogen. Sie alle seien von den Muslimen kostenlos nach Buchara getragen worden (Mīr Saʿādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fol. 64a).

149 Mīr Saʿādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fol. 121b. Inwieweit diese Behauptung der Realität entspricht, steht hier nicht zur Debatte.

150 Mīr Saʿādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fol. 115a; Nāṣiraddīn al-Ḥanafī, *Tuḥfat az-zāʾirīn*, S. 99.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000152

Luṭfallāh (Xudāybirdī / Īšān Ġiğduwānī)

Mit Luṭfallāh, der bereits mehrfach erwähnt wurde, soll dieser Einblick in die Ausbreitung der Muğaddidīya im mittleren Transoxanien beschlossen werden. Zu ihm liegen die ausführlichsten und persönlichsten Informationen in Form eines *manāqib*-Werkes vor. Ihr Verfasser, Luṭfallāhs Sohn und Schüler Mīr Saᶜādatallāh, gibt die Lebensgeschichte überwiegend in des Vaters wörtlicher Rede wieder. Auf diese Weise gewinnen wir von ihm eine wesentlich lebendigere und plastischere Vorstellung als von den übrigen hier vorgestellten Scheichen; wenn auch die historische Wahrheit in manchem zugunsten der Wunschbilder von Vater und Sohn in den Hintergrund gerückt sein mag.

Der Name Luṭfallāh ist ihm von einer himmlischen Stimme verliehen worden; der Vater (Xudāynaẓar b. Xwāğa Naẓar) nannte ihn Xudāybirdī und offiziell hieß er Īšān Ġiğduwānī (Ġuğduwānī).[151] Er wurde 1164/1750-51 in der Provinz (*wilāya*) von Maimana (Maymana, heute in Afghanistan) geboren,[152] das heißt kurz nach dem Tode des persischen Herrschers Nādir Šāh Afšār (gest. 1747), als der erste Mangitenfürst Muḥammad Raḥīm Xān die usbekische Oberherrschaft über Maimana, Balch und Sar-i Pul zu erneuern versuchte.[153] Unter den dortigen Machtkämpfen zwischen den Usbeken, Afghanen und Ming hatte auch die Familie von Luṭfallāh zu leiden. Als er sechs Jahre alt war, flohen sie vor den Afghanen ins mittlere Transoxanien, zuerst in die Siedlung Zarmītan (nordwestl. von Buchara) und dann nach Ġardiyān, einer Ortschaft bei dem Dorf Bustān in der Nähe der Stadt Ġiğduwān. Nachdem Luṭfallāh eine Zeitlang als Schuhmacher gearbeitet hatte, besuchte er einen *maktab* in Ġardiyān und anschließend in Bustān und zog zu seinem Lehrer Dāmullā Bāy Muḥammad, dem er den Haushalt besorgte. Nach dem Grundschulabschluß unterrichtete er eine Weile selbst am *maktab*, bis er von dem Streben nach mehr Wissen beseelt

---

151 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 16b, 20a, 58a. Sein Vater starb, als Luṭfallāh vier Jahre alt war ca. 1168/1754-55. Er ist in Qarākul bei Maimana begraben (*ibid.*, fols. 21a, 67a). Ġuğduwān, heute Ġiğduwān genannt (vgl. Meier, "Zwei Abhandlungen", S. 23-24), ist ein größeres Dorf etwa 50 km nordöstlich der Stadt Buchara an einem Nebenfluß des Serafschan (Zarafšān). Niyāzqulī spricht Luṭfallāh in einigen überlieferten Briefen mit Xalīfa/Mullā Muḥammad Bāzār (Bāy) (Miyānkālī) an (Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī-i Ḥusaynī, *Wa-dīgar az kalīmāt-i qudsīya ayḍan ba-Īšān Xalīfa Xudāybirdī Ġiğduwānī*, fols. 63a-70a). Bāzār Bāy könnte er genannt worden sein, weil er einen Markt eingerichtet hat, und die *nisba* Miyānkālī könnte er erhalten haben, weil er in dem Gebiet von Miyānkāl ein *xānaqāh* errichtete.

152 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 16b, 18b-19a, 21b, 116a-116b (das Geburtsdatum habe ich ausgehend vom Todesdatum 13. Rağab 1257 / 1. Sept. 1841 errechnet).

153 Jonathan L. Lee, *The "Ancient Supremacy": Bukhara, Afghanistan and the Battle for Balkh, 1731-1901*, Leiden [u.a.] 1996, bes. S. 72-84.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000153

in die Hauptstadt zog. In welchem Jahr er das Hochschulstudium aufnahm, geht aus der Biographie nicht hervor; die ab und an eingestreuten Zeitangaben deuten darauf hin, daß er zur Zeit der Herrschaft Šāh Murāds unter Dāniyāl Biy – also vor 1785 – an die Medrese ging.[154] Luṭfallāh hörte in der Stadt Buchara bei Lehrern an drei verschiedenen Medresen: der Nādir Dīwān Bigī, der Kūkaltāš, und der Fatḥallāh Qūšbigī.[155] Beendet hat er das Medresen-Studium bei Katta Xwāǧa Īšān (ᶜIṣāmaddīn Xwāǧa), einem Enkel des Mawlānā Šarīf, der als Sufi-Meister vermutlich den *ḏikr-i ǧahr* pflegte.[156] Luṭfallāh gibt an, parallel zu seinem Medresenstudium eine große Zahl von Derwischen aufgesucht zu haben, sowohl solche, die lauten,

---

154 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 19a-25b.

155 *Ibid.*, fols. 25b-28b, 36b-37a. Wir erfahren von ihm, daß er in zwei Medresen, der Dīwān-Bigī und der Kūkaltāš, gleichzeitig ein Zimmer besaß (*ibid.*, 37a-37b). Die heute weniger bekannte Medrese Fatḥallāh Qūšbigī lag in dem nach diesem Mann benannten Viertel (Suxareva, *Kvartal'naya obščina*, S. 251-252).

156 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 37a, 47a. Über Katta Xwāǧa ᶜIṣāmaddīn, den Enkel von Mawlānā Šarīf, erfahren wir auch in den anderen Quellen nur wenig. ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī ("Risāla", fols. 73a-73b) kennzeichnet ihn ebenfalls als einen Nachfahren von Mawlānā Šarīf und datiert seinen Tod auf das Jahr 1210/1795-96. Er bezeichnet ihn als einen *xalīfa* von Islām Šayx, der, wie gezeigt, vermutlich sowohl in die Muǧaddidīya (über Ḥabīballāh) initiiert war als auch in "die Ǧahrīya". Wie bereits Babadžanov ("On the History", S. 409-410) ausgeführt hat, berichtet ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī vor allem von den *ḏikr-i ǧahr*-Sitzungen Faqīr Xwāǧas, des Sohnes von Kattā Xwāǧa, die er selbst miterlebt hat. Katta Xwāǧas Großvater Mawlānā Šarīf soll ebenfalls den lauten *ḏikr* gepflegt haben. Mit Mawlānā Šarīf ist wahrscheinlich der im Gräberführer *Tuḥfat az-zāᵓirīn* (S. 97) und im Handschriftenkatalog *SVR* (Bd. III, S. 353 Nr. 2667 und 2668) genannte Autor des Traktates über lautes Gottesgedenken *Kitāb Ḥuǧǧat aḏ-ḏākirīn* gemeint. Laut Nāṣiraddīn al-Ḥanafī (*Tuḥfat az-zāᵓirīn*, S. 97) hat er noch eine Reihe weiterer Schriften verfaßt, so u.a. auch eine Abhandlung über den stillen *ḏikr* der Naqšbandīya (*Kitāb Tuḥfat as-sālikīn*). Das legt nahe, daß er (auch) ein Naqšbandī war. Sein Geburtsdatum gibt Nāṣiraddīn al-Ḥanafī mit 1026/1617 an, das Todesdatum – bei ihm ist eine Zahl verdreht – lautet in *SVR* 1090/1679. Ol'ga Suxareva (*Kvartal'naya obščina*, S. 212) vermerkt, daß V.L. Vyatkin in seiner Studie "Ferganskiy mistik Divonayi-Mašrab" (in: *Sbornik turkestanskogo Vostočnogo instituta v čest' A.È. Šmidta*, Taškent 1923, S. 30-32) einen Bucharer Rechtsgelehrten namens Mawlānā Šarīf erwähnt, der ein *mudarris* an der Kūkaltaš Medrese war und als einflußreicher Gelehrter dem Bucharer Herrscher bei einer Invasion des Chiwaer Khan im Jahre 1686 mit seinem Rat zur Seite gestanden hat. Die Bucharer Legende, so Suxareva, identifiziere Mawlānā Šarīf ebenfalls mit einem Āxūnd der Medrese Kūkaltaš (*Kvartal'naya obščina*, S. 212). Ein ganzes Stadtviertel Bucharas trägt Mawlānā Šarīfs Namen, und die große Moschee, dessen Bau dem Mawlānā Šarīf zugeschrieben wird, soll auch als Ort des lauten Gottesgedenkens gedient haben (*ibid.*, S. 210-211). Mit relativ großer Wahrscheinlichkeit kann also davon ausgegangen werden, daß Katta Xwāǧa gleichfalls diese Form des Gottesgedenkens praktizierte. ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulālī ("Risāla", fol. 72b) erwähnt noch einen Katta Xwāǧa, der hier bereits im Zusammenhang mit der *silsila* von Imlā genannt wurde; dieser kann indes kaum mit dem 1795-96 gestorbenen Katta Xwāǧa ᶜIṣāmaddīn identisch sein, wird er doch als ein *murīd* Ḥabīballāhs bezeichnet, der, wie Abdalᶜazīz selbst schreibt, im Jahre 1111/1699-1700 gestorben ist).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000154

als auch solche die leisen *ḏikr* betrieben.[157] Nach Beendigung des Medresenstudiums ging er auf Pilgerfahrt nach Mekka, brach diese jedoch bereits in Astrachan ab.[158] Nach seiner Rückkehr schloß er sich Xalīfa Xudāyār an, einem Stellvertreter Mūsā Xān-i Dahbidīs.[159] Mit dessen autoritärem Führungstil hatte er allerdings Probleme und verließ ihn nach zwei Jahren, anscheinend ohne von ihm die Lehrerlaubnis erhalten zu haben.[160] Schon bald darauf wurde er ein *murīd* Niyāzqulīs, mit dem er sich wesentlich besser vertrug und der ihm noch vor dem Ablauf von vierzig Tagen die Erlaubnis zur Novizenerziehung (wörtlich, "Erlaubnis zur Rechtleitung", *ruxṣat-i iršād*) erteilte.[161] Seine *silsila* ist mit der von Niyāzqulī identisch.[162]

Niyāzqulī hat seinen Novizen Luṭfallāh mehrfach gefördert. Er empfahl ihn dem Herrscher Šāh Murad zur Begleitung eines wichtigen Feldzuges und setzte ihn als Stellvertreter (*nā'ib*) für das von ihm selbst bekleidete Prediger-Amt in der Freitagsmoschee von Buchara ein.[163] Dieses Amt hat ihm – vermutlich nach Niyazqulīs Tod im Jahre 1820-21 – auch Amīr Ḥaydar angetragen, Luṭfallāh nahm es jedoch nur für sieben Wochen an und gab es dann mit dem Verweis auf sein fortgeschrittenes Alter von dreiundsiebzig Jahren zurück.[164] Er zog es vor, weiter als Lehrer tätig zu sein. Er unterrichtete sowohl am *maktab* als auch an der Medrese und im *xānaqāh*.[165] Seine Unterrichtsräume waren keine fremden, sondern von ihm selbst errichtete Gebäude. Er soll acht eigene *xānaqāh*s gegründet haben, die wahrscheinlich alle in kleineren Ortschaften in der Umgebung der Stadt Buchara lagen.[166] Sie waren überwiegend aus rohem Ziegel und Holz

---

157 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fol. 25b.

158 *Ibid.*, fols. 37b-41b. Luṭfallāh bzw. sein Sohn nennt keine Gründe für den Abbruch der Reise.

159 Möglicherweise hat Luṭfallāh sogar kurze Zeit dem Mūsā Xān-i Dahbīdī gedient; der Text ist hier nicht eindeutig (Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fol. 42b). Zu Xalīfa Xudāyār s. Babadžanov, "On the History", S. 393-395.

160 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 42b-45a.

161 *Ibid.*, fols. 47b-49b.

162 *Ibid.*, fols. 87b-115b. Mīr Saᶜādatallāh hat die *silsila* von der Vorlage (*nusxa*) seines Vaters abgeschrieben (*ibid.*, 87b). Interessanterweise ist darin Abū Bakr derjenige, der den *ṭarīq-i Xwāǧagān-i Naqšband* sowohl an Salmān al-Fārisī als auch anᶜAlī weiterreicht, die ihn beide an Qāsim b. Muḥammad weitergaben (*ibid.*, fols. 87b-88a); in Mīr Ḥusayns *Maxāzin at-taqwā* (fol. 5a) hingegen taucht ᶜAlī, wie üblicherweise in der Abū-Bakr-Linie, überhaupt nicht auf. In den anderen für diese Studie herangezogenen Quellen werden die *silsila*s nicht bis zum Propheten Muḥammad zurückgeführt; über ihr Verhältnis zu ᶜAlī kann daher nichts ausgesagt werden.

163 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 55b-56b.

164 *Ibid.*, fols. 17a-17b.

165 *Ibid.*, fols. 68b, 129a-131a, 146a, 159b et passim.

166 Luṭfallāhs Sohn listet die acht *xānaqāh*s der Reihenfolge ihrer Erbauung nach auf und nennt dabei den jeweiligen Ortsnamen (Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 67b-72b); einige davon konnten lokalisiert werden. Daß der größte Teil von ihnen in der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000155

erbaut. Für einige von ihnen hat er Studentenzimmer eingerichtet, und an das *xānaqāh* von Āltūn Sāy in Miyānkāl (mittlerer Teil des Serafschan / Zarafšān-Tals zwischen den Flußarmen des Ak-Dar'ya und des Kara-Dar'ya) baute er eine Medrese an. Das *xānaqāh* von Buzurg-Ābād, in der Umgebung der Stadt Ġiğduwān, hat er – auf Wunsch von Besuchern – mit einem Markt ausgestattet, und das *xānaqāh* am Beginn der Hauptstraße von Bustān stattete er mit einem *sarāy* (überdachte Halle, Herberge) aus, damit die Menschen dort Ruhe schöpfen könnten und die Pferde vor Kälte, Hitze und Dieben geschützt würden.[167]

Für die Errichtung eines *xānaqāh*s und einiger Zimmer auf "totem Land" (*zamīn-i mayyit*) hat er explizit Šāh Murād um Erlaubnis gebeten und von ihm in zwei getrennten Schreiben (*xaṭṭ*) die Baugenehmigung erhalten.[168] Luṭfallāh bzw. sein Sohn erwähnen sonst nicht die Notwendigkeit einer Bauerlaubnis. Da es sich dabei um "totes Land" gehandelt hat, über dessen "Wiederbelebung" nach ḥanafitischem Recht das Oberhaupt des Staates zu verfügen hatte, könnte daraus geschlossen werden, daß der Bau von Bildungsinstitutionen auf eigenem Grund und Boden – zumindest außerhalb der großen Städte – nicht staatlich sanktioniert werden mußte.

Luṭfallāh hat diese zahlreichen Stätten des Gottesdienstes und der Lehre nicht mit herrschaftlichem Vermögen finanziert – das stellt sein Sohn unmißverständlich fest.[169] Vielmehr hätten ihm fromme Freunde und gottesfürchtige Kaufleute aus nahen und fernen Gegenden (u.a. Miyānkāl, Maimana und Merw [heute bei Marï in Turkmenistan]) mit Naturalien und Geld unterstützt.[170] Es ist anzunehmen, daß Luṭfallāh auch von Besuchern des Bazars und des Sarāys sowie von seinen Studenten in der einen oder anderen Form für seine Mühen belohnt wurde.

Nähe der Stadt Buchara gelegen hat, ergibt sich meines Erachtens aus dem häufigen und schnellen Hin- und Herpendeln Luṭfallāhs; dennoch ist, so lange die genaue Lage der Orte unklar bleibt, unweigerlich eine Unsicherheit gegeben. Die Orte, in denen Luṭfallāh ein *xānaqāh* gegründet hat, sind folgende: 1. Bustān (Ortschaft nordöstl. von Buchara), 2. T-l-vān, 3. Namadgarān (Dorf bei Ġiğduwān/Xarkan-rūd), 4. Buzurg-Ābād (Vorort von Ġiğduwān [Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 17b-18a]), 5. Āltūn-Sāy (Dorf in Miyānkāl [Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fol. 58b]), 6. Taxta-Xān (Dorf im Verwaltungsgebiet des Xarkan-rūd bei Ġiğduwān), 7. Bāġča Kalān (viele Orte im Bucharer Staatsgebiet werden so genannt), 8. Sar-i Pul am Fluß K-h-k/Kuhik (= Serafaschan/Zarafšān; Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 284 a; Alexander Burnes, *Travels Into Bukhara Together With a Narrative of a Voyage on the Indus*, 3 vols., Karachi-London-New York 1973, vol. I, S. 160) (Ortschaft bei Wābkand). Ich danke dem Bucharer Historiker Xalim Turaev für die Hilfe bei der Lokalisierung einiger Ortschaften.

167 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 18a, 71b-72b.

168 *Ibid.*, fols. 54a-54b. Luṭfallāh hat das *xānaqāh* am Adāq-Daryā errichtet. Sein Sohn führt diesen Fluß (und Ortsnamen ?) bei den in Anm. 166 genannten acht *xānaqāh*s nicht auf.

169 *Ibid.*, fol. 121b.

170 *Ibid.*, fol. 124a -b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000156

Mīr Saᶜādatallāh schildert das Leben seines Vaters aber nicht als eine reine Erfolgsgeschichte. Er berichtet von der ungeheuren Anstrengung, die ihn die Erbauung der *xānaqāh*s kostete,[171] von häufigen Erkrankungen,[172] vom Tode seiner drei Frauen und vieler seiner 22 Kinder,[173] er erwähnt auch Anfeindungen und Demütigungen durch "diesseitsorientierte Menschen", die ihn sogar so weit brachten, eines seiner *xānaqāh*s auf immer zu verlassen.[174]

Über die genaue Zahl seiner Schüler habe Luṭfallāh im Laufe seines Lebens den Überblick verloren, die Namen seiner 38 *xulafāʾ* aber, so Mīr Saᶜādatallāh, habe er ihm nennen können. Ihre Herkunftsorte sind recht breit gestreut. Die insgesamt größte Zahl seiner Schüler stammt aus Maimana und Umgebung, das heißt aus Luṭfallāhs alter Heimat; einige von ihnen wurden seine Novizen, als er das Grab seines Vaters besuchte.[175] Viele stammen aus den Orten, in denen Luṭfallāh ein *xānaqāh* errichtet hat oder aus deren unmittelbarer Umgebung, andere aus Chodschent (Xuǧand, südl. von Taschkent) und Merw, einer aus Choresm und ein weiterer aus Andxūy (im Norden Afghanistans). Auffallenderweise kommen nur zwei aus der Hauptstadt und kein einziger aus Samarkand und Umgebung.[176] Hier mag vor allem eine Rolle gespielt haben, daß beide Städte mit islamischen Lehrinstitutionen reichlich bestückt waren; im Falle Samarkands vielleicht aber auch, daß in dieser Stadt und ihrer Umgebung die Dahbīdī-Schule das Sagen hatte.

Luṭfallāh erwähnt als einziger der hier skizzierten Sufi-Scheiche den Beginn der Herrschaft von Amīr Naṣrallāh (1827-1860), dem Sohn und Nachfolger Amīr Ḥaydars. Über dessen Verhältnis zur Muǧaddidīya erfahren wir nur so viel, daß Naṣrallāh ihn inständig gebeten haben soll, Luṭfallāh möge ihn zu seinem *xalīfa* machen. Dieser Bitte habe unser Scheich jedoch nicht nachgegeben, sondern erwidert: "Ich werde Euch zum *xalīfa* machen, sobald Ihr ein reines Herzen habt".[177] Luṭfallāh scheint sich demnach eine ansehnliche Machtposition als Sufi-Meister erworben zu haben – ob er sie wirklich gegen Amīr Naṣrallāh ausgespielt hat, muß offen bleiben. Bei seinem Begräbnis war jedoch immerhin ein Stellvertreter

171 *Ibid.*, fols. 58b-60b, 63a.
172 *Ibid.*, fol. 163b.
173 *Ibid.*, fols. 73b-79a, 118a-119a, 164b-171a, 173a. Seine drei Frauen sind alle vor ihm gestorben, und von seinen 15 Töchtern und 7 Söhnen überlebten ihn nur 5 Söhne und eine Tochter.
174 *Ibid.*, fols. 52a-52b, es handelt sich um das *xānaqāh* von Namadgarān.
175 *Ibid.*, fols. 67a-67b, 131b.
176 *Ibid.*, fols. 129b-136a (die Namen der Novizen Nr. 26 bis 30 fehlen).
177 *Ibid.*, fols. 130b-131a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000157

Naṣrallāhs anwesend.[178] Luṭfallāh starb im Alter von 93 Jahren am 13. Raǧab 1257/1. Sept. 1841.[179]

Schlußbemerkungen

Zum Ende dieses kleinen Einblicks in die Lebensgeschichte einiger Muǧaddidī-Scheiche des mittleren Transoxaniens möchte ich die wichtigsten Ergebnisse zusammenfassen und durch weitere Informationen und Überlegungen ergänzen. Dabei können hier nur Tendenzen aufgezeigt werden, indem von einigen wenigen Fällen auf allgemeinere Entwicklungen geschlossen wird. Insofern sind die folgenden Ausführungen als ein Versuch zu verstehen.

Resümieren wir zunächst, was wir über die regionalen Verbindungen der Bucharer Muǧaddidīs in Erfahrung gebracht haben.

Um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert scheinen die Hauptausbildungsorte Indien sowie der Ḥiǧāz (Mekka und Medina) gewesen zu sein. So hat Ḥāǧǧī Ḥabīballāh, der die Muǧaddidīya nach Buchara gebracht haben soll, seine Befugnis zur Novizenerziehung entweder in Indien oder in den heiligen Stätten erhalten.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als eine weit größere Welle von Muǧaddidīs ins mittlere Transoxanien kam, hat sich die Situation verändert. Indien ist weiterhin ein wichtiges Ziel für transoxanische Novizen, wie das Beispiel von Mūsā Xān-i Dahbīdī und einiger seiner Begleiter zeigt;[180] zugleich ist es auch der Herkunftsort eines Scheichs wie Miyān Faḍl Aḥmad, der sich eine Weile in Buchara als Muǧaddidī-Propagandist niederläßt. Darüber hinaus werden jedoch auch unmittelbar benachbarte Regionen bedeutsam, in denen die Muǧaddidīya offensichtlich bereits fest Fuß gefaßt hatte. Eine wichtige Mittlerfunktion kam Choresm zu, wo Šayx Ṣafar und Niyāzqulī in die Lehre gegangen sind. Ebenfalls genannt wird die Stadt Kabul und ihr Sufi-Meister Fayḍxān, der eine gewaltige Zahl an Schülern gehabt haben muß. Über Fayḍxāns Person ist aber wenig bekannt.[181] Mullā Īrnaẓar-i Namangānī aus Ferghana/Farġāna (gest. um 1212/1797-98), der zunächst in Buchara Überlieferungswissenschaften studiert hatte, wurde durch Fayḍxān in die Muǧaddidīya aufgenommen und hat später selbst eine Reihe von Bewohnern des mittleren Transoxaniens in die Muǧaddidīya eingeführt.[182]

---

178 *Ibid.*, fol. 173b.
179 *Ibid.*, fols. 116a-116b.
180 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 287a; Babdžanov, "On the History", S. 395.
181 M. Kemper (*Sufis und Gelehrte*, Kap. II/1), führt eine *silsila* von Fayḍxān an und nennt einige seiner Adepten aus der Wolga-Ural-Region.
182 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 148a, 156a-158b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000158

Während diese Generation von Bucharer Scheichen allesamt "im Ausland" in die Muǧaddidīya initiiert wurde, ist die darauffolgende Generation von Muǧaddidīs wahrscheinlich bereits überwiegend im mittleren Transoxanien selbst ausgebildet worden. Als sich einige von ihnen einen guten Ruf erworben hatten, zogen sie nun ihrerseits Studenten aus nah und fern an. Die Städte Buchara und Samarkand, aber auch die Ortschaften in ihrer Umgebung entwickelten sich zum Ausbildungsziel für Adepten aus der Wolga-Ural-Region, aus Balch, Maimana, Ferghana, Kaschmir und vermutlich noch einer Reihe weiterer vor allem zentralasiatischer Gebiete.

Ein großer Teil dieser Studenten ist nach Beendigung der Ausbildung in Medrese und *xānaqāh* in die Heimat zurückgekehrt und hat dort die Lehren der Muǧaddidīya in Umlauf gebracht.[183] Andere sind vor Ort geblieben, auf Pilgerfahrt gegangen oder auf der Suche nach weiterem Wissen in der islamischen Welt herumgewandert. Die Zahl derer, die in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus dem mittleren Transoxanien nach Mekka zogen, scheint allerdings nicht allzu groß gewesen zu sein. Von den in diesem Aufsatz skizzierten Scheichen scheinen allein Luṭfallāh und der eben genannte Īrnaẓar-i Namangānī zum *ḥaǧǧ* aufgebrochen zu sein. Sie haben ihre Reise indes schon früh abgebrochen; Luṭfallāh in Astrachan[184] und Īrnaẓar-i Namangānī in Kabul.[185] Immerhin haben jedoch ein Novize Miyān Faḍl Aḥmads, Muḥammad Ṣādiq, und ein *xalīfa* Mūsā Xān-i Dahbīdīs, ᶜAbdalqayyūm-i Kašmīrī (gest. um 1216/1801-02), den Ḥiǧāz erreicht. ᶜAbdalqayyūm verwaltete mehrere Jahre lang die Rawḍa des Propheten in Medina und führte zahlreiche Novizen in die Muǧaddidīya ein. Danach zog er nach Indien, erhielt die uneingeschränkte Lehrerlaubnis (*ruxṣat-i muṭlaq*) von Mīrzā Maẓhar (Ǧān-i Ǧanān, gest. 1195/1781) und gewann viele neue Novizen vor allem in den östlichen Gebieten Zentralasiens (Ho-t'ien/Xutan, Kaschgar/Kāšġar und Yarkent/ Yārkand).[186]

---

183 In der Wolga-Ural-Region ist die Muǧaddidīya in erster Linie durch die in Buchara – vor allem bei Niyāzqulī – ausgebildeten Novizen verbreitet worden; siehe Anm. 128. Viele der *xulafāᵓ* Luṭfallāhs sind in ihre Heimatorte Maimana, Merw oder Andxūy zurückgekehrt (Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 131a-136a).

184 Mīr Saᶜādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 37b-41b; in der Liste der *xulafāᵓ* von Luṭfallāh ist bei einem Schüler vermerkt, daß er den Wunsch hatte, die Wallfahrt nach Mekka zu vollziehen, und daß seine letzte Nachricht aus Ägypten stammte (*ibid.*, fol. 131a).

185 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 155b-157a.

186 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 330a-332b; auf Xalīfa ᶜAbdalqayyūm-i Kašmīrī ist bereits B. Babadžanov kurz eingegangen ("On the History", S. 397-398). Zur Bedeutung Medinas als religiösem Zentrum in der hier untersuchten Zeitspanne siehe den Beitrag von Stefan Reichmuth in diesem Sammelband; er vermerkt dort auch, daß die Verwaltung der Rawḍa ("Garten", Platz in der Grabmoschee Muḥammads) im 14. und im 18. Jahrhundert Transoxaniern übertragen wurde, die in Medina ansässig waren. Wie oft und wie lange ihnen dieses Amt anvertraut war, ist allerdings noch nicht geklärt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000159

Die Stadt Istanbul, ein beliebtes Reiseziel für Gelehrte und Sufis aus der ganzen islamischen Welt, scheint für die Muǧaddidīya-Scheiche der hier untersuchten Zeitspanne nicht sonderlich attraktiv gewesen zu sein. Wir haben in den für diese Studie eingesehenen Quellen keinen einzigen Hinweis auf diese Stadt gefunden, und auch der ursprünglich aus Buchara stammende Scheich Šarīf Muḥammad Murād (gest. 1132/1719), der von 1092-97/1681-1686 in Istanbul residierte und dort die Lehren der Muǧaddidīya in Umlauf brachte, wird mit keinem Wort erwähnt. Daß Sufis aus dem mittleren Transoxanien auch in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts nach Istanbul gereist sind, davon legen die dortigen usbekischen *tekke*s und deren Besucherlisten Zeugnis ab; inwieweit es sich dabei allerdings um Muǧaddidīs handelte und ob diese Tekkes überhaupt zur Propagierung ihrer Lehre genutzt wurden, ist nicht in allen Fällen eindeutig geklärt.[187]

Außer Zweifel steht jedenfalls, daß die transoxanischen Muǧaddidī-Scheiche seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erheblich zur Ausbreitung der Muǧaddidīya in Zentralasien und der Wolga-Ural-Region beigetragen haben. Indien, das Mutterland der Muǧaddīya, spielte für diese Gebiete nur noch eine untergeordnete Rolle.

Im mittleren Transoxanien hatten sich mehrere Muǧaddidīya-Meister lokale Ausbildungszentren geschaffen, die die Muǧaddidīya fest in dieser Region verwurzelten und die alte zentralasiatische Naqšbandīya-Tradition langsam ersetzt zu haben scheinen. So wird Aḥmad-i Sirhindī zum festen Glied in der Initiationskette aller hier untersuchten Naqšbandīs. Zwei alte Zentren der Naqšbandīya, die Provinz von Buchara und die *wilāya* von Samarkand, werden nun zu Hochburgen der Muǧaddidīya, aber auch in anderen Regionen, wie in der Gegend von Karschi, sammeln charismatische Muǧaddidīya-Scheiche zahlreiche Novizen um sich. Viele dieser Novizen verbreiten wiederum die Lehre in ihren Heimatorten, so daß vermutlich in den meisten Städten und vielen Dörfern Muǧaddidīya-Scheiche wirkten. Im mittleren Transoxanien der zweiten Hälfte des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts wirkten also gleichzeitig mehrere autoritative Muǧaddidīya-Meister, die von ihren Novizen jeweils als "Pol" (*quṭb-i iršād*/Pol der Rechtleitung, *quṭb al-aqṭāb*/Pol der Pole, *quṭb al-awliyā°*/Pol der Gottesfreunde oder *quṭb-i zamān*/Pol der Zeit) verehrt wurden.[188] Den Titel "Pol", der in der Theorie lange Zeit nur einem einzigen, dem höchsten Sufi-Meister einer jeweiligen Epoche vorbehalten war, hatte bereits Aḥmad-i Sirhindī vielen seiner Novizen verliehen, denen

187 Zarcone, "Histoire et croyances", S. 145-160.

188 Mīr Sa'ādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 86b, 115b, 129b (Luṭfallāh), fol. 114a (Dāmullā Idrīs Muḥammad); Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 284b-285a (Mūsā Xān-i Dahbīdī), fol. 321b (Mīrzā Ġān-i Ġanān), fols. 324b, 326a (Muḥammad Amīn).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000160

er eine bestimmte Region zur Verbreitung der Muğaddidīya-Lehre anvertraute.[189] Die transoxanischen Muğaddidī-Scheiche haben ebenfalls lokale Zentren für sich in Anspruch genommen. So heißt es beispielsweise von Mūsā Xān-i Dahbīdī, er habe auf dem "Thron der Rechtleitung (*masnad-i iršād*) von Māwarā'annahr" gesessen.[190] Sein "Thron" und der seiner *xulafā* wird an anderer Stelle jedoch nur in Dahbīd lokalisiert,[191] das heißt, der Hagiograph war sich der eingeschränkten Reichweite der Machtausübung seines Sufi-Kreises wohl bewußt. In Buchara-Stadt hat es sogar gleichzeitig mehrere autoritative, von verschiedenen Meistern initiierte Scheiche gegeben, Miyān Faḍl Aḥmad, Muḥammad Amīn-i Dahbīdī und Xalīfa Niyāzqulī. Es gab demnach keine übergeordnete Struktur der Muğaddīya, sondern Scheiche unterschiedlicher Affiliation wirkten unabhängig voneinander in ihren lokalen Zentren (in Buchara vermutlich in verschiedenen Stadtvierteln), in denen sie über eine oder mehrere Lehrinstitutionen (*xānaqāh* und oft auch Medrese) verfügten. Kontakte bestanden nur zwischen den Meistern und ihren Novizen und den ausgeschwärmten Schülern. Die Muğaddidīya entfaltete sich im mittleren Transoxanien folglich keineswegs monolinear, wie es viele der Hagiographen darstellen, sondern polylinear. Es verwundert daher auch nicht, daß es keine umfassende Biographiensammlung (in Mittelasien: *taḏkira*) der Muğaddidīya-Scheiche von Māwarā'annahr für das 18. und 19. Jahrhundert zu geben scheint. Die einzigen Übersichten bieten Gräberführer, und ihre Informationen sind in der Regel äußerst karg.

Über den Aufbau der lokalen Zentren erfahren wir aus den Quellen leider nur wenig. Der jeweilige oberste Sufi-Meister bestimmte nur einige Novizen zu unmittelbaren Stellvertretern (*xulafā'*), während er vielen anderen bloß die Lehrerlaubnis (*ruxṣat / iğāzat*) erteilte. Die hier herangezogen Quellen sind in der Bezeichnung und Beschreibung der Lehrerlaubnis weniger genau als beispielsweise indische Muğaddidīya-Quellen. In der Regel wird weder präzisiert, ob die Erlaubnis "gebunden" (*muqayyad*) ist und der Novize noch der Mitsprache des Meisters bedarf, oder ob sie "absolut" (*muṭlaq*) ist, und der Schüler fortan ganz selbständig unterrichten darf; ebenfalls höchst selten wird der Wortlaut der eigentlichen Urkunde (*iğāzat-nāma / manšūr-i iğāzat*) wiedergegeben.[192]

---

189 F. de Jong, "al-Ḳutb (2. in mysticism)", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. V, Leiden ²1986, S. 543-546.

190 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 289b.

191 *Ibid.*, fols. 287b, 299b.

192 Im Unterschied zu den indischen *iğāzat-nāma*s der Muğaddidīya (siehe Buehler, *Charisma and Exemplar*, S. 219-223, 395-403) gibt die *iğāzat-nāma* Miyān Faḍl Aḥmads, die einzige, die in den von mir eingesehenen Quellen wiedergegeben ist, bloß die *silsila* des Betreffenden wieder.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000161

Nach welchen Kriterien die *xulafāʾ* ausgewählt wurden und welche Aufgaben ihnen vor den übrigen Novizen zufielen, ist keineswegs einheitlich. Mūsā Xān-i Dahbīdī bestimmte – ganz im Sinne der Naqšbandīya-Tradition – vier Schüler zu seinen *xulafāʾ*. Drei von ihnen haben nach seinem Tode nacheinander das *xānaqāh* von Dahbīd geleitet, der vierte begab sich auf Reisen.[193] In diesem Falle scheint dem *xalīfa* die Aufgabe übertragen zu sein, als Stellvertreter und Nachfolger des Meisters vor Ort zu wirken. Luṭfallāh hingegen bildete 38 *xulafāʾ* heran und wies nur einigen von ihnen Aufgaben in seinen zahlreichen *xānaqāh*s zu, die übrigen ließ er ziehen. Von Mūsā Xān-i Dahbīdī wiederum wird berichtet, daß er neben seinen vier *xulafāʾ* über hundert Novizen die Lehrerlaubnis für eine bestimmte Stadt oder Gegend des Islams erteilte; wer wohin geschickt wurde, bleibt leider im dunkeln.[194] Das gezielte Aussenden frisch diplomierter Novizen entspricht der Gepflogenheit des Begründers der Muğaddidīya und seiner *xulafāʾ*. Inwieweit diese Form der Missionierung auch von den übrigen transoxanischen Muğaddidī-Scheichen praktiziert wurde, geht aus den Quellen nicht hervor. Luṭfallāh soll beispielsweise neben seinen *xulafāʾ* noch eine Vielzahl anderer Novizen mit der Lehrerlaubnis ausgestattet haben, über die uns indes gar nichts mitgeteilt wird. Es läßt sich also nicht mit Gewißheit feststellen, ob sich die Muğaddidīya durch gezieltes Aussenden von "Missionaren" in den verschiedenen Regionen verbreitete, oder ob ihre regionale Entfaltung vielmehr dem Zufall, das heißt der natürlichen Rückkehr der Novizen in ihre Heimat oder ihrem nichtgesteuerten Herumreisen überlassen blieb. Fest steht bislang also nur, daß sich die Muğaddidīya im mittleren Transoxanien durch verschiedene lokale Zentren verbreitet hat.

Diese Regionalisierung hat sicher in erheblichem Maße zu der schnellen und weitflächigen Ausbreitung der Muğaddīya in Māwarāʾannahr beigetragen. Ohne die massive Unterstützung durch den mangitischen Staat wäre ihr aber wahrscheinlich keine derartige Wirkmacht beschieden gewesen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß die Muğaddidī-Scheiche anfangs einen schweren Stand im mittleren Transoxanien hatten. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts haben sie ihre Aktivitäten dank der politischen Initiative Šāh Murāds auf breiter Flur entfalten können. Seine persönliche Initiierung in die Muğaddidīya sowie die enorme staatliche Förderung aller von der Muğaddidīya hochgehaltenen *šarīʿa*- und *ṭarīqa*-Regeln und Institutionen müssen von großer Durschlagskraft gewesen sein. Šāh Murāds moralische Säuberungskampagnen waren nur bedingt erfolgreich, haben aber andere

193 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 295a-332a
194 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fol. 289b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000162

mystische Gruppen in den Hintergrund gedrängt. Die ʿIšqīya, Čištīya, Kubrāwīya und Qādirīya lebten zwar fort, aber sie sind anscheinend von der Muǧaddidīya überschattet worden; es sind keine eigenständigen Hagiographien aus ihren Kreisen für diese Zeit bekannt. Die Muǧaddidīya nahm vermutlich auch deshalb eine Vormachtstellung ein, weil es ihr gelang, durch Fraktionierungen innerhalb der eigenen Reihen die verschiedensten Wünsche zu befriedigen. Während die eine Muǧaddidī-Gruppe äußerste Askese übte und leises Gottesgedenken praktizierte, pflegte eine andere lauten *ḏikr* und ergötzte sich an dem Gesangsvortrag mystischer Verse.[195] Auf diese Weise wurden mehrere wesentliche Praktiken anderer mystischer Orden in die Praxis einiger Muǧaddidīs integriert. Damit folgten sie einer Tradition der "alten" Naqšbandīya, und insgesamt stieg die Attraktivität der Muǧaddidīya, standen doch verschiedene Richtungen zur Auswahl. Die Feindseligkeiten zwischen den einzelnen Muǧaddidī-Scheichen scheint der Anziehungskraft der *ṭarīqa* nicht im geringsten geschadet zu haben. Im mittleren Transoxanien war die Muǧaddidīya außerdem von dem Umstand begünstigt, daß sie weder den Attacken von Skripturalisten und Antimystikern ausgesetzt war, noch im eigenen Lande mit starken nichtmuslimischen Gemeinschaften oder Missionaren einer christlichen Kolonialmacht zu konkurrieren hatte.

Zusammenfassend läßt sich demnach feststellen, daß der rapide Umschwung im mystischen Ordenswesen des mittleren Transoxaniens, das heißt seine "Muǧaddidisierung" in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch das Zusammentreffen mehrerer Faktoren bedingt war: die Muǧaddidīya genoß große staatliche Unterstützung, sie besaß keine übergeordnete Hierarchie, sie konnte sich über zahlreiche lokale Zentren verbreiten, in denen einzelne Scheiche selbständig wirkten, und zeichnete sich durch eine große Flexibilität in der mystischen Praxis aus.

Ein weiterer Faktor, der die Entfaltung der Muǧaddidīya vorantrieb, ist im Ausbau des Erziehungswesens zu suchen. Dieses von mir nur ganz am Rande gestreifte Phänomen möchte ich kurz erläutern und zur Diskussion stellen, um weitere Forschungen dazu anzuregen.

Ein wichtiges Mittel zur Verbreitung der Muǧaddidīya waren nicht nur die "mystischen Konvente" (*xānaqāh*s), sondern vor allem auch die Medresen, deren Wiedereröffnung und Neubauten Šāh Murād und Amīr Ḥaydar entschieden förderten. Wer in Buchara und Samarkand ein anerkannter Muǧaddidī-Scheich werden wollte, der sollte ein dreistufiges Ausbildungsprogramm bewältigen:

---

195 Babadžanov, "On the History", S. 395 (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 300b-302a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000163

> Das erste Tor zum Wissen ist der *maktab* – ihn muß man durchlaufen. Darauf folgt als zweites die *madrasa*, um das Äußere (*ẓāhir*) der Wissenschaft von den [religiösen] Pflichten (*ʿilm-i farḍ*) zu erlangen, und im Anschluß daran ist das *xānaqāh* notwendig, denn dort wird der [wahre] Gottesdienst (*ʿibādat*) vollzogen.[196]

Diese Formulierung Luṭfallāhs klingt überspitzt, hatte er selbst doch bereits während seines Medresenstudiums verschiedene Scheiche aufgesucht. Diesen Derwischen, wie er sie nennt, hatte er sich zu jener Zeit aber nach eigener Aussage noch nicht angeschlossen. Erst nach Abschluß der Medrese wurde er Novize eines Pīrs, so daß er insofern auch selbst den von ihm geforderten Ausbildungsweg einhielt. Auch andere transoxanische Muǧaddidīs betonen, daß es notwendig sei, diese Reihenfolge in der Heranbildung zum Sufi zu befolgen.[197]

Der Mangitenherrscher Šāh Murād wird ebenfalls als strenger Verfechter dieses Bildungsganges beschrieben. Er gab in bestimmten Disziplinen selbst Unterricht und achtete dabei darauf, daß sufische Texte erst jenen Studenten zugänglich gemacht wurden, die bereits die Medrese beendet hatten.[198]

Es steht also zu untersuchen, ob diese dreistufige Ausbildung zu einem staatlichen System erhoben wurde oder ob sie nur der von den meisten Sufi-Gruppen anerkannten allgemeinen Devise entspricht, daß ohne die Kenntnis der religionsgesetzlichen Wissenschaften niemand ein Sufi-

---

196 Mīr Saʿādatallāh, *Luṭf-i buzurg*, fols. 129a-129b.

197 So lehrte beispielsweise Niyāzqulī seine Novizen den arabischen Leitsatz: "Wer die Bücher der Sufis (*aṣ-ṣūfīya*) liest, ohne seinen Fuß fest in den Religionsgesetzen (*šarāʾiʿ*) verwurzelt und den Geist durch die inneren Wahrheiten (*ḥaqāʾiq*) gestärkt zu haben, der wird von ihnen [den Büchern] zu einem Irrweg verleitet (*ḍalāla*), von dem es kein Zurück mehr gibt" (Muḥammad Naẓar-i Badaxšānī, *Maqāmāt*, fol. 11b). Xumūlī erfuhr diese Weisheit am eigenen Leibe. Er berichtet, daß er als zwanzigjähriger Student in Samarkand den "*qīl-u qāl*"-Unterricht als fürchterlich beklemmend empfand und sich von Heiligengräbern und lebenden Scheichen Abhilfe versprach. Kurz nachdem er von Xalīfa Ṣiddīq, einem Stellvertreter des Mūsā Xān-i Dahbīdī, als Novize angenommen ward, spürte er jedoch, daß sein Herz weder fest verwurzelt war noch die Fähigkeit zum *ḏikr* besaß, sondern sich vielmehr den Einflüsterungen des Teufels in Gestalt blasphemischer Textinterpretation öffnete. Xumūlī folgte daraufhin seiner inneren Stimme und dem Rat seines Sufi-Meisters und kehrte mit der Erkenntnis in die Medrese zurück, daß "die menschlichen Tugenden (*faḍāyil-i insānī*), die die wahre Schönheit des Menschseins (*ādamīyat*) ausmachen, ohne den Umgang (*muṣāḥabat*) mit den Gelehrten und ohne das Erlernen des *ẓāhir* im Zusammensitzen mit den vortrefflichen Kennern (*fuḍalā-i māhir*) nicht Gestalt gewinnen können" (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 304a-304b.)

198 Šāh Murād unterwies seine Schüler vor allem in einigen Werken des islamischen Rechts und in der Kunst des Koranlesens (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 220a-220b; Mīr Ḥusayn, *Maxāzin at-taqwā*, fol. 203b). Die Lektüre sufischer Werke, wie beispielsweise Ǧāmīs (gest. 898-9/1492) Mystikerbiographie *Nafaḥāt al-uns* erlaubte er den Studenten erst nach Abschluß ihrer Medresenausbildung (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 256a-258a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000164

Meister werden könne. Des weiteren wäre zu untersuchen, inwieweit die besonders starke *šarīᶜa*-Gerichtetheit der Muğaddidīya den Unterrichtskanon in den Medresen verändert hat. Das alles erfordert zu Vergleichszwecken auch ein genaues Studium des Unterrichtswesens zur Zeit der Herrschaft der Aštarxaniden, die den Mangiten vorausgingen.

Wie es scheint, führte die Bedeutung, die die Muğaddidīs dem Medresenstudium beimaßen, zu einem erheblichen Ausbau des Erziehungswesens und bereitete den Boden für eine bis dahin im mittleren Transoxanien nicht gekannte Breitenbildung. Alle lokalen Historiographen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts sind sich darüber einig, daß Māwarā°annahr unter Šāh Murād und Amīr Ḥaydar im Vergleich zu den vorhergehenden Jahrhunderten einen wahren Boom der religiösen Breitenbildung erlebte. Konkretere Angaben finden sich bei den europäischen Reisenden um die Wende vom18. zum 19. Jahrhundert. Sie waren über die Vielzahl an Grund- und Hochschulen erstaunt[199] und berichten, daß es in fast jeder der 360 oder 366 Straßen der Stadt Buchara eine Moschee mit einem angeschlossenen *maktab* gab.[200] Solche Angaben sind natürlich mit großer Vorsicht zu behandeln; so hat Ol'ga Suxareva nachgewiesen, daß es nur um die 200 Moscheen gegeben haben kann.[201] Auch die Zahl von 1.800 bis 2.000 *maktab*s für das gesamte Emirat, die der russische Diplomat und Orientalist Xanïkov im Jahre 1842 schätzte, dürfte dementsprechend zu hoch gegriffen sein.[202] Fest steht allerdings, daß nicht nur die Städte, sondern auch kleinere Dörfer über Grundschulen verfügten.[203] Wieviele Medresen es gab, ist nicht minder ungewiß. Einzelne Reisende machten dazu recht unterschiedliche Aussagen. Demnach würde die Stadt Buchara 1834 an die 60,[204] zwei Jahre später etwa 70[205] und 1842 über 100 Medresen besessen haben.[206] Xanïkov,

---

199 Khanikoff, *Bokhara: Its Amir and Its People*, translated from the Russian of Khanikoff by the Baron Clement A. de Bode, London 1845, S. 274; P.I. Demaison und I.V. Vitkevič, *Zapiski o Buxarskom xanstve (otčëtï P.I. Demezona i I.V. Vitkeviča)*, otv. redaktor N.A. Xalfin, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii V.G. Volovnikova i N.A. Xalfina, pereveli s francuzskogo V.G. Volovnikov i Z.A. Comartova, Moskva 1983 (Central'naya Aziya v istočnikax i materialax XIX-načala XX veka), S. 45.

200 Khanikoff, *Bokhara*, S. 101, 274; Demaison, *Zapiski*, S. 45, 57.

201 O.A. Suxareva, *K istorii gorodov buxarskogo xanstva (istoriko-ėtnografičeskie očerki)*, Taškent 1958. S. 68-69.

202 Khanikoff, *Bokhara*, S. 294.

203 Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 141a-144a; Khanikoff, *Bokhara*, S. 274.

204 Demaison, *Zapiski*, S. 45.

205 Vitkevič, *Zapiski*, S. 103.

206 Alexander Lehmann, *Reise nach Buchara und Samarkand in den Jahren 1841 und 1842*, nach den hinterlassenen Schriften desselben bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Gregor von Helmersen, Osnabrück 1969 (Neudruck der Ausgabe von 1852), S. 194; Khanikoff, *Bokhara*, S. 105-106.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000165

der angeblich Einblick in das Register (*daftar*) hatte, gibt eine Studentenzahl von 9-10.000 an.[207] Bei einer auf ungefähr 75.000 Seelen geschätzten Bevölkerungszahl für die Stadt Buchara – die Studenten und die Bewohner des Arks nicht eingerechnet – ist diese Zahl überwältigend.[208] In anderen Städten soll es jedoch weitaus weniger Medresen gegeben haben,[209] und in kleineren Dörfern, so scheint es, gab es überhaupt keine.[210]

Bei allen Schätzungen über die Anzahl der Medresen gilt es noch zusätzlich zu bedenken, daß schon unter Amīr Ḥaydar Zimmer der Medrese vermietet oder verkauft und dadurch zweckentfremdet wurden. Der Bildungsreformer Ṣadraddīn ʿAynī (1878-1954) berichtet, daß sich hieraus unter Ḥaydars Nachfolgern ein regulärer Handel entwickelte, so daß dort bald mehr Händler und Staatsfunktionäre als Studenten wohnten.[211]

Über die Anzahl von *xānaqāh*s liegen nicht einmal Schätzungen vor. Darauf, daß sie vermutlich die der Medresen überstiegen hat, deuten die Bauaktivitäten eines Luṭfallāh hin.

So wenig wir über die Quantität der Bildungsinstitutionen wissen, so schlecht ist es auch um unsere Kenntnis der Lehrinhalte bestellt. Während Xanïkov beispielsweise über hunderte Bücher aufführt, die teils im Medresenunterricht besprochen, teils im Eigenstudium durchgearbeitet werden sollten,[212] nennt der Orientalist Demaison, der 1834 selbst über

---

207 Khanikoff, *Bokhara*, S. 110.

208 Suxareva, *K istorii gorodov*, S. 73.

209 In Samarkand und Karschi (Qaršī) beispielsweise, zwei der wichtigsten Zentren des mittleren Transoxaniens, sollen 1842 nur je 4 Medresen existiert haben (Khanikoff, *Bokhara*, S. 132-134, 140-141; ebenso auch Suxareva bezüglich Karschi, *K istorii gorodov*, S. 113).

210 Medresen in Dörfern werden weder von Reisenden erwähnt, noch finden sich Hinweise darauf in den eingesehenen Quellen. So fällt es z.B. den Eltern von Xumūlī äußerst schwer, ihn in eine Medrese zu schicken, weil sie die Verderbtheit der Stadt (in diesem Falle Kitāb) fürchten (Xumūlī, *Tārīx-i Xumūlī*, fols. 146b-148a). Allerdings wäre zu klären, wie zur damaligen Zeit das Dorf von der Stadt definitorisch abgegrenzt wurde; ob also beispielsweise die Ortschaft Āltūn-Sāy, in der Luṭfallāh eine Medrese errichtete, bereits als Stadt galt.

211 Luṭfallāh berichtet bereits von Kauf und Verkauf eines Medresenzimmers sowie von einem Rechtskniff (*ḥīla-i šarʿī*), der es ihm ermöglichte, sein Zimmer während seiner Abwesenheit jemand anderem zu übertragen. Allerdings bleibt unklar, ob in diesen Fällen nicht reguläre Studenten diese Zimmer nutzten. Deutlich geht die Zweckentfremdung aus den von Stéphane Dudoignon zitierten Publikationen Ṣ. ʿAynīs und Q.ʿA. Hidāyatīs hervor ("La question scolaire", S. 137-138; ähnlich Suxareva, *K istorii gorodov*, S. 97 [ohne Quellenangabe]). Eugene Schuyler schreibt, daß eine der Samarkander Medresen, die er 1873 besuchte, seit ungefähr 12 Jahren außer Betrieb sei und seither als Baumwollmarkt genutzt werde (*Turkistan – Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, with three maps and numerous illustrations, 2 vols., London 1877[6], vol. 1, S. 249-250.

212 Khanikoff, *Bokhara*, S. 281-293.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000166

einen Monat lang am Medresenunterricht teilnahm, nur ungefähr ein Dutzend Autoren und Werke.[213]

Es böte sich an, darüber nähere Informationen aus der Literatur der Bucharer Bildungsreformer (Ğadīdisten) vom Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts zu gewinnen. Allerdings ist ihr Blickwinkel alles andere als objektiv und scheint sich in ihrer Zeit das Lehrmaterial enorm verringert und vereinfacht zu haben.[214]

Um herauszufinden, worin die vielbeschworene Erneuerung (*taǧdīd*) im mittleren Transoxanien des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts eigentlich bestand, ist noch viel zu forschen. Es gilt dabei unter anderem zu untersuchen, welche *sunna* des Propheten Muḥammad und welche rechtlichen, theologischen und mystischen Traditionen sich Muğaddidīs während ihrer verschiedenen Ausbildungsstufen aus der Vielzahl der Überlieferungen zu eigen gemacht haben. Eine derartige Untersuchung steht aber auch noch für viele andere Verbreitungsgebiete der Muğaddidīya aus. Bis jetzt lag das Interesse der Forschung eher auf den Personen selbst und ihren mystischen Lehren und Praktiken. Doch erst ein Studium ihres "Medresen-Kanons" wird deutlich machen können, wodurch sie ihre Lehre zu erneuern suchten.

213 Demaison, *Zapiski*, S. 44-45.
214 Dudoignon, "La question scolaire", S. 140.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000167

POLITICAL SUFISM AND THE EMIRATE OF KASHGARIA (END OF THE 19TH CENTURY): THE ROLE OF THE AMBASSADOR YAʿQŪB XĀN TŪRA

by

Thierry ZARCONE, Paris

"Nobody can exaggerate in saying that Kashgar looks like ' a second Bukhara ' if we consider the increase of its *'ulamā'* and the progress of its trade" (Mullā Mūsā Sayrāmī, *Tārīx-i amīnīya*, 410).

If we recognize that the expression "Political Islam" implies the use of Islam for a political purposes, we can deduce that the expression "Political Sufism" would imply that Sufism is used for a similar prospect, otherwise expressed, used by the state for the consolidation of its power or by its opponents against the state. In fact Sufism is integrated into Islam, but Sufism offers more than Islam, particularly in Central Asia where the power of the Sufi brotherhoods – called *ṭarīqat* or *sulūk* – and their networks are unparalleled in the rest of the Muslim world and where hagiolatry, which is closely connected with Sufism, appeared as powerful as any Islamic institution. In the case of Eastern Turkestan, history shows us that the Sufi orders were instrumental in shaping some dynasties, one of the best example being the Xwāǧa dynasty of Naqšbandī affiliation (seventeenth to nineteenth centuries), as well as in several Muslim uprisings. Today we have numerous examples demonstrating the currency of Political Sufism such as events in the Caucasus including Chechnia, where Sufi networks have been active against Moscow, as well as in Turkey where Sufi shaykhs have adopted the role of politicians and are supporting several governments, and in the Chinese autonomous district of Xinjiang where the Sufi or *īšān* networks (*tur*) are being accused of plotting against Beijing.

The case of the Emirate of Kashgaria at the end of the nineteenth century allows an analysis on an international scale of Political Sufism during the modern era, since one of the major officials of the Emirate, Yaʿqūb Xān Tūra, to whose career this paper is devoted, was employed as an ambassador, and in his official capacity extensively made use of Sufi networks during his missions to the Ottoman Empire and India. A study of his life and personality can provide us with one of the keys to understanding how the ambassador carried out his missions. But this study cannot be complete

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000169

without a preliminary inquiry into the revival of Islam and Sufism in the Emirate and the religious policy of the Amīr Yaᶜqūb Beg.

The Emirate of Kashgaria

In the early 1860's, a powerful revolt had broken out among the Muslims of Chinese Turkestan, in Kucha, Yarkand, Urumchi, and elsewhere, against the Chinese-Manchu administration. Most of the leaders of these uprisings belonged to powerful Sufi lineages. In 1865, Yaᶜqūb Beg, an adventurer in the service of Kashgar's former Muslim ruler Xwāǧa Buzurg Xān, conquered the Kashgar oasis, and pushing aside his patron, he declared himself ruler of Kashgaria. From here he continued to fight his way eastward, and conquered a large part of Chinese Turkestan. After he placed Kashgaria or the "Seven Cities" (*Yatti Šahr*) under his control, Yaᶜqūb Beg ordained the *šarīᶜa* to be the sole law in this territory which thereby became an Islamic state.[1] Less than fifteen years later, in 1877, Yaᶜqūb Beg died in battle fighting a Chinese army and the whole of Kashgaria fell under the control of the Chinese Empire, with the exception of the city of Qulǧa which was occupied by Russia in 1871.

During the thirteen years the Islamic state of Kashgaria existed, the Amīr had developed an intense religious and educational policy. Moreover, because of the strategic position of the Emirate, located between Russian Central Asia in the north and British India in the south, the Amīr was obliged to deal with both St. Petersburg and Calcutta and granted them trade concessions. But the relations of the Emirate with the Russians soon deteriorated since, for the sake of their relations with China, St. Petersburg refused to recognize Yaᶜqūb Beg's authority in Kashgaria. This is one of the reasons why Yaᶜqūb Beg turned instead to the British. On the other hand, Yaᶜqūb Beg sought to establish firm and friendly relations with the Ottoman Empire. As a Muslim Yaᶜqūb Beg recognised the suzerainty of the Sultan-Caliph and as a Turk he emphasized the kinship between the two countries, and furthermore desired the help of the Ottomans against the Chinese. For all the important missions to St. Petersburg, Calcutta, and Istanbul, Yaᶜqūb Beg engaged a talented emissary from the Central Asian aristocracy with the rank of ambassador – Yaᶜqūb Xān Tūra.

---

1 On the Emirate of Kashgaria, see Ho-Dong Kim, *The Muslim Rebellion and the Kashgar Emirate in Chinese Central Asia 1864-1877*, Harvard Univ., 1986, and Daut Abdulimovič Isiev, *Uygurskoe gosudarstvo Yettišar (1864-1877)*, Moskva: Nauka, 1981.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000170

The Religious Policy of the Amīr Yaᶜqūb Beg: Political Islam and Political Sufism

One can obtain valuable information regarding the condition and organization of Islam in the Emirate of Kashgaria and the religious policy of Yaᶜqūb Beg in the *Tārīx-i amīnīya,* published in 1905 by Mullā Mūsā Sayrāmī (born in 1836 in Sayrām),[2] an historian and *ᶜālim* of Sayram. Mūsā Sayrāmī was educated in Qučār's[3] *madrasa* and had worked as a *mudarris* in the *madrasa*s of Sayram before he became a civil servant attached to the palace of the Amīr.[4] For our purposes we can divide the data on religious topics provided by this book into two categories; first the data on the general policy of the Amīr relating to the application of the *šarīᶜa* upon the whole of Kashgaria and the restoration of the Islamic institutions, and second the data on the Amīr's private involvement with Islam and Sufism.

Political Islam

Mullā Mūsā Sayrāmī tells us that Yaᶜqūb Beg decreeded the unconditional and total application of the *šarīᶜa* over the Emirate of Kashgaria.[5] Yaᶜqūb Beg issued three religious orders or *fatwa*s (*ᶜināyatnāma*) dated 1872, 1873, and 1877, in which all the religious questions were made clear and explained in detail. The *fatwa*s were published in the *Tārīx-i amīnīya.*[6] Harsh punishment will be required against the Muslims not showing respect towards the Law, while at the same time pious Muslims will be rewarded.[7] Everybody was concerned without exception. The severity of these measures was witnessed by Robert Shaw who wrote: "the Kazee [*qāḍī*], or religious magistrate, always perambulates the streets with his satellites, like a Cambridge proctor with his bull-dogs. They are armed with a peculiar kind of broad leather strap, attached to a short wooden handle, and with this strap they castigate all men who are found without turbans, and all women without veils. When they are seen coming everybody scuttles out of the way, lest some fault should be found with them."[8]

Moreover Yaᶜqūb Beg campaigned for the restoration, rebuilding, or consolidation of the urban religious monuments like the mosques, the

---

2 Edited in Kazan in 1323/1905 by N. Pantusov under the press of the Madrasa-i ᶜUlūm. I use here the Urumchi edition of 1988 written in modern Uygur: Mulla Musa Sayrami, *Tarixi Äminiyä*, 2nd ed. (Urumči, Šinǧang xälq n., 1988).

3 Qučār is situated 70 kms West of Sayrām.

4 On his life see A. Žalilov, *Muso Sayromiy*, Taškent 1968 (in Uzbek) and the introduction by Vali in *Tarixi Äminiyä*, 2nd ed. Urumči, 1-4.

5 *Tarixi Äminiyä*, 306.

6 *Ibid.*, 311-317.

7 *Ibid.*, 308.

8 Robert Shaw, *Visits to High Tartary, Yârqand, and Kâshghar, and Return Journey over the Karakoram Pass*, J. Murray, London 1871, 466.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000171

religious schools (*madrasa*), the mausoleums (*mazār*), the Sufi lodges (*xānaqāh*), and even the baths (*ḥammām*), all of which fell into neglect and decay under Chinese rule. Simultaneously he renewed their original endowment (*waqf*). *Ḥammāms* were established all over the Emirate. A hostel for pilgrims (*takyaxāna*) was erected in Mecca. The mausoleums of the great saints were repaired, specially the *mazār, xānaqāh,* and mosque of Afāq Xwāǧa, the patron-saint of Kashgar who had symbolized for centuries Political Sufism.[9] Yaᶜqūb Beg decreed that the chief mosque of Kashgar, the *ᶜīd-gāh* (originally built in the fifteenth to sixteenth centuries), was to be restored and that a new and huge *madrasa* was to be built in its vicinity.[10] The mausoleums of Bībī Maryam and Sulṭān Satūq in the vicinity of Kashgar were also repaired. The shrine of Bībī Maryam, second in importance after Afāq's, was provided with a set of living quarters for the accommodation of the Amīr when he visited the *mazār.*[11]

The same policy was also applied to the religious monuments situated outside the cities, mostly the pilgrims' lodges (*manzil, ötäng*) or hospices for the poor, and the almshouses (*qurġān, ǧüškunxāna*), to which were adjoined more important structures called *ᶜimārat*. In all the cases, inside and outside the cities, Mullā Mūsā Sayrāmī indicates that the repair or restoration means that the new buildings were made of brick instead of wood, and stressed the consolidation of these monuments.[12] The British traveller H.W. Bellew who visited Kashgar in 1873-74 noticed that nearly sixty of these religious establishments had been built or repaired by the Amīr.[13] In all of the cities visited by Yaᶜqūb Beg an endowment was founded for the schools (*maktab*)[14] and new madrasas were set up if there were none at that time.[15] All the observers noted that Yaᶜqūb Beg's reign focused on the revival of Islam, and Mullā Mūsā Sayrāmī ennobled Kashgar, the capital of the Emirate with the name of "The Second Bukhara"

---

9 On the popular aspects of Afāq Xwāǧa during the time of Yaᶜqūb Beg see Robert Shaw, *Visits to High Tartary*, 459-460.

10 See Yunus Sämät, "Kašqär Heytgah Ğamäsining ötmüši vä hazirqi ähvali", in *Šinǧang Täzkärisi*, Urumči 1994, 2, 21-24; Muhämmäd Tursun Haği, "Käšqär Heytgah Ğami Mäsčiti" *Ğunggu musulmanliri* (Beijing), 1, 38, 1996, 49-50.

11 On the repair of the shrines of Afāq, Bībī Maryam and Satūq Buġrā see H. W. Bellew, *Kashmir and Kashghar. A Narrative of the Journey of the Embassy to Kashghar in 1873-74*, London 1875, 324, 336, 338; See also P. Dabry de Thiersant, *Le Mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental*, Paris 1878, 272-273.

12 *Tarixi Äminiyä*, 309.

13 Bellew *Kashmir and Kashghar*, 324.

14 *Tarixi Äminiyä*, 310.

15 See for example the case of the city of Tukhsun; Sädullah Tahir, "Tuxsun Nahiyiti Mädäni - Maaripining umumi ähvali tuġrisida", in *Šinǧang Tarix Materiyalliri*, 25, 1988, 335-339; and for the city of Yarkand see Robert Shaw, *Visits to High Tartary*, 465.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000172

(*ikkinği Buxāra*) for it came second after the city of Bukhara due to the importance of Islam and of its trade.[16] Another British traveller, Robert Shaw, writes that "the practices of Islâm have been very strictly enforced, after the pattern of Bokhâra the Holy."[17]

Mullā Mūsā Sayrāmī adds that during the reign of Yaᶜqūb Beg there were many skillful *ᶜulamāᵓ* in Kashgaria, among whom he included Sufi shaykhs or *īšāns*.[18] The "lecturers of the Coran" (*qārī*) of Kashgaria were numerous in comparison with their number in the past.[19] Mullā Mūsā Sayrāmī provides us with a detailed list of all these religious figures. The facts in this list concerning the Sufis shaykhs and the Sufi brotherhoods to which they belonged are themselves quite interesting, and give us some idea of the different kinds of Sufi orders represented in the Emirate: first the Naqšbandīya which is over-represented with the Xwāğas and some other masters,[20] and then the Qādirīya,[21] called *Ġawṯ al-aᶜẓam sulūku* (path of *Ġawṯ al-aᶜẓam*, from the surname of ᶜAbdalqādir al-Ğīlānī, the Arab founder of this order). Sayrāmī remarks that the names of the Sufis in this list are those of the prominent ones, since there were also unknown shaykhs scattered among the Emirate's population, and who preferred not to be recognized in keeping with the principle of Sufi humility.[22] Finally one can deduce from the fact that Mullā Mūsā Sayrāmī had attended the Sufi meeting – *ṣuḥbat* – of a famous Naqšbandī shaykh of Aqsu, Abū l-Ḥasan (d. 1285/1868-69), that he was himself a follower of the Naqšbandīya. He even tells us that this shaykh made a strong impression on him.[23]

Political Sufism

Let us now turn to the second kind of data provided by the *Tārīx-i amīnīya* concerning what we can call the private involvement of the Amīr of

---

16 *Tarixi Äminiyä*, 410.
17 Shaw, *Visits to High Tartary*, 466.
18 *Tarixi Äminiyä*, 360.
19 *Ibid.*, 363.
20 He quotes a certain Nithār Maᶜsūm who is presented as the nephew of one of the *xalīfa*s of Imām-i Rabbānī Muğaddidī. He lived in Aqsu and died in 1292/1875-76; *Tarixi Äminiyä*, 366-367.
21 Two qādirī shaykhs are mentioned; the first is one of the *pīr*s of the Emir of Kashgaria (on him see below); another is an important *ᶜālim*, ᶜAbdalxāliq Īšān, a younger brother of Mīr Muḥammadī Qāḍīkalān, the latter being an important religious figure of the Emirate. He is presented as one of the masters or guides (*yetäkči*) of this brotherhood; *Tarixi Äminiyä*, 364.
22 Elsewhere we learn that an unidentified Sufi branch was introduced from Turkey to Yarkand, in 1860, by a certain Ġulām Maxsūm Xān (d. 1911); cf. [Yäkän na-hiyilik siyasi gengäš], "Yäkän nahiyisidiki Xuyzularning keliš mänbäyi vä yäqinqi zaman tarixidiki umumi ähvali," *Šinğang tarix materiyalliri*, Šinğang xälq näšriyati, 25, 1988, 418-419 (414-430).
23 *Tarixi Äminiyä*, 423-424.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000173

Kashgaria with Islam and Sufism, and which in fact cannot easily be separated from his public activities. This point is noteworthy for understanding the mission of his ambassador Yaᶜqūb Xān Tūra. Not only was the Amīr a protector of Islam and a devotee of the *šarīᶜa*; the Amīr of Kashgaria was also very interested in Sufism. Whether this interest was of a personal nature, politically motivated, or both we do not know. Moreover, saint veneration emerged as an important aspect of the Amīr's religious policy, who used to perform pilgrimages to the shrines of each city in Eastern Turkestan that he visited.[24] First of all, Yaᶜqūb Beg was very solicitous of the memory of the patron saint of Kashgar, Afāq Xwāğa, who was a century and half before him the religious sovereign of Kashgaria and the founder of the Naqšbandī dynasty of the Xwāğas. H.W. Bellew observes that after becoming the Amīr of Kashgaria, Yaᶜqūb Beg paid a visit to the shrine of Afāq Xwāğa.[25] We can compare this tradition with that of the Amīrs of Bukhara who used to perform an annual pilgrimage to the mausoleum of Bahāᵓaddīn Naqšband.[26] Bellew adds that with the revival of Islam in Kashgaria the "fame of this modern saint is raised from the oblivion into which it was sinking to be perpetuated afresh, for the benefit of the rising generation."[27] The same is evident in the case of the mausoleum of Bībī Maryam and particularly for that of Sulṭān Satūq Buġrā, who was credited with introducing Islam to Turkestan in the 10th century CE. During his visit to the shrine, in 1870, the Amīr " performed the customary religious exercises at the tomb of the royal saint with great ceremony and devotion. Then he besought a continuance of the Saint's blessing to his humble disciple in the propagation of Islam ".[28] Another shrine which should be mentioned as it was visited three times by Yaᶜqūb Beg is the mausoleum of Ordam Pādišāh, located in the desert between Kashgar and Yangihisar. This mausoleum was the most important in Kashgaria if we consider its great popularity among local Muslims; at the end of the nineteenth century, it was visited every winter by 10,000 to 12,000 pilgrims,[29] and even today it is one of the more frequented Muslim

---

24 "Resale-i Yakubi (Vospominaniya o Yakub-beke Kašgarskom Kamil'-xana-išana)", *Istorik Marksist*, Institut Istorii Akademii Nauk SSSR, 3, 79, 1940, 132.

25 Bellew, *Kashmir and Kashghar*, 304.

26 See my paper "Le Culte de Bahā' al-Dīn Naqshband à Bukhara (Uzbekistan, C.E.I.)", in: *Le culte des saints dans le monde musulman*, éds. H. Chambert Loir et E. Guillot, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris 1995, 321-333.

27 H. W. Bellew, *Kashmir and Kashghar*, 328.

28 *Ibid.*, 344-345.

29 Sven Hedin, *Through Asia*, 1898, 2nd ed. 1993, Book Faith India, New Delhi, I, 465. On this mausoleum, see G. Jarring, "The Ordam-Padishah-system of Eastern Turkistan Shrines", in: *Hyllingsskrift Tillägnad Sven Hedin på hans 70-årsdag den 19 febr. 1935*, Stockholm, 1935, 348-353.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000174

holy places in the Xinjiang Autonomous Province.[30] A big handsome copper vessel was donated by Yaᶜqūb Beg as an offering to the custodians of the shrine for the cooking of the *ash* (rice - *pilov*), holy food for the pilgrims.[31]

Undoubtedly, it is clear that Yaᶜqūb Beg tried to attract to himself the charisma of some of these saints, considering himself to be a second Satūq Bughrā or a second Afāq Xwāğa. It is striking that he wanted, like these two prominent saints of the tenth and seventeenth centuries did before him, to restore Islam and to protect Kashgaria against its enemies, chiefly infidels. Otherwise expressed, he continued the mission of his holy predecessors. The charismatic personality of Yaᶜqūb Beg is attested, particularly during the holy war he conducted against the Chinese; and Mullā Mūsā Sayrāmī wrote that his wisdom was compared by some people with the miracles (*karāmāt*) of the saints.[32] The same historian tells us that Yaᶜqūb Beg was the disciple of two Sufi masters or *pīr*s; one was a certain Mahmūd Xwāğa, certainly a Naqšbandī because of his title of *Xwāğa* – considered by Sayrāmī as an *īšān* or Sufi master – who died when the Amīr was living. The other *pīr* of the Amīr was a Qādirī shaykh of Indian extraction established in Uš Turfan.[33]

The Foreign Policy of the Amīr: Yaᶜqūb Xān Tūra and the Sufi Networks

Let us now turn to the diplomatic and religious activities of Yaᶜqūb Xān Tūra, the emissary of the Amīr Yaᶜqūb Beg in Istanbul and in British India. Born in Tashkent in 1823, Yaᶜqūb Xān Tūra belonged to an aristocratic family of Central Asia and bore the title of *Xān*. His father, Nar (or Nur) Muḥammad Xān, governor of Tashkent, married as a second wife the daughter of Yaᶜqūb Beg when the latter was still in the service of the Amīr of Kokand. This explains the family connection of Yaᶜqūb Xān Tūra with Yaᶜqūb Beg; he was Yaᶜqūb Beg's nephew. But it seems that until 1867 Yaᶜqūb Xān Tūra was not directly concerned with the activities of his uncle; for example he didn't participate in the battle for Kashgar. Before entering the service of the Emirate of Kashgaria, Yaᶜqūb Xān Tūra was appointed as chief of the first madrasa of Tashkent and then as Islamic

30 Abdurähim Häbibullah, *Uyğur etnografisi*, Šinğang xälq näšriyati, Urumči 1993, 349-350.
31 Sven Hedin, *Through Asia*, 469.
32 *Tarixi Äminiyä*, 304.
33 He was a humble old man, also called "the Indian Diwana [exalted, foolish]." He was also the "man who cooked at the big caldron at Uch Turfan"; *Tarixi Äminiyä*, 362-363.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000175

judge (*qāḍī*),[34] and this is why he is referred to by Mullā Mūsā Sayrāmī as Qāzī Xān Tūra.[35] His title *Tūra* [36] would seem to indicate a link to the Afāq dynasty of Naqšbandī shaykhs who had been ruling in Kashgaria since the seventeenth century,[37] and I think it was for that reason that he was honored by the Kashgharīs as a Sufi shaykh or *išān*.[38] From a Turkish source we learn that he was affiliated with the Naqšbandīya and was the *khalīfa* of a Turkestani shaykh named Sirāǧaddīn.[39] We can only speculate as to whether the latter was in fact Mawlānā Sirāǧaddīn of Tus,[40] a Naqšbandī shaykh who travelled frequently to Istanbul and was a collaborator of the sultan ᶜAbdalḥamīd II.[41]

After the fall of the Kokandi Fortress of Akmasjid, in 1853, Yaᶜqūb Xān Tūra began his diplomatic career. He made his first journey in 1865 to Istanbul, through the Khanate of Khiva and Iran, as the ambassador of the Kokand Emirate. His mission was to ask for Ottoman help against the Russian threat to Central Asia and the occupation of Kokand by the army of the Amīr of Bukhara.[42] Unfortunately we do not have at our disposal more information about this first mission of Yaᶜqūb Xān Tūra in the Ottoman Empire. He visited Istanbul a second time, in 1869, on his way back from the pilgrimage to Mecca, and then a third time, in April 1873, as an ambassador of the Amīr of Kashgaria. We can deduce from several Turkish sources concerning his last trip to Turkey, when he was officially a representative of the Amīr, that, apart from his diplomatic activities, he attended meetings of several Sufi lodges affiliated with both the Naqšbandī and the Xalwatī orders.[43] During this third travel, Yaᶜqūb Xān Tūra was

---

34 Demetrius Charles Boulger, *The Life of Yakoob Beg*, London 1878, 169-171.

35 *Tarixi Äminiyä*, 245.

36 A turkicized form of the Mongolian word *törö* (law, government); see Ho-Dong Kim, *The Muslim Rebellion and the Kashgar Emirate*, 72-73.

37 See Čokan Valixanov, *Izbranniе proizvedeniya*, Alma-Ata: Akademiya Nauk Kazaxskoy SSSR 1958, 520.

38 He was also named "Said Yakoob Ishan Khodja" (cf. A.N. Kuropatkin, *Kashgaria. Eastern or Chinese Turkestan. Historical and Geographical Sketch of the Country; its Military Strength, Industries and Trade*, transl. V.F. Gowan, Calcutta, 1882, 205; "Išān Xwāǧa" (see *Türkistan vilāyatining gazetesi*, Taškent, no. 31, December 2, 1875) ; and " Hāǧǧī Tūra " (see Bellew, *Kashmir and Kashghar*, 187).

39 Hâfi Kadri Alpman, " Seyyid Yakup Han ve şeceresi ", in: *Tarih dünyası*, Istanbul, I, 17, Mayis 1954, 676, 686.

40 This is a city near Namangan in the Ferghana valley.

41 On him, see Alâeddin Yalçınkaya, *Türkistan. 1856'dan günümüze*, Istanbul: Timaş 1997, 190-192.

42 Mehmet Saray, *Rus işgali devrinde Osmanlı devleti ile Turkestan Hanlıkları arasında siyasi münasebetler*, Istanbul: Istanbul Matb., 1984, 68-71.

43 These shaykhs were Shaykh Fayḍallāh (d. 1867), Shaykh Ḥammāmī Tevfīk (d. 1866), and Muṣṭafā Beg (d. 1872), the successor of the latter; see my " Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul ", *Anatolia Moderna / Yeni*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000176

welcomed by the Sultan ᶜAbdalᶜazīz and gained great notoriety among the Central Asians established in Istanbul or who were visiting this city.[44]

Between 1867 and 1870, when Yaᶜqūb Beg ruled over Kashgaria, Yaᶜqūb Xān Tūra entered the service of the Amīr. According to Demetrius Charles Boulger, who published a biography of the Amīr in 1878, Yaᶜqūb Beg was aware of his nephew's qualities and experience with foreign countries.[45] Yaᶜqūb Xān Tūra went as an ambassador of the Emirate of Kashgaria to St. Petersburg, Istanbul, Calcutta, and even London. In Kashgar he married the daughter of Muhammad Xwāğa, the Šayx al-islām of Kashgaria.[46] Despite his activities as a *qāḍī* in Tashkent and as a Sufi shaykh in Kashghar and in Istanbul, as we will see later, Yaᶜqūb Xān Tūra appeared to the Europeans he met, as Bellew writes, as a "liberal-minded" Central Asian. This British agent who travelled in 1873-74 in the company of Yaᶜqūb Xān Tūra on the Karakoram highway between Kashmir and Yarkand, depicted him as "a well-informed native of Tashkand", who, "during a residence of four years in the Turkish capital, acquired more enlarged ideas on the civilisation of Europe than is possessed by most of his people in Central Asia, and with all displays a freedom from prejudice which is the lot of very few of his countrymen and co-religionists."[47] Boulger expressed the same opinion and considered Yaᶜqūb Xān Tūra to be "alone among Kashgarian notables who had introduced into his household some of the confort and luxuries of European life."[48]

The mission of Yaᶜqūb Xān Tūra in Istanbul in 1873 had diplomatic, religious and military purposes. We are told by a British official, H. Rawlinson, that the visit of the emissary of Yaᶜqūb Beg was "unfavourable for a time to the further development of Russian influence in Kashgar." He adds that Yaᶜqūb Xān Tūra found there "the antagonism of Russia to the interests of Islam to be a standard article of faith" and that it was, through the influence of the "reactionary party" that Yaᶜqūb Beg was granted by the sultan the title of *Amīr al-muʾminīn* (Commander of the Faithful) and that it was agreed that the Kashgar money should in future bear the Sultan's superscription, "as the head of the Mahomedan world."[49] After becoming

---

Anadolu, Derviches et cimetières ottomans, II, 1991, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, 168. On these shaykhs, cf. Yaşar Nuri Öztürk, *Muhammad Tevfīk Bosnevī*, Fatih Y., Istanbul, 1981, 3-18, 30-32.

44 Boulger, *The Life of Yakoob Beg*, 169-171.

45 *Ibid.*, 171.

46 *Ibid.*, 171. It should be Ahmad Xwāğa Šayx al-islām; see *Tarixi Äminiyä*, 362.

47 Bellew, *Kashmir and Kashghar*, 360.

48 Boulger, *The Life of Yakoob Beg*, 140.

49 H. Rawlinson, *England and Russia in the East. A Series of Paper on the Political and Geographical Conditions of Central Asia by Major Gen. Sir H. Rawlinson*, London, 1875 (393 p.), rééd. Karachi: Indus Publications 1980, pp. 333-334.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000177

Amīr al-muʾminīn, Yaʿqūb Beg awarded himself the title of Amīr of Kashgaria and added the title of *Xān* to his name.[50] Moreover, in Istanbul Yaʿqūb Xān Tūra obtained weapons and military advisors to be sent to Kashgar through India and Kashmir and via the Karakoram highway.[51] On the other hand, the mission of Yaʿqūb Xān Tūra to Istanbul led to a better understanding on the part of the Turks of the political situation of Turkic peoples and of Islam in the remote area of Xinjiang, about which the Ottoman media were almost totally ignorant. It is only after the coming of Yaʿqūb Xān Tūra to Istanbul in 1873 that the Ottoman newspapers, and *Baṣīret* especially, began publishing valuable articles on the social and political situation in Eastern Turkestan.[52] It is beyond the scope of my article to address all these questions in detail[53] but it suffices to show that one of the reasons for Yaʿqūb Xān Tūra's success lay in his Sufi connections in the Ottoman capital. First, he was considered by the Turkestanis as an *īšān* and a *xwāǧa*,[54] two titles which usually denote a Sufi master belonging to the Central Asian Naqšbandī *ṭarīqa*; and his spiritual master was a certain Sirāǧaddīn.[55] We know, then, from documentary evidence that the emissary of Yaʿqūb Beg had been in relations with the Sufi *ṭarīqa*s of Istanbul since at least 1865. He was close to the most influential shaykhs of the time in Istanbul and dispensed a spiritual teaching to some Khalwatī dervishes after the death of their shaykh, Muṣṭafā Beg, in 1872, because he was one of the *xalīfa*s of the latter.[56] Moreover, Yaʿqūb Xān Tūra met the famous Shaykh Sulaymān Buxārī (d. 1890) when he visited Istanbul for the first time in 1865,[57] and again in 1872. He sent

---

50 Boulger compares the genealogy of the two Yaʿqūb and shows that Yaʿqūb Xān Tūra was really from Xān extraction but that it was not the case for the Amir of Kashgaria (*The Life of Yakoob Beg*, 220-221).

51 Kuropatkin, *Kashgaria*, 64 ; A. Rıza Bekin, "Sultan Abdülhamid'e sunulan Doğu Türkistan ile ilgili bir rapor", in: *Doğu dilleri*, Ankara, vol. III, n°4, 1983, 39-64.

52 Mümtaz'er Türköne, *Siyasī ideoloji olarak islamcılığı doğuşu*, Istanbul: İletişim Y. 1991, 160-161.

53 For more information on the diplomatic aspect of his mission, see Kemal H. Karpat, "Yakub Bey's Relations with the Ottoman Sultans: A Reinterpretation", *En Asie Centrale Soviétique - Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, vol. 32 (1), January - March 1991, Paris, 17-32.

54 See above, footnote 38.

55 According to Hâfi Kadri Alpman, " Seyyid Yakup Han ve şeceresi ", 676.

56 This confirms that he was active in the Sufi circles of the Ottoman capital before the death of this shaykh which occurred in 1872, one year before his third trip to Istanbul. On the Sufi activities of Yaʿqūb Xān Tūra in Istanbul, see my "Histoire et croyances", 165-170.

57 Their two names appeared in a document dated 1865 in the Ottoman archive; this document is published in *Osmanlı devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları arasındaki münasebetlere dair arşiv belgeleri (1687-1908 yılları arası)*; Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü 1992, document no. 75. See also Ho-Dong Kim, *The Muslim Rebellion and the Kashgar Emirate in Chinese Central Asia 1864-1877*, 227 and note 49 on p. 239.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000178

Sulaymān Buxārī a letter from Kashgar in 1873 to inform him about the progress of Islam in the emirate.[58] Sulaymān Buxārī, the head of the Bukhara Naqšbandī lodge of Istanbul, and an expert on policy in Central Asia, played a role similar to that of Yaᶜqūb Xān, and visited Bukhara, Afghanistan, and India in 1868-69 as an official envoy of the Ottoman Empire.[59] At the same time, Suleymān Bukhārī was considered a representative of the Emirate of Bukhara *près la Porte* with the rank of *qapu-katxudā*.[60]

In 1875, after the Chinese occupation of Kashgaria, Yaᶜqūb Xān Tūra established himself in Istanbul. Some sources tell us that he stayed there seven years and was then forced to leave Istanbul for Izmir and then for India.[61] This is confirmed by the fact that he authored a pamphlet on Sufism, in Izmir, in 1880-81.[62] In India, Yaᶜqūb Xān Tūra continued to stay in touch with the Sufi networks. During his previous visit to Kashmir, in 1872 and 1875, he stayed at Ġafūr Šāh Naqšbandī's house in Srinagar,[63] while keeping contact with Sulaymān Buxārī in Istanbul.[64] In Kashmir, in 1882, Yaᶜqūb Xān Tūra obtained an annual allowance from the British authorities in India because of his "past services in promoting the British cause in Kashgaria."[65] Finally his genuine interest in Sufism is confirmed by the fact that in 1899 he published a voluminous commentary on Ibn ᶜArabī's writings.[66] At the same time (1898), his daughter Hidāyet Iyisān (born in 1877 in Kashgar, still living in Istanbul in 1954) married Shaykh Iḥsān (d. 1946), the head of the lodge of Nalčağī Xalīl Afandī (Nalçacı Halîl Efendi) in Üsküdar which was formerly under the spiritual control of

---

58 This letter was published in the Ottoman newspaper *Baṣīret* of November 28, 1873 - 6 Şevval 1290.

59 On his life, see my two studies: "Histoire et croyances", 150-152, and, particularly, "Grammaire, Dictionnaire et Littérature du Turkestan à Istanbul au tournant du siècle", in: F. Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, Paris: L'Harmattan 1997, 417-423.

60 Cf. *Baṣīret* of November 28, 1873 - 6 Şevval 1290.

61 Cf. my "Histoire et Croyances", 167-168.

62 Yaᶜqūb Xān, *Tuḥfat al-ixwān fī maᶜrifat sirr iḥāṭat Yazdān*, dated Ḏū l-qaᶜda 1298 (1881), manuscript of the Atatürk Kütüphanesi, Istanbul, Belediye Collection, K 540/1, (fols. 1-37) fol. 37a. There are two other treatises on Sufism written by Yaᶜqūb Xān in the same manuscript: "Tasavvufa dair bir risāla", K 540/3 (44-46a); "Tavṣiyye", K 540/4 (46b-47).

63 K. Warikoo, *Central Asia and Kashmir, A Study in the Context of Anglo-Russian Rivalry*, New Delhi: Gian Publishing House 1989, 101-103. One of his sons, ᶜAbdarraḥīm Tūra, was born in Kashmir in 1880 (cf. footnote 59).

64 Bellew, *Kashmir and Kashghar*, 360.

65 K. Warikoo, *Central Asia and Kashmir*, 107.

66 The book is entitled *Tawḍīḥ al-bayān*; the introduction (40 pages) is both in Arabic and Persian, while the commentary is in Arabic (370 pages); informations given in the introduction of Mustafa Tahralı and Selçuk Eraydın in Ahmed Avni Konuk's *Fusūsu'l-Hikem Tercüme ve şerhi*, Istanbul: Dergah Y. 1987, I, XI.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000179

the Shaykh Muṣṭafā Beg;[67] and one of his sons, ᶜAbdarraḥmān Tūra (born in 1868 in Kashgar), was buried in the cemetery of this lodge in 1917. This would indicate that the family of Yaᶜqūb Xān was very close to the lodge of the Turkish shaykh who had appointed their father as his successor more than twenty years before. Yaᶜqūb Xān Tūra probably died in New Delhi in 1899 at the age of 78.[68]

Conclusion

Obviously, Political Sufism played an important role in the shaping of the new Islamic state of Kashgaria, in both its internal and external affairs. Since ancient times, Islam in Eastern Turkestan had been strongly imbued with saint cult and Sufism, two elements any political ruler could not neglect. Yaᶜqūb Beg did not ignore this aspect. He restored traditions in saint and tomb veneration and put himself under the guidance of Sufi shaykhs. He also transformed the cult of Afāq Xwāǧa in Kashgar into a national saint's cult and, while at the tomb of Sulṭān Satūq Buġrā, one of the first Turkic rulers to espouse Islam in tenth century CE, he appealed for the blessings of the saint in order to help propagate Islamic practices. The Amīr wished to continue the mission of the ancient sovereigns of Kashgaria, Sulṭān Satūq Buġrā, and Afāq Xwāǧa. The Emirate of Kashgaria was typical of a purely Islamic Central Asian state since its interpretation of Islam was totally opposed to that of the Wahhābīs in which saint cult and Sufism were banned. Furthermore, the ambassador Yaᶜqūb Xān Tūra had represented political Sufism outside the emirate. Credited with membership in three different Sufi orders (Naqšbandīya, Xalwatīya and Qādirīya), he constituted a link between the Sufi orders of Kashgaria, Turkey, and India while accomplishing the requirements of his sovereign. As a Sufi he knew that he might derive benefit from the powerful network of Sufi Naqšbandī lodges established all over the Ottoman Empire and in Kashmir. An important lodge linked to this network existed in Medina, known under the

---

67 According to Hâfi Kadri Alpman, "Seyyid Yakup Han ve şeceresi II", *Tarih dünyası*, I, 18, Mayis 1954, 724-725. However Shaykh Iḥsān is not listed in the list of the shaykhs of the lodge in Zākir Šükrī Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche (Mecmu'a-ı Tekaya)*, edited by M.S. Tayşi and K. Kreiser, Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag 1980, 26-27. We can suppose that he was the unofficial shaykh of the lodge after the closure of the tekke by Atatürk in 1925 (about this lodge and Shaykh Iḥsān, see İ. H. Konyalı, *Üsküdar tarihi*, Istanbul: Ahmet Said M. 1976, I, 237-238; Baha Tanman, "Nalçacı tekkesi", *İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, Istanbul 1993-94, VI, 41-42). All the children of Yaᶜqūb Xān lived in Istanbul; the others are: ᶜAbdalqadīr Tūra (born in 1873 in Kashgar – died in 1946 in Istanbul), and ᶜAbdarraḥīm Tūra (born in Kashmir in 1880 - died in 1941).

68 Hâfi Kadri Alpman, "Seyyid Yakup Han ve şeceresi", 686.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000180

name of the ᶜAbdassattār Afandī Lodge,[69] although we do not know whether Yaᶜqūb Xān Tūra visited it during his trip to the Hijaz in 1869. In several papers I have stressed the role played by these Naqšbandī lodges in the political and cultural field since at least the end of the eighteenth century, and the services rendered by some of its shaykhs like Sulaymān Buxārī,[70] to show that Sufis were involved as much in politics as in social and spiritual affairs. Both Sulaymān Buxārī and Yaᶜqūb Xān Tūra were skilful diplomats and productive writers on mystical subjects. Political Sufism has been an important aspect of the history of Islam in Eastern Turkestan since at least the time of the Xwāǧas. There, more than in any other region of the Muslim world, Sufism was associated with temporal power; in fact, in most of the cases there was no real distinction between the two. Seventy years later, a new Islamic state – the East Turkestan Republic, 1944-1946 –, in which the *šarīᶜa* was the law, was founded in Eastern Turkestan. It is of interest to notice that Naqšbandī Shaykhs were again close to the circles of the power; one of them, a high-ranking mullah named ᶜAbd al-Muttaliᶜ of Qulǧa (d. approximately in 1966), who had many disciples, was this republic's Minister of Religious Affairs (*dini nazir*).[71]

---

69 This lodge and some others are described in the treatise of the famous ᶜAbdarrašīd Ibrāhīmūf, *Tarǧama-i ḥālim yaka Bašima kelenler*, Sankt Peterburg, s.d., 68-69, 79. See my " Un aspect de la polémique autour du soufisme dans le monde tatar, au début du XXe siècle: mysticisme et confrérisme chez Mûsâ Djarrallâh Bîgî", in: *L'Islam de Russie – Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIIIe siècle*, sous la direction de Stéphane A. Dudoignon, Dämir Is'haqov et Räfyq Möhämmätshin, Paris: Maisonneuve & Larose 1997, 227-248.

70 See my "Histoire et croyances"; "Grammaire, Dictionnaire et Littérature".

71 On this individual see Andrew D. Forbes, *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia. A Political History of Republican Sinkiang 1911-1949*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, 184. Forbes didn't mention his Sufi affiliation which I learned of only through a disciple of this shaykh, who is living at present time in exile in Almaty, Kazakhstan and whom I met in october 1996. On the situation of Sufism in modern and contemporary Eastern Turkestan and Xinjiang Autonomous Province of China, see my book *Islam and Sufism in the Oases of Eastern Turkestan (19th - 20th Centuries)* (forthcoming).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000181

DŪKČI ĪŠĀN UND DER AUFSTAND VON ANDIŽAN 1898

von

Baxtiyar M. BABADŽANOV, Taschkent

Als das Russische Reich Turkestan eroberte, konnten die Lokalherrscher der gut bewaffneten und ausgebildeten russischen Armee keinen ernsthaften Widerstand entgegenbringen. Nachdem die lokalen Khanate von Buchara und Chiwa das russische Protektorat akzeptiert hatten und das Khanat von Kokand im Februar 1876 aufgelöst worden war, fügte sich der größte Teil der sogenannten offiziellen Geistlichkeit den neuen politischen Gegebenheiten. Sie geriet zwar zuweilen in recht heikle Situationen, wie zum Beispiel bei den Freitags- und Festtagspredigten, in denen sie auf Befehl der Kolonialverwaltung fortan nach dem Segen über den Propheten und die vier rechtgeleiteten Kalifen auch den Namen des "Allgnädigsten Herrn Imperator" erwähnen mußte. Doch die Geistlichkeit zeigte selbst dann keine offene Unzufriedenheit, wenn ihre ureigensten Interessen berührt wurden, beispielsweise bei der teilweisen Beschlagnahme von *waqf*-Eigentum im Jahre 1895.

Indes gab es in allen Schichten der Bevölkerung Leute, die ihre Opposition gegenüber den Kolonialherren nicht verbargen. Besonders starker Unmut regte sich unter denen, deren Lage sich nach der Kolonisierung merklich verschlechterte. Zahlreiche Bauern verloren ihr Land, und viele Handwerker und Kleinhändler büßten durch die Konkurrenz der lokalen und russischen Großkaufleute ihre Existenzgrundlage ein. Ursache dafür waren einige Reformen und Erlasse der zaristischen Administration, die Wucherkredite mit der zukünftigen Ernte als Sicherheit gestatteten, und aufgrund derer die Behörden Umsiedlungen betrieben, *waqf*-Güter beschlagnahmten, die *šarīʿa*-gemässen Steuern abschafften und statt ihrer die reichsweit gültigen Abgaben einforderten.[1] Einige Experten und Beamte der Kolonialverwaltung erkannten sehr wohl, daß die Kapitalisierung der Landwirtschaft und die plumpe Politik der russischen Behörden die Lage der genannten Schichten stark verschlechterte.[2] Doch führten solche nüchternen Einschätzungen nicht zu irgendwelchen Maßnahmen. Mehr Aufmerksamkeit zogen jene Sachverständigen auf sich, die der Meinung waren,

---

1 K.F. Kasïmbekov, *Iz istorii narodnïx dviženiy v Fergane v konce XIX - načale XX vekov*, Taškent: Fan 1978, S. 13, 16, 26, 29-31 et passim.

2 Central'nïy gosudarstvennïy arxiv Respubliki Uzbekistan (CGARU), fond I-1, opis' 31, delo 3, fol. 17 (Auszug aus "Dokladnaya zapis' Voennogo prokurora Fergani, 1885 g."); A. Midendorf, *Očerki Ferganskoy dolini*, Sankt Peterburg 1882, S. 229-230.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000183

daß die russische Kolonisierung Turkestans wesentlich "weicher und liberaler" vonstatten gehen müsse als beispielsweise die britische Kolonialpolitik in Indien.[3] Die unbedachte Politik der Kolonialbehörden führte stets dazu, daß sich die Unzufriedenen der Idee des Kampfes gegen die Russen anschlossen, der in vielen Fällen unter der Flagge der *ġazawāt* entbrannte.[4]

Zu einem solchen Aufstand kam es 1898 in Andižan (Fergana-Tal, heute Usbekistan). Am 18. Mai[5] griffen etwa zweitausend Aufständische die russischen Kasernen von Andižan sowie die Regierungseinrichtungen im Kreis Oš an. In der Garnison von Andižan wurden 22 russische Soldaten getötet und 18 verletzt; außerdem gab es Opfer unter den Beamten und der russischen Zivilbevölkerung. Als beim Angriff auf die Kasernen die ersten Antwortsalven aus den Gewehren der Wachgarde erfolgten, strömte die Masse der Angreifer bereits auseinander und wich zurück. Der Anführer der Aufständischen, Muḥammad ʿAlī mit dem Beinamen Dūkčī (Yikčī)[6] Īšān wurde zusammen mit seinen engsten Gefolgsleuten am 19. Mai festgenommen. Bei dem Gefangenen Subḥānqulī ʿArab Bāy fand man bei der Untersuchung ein Koranexemplar, in dem sich ein Dokument befand. Dabei handelte es sich um eine gefälschte Urkunde, derzufolge Dūkčī Īšān als Nachfolger (*xalīfa*) des osmanischen Sultans ʿAbdalḥamīd II. (reg. 1876-1909) eingesetzt worden sei. Alle Anführer des Aufstandes (sechs Personen) wurden gehängt, und Hunderte der übrigen Gefangenen nach Sibirien und in andere Regionen des Reiches verbannt.

Der Aufstand von Andižan ist mit unterschiedlicher Objektivität und Detailliertheit von einer recht umfangreichen wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Literatur in verschiedenen Sprachen aufgearbeitet worden.[7] Bezeichnend ist dabei, daß die meisten Autoren bei der Auswahl und Präsentation der Fakten recht parteiisch vorgingen. In der offiziellen Literatur des Russischen Reichs überwog natürlich die Verurteilung der "Erhebung von Andižan", wobei auf ihre Verbindung mit dem "Derwischismus" hingewiesen wurde, der als große Gefahr für die russische Herrschaft in

---

3 Siehe z.B. V.P. Sal'kov, *Andižanskoe vosstanie v 1898 godu*, Kazan' 1901, S. 92, 100-110 und folgende.

4 Ye. Smirnov, "Dervišizm v Turkestane", in: *Materialï po musul'manstvu*, vïpusk II, Taškent 1898, S. 22, 24; X.N. Bababekov, *Narodnïe dviženiya v Kokandskom xanstve i ix social'no-ėkonomičeskie i političeskie predposïlki (XVIII-XIX vv.)*, Taškent: Fan 1990, S. 90-91 und folgende. – Der Begriff *ġazawāt* wird hier und im folgenden in der Bedeutung "Kampf für den Glauben" verwendet. Da es sich grammatikalisch um die Pluralform des arabischen Wortes *ġazwa* ("Überfall", "Razzia") handelt, wird sie auch im Deutschen als Pluralform wiedergegeben (Anm. der Übersetzer).

5 Nach altem (julianischem) Kalender.

6 Dieser Beiname ist dem ererbten Beruf Muḥammad ʿAlīs entlehnt; ein *iyikči* oder *dukči* ist ein Hersteller von Wollkämmen oder -spindeln.

7 Der größte Teil dieser Literatur findet sich in Yuri Bregels *Bibliography of Islamic Central Asia*, parts I-III, Bloomington, Indiana 1995, S. 620-621.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000184

Turkestan galt.[8] Die sowjetischen Autoren hingegen sollten später die religiösen (sufischen) Motive einiger der am Aufstand Beteiligten fast vollkommen ignorieren; gemäß den wohlbekannten marxistisch-leninistischen Prämissen werteten sie den Aufstand als eine Erscheinung des Klassenkampfes und konzentrierten sich vor allem auf dessen sozialökonomische Ursachen.[9] Zu bemerken ist, daß die Studien dadurch angeregt wurden, daß Archivmaterialien wie die Verhörprotokolle[10] und Korrespondenzen zugänglich gemacht wurden; ein Teil der Dokumente wurde sogar veröffentlicht.[11]

Die außerhalb der Sowjetunion angestellten Untersuchungen zeichnen sich, soweit sie uns bekannt sind, durch größere Objektivität aus;[12] doch da den ausländischen Forschern die Quellen nicht zugänglich waren, konnten sie die Besonderheiten der in Rede stehenden Ereignisse nicht genauer und vor allem nicht in unabhängiger Weise untersuchen.

Nur wenig Aufmerksamkeit schenkten die Forscher den Erinnerungen von Teilnehmern und Augenzeugen, die Dūkčī Īšān kannten oder sich sogar zu seinen Muriden zählten. Im Jahre 1924 trug ein Faḍl Bīk Ātā Bīk ūġlī solche Erinnerungen in einem Heft zusammen, welches noch im selben Jahr in Kokand in usbekischer Sprache veröffentlicht wurde.[13] Der Autor hatte sein Material bereits in den Jahren 1920 bis 1923 gesammelt; dem fügte er noch seine eigenen Erinnerungen über vollkommen unbegründete und bis dahin in der Presse nicht behandelte Prozesse der zaristischen Behörden gegen Bewohner von Andižan, Kokand und der Siedlung Mīngtīpa (ca. 35 km südöstlich von Andižan) an, wo es einen mystischen Konvent (*xānaqāh*), eine Medrese und andere Einrichtungen gab, die von Dūkčī Īšān errichtet worden waren.[14] Zwar gibt es in dieser Arbeit einige chronologische Ungenauigkeiten, doch gelang es dem Autor, Zeugnisse über das

---

8 Smirnov, "Dervišizm v Turkestane", S. 1, 24; Sal'kov, *Andižanskoe vosstanie*, S. 91-92, 117, 119.

9 Doch gab es unter den sowjetischen Autoren auch einige, die mit der Interpretation dieser Ereignisse als "Volksaufstand" nicht einverstanden waren; siehe B.G. Gafurov, "Ob andižanskom 'vosstanii' 1898 goda", in: *Vestnik istorii*, 1953, No. 2, S. 50-61.

10 Die Verhörprotokolle können allerdings nur bedingt als objektive Quellen über Motive und Ursachen des Aufstands angesehen werden, da die Verhörten aus naheliegenden Gründen die Untersuchungen irreführen wollten.

11 "Andižanskoe vosstanie 1898 g.", in: *Krasnïy arxiv*, 1938, No. 3 (38), S. 123-138 (Dokumente mit Einführung von Ye. Steynberg)

12 Siehe z.B. A. İnan, "Dükçü Işan isyanı: 65 yıldönümü dolaysiyla", *Türk Kültürü* (Ankara) 1963, vol. 11, S. 10-13; B.F. Manz, "Central Asian Uprisings in the Nineteenth Century: Ferghana under the Russians", in: *Russian Review* vol. 46, 1987, S. 267-281.

13 Weitere Ausgaben folgten 1927 in Taschkent und Samarkand. Wir zitieren im folgenden aus der Neuausgabe von 1992: Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, Toškent: Čŭlpon 1992.

14 Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 30-34, 54-57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000185

interne Leben des *xānaqāh* von Dūkčī Īšān zusammenzutragen; seine Arbeit enthält zahlreiche Informationen, die in anderen Publikationen keinen Niederschlag fanden oder dort nur in bewußt entstellter Form auftauchen.

Und schließlich blieb auch Dūkčī Īšāns eigene Schrift bislang unbeachtet. Sie trägt den Titel *ʿIbrat al-ġāfilīn* ("Ermahnung an die Unachtsamen") und enthält teils explizit, teils implizit Dūkčī Īšāns Bewertung des religiösen Wandels, der sich nach der Kolonialisierung in Turkestan vollzogen hatte. Denn es war "die Verdorbenheit des Glaubes und der Sitten", die Dūkčī Īšān (einem späteren Selbstzeugnis zufolge) zur Ausrufung der *ġazawāt* veranlaßte.

Aus alledem ist ersichtlich, daß trotz der recht großen Anzahl von Publikationen über den Aufstand von Andižan im Jahre 1898 noch viele Fragen ungeklärt geblieben sind. Vorliegender Beitrag ist deshalb jenen Seiten der Andižaner Ereignisse gewidmet, die meines Wissens noch nicht erforscht sind. Die Aufmerksamkeit gilt dabei in erster Linie der erwähnten Schrift *ʿIbrat al-ġāfilīn*, die im Kontext der traditionellen Naqšbandīya-Literatur, wie sie aus Māwarāʾannahr bekannt ist, betrachtet werden soll. Dūkčī Īšān beschreibt darin nicht nur die religiöse Lage, sondern berichtet auch aus seinem eigenen Leben. Daneben erscheint es wichtig, die Aktivitäten Dūkčī Īšāns als geistiger Führer (*muršid*) sowie das Funktionieren seines *xānaqāh* in der Siedlung Mīngtīpa zu untersuchen, um – so weit dies möglich ist – herauszufinden, inwieweit sufische Traditionen (der Naqšbandīya muğaddidīya) in den Motiven der Aufständischen eine Rolle spielten.

ʿIbrat al-ġāfilīn

Soweit uns bekannt ist, ist *ʿIbrat al-ġāfilīn* Dūkčī Īšāns einziges Werk. Drei handschriftliche Exemplare dieser Schrift werden im Taschkenter Institut für Orientalistik aufbewahrt.[15] Ihre Sprache ist ein usbekisch geprägtes Turkī mit zahlreichen Einschüben in tadschikischer und, seltener, arabischer Sprache, die mitunter fehlerhaft sind. Der Hauptteil des Werkes ist in einer besonderen Form von Reimprosa abgefaßt, die als *aq šiʿr* (w.: "Weißer Reim") bekannt ist. An einigen Stellen hat der Reim eine recht durchgängige und stabile Form; als Musterbeispiele dieser Reimart kann man sie dennoch nicht bezeichnen. Das Werk hat keine feste Struktur; unter Vorbehalt kann man bestimmte thematische Einheiten unterscheiden, denen

15 Kurzbeschreibungen finden sich in *Sobranie vostočnïx rukopisey Akademii nauk Uzbekskoy SSSR*, tom III, Taškent 1955 (S. 407, Inv.-Nr. 1724, 1725, 1726, lauf. Nr. 2790, 2791, 2792). Die drei Kopien unterscheiden sich nur geringfügig voneinander; sie sind in einer Form der Schnellschrift *šikaste* abgefaßt. Die Handschrift Nr. 1726 (Umfang: 325 Folios) ist am saubersten geschrieben und liegt an dieser Stelle der Untersuchung zugrunde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000186

jeweils eine in Prosa verfaßte Einführung vorangeht. In der Einleitung (*muqaddima*), die in tadschikischer und arabischer Sprache gehalten ist, wird das Ziel der Abfassung dieser Schrift genannt; dort nennt der Autor auch seinen gesamten Namen mitsamt *taxalluṣ*: Muḥammad ᶜAlī Dīwāna b. Muḥammad Ṣābir. Die Einleitung nimmt faktisch den hauptsächlichen Inhalt der gesamten Schrift vorweg. Dūkčī Īšān teilt mit, daß die Sitten der Muslime stark verdorben sind, sie nicht mehr die religiösen Vorschriften beachten und die *šarīᶜa* vergessen haben. Unerlaubte Neuerungen (Sg. *bidᶜa*) und andere neue Ideen (*fikrhā*) haben mehr Verbreitung gefunden als "der Glaube der Väter". Deshalb, so der Autor, haben viele Muslime "den wahren Glauben verlassen" und wurden unwissend (*ğāhil*) – sie begehen beständig Sünden, ohne sich um ihr Heil zu sorgen.[16] Diese Umstände veranlaßten den Autor, seinen Lesern die seiner Ansicht nach wichtigsten Postulate der Religion nahezubringen – den *tawḥīd* (Monotheismus), den *īmān*, das heißt den (wahren) Glauben (im sunnitischen Sinne, versteht sich), sowie den *amr bil-maᶜrūf wan-nahy ᶜan al-munkar* ("den Aufruf zum Guten und das Abhalten vom Tadelnswerten"); Dūkčī Īšān will "mit der Schreibfeder (dem *qalam*) die Wirren der Zeit durchkreuzen".[17]

Sodann bittet Dūkčī Īšān die *ᶜulamāᵓ* und Sufis, die es gewohnt sind, auf arabisch und persisch zu lesen, um Verzeihung dafür, daß er "auf *turkī*" schreibt, und erklärt: "unsere Leute [d.h. seine Muriden] sind Qašqarīs und Kirgisen, die weder das Arabische noch das Persische verstehen können".[18] Darauf folgen Erläuterungen zu den hauptsächlichen Säulen der Religion (Gebet, Fasten usw.); sie enden mit dem so oft bemühten Thema, daß *ᶜilm* und *ᶜamal* (das [religiöse] Wissen und die Handlungen) immer in Einklang zu bringen seien.[19] Der Autor klagt vielmals über die Verderbtheit der Sitten der zeitgenössischen Religionsgelehrten (*ᶜulamāᵓ*, *mudarrisūn* und *mullās*), die ihren Beruf zu einer Quelle für Schmiergelder und betrügerische Einkünfte machten.[20] Dabei berichtet Dūkčī Īšān, daß er oft versucht habe, "diesen hochmütigen Besitzern von leerem Wissen die Augen zu öffnen", aber überall verjagt worden sei.[21] Mit demselben Eifer verurteilt der Autor die *īšāne*[22], welche die Armen berauben, ihnen aber dafür nichts beibringen, sondern sich lieber reiche Leute als Novizen nehmen, um von ihren Gaben zu leben; solche *īšāne* haben nach Meinung von Dūkčī Īšān

16 Muḥammad ᶜAlī (Dūkčī Īšān), *ᶜIbrat al-ġāfilīn*, fols. 10a-11b.
17 *ᶜIbrat al-ġāfilīn*, fols. 10b, 12a.
18 *Ibid.*, fol. 12a.
19 *Ibid.*, fols. 14b, 15ab, 29ab. Im Verständnis von Dūkčī Īšān umfaßt *ᶜilm* die traditionellen religiösen Vorschriften.
20 *Ibid.*, fols. 20b-21a, 30-31 und folgende.
21 *Ibid.*, fols. 29-30.
22 *Īšān* (das Personalpronomen der dritten Person Plural: "sie") ist Zentralasien eine Ehrenbezeichnung für die Naqšbandī-Führer.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000187

"schon lange den mystischen Weg (*ṭarīqa*) verloren und sind von der *šarīᶜa* abgewichen"; ihre Versicherungen, "daß sie *karāmāt* (Huldwunder) [von ihren Vätern] geerbt hätten, sind Lüge, denn *karāmāt* werden nicht vererbt."[23] Die Anschuldigungen an die Adresse der Notabeln-Geschlechter sind zuweilen noch ernster. So schreibt er, daß viele *xwāǧas*, *sayyids* und *tūras*[24] "die *ṭarīqa* überhaupt nicht kennen und keinen einzigen Standplatz (*maqāma*) erreicht haben, aber dennoch auf Jagd nach Novizen gehen (*šikar-murīd*)", ja faktisch sogar von ihnen die Almosensteuer (*zakāt*) einnehmen.[25] Mit einem Wort, es sei sinnlos, bei solchen Gelehrten, Muftis, mystischen Lehrmeistern und ihren Stellvertretern nach Wissen (*ᶜilm*) zu suchen. Diesen und ähnliche Gedanken wiederholt der Autor in verschiedenen Varianten an zahlreichen Stellen seines Werks, wobei er sie mit Beispielen aus dem Leben der Propheten, der Kalifen und anderer berühmter Männer untermauert.

Bemerkenswert sind die Aufrufe an die Leser, irgendein Handwerk beherrschen zu lernen, um eine Quelle für den Lebensunterhalt zu gewinnen; man soll sich aber mit wenigem begnügen und nicht stehlen.[26] Recht weiten Raum nehmen die Erklärungen der elementarsten Ritualhandlungen sowie der *šarīᶜa*-gemäßen Verhaltensnormen und Lebensführung ein, etwa die Bestimmungen zur rituellen Reinheit (*ṭahāra*) sowie über die Permissibilität von Speisen (anhand der Kategorien von *ḥalāl* "erlaubt", *makrūh* "abzulehnend, aber nicht verboten" und *ḥarām* "verboten").[27]

Ins Auge stechen die wiederholten Aufrufe zur Befolgung der *sunna* und der *šarīᶜa*, zur "Erneuerung des reinen Islams der Zeit des Propheten und der vier rechtgeleiteten Kalifen". Dennoch enthält die Schrift Dūkčī Īšāns auch die Beschreibung von Riten oder die Interpretation von Volkslegenden, welche in vorislamischen Bräuchen und Glaubensformen ihre Wurzeln haben, ohne daß der Autor an ihrer "Reinheit" (aus Sicht der *šarīᶜa*) irgendeinen Zweifel äußern würde. In diesem Sinne interessant ist beispielsweise eine Episode, welche die "Erhebung" Dūkčī Īšāns auf "den Thron der Novizenunterweisung" beschreibt; dabei wurde der Autor auf eine weiße, wollene Filzunterlage (*aq kigiz*) gesetzt und von einigen Stellvertretern (*xalīfas*) seines verstorbenen Meisters Sulṭān Xān Tūra hochgehoben.[28] Dieser Brauch des "Hochhebens auf einem weißen Filz" gehörte seit den ältesten Zeiten bis ins frühe 20. Jahrhundert zu den Inthronisierungszeremonien bei den türkischen und mongolischen Dynastien. Ebenfalls in dieser

---

23 *Ibid.*, fols. 31-32 und folgende.

24 *Tūra* ist ein Begriff für Nachkommen aus prominenten sufischen Familien, die mit irgendeiner herrschenden Dynastie eine Verwandtschaftsbeziehung eingegangen sind.

25 *ᶜIbrat al-ġāfilīn*, fols. 30-31, 217b.

26 *Ibid.*, fols. 54-56, 62-63 und folgende.

27 *Ibid.*, fols. 86b, 179-181, 197b-200.

28 *Ibid.*, fol. 76b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000188

Rubrik zu nennen sind die Nacherzählungen einiger lokaler vorislamischer Legenden über unsichtbare Heilige, die Abdāl (oder Čihiltan) genannt wurden; aufgrund ihrer Fähigkeit, Wunder zu vollbringen, identifiziert er sie als sufische Gottesfreunde (*walīs*).[29]

Nicht originell und recht knapp sind die "sufischen Erläuterungen" des Autors. Hierzu gehören seine Ausführungen über den Status des Lehrmeisters (*muršid, pīr*) ("den man mehr als den Vater ehren muß") und des Novizen *(murīd)* ("der wie Teig in den Händen des *pīr* sein muß"). All diese Definitionen belegt Dūkčī Īšān zudem nur mit dem Hinweis "man sagt" (*aytadilar*). Zu diesem Bereich gehören auch Aussagen über das Abfolgeschema auf dem Weg zu Gott: die *šarīᶜa*/das Religionsgesetz "gleicht dem Meer", die *ṭarīqa* (der mystische Pfad) "gleicht dem Schiff [auf dem Meer]", die *ḥaqīqa* (die Wirklichkeit/Wahrheit) ist wie "die Muschelschale" und die *maᶜrifa* (die Erkenntnis) wie "die Perle [darin]".[30] Der Autor ruft dazu auf, sich nicht mit den exoterischen Wissenschaften (*ᶜilm az-ẓāhir*) zu begnügen. Seiner Meinung zufolge muß man ständig das "Gottgedenken des Herzens" (*ḏikr-i qalbī* oder *xafī*) betreiben, und darf sich nicht des Glücks berauben, den Weg zur *ḥaqīqa* zu beschreiten, auf dem lediglich der "Pol der Zeit" (*quṭb az-zamān*) ein Führer sein kann.[31] Empfehlungen für das Begehen dieses Weges oder Kommentare zur sufischen Terminologie finden wir hier nicht; dem Leser, der sich entschlossen hat, ein Derwisch (*darwīš*) zu werden, wird lediglich vorgeschlagen, sich einen *pīr-muǧtahid* zu suchen und dem Beispiel und den Anleitungen der "früheren Scheiche und [Gottes-] Kenner (*ᶜārifūn*)" zu folgen, deren Belehrungen "in den Büchern der *ṭarīqa*" beschrieben sind.[32] Derartige Ausführungen zu sufischen Themen, dies sei noch einmal betont, nehmen nur geringen und bei weitem nicht den wichtigsten Raum im Werk ein. Sie sind eingebettet in Passagen, in denen Dūkčī Īšān dazu auffordert, "nach der *šarīᶜa*" zu leben, und in denen er den Sittenverfall bei den Muslimen beklagt. Und wiederum dienen

---

29 *ᶜIbrat al-ġāfilīn*, fols. 277b-279. Der Autor schreibt, daß es in der Welt 4.000 "Edle" (*ᶜazīzlar*) gebe, unter denen 300 *axbār* hervortreten. Von ihnen wiederum "sind 40 Körper durch die besondere Gnade Gottes gekennzeichnet"; diese Personen nennt man Abdāl oder Čihiltan (Čiltan). Sieben der Čihiltans nennt man Ibrāhīm Abdāl, und jeder von ihnen verfügt über eines der sieben Klimata der Erde. Von diesen sieben heißen vier *Maqāmīn awtād* und drei *Maqāmīn atqiyāᵓ*; von den letzteren hat wiederum einer, der *Maqāmīn quṭb-i ġawṯ-i ġiyāṯ* genannt wird, die ganz besondere Gnade Gottes. Allen Čihiltans gab Gott die Gabe, (Propheten-) Wunder zu wirken (im Text: *muᶜǧizalar berdi*); insbesondere helfen sie vielen sufischen Scheichen, die Stufe des *quṭb-i walī* zu erreichen und Übernatürliches zu erwirken (fols. 277b-279).

30 *ᶜIbrat al-ġāfilīn*, fols. 91-92.

31 *Ibid.*, fols. 201-202.

32 *Ibid.*, fols. 69, 93, 216b-217. Dūkčī Īšān erwähnt mehrmals die Titel solcher Werke, zum Beispiel *Rašaḥāt ᶜayn al-ḥayāt* von Faxraddīn ᶜAlī b. Ḥusayn Wāᶜiẓ al-Kāšifī (fols. 238-284a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000189

das Leben des Propheten und das seiner ersten Kalifen und Anhänger als gutes Beispiel.[33]

Als eigentliches Leitmotiv des gesamten Werkes muß man wohl die eindringlichen und zahlreichen Erklärungen der elementaren religiösen Pflichten ansehen (die fünf täglichen Gebete, Zahlung der Almosensteuer, Einhaltung des Fastens etc.).[34] Diese Passagen von *ʿIbrat al-ġāfilīn* ähneln den bekannten islamischen Handbüchern zur rituellen Praxis. Man gewinnt den Eindruck, daß Dūkčī Īšān sich an ein Publikum wendet, das nur recht schemenhaft mit diesen grundlegendsten rituellen Pflichten der Muslime vertraut war. Offensichtlich hatte der Autor guten Grund für solche Belehrungen, denn er wollte die (seiner Auffassung nach) nicht wirklich islamischen Bräuche und die Lebensweise seines Publikums mit der *šarīʿa* in Einklang bringen. Dafür, daß diese Leute in Unwissenheit leben, macht er übrigens die Vertreter der Geistlichkeit (die *ʿulamāʾ* und *mullās*) ebenso verantwortlich wie die "sufischen Familien" (*šayx-i mīrāṯī, īšānlar*) und die Scharlatane, die sich *pīr* nennen, nur um bei dem unwissenden Volk die "Spende für Gott" (*Xūdā yuliġa ṣadaqa*) einzusammeln.[35]

Beachtenswert sind die autobiographischen Bemerkungen Dūkčī Īšāns, deren größter Teil einer Charakteristik eigener seelischer Zustände gleichkommt: mit 11 Jahren[36] gelang es ihm, "dem Einfluß schlechter Leute zu entkommen" und erstmals die rituelle Einsamkeit (in der Klause) zu erfahren; mit 16 sah er wundersame Träume, in denen ihn die *walīs* besuchten; mit 18 wurde er unempfindlich für die Freuden des Diesseits; mit 19 "nahm [er] Unterricht über den [sufischen] Zustand und wurde betrunken vom Gottesgedenken (*ḏikr*)"; und mit 22 machte er sich gänzlich frei von den Leidenschaften und dem Hochmut (*manmanlik*). Mit 23 entdeckte er seine "körperlichen Leidenschaften" – Brot und Speise – als seine großen Feinde; er machte sich von ihnen frei und ging zu gröberer Nahrung (*talqān*) über. Mit 24 Jahren verstanden die Leute ihn nicht und riefen "Muḥammad ʿAlī Dīwāna hat den Verstand verloren!" Doch er war froh, dem Kontakt mit den Menschen entronnen zu sein, "die nur das Äußere sehen". Als er 25 Jahre alt war, geriet er erstmals mit den *ʿulamāʾ* und *mullās* aneinander, die ihm vorwarfen, daß er "dem ungebildeten Pöbel entstamme". Weiter schreibt Dūkčī Īšān, daß er mit 26 den *iršād* von seinem *pīr* empfing, und noch einmal zwei Jahre später setzten ihn die

---

33 *Ibid.*, fols. 230-240.
34 *Ibid.*, fols. 149-150, 197-201 und andere.
35 *Ibid.*, fols. 25a, 29-33, 40-41 und folgende.
36 Hier und im weiteren gibt der Autor sein Alter nach dem muslimischen Mondkalender an. Gemäß einer muslimischen Tradition fügt er ein Jahr aufgrund des Aufenthalts im Mutterleib hinzu und ein weiteres als Mensch, der noch nicht das Alter des Propheten erreicht hat (nach Erreichen des 63. Lebensjahres wird ein Jahr abgezogen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000190

"Ehrenwerten" (*ᶜazīzlar*) auf den weißen Filz (*aq kigiz*) und sagten: "Die von Euch gefundene *nisbat* sei gepriesen!"[37] Dies bedeutet offensichtlich, daß die Mehrheit der Anhänger seines verstorbenen *muršid*s Sulṭān Xān Tūra Dūkčī Īšān als dessen wichtigsten Nachfolger anerkannten.[38] Doch als Stellvertreter (*xalīfa*) seines *muršid*s fühlte er sich so richtig erst mit 29 Jahren, als ihm der Prophet und die vier rechtgeleiteten Kalifen im Traum erschienen und ihn mit dem weißen Kleid (*tūn*) und der sufischen Kopfbedeckung (*kulāh*) bekleideten. Dann, mit 33 Jahren, fühlte er das Bedürfnis, die Pilgerfahrt nach Mekka zu vollführen, und erfüllte sich diesen Wunsch ein Jahr später.[39] Über seine Reise zu den Heiligen Städten (über Indien und dann über den Seeweg nach Ǧidda und weiter) geht Dūkčī Īšān leider sehr schnell hinweg. Das wichtigste Ereignis dieser Pilgerfahrt war für ihn ein Traum, den er vor dem Aufstieg auf den Berg ᶜArafāt hatte, und in dem der Prophet ihm einen goldenen Schöpflöffel (*altun čumuč*) überreichte und in Anwesenheit der vier Kalifen Muḥammad ᶜAlīs (d.h. Dūkčī Īšāns) Status als *xalīfa* bekräftigte.[40] Als Dūkčī Īšān vom *ḥaǧǧ* zurückkehrte, war er 37 Jahre alt. Bei ihm versammelten sich viele "Ehrenhafte" (*ᶜazīzlar*) sowie Qašqārīs, Kirgisen, Usbeken, Tadschiken und "Tūrkī" (!). Der Autor fügt hinzu, daß "Gott ihm viel Vieh und viele Vögel schenkte", um die Anhänger zu ernähren.

Als Dūkčī Īšān 39 Jahre alt geworden war ("vierzig ohne eins"), reiste er in die Stadt Oš (Ūš). Offensichtlich hatte diese Reise eine große Bedeutung für ihn, und er geht speziell auf sie ein. Er schreibt, daß er dort "drei Tage und drei Nächte" verbracht habe; dann sei ihm ein "Wesen/edler Mensch" (*bir ḏāt*) erschienen und habe ihm einen goldenen Ring überreicht. Auf Bitten der dortigen Notabeln blieb er noch einige Zeit in Oš und baute dort auf eigene Kosten eine Freitagsküche (*āšxāna*), um bedürftige Muslime zu bewirten. Der Name des "edlen Menschen" wird in dieser Episode nicht genannt, doch während der Untersuchungen und der Verhöre der Teilnehmer am Aufstand von Andižan konnte aufgrund der Aussagen von Dūkčī Īšān und seiner Mitstreiter festgestellt werden, daß es sich bei diesem "Edlen" um ᶜAbdalkarīm (Abū l-Makārim) b. Mīr Ṣādiq Qārī (russ. Kariev) handelte. Diese Person soll Dūkčī Īšān vom osmanischen Sultan ᶜAbdalḥamīd II.

---

37 *ᶜIbrat al-ġāfilīn*, fols. 74-75. Unter *nisba* wird die innere geistige Verbindung (*nisbat-i bāṭinī*) zwischen dem lebenden Scheich und den verstorbenen Scheichen der sufischen Kette (*silsila*) verstanden; hierzu siehe Aleksey A. Xismatullin, *Sufiyskaya ritual'naya praktika*, Sankt Peterburg 1996, S. 44-47.

38 Hierzu siehe unten.

39 P.V. Sal'kov schreibt, daß Dūkčī Īšān im Alter von 30 Jahren auf *ḥaǧǧ* ging (*Andižanskoe vosstanie*, S. 16). Dies kann wohl zutreffen, wenn man die Umrechnung auf den Sonnenkalender und die oben erwähnte muslimische Tradition der Altersangabe berücksichtigt.

40 *ᶜIbrat al-ġāfilīn*, fols. 79b-80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000191

einen goldenen Ring, die grüne Flagge der *ġazawāt* und eine "Urkunde" übergeben haben, die faktisch ein *iršād-nāma* darstellte und in der der osmanische Sultan Dūkčī Īšān zu seinem *xalīfa* machte.[41] In *ʿIbrat al-ġāfilīn* erwähnt Dūkčī Īšān die Flagge und die "Urkunde" mit keinem Wort, offensichtlich in der Befürchtung, daß das Buch in die Hände der Kolonialverwaltung gelangen könnte. Wohl aus demselben Grunde finden wir in dem Werk auch keine direkten Aufrufe zu *ġazawāt*, obwohl die Idee zum Aufstand schon lange vor Abfassung der Schrift im Autor gereift sein muß.

Noch eine Bemerkung, die es uns erlaubt, mehr oder weniger präzise das Datum der Vollendung des Werks festzustellen. Die Reise nach Oš ist die letzte Episode der autobiographischen Notizen in *ʿIbrat al-ġāfilīn*. Dementsprechend muß er bei Beendigung der Schrift ungefähr 40 Mondjahre alt gewesen sein. In den ersten Verhören in der Festung von Andižan im Mai 1898 gab Dūkčī Īšān an, daß er 45 Mondjahre alt sei, wobei er (gemäß der muslimischen Art der Altersrechnung) noch zwei Jahre hinzufügte. Nach europäischer Rechnung war er 1898 somit 42 Jahre alt. Als sein Geburtsjahr muß deshalb das Jahr 1273/1856-57 angenommen werden. Das Werk entstand dementsprechend ungefähr 1311/1893-94.

Es ist festzuhalten, daß *ʿIbrat al-ġāfilīn* nur schwerlich als ein sufisches Werk bezeichnet werden kann, zumindest, wenn man es mit der früheren Literatur dieses Genres vergleicht. Der Autor verfolgt auch andere Ziele; sein Publikum besteht aus den ihn umgebenden einfachen Leuten, die er vor der Verletzung der *šarīʿa*-Normen bewahren will. Die Tatsache, daß Dūkčī Īšān den *īšān*en, *tūra*s und *sayyid*s ebenso wie den wohlhabenden *bāy*s und Kaufleuten vorwirft, sie ignorierten bewußt die *šarīʿa*, stellte ihn unweigerlich in Opposition zu einem großen Teil der lokalen geistlichen und weltlichen Aristokratie; dadurch verbaute er sich die Chance, von diesen Kreisen bei der Vorbereitung seines Aufstandes oder währenddessen Hilfe (zumindest finanzieller Art) zu erhalten. Möglicherweise reagierten deshalb die geistlichen Autoritäten und ein Teil der Häupter der usbekischen Stämme negativ auf seinen Aufruf zu den *ġazawāt*.[42] Dūkčī Īšān stand dem einfachen Volke näher und war den Leuten verständlicher, die am meisten unter der russischen Kolonialisierung zu leiden hatten. Sehr vorsichtig versucht er, die konfessionellen Unterschiede zu den Kolonialisten herauszuarbeiten. In dieser Hinsicht am "offensten" ist ein Abschnitt,

---

41 Sal'kov, *Andižanskoe vosstanie*, S. 45; N.P. Ostroumov, "Interesnïy dokument", Beilage zur Ausgabe No. 1 des *Vestnik taškentskoy školï vostočnïx yazïkov pri štabe Turkestanskogo Voennogo okruga*, Taškent 1911 [in No. 3 (88)], S. 126, 171. Dem Text nach zu urteilen handelte es sich bei dem *iršād-nāma* um eine nicht sehr sachkundig hergestellte Fälschung; so sind zum Beispiel die Namen der Naqšbandīya muǧaddidīya-Linie mit inakzeptablen Fehlern und Verfälschungen gespickt.

42 Fozilbek Otabek ǔǧli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 25-26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000192

in dem der Autor die Beschreibungen und Erzählungen von Wundern der Pharaonen und besonders der biblischen Propheten geißelt, die "über das Wasser gingen" und "Flüsse rückwärts fließen ließen". Offensichtlich sind hier biblische Legenden über Wundertäter gemeint, wie sie in der christlichen Missionierungsliteratur vorkommen und auch in die Lokalsprachen übersetzt wurden. Die lithographische Publikation solcher Literatur wurde von der Kolonialverwaltung gefördert, welche auf ihre Weise dem Bewußtsein des lokalen Lesepublikums ein gewisses Maß an Toleranz einflößen wollte. Es ist schwer zu sagen, inwieweit dieses Ziel erreicht wurde; Dūkčī Īšān jedenfalls erschienen diese Legenden als eine Gefahr für gläubige Muslime, auch wenn er seine Befürchtungen nicht argumentatorisch untermauerte. Am Ende dieser Passage ruft er jedenfalls seine Leser auf: "Höre nicht auf diese ungläubigen Christen (*ul kāfir tarsālarġa qulaq salma*)!". Und er fügt hinzu: "Wenn Gott schon die Anstrengungen der ungläubigen Christen verwirklicht hat, dann wird Er unbedingt auch die Wünsche Seiner treuen Diener, der Muslime, erfüllen...., man muß nur die Anforderungen der *šarīᶜa* und der *sunna* beachten."[43] Im gesamten Werk ist dies der einzige Ausfall gegen die *"tarsā"*, und als einen Aufruf zu *ġazawāt* kann man ihn wohl kaum interpretieren.

Die Gemeinde von Dūkčī Īšān

Wir erwähnten bereits, daß ein großer Teil der russischen Gelehrten geneigt war, im Wesen des Andižaner Aufstands die Religion, das "Derwischtum" als grundlegendes Motiv zu sehen, ähnlich dem "Muridismus" auf dem Kaukasus. Dabei stellte man fest, daß der Sufismus eine ernste Gefahr für die russische Herrschaft in den zuletzt eroberten südlichen Regionen des Imperiums darstellt. Die sowjetischen Historiographen hingegen interessierten erheblich mehr die wirtschaftlichen Hintergründe des Aufstandes.[44] In den letzten Jahre wurde in Usbekistan ein neuer Standpunkt entwickelt, demzufolge der Aufstand als eine Etappe des Befreiungskampfes um die nationale Unabhängigkeit zu betrachten sei.[45]

Zeugnisse darüber, wie Dūkčī Īšān zum sufischen Führer wurde und wie er als solcher wirkte, sind äußerst begrenzt und widersprüchlich. Russische Autoren des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts schreiben, daß Sulṭān Xān Tūra sein einziger Lehrmeister gewesen sei.[46] Von dieser Person ken-

---

43 *ᶜIbrat al-ġāfilīn*, fol. 263.

44 Hierzu im Detail: É.Yu. Yusupov & B.V. Lunin, "Andižanskoe vosstanie 1898 goda v sovetskoy istoriografičeskoy literature", in: *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane*, 1987, No. 1, S. 18-31.

45 Alinazar Egamnazarov, *Siz bilgan Dŭkči Ešon*, Toškent: Šarq 1994, S. 3, 131-132.

46 Siehe die ausführlichste (wenn auch nicht ganz präzise) Biographie Dūkčī Īšāns aus der Feder von Sal'kov, *Andižanskoe vosstanie*, S. 10-12. Ein Neffe von Dūkčī Īšān

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000193

nen wir bislang keine sufische Ahnenkette (*silsila*); in *ʿIbrat al-ġāfilīn* widmet Dūkčī Īšān seinem Scheich ein Preisgedicht (*madḥ*), doch ebenfalls ohne Nennung einer *silsila*.[47]

Ausführlicher über den frühen Werdegang von Dūkčī Īšān berichtet Faḍl Bīk Ātā Bīk uġlī. Er schreibt, daß Dūkčī Īšāns Vater Muḥammad Ṣābir als Kleinhändler tätig war und oft mit seinem Sohn nach Samarkand, Buchara und Čardžou (Čahārǧū) reiste. Der junge Muḥammad ʿAlī wurde in Buchara in die Obhut eines gewissen ʿUṯmānča Āxūnd Qūqandī gegeben und lernte das Koranlesen und die Grundregeln der arabischen Grammatik. Dann, mit 16 Jahren, befand er sich zusammen mit dem Vater "im Dienste" eines Scheichs Mullā Īšān ʿUṯmān Āxūnd-i Ṣudūr in der Siedlung Karrūḫ (bei Samarkand); als er 20 Jahre alt war, so Faḍl Bīk weiter, erhielt Muḥammad ʿAlī ein *iršād-nāma* von diesem Meister und kehrte in die Gegend von Andižan zurück, wo er ein Novize des erwähnten Sulṭān Xān Tūra wurde.[48]

Einer anderen Version zufolge verdingte sich Muḥammad ʿAlī (Dūkčī Īšān) schon im Alter von 15 oder 16 Jahren zusammen mit seinem Bruder Muḥammad Sāqī bei Sulṭān Xān Tūra, und wurde später sein Novize. Nach dem Tod des Lehrers (ungefähr 1882 in der Siedlung Tadžik)[49] zog Muḥammad-ʿAlī gemeinsam mit einem Teil der Muriden des verstorbenen Scheichs Sulṭān Xān Tūra in die Siedlung Mīngtīpa. Sie nahmen dabei die sterblichen Überreste des Meisters mit sich fort und bauten ihm an dem neuen Ort ein Mausoleum. Dies mißfiel den Nachfahren und anderen Muriden des Verblichenen, und in der Folge wurde der Leichnam wieder an den vorherigen Grabesort zurückgebracht. Der Konflikt fand damit allerdings noch kein Ende. Zwei oder drei Jahre später, direkt nachdem Muḥammad-ʿAlī von seiner Mekkafahrt zurückgekehrt war, erklärte er sich zum *īšān* und *xalīfa* seines verstorbenen Meisters.[50] Die Nachfahren von Sulṭān Xān Tūra zweifelten an der Rechtmäßigkeit seines Anspruchs. Muḥammad ʿAlī Dūkčī Īšān zeigte ihnen jedoch ein auf seinen Namen ausgestelltes

---

namens Karīmqul Isḥāq sagte, daß der erste *pīr* seines Onkels der Scheich Ay Tūra aus Margilan gewesen sei (Egamnazarov, *Siz bilgan Dŭkči Ešon*, S. 13).

47 *ʿIbrat al-ġāfilīn*, fols. 58-59.

48 Egamnazarov, *Siz bilgan Dŭkči Ešon*, S. 6.

49 Das Todesdatum von Sulṭān Xān Tūra wird in den uns bekannten literarischen Quellen ohne Quellennachweis angegeben. Sal'kov schrieb, daß Sulṭān Xān Tūra im Jahre 1832 starb (*Andižanskoe vosstanie*, S. 11); Egamnazarov gibt das Jahr 1882 an (*Siz bilgan Dŭkči Ešon*, S. 22). Wir übernehmen das letztgenannte Datum, weil es der chronologischen Abfolge der oben wiedergegebenen autobiographischen Notizen von Dūkčī Īšān besser entspricht.

50 Später erinnerten sich seine Gefolgsleute an eine Erzählung Dūkčī Īšāns über einen Traum, in dem Sulṭān Xān Tūra ihn zu seinem *xalīfa* ernannte und ihm befahl, ein *īšān* zu werden, sich um die Armen und Unglücklichen zu kümmern und dann *ġazawāt* gegen die Ungläubigen zu verkünden (Egamnazarov, *Siz bilgan Dŭkči Ešon*, S. 23).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000194

xaṭṭ-i iršād (Urkunde für die Novizenunterweisung) mit dem Stempel und der Unterschrift von Sulṭān Xān Tūra, und so mußten sie ohne Ergebnis wieder abziehen.[51]

Leider ist es uns nicht gelungen, dieses Dokument aufzufinden, sodaß über die geistige Ahnenlinie seines Lehrers weiterhin nur Mutmaßungen angestellt werden können. Dūkčī Īšān selbst sagte, daß Sulṭān Xān Tūra zunächst ein Novize (*murīd*) und schließlich auch *xalīfa* seines Vaters ᶜInāyat-Xān Iskandar-Xān Tūra gewesen sei. Letzterer soll gesagt haben: "Mich und meine Vorgänger nennt man Naqšbandīya." Ihre Kleidung soll aus einem langen Hemd und Hosen in weißer Farbe und einer ebenfalls weißen Kopfbedeckung bestanden haben.[52] Soweit bekannt, ist dies die traditionelle Kleidung der Mitglieder der Naqšbandīya muǧaddidīya.

Der Konflikt mit den Nachfahren von Sulṭān Xān Tūra beeinträchtigte nicht die wachsende Popularität von Dūkčī Īšān, der zur Untermauerung seiner Autorität unterschiedliche Arten der traditionellen "guten Handlungen (*xayrkār*) zum Wohle der Menschen" unternahm. Konkret sah das folgendermaßen aus. Nach den Erzählungen von Augenzeugen ließ sich Dūkčī Īšān mit einigen Anhängern nach dem Tode des Meisters und nach dem Konflikt mit dessen Verwandten in der Nähe der Siedlung Šahrixānsāy (unweit von Mīngtīpa) an einem wasserlosen Örtchen am Wege nieder. Sie errichteten einen schattenspendenden Platz zur Erholung. Das Wasser mußten sie aus weiter Ferne holen, und sie teilten es gerne und unentgeldlich mit den Vorbeikommenden. Darüberhinaus pflegten sie den Menschen auch einige kleine Dienste zu erweisen und hörten ihre Klagen an. Diese Uneigennützigkeit, die persönliche Einfachheit und der aufrichtige Wunsch, Menschen zu trösten und ihnen zu helfen, machten Dūkčī Īšān berühmt. Schon bald sammelten seine Verehrer und einige Novizen Geld zusammen und kauften in seinem Namen ein Grundstück in Mīngtīpa, wo ein Haus, ein Gebäude für den Empfang und die Unterbringung von Gästen (*mihmān-xāna*) und Ställe errichtet wurden sowie eine Moschee mit Minarett und ein *maktab*, in dem die Kinder der Armen Unterricht bekamen.[53] Später erhielt der gesamte Gebäudekomplex die Bezeichnung *xānaqāh*.

Die Menge der eingebrachten Gaben (*naḏr, hidāya*) wuchs mit der Popularität von Dūkčī Īšān. Ständig lebten in seinem *xānaqāh* einige Dutzend Muriden und Bedienstete (*xidmatkār*), doch jeden Tag waren außerdem

---

51 Egamnazarov, *Siz bilgan Dŭkči Ešon*, S. 22-23. Einige russische Autoren vertraten die Auffassung, daß dieses Dokument eine Fälschung war und in Wahrheit von einem der Anhänger Dūkčī Īšāns namens Mullā Ḍiyāᵓaddīn Maᶜṣūm (Maxsum) erstellt worden war, der übrigens auch zu den Novizen von Sulṭān Xān Tūra gehörte (*ibid.*).

52 *Ibid.*, S. 130.

53 Fozilbek Otabek ŭǧli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 6-9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000195

noch zwischen 100 und 500 Bewunderer anwesend, die ihre Gaben "persönlich dem Īšān übergeben und ihm einige Tage dienen" wollten.[54] Mit besonderer Aufmerksamkeit hörte Dūkčī Īšān sich diejenigen seiner Besucher an, die sich über die Kolonialbehörden beschwerten; selbst Vertreter der lokalen, von den Russen kontrollierten Selbstverwaltungsorgane kamen zu ihm und klagten ihr Leid. Die meisten Beschwerden gingen jedoch von den Kirgisen aus, die in der Vorgebirgszone des östlichen Fergana-Tals lebten. Bereits vor dem Aufstand von 1898 versuchten sie mehrmals, Dūkčī Īšān dazu zu bewegen, eine Erhebung gegen die Kolonisatoren zu organisieren; eine solche Aktion sollte mit der Verprügelung der russischen Siedler (der "*mužiks*", russ. "Kerle") beginnen, die den Kirgisen ihre traditionellen Länder und Weidegründe geraubt hatten. Doch der Īšān redete ihnen das jedesmal aufs neue aus – er reiste zu diesem Zwecke sogar selbst nach Oš und in die umliegenden Gebiete – weil er die Meinung vertrat, daß zuvor die Bevölkerung der Städte und der übrigen Siedlungen des Tals (*īlātīya*)[55] für solch ein Unternehmen gewonnen werden müßte. Solche Episoden bezeugen deutlich, daß sich das politische Engagement von Dūkčī Īšān schrittweise entwickelte.

Um seine eigene Autorität zu festigen, beschränkte sich Dūkčī Īšān nicht auf die erwähnte moralische und materielle Hilfe für die besitzlosen Schichten der Bevölkerung. Vielmehr griff er, um auf seine Besucher besonderen Eindruck zu machen, auch auf manche Tricks zurück,[56] und richtete in seinem *xānaqāh* sogar mancherlei technische Effekthascherei ein (zum Beispiel Kessel, die "ohne Feuer" Speisen kochen). Wer Zeuge solcher "Wunder" wurde, verbreitete (oder bestätigte) umgehend die Gerüchte über die unzweifelhaften *karāmāt* des Dūkčī Īšān, was natürlich dessen Ansehen sehr förderlich war.[57] Die Bildung seiner Gemeinde verlief somit jedenfalls in Bahnen und mit Mitteln, wie sie für den spätmittelalterlichen Sufismus in Māwarā'annahr üblich waren: die Sammlung um die charismatische Persönlichkeit eines *muršid*s und *pīr*s, der *karāmāt* (im weitesten

---

54 *Ibid.*, S. 9-10.

55 *Ibid.*, S. 21-23.

56 Aus dem Munde seiner Muriden wurde beispielsweise folgende Erzählung aufgezeichnet. Dūkčī Īšān beauftragte einige seiner Vertrauten, sich als "Verrückte" (*dīwāna šakl*) unter die eintreffenden Gäste zu mischen und mit Geschenken und Bitten "an die Schwelle des Īšāns zu treten. Dabei bekamen sie "zufällig" die Gespräche der eintreffenden Leute mit und konnten Dūkčī Īšān die Anliegen (*iltimās, niyat*) der nichtsahnenden Bittsteller mitteilen. Später konnte der Scheich in einem kurzen Gespräch mit den Gästen deren Ziele und Wünsche wie auch die Art ihrer Geschenke "voraussagen", womit er die Leute stark beeindruckte und sie zu sei-nen aufrichtigen Verehrern und ergebenen Muriden machte. Diese "Zeugen der *karāmāt* des Īšān" wurden dann auch zu freiwilligen Agitatoren für die Sache des Īšāns (Fozilbek Otabek ǔǧli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 10-11).

57 Fozilbek Otabek ǔǧli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 11-12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000196

Sinne dieses Begriffs) vollbrachte, den Bedürftigen Unterkunft und Verpflegung gewährte, und die einfachen Menschen vor den zahlreichen Unbillen des Lebens schützte oder zumindest diesen Anschein vermittelte.

Leider besitzen wir nur wenige Nachrichten über sufische Rituale (wie *ḏikr* und *ṣuḥba*), die sicherlich auch im *xānaqāh* von Dūkčī Īšān ausgeführt wurden. So ist einzig und allein bekannt, daß die Muriden und freiwilligen Teilnehmer an den *ġazawāt* sich am Tag vor der Erstürmung der Festung von Andižan im *xānaqāh* versammelten und dort *ḏikr* und *samāᶜ* betrieben.[58] Diese Mitteilung steht im Widerspruch dazu, daß Dūkčī Īšān selbst (wie oben erwähnt) dem stillen *ḏikr* den Vorzug gegeben haben soll. Außerdem existieren Berichte darüber, daß sich Dūkčī Īšān – ganz im Sinne der Naqšbandīya – auch um die strukturelle Festigung der von ihm geleiteten Gemeinschaft kümmerte: dort, wo seine Muriden sich aufhielten, setzte er spezielle Stellvertreter (*xalīfa*s) ein, die sich "um die Angelegenheiten der Freunde" (*yārān*) kümmern sollten; später, als die Idee der *ġazawāt* sich durchgesetzt hatte, fiel auch "die Sammlung der Brüder am für den Angriff bestimmten Tag" in ihren Aufgabenbereich.[59] Doch konnte sich Dūkčī Īšān gegenüber seinen Novizen und Stellvertretern nicht vollständig durchsetzen; einige von ihnen widersetzten sich dem Aufruf, sich an bestimmten Punkten zu versammeln, um einen zeitgleichen Angriff zu unternehmen (hierzu später); andere versuchten nach der Gefangennahme, während der Verhöre, zur Rettung der eigenen Haut alle Verantwortung auf den Īšān abzuwälzen. Zu denjenigen, die sich zu den Novizen von Dūkčī Īšān rechneten, gehörten auch einige hochgestellte Persönlichkeiten in den Organen der lokalen Selbstverwaltung; nach dem Scheitern des Aufstandes beeilten sich fast alle von ihnen, ihre geheimen Verbindungen zum Īšān zu leugnen.[60]

Dūkčī Īšāns Hauptziel war die Durchsetzung der *šarīᶜa*, um dem "Sittenverfall" ein Ende zu setzen. Als Mittel hierfür dienten ihm einerseits die *ġazawāt* und andererseits die Schreibfeder. Das zeigen auch die Ereignisse, die dem Aufstand vorausgingen. Die Kirgisen des östlichen Fergana-Tals, die durch die Aquirierung ihrer Weidegründe durch russische Siedler aufgebracht waren, hatten Faḍl Bīk Ātā Bīk ūġlī zufolge schon im Jahre 1895-96 auf einer ihrer Versammlungen beschlossen, einige Tage später "die *mužik*s zu verprügeln". Bei dieser Versammlung waren auch der Älteste (*staršina*) des Bezirks (ein *murīd* von Dūkčī Īšān) sowie der örtliche *qāḍī* Raḥmatallāh anwesend. Die Entscheidung wurde schnellstens Dūkčī

58 *Ibid.*, S. 28.
59 *Ibid.*, S. 7.
60 *Ibid.*, S. 7, 15, 16, 24, 25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000197

Īšān mitgeteilt, der eilends nach Kūgart reiste und den Kirgisen nur mit großer Mühe ihr voreiliges Handeln ausreden konnte. Dabei wurde (offensichtlich auf seinen Einfluß hin) folgende bemerkenswerte Entscheidung getroffen: damit jemand, der während der *ġazawāt* ums Leben kommt, als Glaubenskämpfer (*ġāzī*) und Märtyrer (*šahīd*) gelten könne, müsse man vorher einen Stellvertreter (*xalīfa*) des Gesandten Gottes ernennen. Dieser habe dann auch den Kampf gegen die Ungläubigen anzuführen; und "da dieser Tage die der *šarīᶜa* zuwiderlaufenden Handlungen zunehmen", müsse man diesem *xalīfa* auch die Pflicht des *amr bil-maᶜrūf wan-nahy ᶜan al-munkar* übertragen. Zum *xalīfa* wurde natürlich Dūkčī Īšān ausgerufen. Als diesem die Entscheidung schriftlich zur Kenntnis gebracht wurde, sagte er: "Ein *xalīfa* des Gesandten Gottes zu sein, ist sehr schwierig. Doch auch Ḥaḍrat ᶜUmar[61] ist für seine gerechten Handlungen berühmt geworden... Soll man doch anstelle dieses Textes lieber schreiben: 'sie machten ihn zum *xalīfa* des Herrn ᶜUmar, damit er wie jener Gerechtigkeit walten läßt.'"[62] Nachdem eine dementsprechende Korrektur vorgenommen worden war, wurde Dūkčī Īšān das Dokument erneut ausgehändigt, und er wurde gebeten, einen Aufruf zu *ġazawāt* (mit einem festgelegten Datum) zu verfassen und an die Adresse bestimmter bevollmächtigter Personen auszusenden.[63]

Dūkčī Īšān betrieb die Aussendung dieser Sendschreiben mit großem Eifer. Den Berichten zufolge wurden zum massenweisen Druck solcher Schreiben sogar spezielle Holzstempel angefertigt.[64] Dūkčī Īšān unterschrieb selbst die Sendschreiben an die *staršina*s einiger usbekischer Stämme und an andere wichtige Persönlichkeiten.[65] Die Antworten fielen ganz unterschiedlich aus; einige Adressaten – allerdings nicht sehr viele – versicherten ihre volle Unterstützung und Bereitschaft loszuschlagen, andere hingegen lehnten es ganz und gar ab, und dritte wiederum erklärten sich grundsätzlich bereit, wiesen aber darauf hin, daß ein Aufstand ohne entsprechende Vorbereitung und die notwendige Bewaffnung nicht zu den erhofften Resultaten führen könne.[66]

---

61 ᶜUmar b. al-Xaṭṭāb al-Fārūq (st. 644), der zweite der vier rechtgeleiteten Kalifen.

62 Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 22-23.

63 *Ibid.*, S. 23. Möglicherweise ist Dūkčī Īšāns Notiz, ihm sei im Alter von 39 Jahren in Oš ein goldener Ring übergeben worden, eine Anspielung auf dieses Ereignis (siehe oben).

64 Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 24.; N. P. [N. Pantusov], "Kratkoe soobščenie o zaderžanii v Vernom pered Andižanskim vosstaniem 1898 g. 'musul'manskix ėmissarov' i ob otobranii u nix derevyannïx štampax dlya pečataniya listovok", in: *Zapiski Vostočnogo otdeleniya [Russkogo imperatorskogo arxeologičeskogo] obščestva*, No. 14/4, 1902, S. 15-16.

65 Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 24-25.

66 Den Text eines solchen Antwortbriefes bringt Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 24-25. Er wurde von dem Andižaner Gelehrten Maḥmūd ᶜAlī Bāy auf der Rückseite des Sendschreibens von Dūkčī Īšān geschrieben. In dem Brief heißt es: "...kein Muslim möchte unter der Bedrückung dieser Eroberer bleiben. Nicht nur, daß

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000198

In der Zwischenzeit konnten die *staršinas* und die Häupter der kirgisischen Familien ihre Stammesgenossen kaum mehr von Überfällen auf russische Siedler abhalten. Im März 1897 sandten sie eine Delegation an Dūkčī Īšān in der Hoffnung, daß nun endlich ein Termin für den Beginn der *ġazawāt* festgelegt werden würde. Auf den nun einberufenen Versammlungen, an denen allerdings aus der großen Zahl der Benachrichtigten nur einige Vertreter der städtischen Aristokratie teilnahmen, verkündete Dūkčī Īšān, daß man aufgrund der fehlenden Übereinstimmung bis zum nächsten Jahr warten müsse.[67]

Faḍl Bīk berichtet weiter, daß am Mittwoch, dem 11. *ǧawzā* des nächsten Jahres[68] (d.h. am 11. Mai 1898) erneut Leute aus der Siedlung Kūgart bei Dūkčī Īšān erschienen und ihn daran erinnerten, daß es nun an der Zeit sei, das eingegangene Versprechen einzulösen und die *ġazwa* zu beginnen. Wie es scheint, hatte Dūkčī Īšān noch nicht das Gefühl, daß die volle Bereitschaft zum Aufstand bereits hergestellt sei, doch sah er keine Möglichkeit, dem Druck der zur Verzweiflung gebrachten Leute zu widerstehen. In aller Eile verschickte er an seine Vertrauten Briefe, in denen er festlegte, daß die *ġazawāt* eine Woche später, am 18. *ǧawzā* (d.h. am 18. Mai 1898) beginnen sollte.[69] Augenzeugenberichten zufolge waren die über fünfhundert Menschen, die sich im *xānaqāh* versammelten, äußerst erregt. Die engsten Muriden und *xalīfas* führten Dūkčī Īšān (gegen dessen Willen) hinaus, setzten ihn auf ein graues Pferd und bildeten Kreise um das *xānaqāh*. Die ganze versammelte Menge folgte ihnen und führte dabei *ḏikr* und *samāᶜ* aus. Dieses Ritual bedeutete praktisch die Ernennung Dūkčī Īšāns zum Khan. Die Versammelten begannen auszurufen: "Dūkčī Īšān ist zum Khan erhoben worden (*Īšān xān kutarildi*)!", und man rief zum *ǧihād* auf. Nach

---

die Städte eng werden für die Usbeken und die Berge für die Kirgisen und andere Stämme, sondern ganz Turkestan bietet keinen Raum mehr für die Muslime. Doch sind wir in einer ausweglosen Lage..., da wir keine Waffen und Mittel [zum Widerstand] haben..." Später wurden diese Briefe bei der Durchsuchung der persönlichen Korrespondenz Dūkčī Īšāns aufgefunden, und die betreffenden Personen wurden ohne Untersuchung von den russischen Behörden verfolgt (*ibid.*, S. 25).

67 Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 25. Nach Fozilbek (S. 25-26) fand diese Versammlung am 15 Šawwāl des Jahres 1897 statt (an dieser Stelle gibt er das Jahr in der christlichen Zeitrechnung an), was offensichtlich dem 9. März 1897 entspricht. Aus dem Text ist schwer zu entnehmen, was Fozilbek unter "dem nächsten Jahr" verstand – das christliche oder das muslimische. Bei der Angabe von Daten benutzt Fozilbek mal den russischen, mal den muslimischen und zuweilen sogar den altiranischen Kalender; bei Angaben nach dem altiranischen Kalender gleicht er die Tagesdaten denen des julianischen an, der bekanntlich 13 Tage hinter dem gregorianischen Kalender zurückbleibt.

68 Auch hier ist fraglich, welches Jahr gemeint ist. Der erste Tag des muslimischen Jahres 1316, der 1. Muḥarram, entspricht dem 22. Mai 1898 des gregorianischen und dem 9. Mai des julianischen Kalenders; die Grenze des altiranischen Kalenders hingegen ist der 22. März.

69 *Ibid.*, S. 27; Sal'kov, *Andižanskoe vosstanie*, S. 49-57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000199

dem Abendgebet ergriffen die Leute, was ihnen in die Hände geriet (Messer, alte Säbel und Gewehre, Heugabeln usw.) und zogen nach Andižan. Auf dem Weg zerschnitten sie die Telegraphenleitungen und nahmen immer mehr Leute in ihre Reihen auf.[70] Dabei hefteten sich alle Kämpfer *miswāk*s (Zahnpflegestäbchen) an ihre Kopfbedeckungen (*salla*), weil man glaubte, daß ein *ġāzī* zum Märtyrer *(šahīd)* wird, wenn er mit solch einem Zeichen stirbt.[71]

Faḍl Bīk überlieferte aus den Berichten der Augenzeugen und Teilnehmer am Angriff noch eine weitere interessante Episode. Vor dem eigentlichen Angriff entsandte Dūkčī Īšān einige Leute zu Čibīl, dem erwähnten Führer der im Raum Kūgart nomadisierenden Kirgisen, mit dem Vorschlag, sofort mit seinen Leuten zur Stadt Asaka zu ziehen, um von dort aus gemeinsam nach Andižan vorzustoßen. Doch Čibīl nahm diesen Vorschlag nicht an und antwortete den Gesandten: "Soll sich unser Herr doch mit seinen Leuten zu uns bewegen. Zuerst vernichten wir hier die *mužik*s, und dann gehen wir nach Andižan." Als der Bote mit dieser Nachricht das *xānaqāh* erreichte, waren die Aufständischen schon auf dem Weg nach Andižan.[72] Es gab außerdem noch einige weitere kleine, versprengte Gruppen in anderen Gebieten, die, nachdem sie von den *ġazawāt* erfahren hatten, ebenfalls nicht zum *xānaqāh* nach Mīngtīpa zogen, sondern mit einigen Vertretern der Kolonialverwaltung abrechnen wollten und erfolglos russische Siedlungen angriffen.[73]

Obgleich man sich schon lange mit – allerdings recht unpräzisen – Aufstandsplänen getragen hatte, brach die Aktion letzten Endes doch spontan und ohne jede Vorbereitung los. Die schlecht oder gar nicht

---

70 Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 27-28; Sal'kov, *Andižanskoe vosstanie*, S. 54-70 (dort auch die Beschreibung der weiteren Ereignisse).

71 Egamnazarov, *Siz bilgan Dŭkči Ešon*, S. 113.

72 Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 2.

73 Sal'kov, *Andižanskoe vosstanie*, S. 61-70. Ganz anders wird der Gang der Ereignisse von K.F. Kasïmbekov dargestellt, der der Auffassung ist, daß die Aufständischen sich bewußt in acht Einheiten von jeweils genau 250 Mann aufteilten, von denen fünf nach Andižan und die übrigen nach Oš und Marġilān marschierten. Hieraus zieht der Autor den Schluß, daß die Handlungen der Aufständischen genau berechnet waren (*Iz istorii narodnïx dviženiy v Fergane v konce XIX - načale XX vekov*, S. 56-57). Dabei gibt Kasïmbekov jedoch keine Quellen an; offensichtlich nutzte er einige direkt nach dem Aufstand entstandene russische Berichte, die – selbst ebenfalls ohne Quellenangabe – den Aufstand als präzise geplante Aktion darstellten, um die nachfolgende harte Bestrafung nicht nur der Aufständischen selbst, sondern auch vollkommen unschuldiger Menschen zu rechtfertigen. Doch im Laufe der damaligen Untersuchungen konnte weder eine genaue Berechnung noch eine Koordination in den Handlungen der Aufständischen nachgewiesen werden. Im besten Falle kann man von einigen eiligen Anordnungen sprechen, die aber erst während des Marsches gegeben wurden (etwa die ungefähre Bestimmung von Ort und Zeit einer allgemeinen Versammlung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000200

bewaffneten Gruppen handelten getrennt voneinander. Insbesondere die Kirgisen unter Čibīl waren wohl eher von dem Verlangen nach Rache an ihren Feinden und Erniedrigern geleitet als von dem Wunsch, den Glauben zu verteidigen und die *šarīᶜa* von der Beschmutzung durch die Ungläubigen zu reinigen.

Selbst wenn man annehmen möchte, daß der Aufstand gut vorbereitet war, so war er doch angesichts des Mangels an Waffen[74] und an Leuten, die damit umgehen konnten, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das muß auch Dūkčī Īšān deutlich geworden sein, der einerseits dem Druck der radikalsten Teile seiner Anhänger nachgab und andererseits auf das Losbrechen eines großflächigen Aufstands hoffte.

Somit kann man die Gemeinde von Dūkčī Īšān nur bedingt als eine sufische bezeichnen. Über die Jahrhunderte hatte der Sufismus wesentliche Veränderungen erfahren; dies betrifft insbesondere die Naqšbandīya muğaddidīya, die ebenso durch eine Tendenz zur Vereinfachung (oder genauer gesagt: zur Traditionalisierung) in Theorie und Praxis charakterisiert ist wie durch die zunehmenden Versuche, die *šarīᶜa* zum einzigen Gesetz in allen Sphären des Lebens der Muslime zu machen. In diesem Sinne kann man den Versuch Dūkčī Īšāns, die Muslime zu *ġazawāt* zu bewegen, unter Vorbehalt als eine Reaktion der Naqšbandīya auf die Kolonisierung interpretieren,[75] da letztere in den Augen der Betroffenen zur Verletzung der *šarīᶜa*, zur Beschneidung der Rechte der Muslime und zur Schwächung des Glaubens geführt hat.

Im Zusammenhang mit der Motivation der Kirgisen sei schließlich noch bemerkt, daß man bei *ġāzī*s, die bei den Andižanern Kasernen ums Leben kamen, Schuldscheine fand,[76] die bezeugten, daß ihre Inhaber ihr Land verloren hatten, weil sie ihre Schulden nicht mehr bezahlen konnten. Offensichtlich nahmen die einzelnen Gruppen aus verschiedensten Motiven am Aufstand teil, und es ist zu bezweifeln, daß Dūkčī Īšān den *ġāzī*s seinen Begriff von *ġazawāt* erfolgreich näherbringen konnte.

---

74 Karīmqul Isḥāq, der Neffe Dūkčī Īšāns, erinnerte sich später, daß kurze Zeit vor dem Aufstand einige Handwerker im *xānaqāh* von Mīngtīpa an der Fabrikation von Waffen arbeiteten: Speere, Klingen und auch primitive Feurwaffen (Egamnazarov, *Siz bilgan Dŭkči Ešon*, S. 113). Offensichtlich schafften sie es nicht, rechtzeitig genügend Waffen herzustellen, denn die Aufständischen waren praktisch unbewaffnet. Möglicherweise war dies auch ein Grund dafür, daß Dūkčī Īšān selbst den Zeitpunkt des Aufstandes noch hinausschieben wollte.

75 Hierzu Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", in: M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (Hrsg.), *Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul–Paris 1990, S. 3-44, bes. S. 20 und folgende.

76 Anhand der Schuldscheine ließen sich die Gefallenen übrigens auch identifizieren; siehe Kasïmbekov, *Iz istorii narodnïx dviženiy v Fergane*, S. 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000201

Schlußbemerkung

Dūkčī Īšān schildert den Zustand der Religion in seiner Zeit zweifelsohne voreingenommen und parteiisch, nichtsdestotrotz spiegeln sich in seiner Darstellung Tendenzen wider, die Charakteristika der damaligen Entwicklungen erkennen lassen, wie etwa den Niedergang der offiziellen Geistlichkeit und der "erblichen Īšāne". Als durchweg traditionell sind hingegen seine eindringlichen und wiederholten Hinweise auf den Zusammenhang von *ʿilm* und *ʿamal* zu werten; *ʿilm* beinhaltet dabei im Verständnis des Autors die Notwendigkeit, sich das überkommene religiöse Wissen anzueignen; eine andere Bedeutung von *ʿilm* (beispielsweise eine mystische) ist nicht ersichtlich.

Dūkčī Īšān hielt sein Werk wohl nicht für eine sufische Schrift, wenngleich sich darin einige wenige Passagen zu sufischen Themen finden, etwa die sehr knappen und nur annähernden Erklärungen zu bestimmten Begriffen, oder der Aufruf, sich ohne Unterlaß mit dem "*ḏikr* des Herzens" zu beschäftigen. Den Autor bewegen vielmehr "der Moralverfall, die Schwächung der *šarīʿa*" und die lasche Befolgung der religiösen Riten. Diese Probleme waren, dies sei nebenbei bemerkt, bereits mindestens seit dem 15. Jahrhundert in der Hagiographie der Naqšbandīya und in anderer religiöser Literatur transoxanischer Provenienz vertreten; bei Dūkčī Īšān wurden sie indes zum Hauptthema. Ebenfalls seit etwa dem 15. Jahrhundert können wir in der Hagiographie und der theoretischen Literatur der Naqšbandīya eine sich verstärkende Emphase der *šarīʿa* als einzigem Gesetz und Vorbild für das Leben der Muslime erkennen. In dieser Hinsicht kann *ʿIbrat al-ġāfilīn* als eine vereinfachte Fortsetzung dieser Tradition, und insbesondere der Literatur der Naqšbandīya muǧaddidīya von Māwarāʾannahr, angesehen werden; in letzterer überwog (in verschiedenen Variationen) unter dem starken Einfluß der indischen Muǧaddidīya die Idee, die *šarīʿa* zu schützen.

Seit Xwāǧa Aḥrār (gest. 1490) nutzt die Naqšbandīya "Verbindungen mit den Sultanen und Emiren" zur Stärkung der islamischen Gesetze. In einer ganz anderen Lage befand sich Dūkčī Īšān, der an keine Lokalmacht mehr appellieren konnte, weil der lokale muslimische Staat – das Kokander Khanat – von der russischen Regierung aufgelöst worden war. Aus diesem Blickwinkel wirkt die "Erhebung Dūkčī Īšāns zum Khan" wie ein Versuch der Neuschaffung eines muslimischen Staates, zumal es bereits Beispiele dafür gab, daß Führer der Naqšbandīya im 18. und 19. Jahrhundert (in Kaschgar, Taschkent und auf dem Nordkaukasus) erfolgreich die Macht ergriffen und staatliche Strukturen aufbauten. Die "Erhebung zum Khan" zeigt darüberhinaus, daß die meisten Teilnehmer am Aufstand immer noch eine Vorstellung vom Recht eines "gesetzmäßig gekrönten Khans" hatten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000202

In diesem Zusammenhang ist es auch bezeichnend, daß die Anführer vieler bewaffneter Aufstände im Fergana-Tal sich zu Verwandten der Kokander Mīng-Dynastie erklärten oder jemanden aus einer Seitenlinie dieses Geschlechts zum Khan machen wollten; hieraus erwuchs der Begriff *yatīm (ğatīm) xān* ("Waisen-Khan"), der für diese Aufstände kennzeichnend wurde.[77]

Von einem sufischen Hintergrund des Andižaner Aufstands, dies sei abschließend noch einmal vermerkt, kann man nur im Lichte der weitreichenden Transformationen sprechen, die der Sufismus in Māwarā°annahr im 18. und 19. Jahrhundert durchlebte. Die Wege und Besonderheiten dieser Veränderungen sind noch nicht im vollen Umfang erforscht worden; bislang kann man sich nur dem Standpunkt des russischen Islamwissenschaftlers A.D. Knïš anschließen, demzufolge der Sufismus der antikolonialen Bewegung eine formale Organisationsstruktur verlieh, die in den vielen Jahrhunderten seiner Existenz hinreichend erprobt war und auf der Unterwerfung des Novizen unter den Willen des Lehrmeisters basierte.[78] Doch die Struktur der Gemeinde von Dūkčī Īšān erwies sich nicht als so fest und kampftüchtig wie beispielsweise die Einheiten des Šāmil (Šamwīl) auf dem Nordkaukasus. Zudem war der Andižaner Aufstand kaum vorbereitet worden, und Spontaneität und Zorn waren stärker als das Kalkül; außerdem hatte Dūkčī Īšān offensichtlich selbst keinerlei militärisches Talent und keine Vorstellung vom Militärwesen. Das war wohl der Grund, warum sein Versuch, die Bewohner des Fergana-Tals zu *ġazawāt* zu bewegen, scheiterte.

Die Reaktion auf Dūkčī Īšāns Aufstand fiel in den verschiedenen Schichten der lokalen Bevölkerung ganz unterschiedlich aus. Diejenigen, die mit den Aufständischen fühlten und sie hätten unterstützen können, konnten natürlich ihre Sympathien nicht offen zeigen. Unter der lokalen weltlichen uund religiösen Elite gab es jedoch auch Leute, die den Aufstand von Andižan ablehnten und insbesondere seinen Führer Dūkčī Īšān als einen "Störer der Ruhe unter den Muslimen"[79] verurteilten. So verbarg auch ein berühmter Historiker wie Mīrzā °Abdal°aẓīm Sāmī (gest. vermutlich nach 1914), dem man sicherlich keine Sympathien für den russischen Kolonialismus nachsagen kann, nicht seine Antipathien gegenüber Dūkčī Īšān, dessen Revolte – den Worten Sāmīs zufolge – "das Friedens-*fatwā* verletzte, den Muslimen viel Schaden brachte..., [und] Unruhen und Zerrüt-

---

77 Siehe "Andižanskoe vosstanie 1898 g.", in: *Krasnïy arxiv*, 1938, No. 3 (38), S. 124; Bababekov, *Narodnïe dviženiya v Kokandskom xanstve*, S. 83-87, 102-103.

78 A.D. Knïš, "Sufizm", in: *Islam – Istoriografičeskie očerki*, Moskva: Nauka 1991, S. 183.; A. Knysh, "Shāmil", *The Encyclopedia of Islam, New Edition*, vol. IX (Fascs.), S. 151-152.

79 Šeyxul' Islamov, "Stixotvoreniya (po povodu anižanskogo vosstaniya)", in: *Turkestanskie vedomosti*, 1898, No. 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000203

tungen unter den Muslimen verursachte...".[80] An anderen Stellen in seinem Werk stellt Sāmī jedoch klar, daß "der Friedensschluß mit den Russen" nur wichtig ist, um Zeit zu gewinnen und sich für den Kampf vorzubereiten, und wenn die Muslime eine Schwächung Rußlands bemerken, müssen sie die Gelegenheit nutzen und die verlorenen Gebiete zurückgewinnen.[81]

All diese Fakten zeigen einmal mehr, daß der Aufstand von Andižan trotz seiner recht breiten Resonanz einen lokalen Charakter trug.

Postscriptum

Nach Fertigstellung dieses Beitrags und während der Korrespondenz mit den Herausgebern des vorliegenden Sammelbandes hatte ich die Möglichkeit, einen in Tokyo erschienenen Artikel des japanischen Gelehrten Hisao Komatsu vermittels einer englischen Übersetzung mit dem Titel "The Andijan Uprising and Dukchi Ishan" kennenzulernen.[82] Dieser Artikel hat eine Reihe von unbestreitbaren Vorzügen aufzuweisen, wurde jedoch von anderen Forschern, die sich mit dem Thema des Aufstands von Andižan beschäftigen, bislang leider kaum rezipiert. Hisao Komatsu ist, wie es scheint, bislang der einzige Forscher, der das oben erwähnte Werk *Dukčī Īšān wāqiᶜasi* von Faḍl Bīk Atā Bīk uġlī (in der Neuausgabe von 1992) sowie die veröffentlichten Archivmaterialien und andere Literatur heranzog; dies ermöglichte es dem Autor, nicht nur den Aufstand selbst, sondern auch die religiöse Situation in Fergana und den angrenzenden Gebieten ausführlich zu beleuchten. Überzeugender als die Argumente, die ich oben angeführt habe, gelang Komatsu der Beweis, daß Dūkčī Īšān der Naqšbandīya angehörte (S. 5-6 der englischen Übersetzung). Der Autor führt außerdem umfangreiches Material über das Funktionieren des *xānaqāh* in Mīngtīpa an (S. 5-6). Wichtig ist auch, daß Hisao Komatsu als erster (mit Verweis auf Faḍl Bīk Atā Bīk uġli) erwähnt, daß die Muriden und *xulafāʾ* von Dūkčī Īšān aktiv die Idee verbreiteten, daß ihr Meister ein Mahdī sei, das heißt "der Wiederhersteller des Wahren Glaubens und der Gerechtigkeit" (S. 7). Auch das Verhältnis der Kirgisen aus dem südlichen Fergana zu Dūkčī Īšān wird in Komatsus Beitrag recht ausführlich und zutreffend wiedergegeben.

---

80 Mīrzā ᶜAbdalᶜaẓīm Sāmī, *Taʾrīx-i salāṭīn-i Manġītīya*. Izdanie teksta, predislovie, perevod i primečaniya L.M. Yepifanovoy, Moskva 1962, fol. 122ab im Text, S. 124-125 in der Übersetzung.

81 *Ibid.*, fols. 76, 111b, 112b-113a, 118a; S. 72-73, 120-121.

82 Erschienen in: *Toyshi Kenkyu*, vol. 44 (1986), no. 4, S. 1-31. Die bisher unveröffentlichte englische Übersetzung wurde von Herrn Hisao Komatsu selbst angefertigt und mir zur Verfügung gestellt. Herr Komatsu erlaubte mir zudem, seinen Artikel an dieser Stelle in Form eines Postscriptums zu kommentieren, wofür ich ihm herzlich danken möchte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000204

Im weiteren behandelt der Autor (nach vielen anderen Forschern) noch einmal die "dunkelste" Seite des Aufstands von Andižan – die möglichen Verbindungen zum osmanischen Sultan ᶜAbdalḥamīd II. (S. 15-17). Man kann Komatsus Meinung teilen, daß Dūkčī Īšān vom osmanischen Sultan Hilfe erhoffte. Allerdings scheint der Īšān sehr wohl begriffen zu haben, daß sich diese Hilfe in der Realität auf moralische Unterstützung in Form von gewissen Symbolen (die grüne Flagge der *ġazawāt*, der "goldene Ring" usw.) beschränken mußte; der Anspruch der Hohen Pforte, für alle muslimischen Länder das "mächtigste und einzige Bollwerk des Islams" zu sein, konnte am Ende des 19. Jahrhunderts nicht mehr durch wirkungsvolle Taten untermauert werden. Obwohl es sehr attraktiv erscheinen mag, im Osmanischen Reich den "geheimen Anstifter" der *ġazawāt* des Dūkčī Īšān zu sehen, halte ich diese Meinung für voreilig; alle bislang veröffentlichten Argumente für eine solche Verbindung entbehren einer überzeugenden Beweiskraft, und in vielen Fällen handelt es sich offensichtlich um gefälschte Zeugnisse. Auch die "Geständnisse" Dūkčī Īšāns während der Verhöre, sein Glauben, daß "der große Sultan" seine Taten gutheißt, führen in dieser Frage nicht weiter, wenn man bedenkt, daß die Aussagen mit Leidenschaft, zum Teil auch unter Anwendung physischer Gewalt zustandegekommen sind, und daß Dūkčī Īšān möglicherweise seine Schuld auf den "äußeren Einflüsterer" abschieben wollte. Selbst die russische Kolonialverwaltung und die Untersuchungsorgane konnten keine festen Beweise für eine "osmanische Teilhabe" am Aufstand finden; und das, obwohl solche Beweise der zarischen Regierung sehr gelegen gewesen wären, was aus der großen Bedeutung ersichtlich ist, die das russische Außenministerium und selbst Nikolay II. (1894-1917) der Sache beimaßen.[83] Die Frage der direkten Unterstützung des Aufstandes von Dūkčī Īšān durch ᶜAbdalḥamīd II. muß deshalb weiterhin offenbleiben.

Außerdem möchte ich noch auf einige weitere Passagen des Artikels von Komatsu eingehen, die in meinen Augen anfechtbar erscheinen. Im Zusammenhang mit Faḍl Bīks Beschreibung der Ereignisse im *xānaqāh* Dūkčī Īšāns vor dem Marsch auf Andižan am Abend des 17. Mai (nach den altem Kalender)[84] berichtet der Autor vom Ritual des "*ḏikr-samāᶜ*", welches die *ġāzī*s durchführten (S. 18-22 der Übersetzung; siehe auch meinen Artikel). Der Meinung von Komatsu zufolge sei hier wahrscheinlich nicht von *ḏikr ǧahr* und vom *samāᶜ* die Rede; da Dūkčī Īšān den Traditionen der Naqšbandīya folgte und dem *ḏikr xafī* dem Vorrang gab, so der Autor, müsse man es hier vielmehr mit einer Beschreibung des *ᶜĀšūra*-Rituals zu tun

83 "Andižanskoe vosstanie 1898 g.", in: *Krasnïy arxiv*, 1938, No. 3 (38), S. 126.

84 D.h. nach julianischem Kalender; das Datum entspricht dem 31. Mai 1898 der heutigen Zeitrechnung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000205

haben, ja das Datum des Aufstands sei extra auf diesen bedeutsamen Tag festgesetzt worden (S. 20-22 der Übersetzung). Diese Meinung läßt einige Bedenken aufkommen. Erstens bedeutet Dūkčī Īšāns Vorliebe für den *ḏikr xafī* nicht, daß auch seine gesamte Umgebung diese Form des *ḏikr* praktizierte, zumal bekannt ist, daß viele mittelasiatische Naqšbandīs (insbesondere im 19. Jahrhundert, aber auch heute) dem *ḏikr ǧahr* den Vorzug geben. Zum zweiten kommen bei den Usbeken des Kaškadar'ya, Surxandar'ya sowie der Gebiete von Fergana und Taschkent nicht selten Rituale vor, die den von Faḍl Bīk als "*ḏikr-samāᶜ*" beschriebenen sehr ähneln oder mit ihnen ganz identisch sind. Ich selbst konnte solche Riten auf alten *mazār*s zu gewissen Festtagen (*Sayil, Gūl-i surx* u.a.) beobachten. Diese in Begleitung von musikalischen Instrumenten (im allgemeinen Schlaginstrumenten) abgehaltenen Riten erinnern sehr an sufische *ḏikr*s und sind möglicherweise gar aus dem *ḏikr* entwickelt (allerdings ohne daß man an ihnen den Einflußgrad sufischer Organisationen auf die betreffende Gesellschaft ablesen könnte). Deshalb kann man annehmen, daß die *ġāzī*s um Dūkčī Īšān schlicht einem traditionellen Brauch folgten.

Der Tag des Aufstands fiel nun tatsächlich auf den 10. Muḥarram; doch in keinem der bekannten Dokumente finden wir einen Hinweis darauf, daß Dūkčī Īšān speziell den *ᶜĀšūra*-Tag gewählt habe. Vielmehr geht aus den Augenzeugenberichten hervor, daß der Tag des Losschlagens in großer Eile bestimmt wurde, da man die versammelte Menge schon nicht mehr zurückhalten konnte. Darüberhinaus erreichte Dūkčī Īšān nur deshalb einen einwöchigen Aufschub des Aufstands, weil er seine Vertrauten über den Beginn der *ġazawāt* brieflich in Kenntnis setzen wollte.[85]

Im weiteren schreibt Komatsu, daß die Gruppen der Aufständischen im Gebiet Oš, Margilan und Namangan nach einem gemeinsamen Plan mit den Gruppen aus Andižan vorgingen; dabei beruft sich der Autor auf die oben genannten Dokumente, die in der Zeitschrift *Krasnïy arxiv* (S. 152-154) veröffentlicht wurden (S. 22-28). Dem möchte ich hier noch hinzufügen, daß es sich bei diesen Dokumenten um Aussagen russischer Offiziere handelt, die in den genannten Regionen ihren Dienst leisteten; sie bezeugen die einzelnen Fälle von Angriffen auf russische Siedler, Beamte sowie einige Offiziere und ihre Familien, bieten aber keinen Beleg für einen "festen und einheitlichen Plan" der Aufständischen im Fergana-Tal. Zu ebensolchen spontanen Überfällen kam es übrigens ebenso vor wie auch nach den Andižaner Ereignissen immer wieder. Nicht zu bezweifeln ist lediglich, daß die Kunde über den Aufstand von Dūkčī Īšān alle diejenigen Leute zum Handeln anspornte, die mit der russischen Kolonisierung

85 Fozilbek Otabek ŭġli, *Dukči Ešon voqeasi*, S. 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000206

unzufrieden waren. Wie bereits festgestellt, fehlte den *ġāzīs* jedoch jede Art von einheitlichem Plan.

Diese kurzen kritischen Bemerkungen können den Wert der Arbeit von Hisao Komatsu jedoch in keiner Weise schmälern. Sein Artikel stellt vielmehr einen der besten Beiträge zum Thema des Aufstands von Andižan überhaupt dar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000207

DIE QOŽAS
ARABISCHE GENEALOGIEN IN KASACHSTAN

von

Aširbek K. MUMINOV, Taschkent

Die Form des Islams in Zentralasien, die sich über viele Jahrhunderte durch das Zusammenspiel der muslimischen mit der lokalen Kultur herausgebildet hat, ist ein sehr eigenartiges Phänomen. Zu ihren Besonderheiten gehören die zahlreichen sozial-religiösen Gruppen, die sich für Araber, für Nachfahren des Propheten Muḥammad (st. 632) oder eines seiner frühen Genossen halten. In den meisten Fällen lautet ihre Eigenbezeichnung Xoğa (kasachisch Qoža; pers. Xwāğa). Obwohl diese Gruppen sich sprachlich und auch kulturell nicht von den sie umgebenden Völkern und ethnischen Einheiten Zentralasiens unterscheiden, beanspruchen sie für sich eine separate Volkszugehörigkeit (russ. *narodnost'*).[1] Xoğas gibt es in fast allen Völkern Zentralasiens. Gewöhnlich pflegt man die Völker dieser Region nach gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Merkmalen in nomadische (Kasachen, Karakalpaken, Kirgisen, Turkmenen sowie ein Teil der Usbeken) und seßhafte (Usbeken, Uyghuren und Tadschiken) zu trennen. Dabei darf man nicht vergessen, daß es vor der Schaffung der nationalen Unionsrepubliken durch die Grenzziehungen (russ. *razmeževanie*) im Jahre 1924 im Sowjetischen Mittelasien noch wesentlich mehr ethnische Gruppen gab als heute. In der wissenschaftlichen Literatur wurde denjenigen Xoğas die meiste Aufmerksamkeit zuteil, die unter der seßhaften Bevölkerung leben. Die Xoğas auf dem Gebiet der drei Khanate (Buchara, Chiva und Kokand) wurden in den Arbeiten von M.S. Andreev, A.A. Semenov, O.A. Suxareva, V.N. Basilov und B.X. Karmïševa unter verschiedenen Aspekten betrachtet.[2] S.M. Demidov widmete den turkmenischen Awlād eine eigene Mono-

---

1 Im Unterschied zu den sogenannten mittelasiatischen Arabern sprechen die Xoğas kein Arabisch, und in ihren Pässen lassen sie in der Rubrik "Ethnische Zugehörigkeit" im allgemeinen die Bezeichnung desjenigen Volkes vermerken, mit dem sie zusammen leben. Oft fügen sie ihrem Familiennamen noch das Wort "Xoğa" an (z.B. Usmonxoğayev). In sowjetischer Zeit versuchte man mit allen Mitteln, solche nicht-atheistischen Zusätze auszulöschen. Doch der Wunsch, in seinem Familiennamen das Wort "Xoğa" zu führen, war so groß, daß das Justizministerium der Usbekischen Sozialistischen Sowjetrepublik dies während der Perestroyka wieder zulassen mußte (Erlaß Nr. 07-7-239 vom 14.12.1989).

2 M.S. Andreev, *Tadžiki dolinï Xuf*, vïpusk 1, Stalinabad 1953; A. Semenov, "Proisxoždenie Termezskix seyyidov i ix drevnyaya usïpal'nica Sultan-Sadat", *Protokoli Turkestanskogo kružka lyubiteley arxeologii*, god XVIII, Taškent 1914, S. 3-20; O.A. Suxareva, *Buxara XIX-načalo XX v. (pozdnefeodal'nïy gorod i ego naselenie)*, Moskva 1966; V.N. Basilov, "O proisxoždenii turkmen-ata (prostonarodnïe formï sredneaziatskogo sufizma), *Domusul'manskie verovaniya i obryadï v*

graphie.[3] Die kasachischen Xwāǧas (Qožas) hingegen wurden noch nicht speziell untersucht; einzig die Arbeiten R.M. Mustafinas sowie V.N. Basilovs und Dž.X. Karmïševas über den alltäglichen Islam in Süd-Kasachstan berühren auch die Problematik der Qožas.[4]

Vorliegender Aufsatz versucht, die Gruppen der kasachischen Qožas herauszuarbeiten und ihre Rolle sowie ihren Einfluß auf das religiöse Leben der Kasachen zu bestimmen. Die hier vorgestellten Untersuchungen gründen auf Feldforschungsmaterialien, die vom Autor in den Jahren 1991 bis 1997 bei kasachischen Qožas gesammelt wurden. Dabei handelt es sich um dokumentierte Stammbäume (*nasabnāma*, *šağara*), um Berichte der Qožas über ihre Ankunft in Zentralasien und ihre Rolle bei der Islamisierung der Bevölkerung der jeweiligen Region, sowie um mündliche Erzählungen über Genealogien und andere geschichtliche Überlieferungen der Kasachen. Sie wurden mit weiteren schriftlichen Quellen verglichen.[5]

Bekanntermaßen teilen sich die Kasachen in drei Horden (Sg. *žuz*). Doch für uns sind besonders diejenigen Gruppen interessant, die sich als "Kasachen, die nicht zu den drei *žuz* gehören (kasach. *uš žuzge kirmeytin qazaqtar*)" bezeichnen.[6] Zu dieser Kategorie gehören besondere ethnisch-soziale Gruppen, die in der lokalen Bevölkerung *taypa* (vom arabischen *ṭāʾifa*, "Gruppe") genannt werden: Qoža, Töre, Sunaq, Kölegen, Tölengit, Qaraša, Qurama, Qalpaq, Qïrğïzali.[7] Die kasachischen Qoža teilen sich in folgende Stämme (russ. *plemena*) und Sippen (russ. *rodï*) auf:

Sredney Azii, Moskva 1975, S. 138-168; B.X. Karmïševa, *Očerki ėtničeskoy istorii yužnïx rayonov Tadžikistana i Uzbekistana (po ėtnografičeskim dannïm)*, Moskva 1976, S. 148-153.

3 S.M. Demidov, *Turkmenskie ovlyadï*, Ašxabad 1976.

4 R.M. Mustafina, *Predstavleniya, kul'tï, obryadï u kazaxov (v kontekste bïtovogo islama v yužnom Kazaxstane v konce XIX-XX v.)*, Alma-Ata 1992; V.N. Basilov, Dž. X. Karmïševa, *Islam u kazaxov (do 1917 g.)*, Moskva 1997.

5 In einem anderem Aufsatz habe ich ausgeführt, welch große Rolle die frühen Araber und insbesondere die arabischen Eroberer Transoxaniens in den Legenden der Bevölkerung Südkasachstans spielen ("Veneration of Holy Sites of the Mid-Sïrdar'ya Valley: Continuity and Transformation", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, hrsg. v. Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov, Berlin 1996, S. 355-367).

6 Das hauptsächliche Unterscheidungsmerkmal zwischen ihnen und den übrigen Kasachen besteht darin, daß sie die Heirat innerhalb ihrer Sippe (*ru*) erlauben. Dies ist bei den Kasachen innerhalb der drei Horden nicht gestattet; so gibt es beispielsweise in den südkasachstanischen Dörfern und Städten von Sayram bis zum Siebenstromland (Semireč'e) die ethnische Gruppe der Šala Qazaq ("Unvollständiger Kasache"), deren Bezeichnung daher rührt, daß sie die Ehe zwischen Mitglieden der Sippe gestattet.

7 Žusipulï Saydaqqoža, "Žuzge kirmeytin qazaq rularï", *Qazaq šežiresi*, Almatï 1994, S. 95-107.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000210

I. Die Aqqorġan

Ihr Zentrum ist die Siedlung Tugisken (im Bezirk [*rayon*] von Žana Qorġan im Gebiet [*oblast'*] von Qïzïl Orda), auf deren Territorium sich die Ruinen der mittelalterlichen Festung Āq Qūrġān ("Weiße Festung") befinden. Die Anzahl der Aqqorġan, wie auch aller übrigen Qožas, wurde während der Volkszählungen nie separat erfaßt, ihre Siedlungsgebiete wurden auf keiner Karte festgehalten. Die Stadt nannte sich bis zum 14. Jahrhundert Ūrūng Qūylāq (im oghusischen Dialekt wörtlich "Weiße Siedlung/Festung"). Als Ahnherr gilt Ṣadr Ātā, den das *Nasabnāma-i Mawlānā Ṣafīyaddīn Ūrung Qūylāqī* (verfaßt 690/1291)[8] als einen Bruder von Xwāǧa Aḥmad Yasawī (st. 1166 oder 1167) bezeichnet. Das Grab von Ṣadr Ātā sowie die Gräber von Begründern kleinerer Sippen innerhalb der Aqqorġan wie Qoylāqī Ātā (Ṣafīyaddīn Ūrūng Qūylāqī) und Qara Šayx befinden sich in der erwähnten Siedlung und werden von den Aqqorġan-Qožas verehrt. Auf dem Grabstein am Kopfende des Grabes von Ṣafīyaddīn Ūrung Qūylāqī ist die *tamġa* "Drei Kreise" abgebildet. Dieselbe *tamġa* haben auch die turkmenischen Awlād, was möglicherweise von früheren Verbindungen zwischen den Aqqorġan und den Oghusen zeugt.[9] Die Aqqorġan glauben, daß sie unter allen Qožas die nächsten Verwandten von Xwāǧa Aḥmad Yasawī und damit auch dessen Erben seien. Sie besitzen eine Genealogie, derzufolge sie das Recht auf die Besetzung des Postens des Scheichs beim Mausoleum (*mazār*) von Aḥmad Yasawī ererbt haben und auch über die Ländereien verfügen dürfen, die im Kreis Yasi (Turkestan) zu *waqf* gemacht wurden. Ihren Worten nach hatten sie lange Zeit den Imam der Moschee beim *mazār* gestellt; übrigens ist auch der heutige Imam dieser Moschee (kasach. *mešit*), Muzaffar Šalapov, ein Vertreter der Aqqorġan.

Interessant sind die historischen Überlieferungen der Qožas dieser Gruppe. Einer Überlieferung zufolge kamen ihre Vorfahren im Jahre 150/767-68 aus Šām (d.h. Syrien), um den Islam in Turkestan zu verbreiten. Stammvater aller turkestanischen Xoǧas ist Isḥāq Bāb, ein Nachfahre von ʿAlī b. Abī Ṭālib (st. 661) über dessen Sohn, den Imām Muḥammad b. al-Ḥanafīya (st. um 700). Isḥāq Bāb eroberte noch im selben Jahre 150 mit einem Heer von 150.000 Kriegern die verschiedenen Regionen Turkestans: Šāš, Sayrām, Otrār, Barčīn und Qarġalī. In dieser Überlieferung wird nichts konkretes über die Islamisierung der Stadt Ūrūng Qūylāq durch Isḥāq Bāb ausgesagt, dessen Grab recht weit von der Stadt entfernt liegt, in der alten Stadt Qarġalī (das heutige Bab Ata im Bezirk Sozaq, *Yužno-Kazaxstan-*

---

8 Ṣafīyaddīn Ūrūng Qūylāqī, *Nasabnāma*. Izdanie faksimile teksta A.K. Muminova i Z.Z. Žandarbekova s perevodom na kazaxskiy yazïk i ukazatelyami, Turkestan 1992, S. 16-17.

9 Demidov, *Turkmenskie ovlyadï*, S. 33, Nr. 44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000211

skaya oblast'). Die zahlreichen Genealogien dieses Stammes – wir konnten bislang 32 Stück davon ausfindig machen – liefern eine konkretere Vorstellung über die frühen Vertreter der Aqqorġan, angefangen mit dem Enkel von Ṣadr Ātā, Mawlānā Ṣafīyaddīn Ūrung Qūylāqī (13. Jahrhundert).

Gegenwärtig bestehen die Aqqorġan aus sechs Sippen:
1) Qaraqšïlar (wörtlich: "die Räuber"; Ahnherr der Sippe ist Ḥusayn Šayx);
2) Qawġāndïq (mit dem Ahnherr ʿĀlim Qawġān Ātā, begraben in der Örtlichkeit Qawġān-tobe (im Bezirk von Žana Qorġan);
3) Burhān tobï;
4) Oqšï (mit dem Ahnherr Ibrāhīm Oqšï Ātā, beigesetzt in der Nähe der Siedlung Žusalï, Gebiet von Qïzïl Orda);
5) Qarašayx, die vier Unterteilungen aufweist: die Linie der Qožašayx mit den (a) Batïr, (b) Özbek und (c) Qïlïš sowie die Balïqšï-Linie mit den (d) Nachfahren des Nūr Ātā;
6) Baqsays. Nach Angaben des fünfundvierzigjährigen Muzaffar Šalapov aus Turkestan gelten die Baqsays unter den Aqqorġan als eine fremde Sippe. Und tatsächlich gibt es Zeugnisse darüber, daß die Čingiziden (Nachfahren von Ǧoči und Möngke Xān), als der Kasache Tawke Xān (Tawakkul Xān, reg. 1680-1716) sie dem von ihm neugegründeten Stamm "Qoža" zuschlug, den Namen Baqsays erhielten. Diese eigentümliche Bezeichnung soll daher rühren, daß sie über einen langen Zeitraum hinweg mit den Nachfahren von Örïs Xān und Möngke Xān um die Macht kämpften (kasach.: *baqtalastïq*); letztere ihrerseits bildeten den separaten Stamm der Töre.[10]

II. Die Xorasān (Qorasan)

Ihr Zentrum ist die mittelalterliche Siedlung Ozgent (heute auf dem Gebiet des Landwirtschaftsbetriebs Ozgent (im Bezirk von Žana Qorġan). Hier befinden sich die von den Xorasan verehrten Gräber von Xorāsān Ātā (ʿAbdalǧalīl Bāb), von dessen Sohn Ḥusayn Xwāǧa (Qoža) sowie von einem ihrer Nachfahren in der zwölften Generation, Xudāyqul Qoža. Einer von zwei Versionen des Stammbaums zufolge war ʿAbdalǧalīl Bāb ein Bruder von Isḥāq Bāb, das heißt er war im sechsten Glied ein Nachkomme von ʿAlī b. Abī Ṭālib über dessen Sohn Muḥammad b. al-Ḥanafīya; ʿAbdalǧalīl Bāb kam zusammen mit Isḥāq Bāb nach Turkestan, allerdings an der Spitze einer eigenen Abteilung von 40.000 Kriegern. Nach dieser Überlieferung kommt ihm somit bei der Verbreitung des Islams in Turkestan der zweite Rang nach Isḥāq Bāb zu. Der zweiten Version zufolge ist er ein Nachfahre des Imām Zayn al-ʿĀbidīn, doch fehlt in diesem Stammbaum

10 Saydaqqoža, "Žuzge kirmeytin qazaq rularï", S. 98-100.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000212

eine Überlieferung über die Umsiedelung nach Zentralasien. Für die Xorasan ist die Figur des Ḥusayn Qoža wesentlich wichtiger; dies ist daran ersichtlich, daß sie bei der Pilgerfahrt (*ziyārat*) zu den Heiligtümern des Stammes zuerst Ḥusayn Qoža begrüßen und dann erst Xorāsān Ātā. Dies begründen sie damit, daß Ḥusayn Qoža einst eine enorme Kraft bewies, als er ein großartiges Wunder vollbrachte: in einem einzigen Augenblick konnte er die Stadt Mekka mitsamt der Kaᶜba nach Ozgent transportieren und dort eine "Kopie" der Kaᶜba errichten; dann brachte er alles zurück an seinen ursprünglichen Ort. Deshalb gehört die siebenfache Umkreisung (*ṭawāf*) der von Ḥusayn Qoža geschaffenen Kaᶜba zu den Bräuchen beim Besuch des *mazār* in Ozgent. Folgende Sprichwortsequenz ist bei den Xorasan weit verbreitet:

Babam, babam, Bāb Arïstan,
Babam ketti Turkistan.
Mening babam surasang,
Useyn Ata Qorasan.

Mein Ahnherr, mein Ahnherr ist Bāb
Arslān,
Mein Ahnherr fuhr fort nach Turkestan.
Wenn Du fragst, wer mein Ahnherr (ist),
(Es ist) Ḥusayn Ata Xurāsān.[11]

Der Stamm der Xorasan besteht aus 12 Sippen; die Xorasan von Turkestan kennen indes nur die Namen von vier dieser Sippen: Abla, ᶜAbid, Qožaxan und Žusïp Balasï. Hierbei ist es interessant zu vermerken, daß auch in anderen Regionen Zentralsiens Sippen mit diesen Namen leben. Nach Aussagen der lokalen Bewohner lebte der Stamm Xurāsān östlich des Flusses Aksu, in den Oasen Bay, Kuča und zum Teil auch Kurlya. Der Überlieferung zufolge kam er in ferner Vergangenheit aus Afghanistan (Xurāsān) in diese Gebiete.[12] Im Dorf "Baba Xurasan" (*Marxamatskiy rayon*, Gebiet Andižan) gibt es einen gleichnamigen heiligen Ort. Das dortige Grab von Bābā Xurāsān wird von den Xwāǧas verehrt, die aus den umliegenden Dörfern stammen und sich für Nachfahren dieses Heiligen halten.

---

11 Information von Muxamedxan Barnaxanov, Einwohner der Stadt Turkestan.

12 V.P. Yudin, "O rodo-plemennom sostave mogulov Mogolistana i Mogulii i ix étničeskix svyazyax s kazaxami i drugimi sosednimi narodami", *Izvestiya Akademii nauk Kazaxskoy SSR, seriya obščestvennïx nauk*, 1965, vïpusk 3, S. 62-63; G.M. Isxakov, *Étnografičeskoe izučenie uygurov Vostočnogo Turkestana russkimi putešestvennikami vtoroy polovinï XIX veka*, Alma-Ata 1975, S. 61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000213

In den 26 schriftlichen Genealogien, die wir sammeln konnten, werden alle Zweige des Stammes der kasachstanischen Xorasan ausnahmslos auf Xudāyqul Qoža zurückgeführt.

III. Duana (Dīwāna)

Als Ahnherr der Duana gilt Mahdī (Dīwāna) Qoža, der ungefähr im 17. Jahrhundert lebte. Er vertritt dieselbe Linie wie Ismāʿīl Ātā (14. Jahrhundert), das heißt er ist ebenfalls ein Nachkomme des Xorasān Ātā (ʿAbdalġalīl Bāb), jedoch über einen anderen seiner Söhne, Ibrāhīm Qoža Ṣūfī. Nach der Überlieferung der Duana wurde letzterer von seinem Vater als Herrscher der mittelalterlichen Stadt Ǧand (in einer anderen Variante: Xuǧand) eingesetzt und herrschte dort 55 Jahre. Die genannte Stadt wurde lange Zeit von Vertretern dieses Stammes regiert. Als alle usbekischen und kasachischen Stämme (*ǧamīʿ ūzbakīya wa-qazāqīya*) "vom Wahren Weg abirrten" (*yūllāridīn adašgan īrdīlār*), kam von irgendwo her Mahdī Qoža herbei und "lehrte sie die äußeren und verborgenen Wissenschaften" (*ʿilm ẓāhirī wa-bāṭinī bilan yulga salïb, ʿilm-i ḥikmat ūrgattī*) und wurde zum Pīr ("Ältesten") unter den Kasachen.[13] Zu den Duana gehören die Sippen Qožžan, Qïlïš, Pīrzāda und Baqpenbet. Gemäß der acht diesbezüglichen Genealogien, die uns zur Verfügung stehen, haben diese vier Sippen ihren Ursprung in den vier Söhnen von Mahdī Qoža. Wo Duana Qoža begraben liegt, ist unbekannt; deshalb wird die *ziyārat* jedes Jahr zum Grab von Āyqoža Īšān ausgeführt, eines anderen berühmten Vertreters dieses Stammes, der im 19. Jahrhundert lebte.

IV. Qaraxān

Stammvater ist ʿAbdarraḥīm Bāb (Qara Buġrā Xān), der Überlieferung nach ein Onkel des Isḥāq Bāb und ein Abkömmling von Muḥammad b. al-Ḥanafīya in der vierten Generation. Er nahm an der Eroberung von Farġāna, Šāš, Isfīǧāb, Fārāb, Ṭarāz sowie des Siebenstromlandes (russ. Semireč'e) und Ost-Turkestans teil. In den Genealogien der Qaraxan wird Qara Buġrā Xān der Vorzug vor Isḥāq Bāb und ʿAbdalġalīl Bāb gegeben: sein Heer ist größer (60.000 Mann von insgesamt 150.000), sein Wirkungsbereich ist weiträumiger, und er errettet seine Brüder in schwerer Stunde. Jeder Vertreter dieser Dynastie nahm bei seiner Einsetzung außer dem muslimischen Namen noch einen herrschaftlichen Beinamen an: Qara Buġrā Xān, Qïlïč Arslān, Tegīn und andere. Das Grab des Stammvaters wird gleich an mehreren Orten verehrt: in den Dörfern Sozaq, Qaraspān und Būzbalīq. Die Qaraxān halten sich für Nachfahren der Qaraxāniden (999-1212). Unser Kollege Boris D. Kočnev verglich die Namen, Titel und

13 *Nasabnāma*, Handschrift im Besitz von Amal Qoža Ibadullayev, Turkestan.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000214

Fakten, die in einigen Varianten des *Nasabnāma* der Qaraxān-Qožas erwähnt werden, mit Tatsachen, die aus anderen Quellen bekannt sind; er kam zu dem Schluß, daß der Verfasser des *Nasabnāma* mehr oder weniger gut über die Umstände, wie der Zweig der Qaraxāniden von Otrar (Parab) unterging, unterrichtet war.[14] Bislang konnten 17 Genealogien der Qaraxān bei den Qožas von Turkestan, Taschkent und Seksenata sowie eine im Fergana-Tal (im Dorf Nauqat, Gebiet Oš, Republik Kïrgïzstan) gefunden werden. Gruppen der Qaraxān sind auch aus dem Zerafšān-Tal sowie den *qïšlaq*s (Siedlungen) Süd-Usbekistans und Tadschikistans bekannt.[15]

V. Seit-Qoža

Im Unterschied zu den Regionen Zentralasiens mit seßhafter Bevölkerung heben die Kasachen die Sayyids nicht aus der Gesamtmasse der Qožas hervor. Die kasachischen Qožas selbst sind der Meinung, daß die wahren Nachfahren des Propheten Muḥammad in Medina blieben, und daß diejenigen, die sich außerhalb Arabiens als Sayyids bezeichnen, keine echten Nachfahren des Propheten sind. Und in der Tat, während die bereits erwähnten vier Gruppen der Qoža eine gemeinsame heilige Geschichte über ihre Übersiedlung von Arabien nach Turkestan besitzen, haben die Seit-Qoža dergleichen nicht. In diese Gruppe gehören drei selbständige Gruppen:

a) Qïlïštï. Ihr Ahnherr ist Qïlïštï Ata, dessen Grab sich im Bezirk Žana Qorġan (*oblast'* Qïzïl Orda) befindet. Vermutlich aufgrund seines *laqab* identifiziert man ihn mit Burhānaddīn Qīlīč, der in Uzgen (kirgis.; Stadt im Ferganatal) beigesetzt wurde. In einer Genealogie des Turkestaner Amal Qoža wird dessen Ursprung über den berühmten Maxdūm-i Aʿẓam (st. 1542) mit Burhānaddīn Qīlīč verknüpft. Dieser Text und die bis Amal Qoža fortgeführte Genealogie stellen einen Auszug aus *Ǧāmiʿ al-maqāmāt* dar, einem späten kompilatorischen Werk über die Biographie von Maxdūm-i Aʿẓam.[16] Die Qïlïštï-Sippe ist höchstwahrscheinlich mit der Sippe Sayyid ʿAtāʾī aus Choresm verbunden.

b) Sabïlt. Sie halten sich für Ḥusayniden, besitzen jedoch keine schriftlich fixierte Genealogie. Der tatsächliche Name von Sabïlt ist Šayx Buzurg. Über ihn kursiert folgende Legende: Bei seiner Beerdigung wandte man sein Gesicht in Richtung Mekka. Doch bei einer Öffnung des Grabes entdeckte man, daß er andersherum lag, und daß sein Gesicht in eine andere Richtung wies. In der Folgezeit versuchte man mehrmals, ihn mit dem

---

14 B.D. Kočnev, "Karaxanidï v 'Nasab-nāma' Ṣafī ad-Dīna Ūrūng Qūylāqī", *Učenie Yasavī. Sbornik statey*, tom 2, Turkestan (im Druck).

15 Karmïševa, *Očerki étničeskoy istorii*, S. 151.

16 *Nasabnāma-i Sādāt*, Handschrift im Besitz von Amal Qoža Ibadullayev, Turkestan.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000215

Gesicht zur Kaᶜba zu beerdigen, doch jedesmal erfolglos. Die Mitglieder der Sippe der Sabïlt erklären damit ihren schroffen Charakter und die Bestimmtheit ihrer Ansichten.

c) Turikpen. Sie sind vor allem bei den Kasachen der Kleinen Horde bekannt, die innerhalb von Choresm leben. Unsere Informanten zählten zu dieser Gruppe auch die Qoža Otrarlïq und Ġïğduvānlïq.[17]

VI. Qilāwuḍ (Qilavuz, "Lehrer")

Über sie gibt es keine schriftlichen Genealogien. Sie gelten als Nachkommen des ersten Kalifen Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (reg. 632-634).

VII. Qïrïq Sadaq

Auch über sie konnten wir keine schriftlichen Genealogien finden. Als ihr Ahnherr gilt der zweite Kalif ᶜUmar b. al-Xaṭṭāb (reg. 634-644).

VIII. Kereit

Sie sind unter den Stämmen der Kleinen Horde bekannt. Mitte des 19. Jahrhunderts bezifferte V.V. Radlov die Anzahl ihrer Nomadenzelte im Kreis Kazalinsk mit 525 und im Kreis Perovsk mit 700.[18] Die Kereit besitzen keine schriftlichen Genealogien. Im Unterschied zu den anderen *žuz* nomadisierte die Kleine Horde zusammen mit ihren Qožas; deshalb benannte man die betreffenden Qožas nach dem Stamm, mit dem sie umherzogen: "Qoža des Stammes Qarasaqal", "Qoža des Stammes Qangeldi" etc.

IX. Sūnāq

Der Name dieses Stammes leitet sich von der mittelalterlichen Stadt Ṣiġnāq ab. Die Sunaq halten sich für Nachfahren von Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq. Wir fanden eine Genealogie der Sunaq, in der der Rechtsgelehrte (*faqīh*) Ḥusāmaddīn aṣ-Ṣiġnāqī (st. zwischen 1311 und 1314) eine herausragende Position einnimmt. Er ist unter den Sunaq als Sunaq Ata sowie als "Autor der *Nihāya*" (*Ṣāḥib an-Nihāya*) bekannt (das *Kitāb an-Nihāya fī šarḥ al-Hidāya* ist ein bekanntes Standardwerk der ḥanafitischen Rechtsschule).[19] Bemerkenswert ist die Linie, die ihn mit Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq verbindet: Abū Bakr – Abū Quḥāfa – Ğabbārqulī – Āq Sulṭān – Qāsim – Kaᶜb – Mawlūd Sulṭān – Šāh Mālik – Ğābūr Mālik – Sulaymān Mālik – Manṣūr Mālik – Burhān Mālik – Qayṣar Mālik – Qayyūm Mālik – ᶜAbdallāh Mālik – Ḥusāmaddīn

17 Information von Sansïzbay Qurbanqožayev, Turkestan.
18 V.V. Radlov, *Iz Sibiri. Stranicï dnevnika*, Moskva 1989, S. 113.
19 Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Suppl. I, Leiden, u.a. 1996, S. 644.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000216

aṣ-Ṣiġnāqī.[20] Der Sohn des letzteren, Sulaymān Walī, war mit Bībī Ǧamīla verheiratet, der Adoptivtochter (*duxtar-i sababī*) von Xwāǧa Aḥmad Yasawī. Aus dieser Ehe gingen die berühmten Gelehrten ᶜAbdalᶜazīz Mawlawī, Ḍiyāᵓaddīn aṣ-Ṣiġnāqī und Aḥmad Ātā al-Qaračūqī hervor. Der Enkel des letzteren, Darwīš ᶜAlī aṣ-Ṣiġnāqī mit dem Beinamen ᶜAzīzān Šayx, sowie dessen Nachkommen waren Imame an der Moschee von Sulṭān al-ᶜĀrifīn Aḥmad Yasawī.[21] Die Sunaq bestehen aus zahlreichen Sippen; die Qoža Turkestans erkennen von ihnen allerdings nur zwei an: die Šamšī Qoža und die Siïq Qoža.

"Kasachische" und "usbekische Xoǧas"

Außer diesen in eigenen Stämmen organisierten Qožas gibt es in den Regionen, in denen nomadische und seßhafte Bevölkerungsteile zusammen leben, noch die Begriffe "kasachische Xoǧas" (*qazaq qožalari*) und "usbekische Xoǧas". Zur zweiten Gruppe zählen sich insbesondere die Xoǧas der Stadt Ṣawrān (Nachfahren des Saᶜd b. Abū Waqqāṣ), drei Sippen (ᶜAzīzlar, Šayx, Naqīb) der Xoǧas von Städten wie Turkestan (Nachfahren aus der Ehe von Sayyid Sulaymān Walī mit Gawhar Šahnāz, einer Tochter von Aḥmad Yasawī),[22] Yugnak (Žuynek), Qarnāq (Nachfahren von Sulaymān Bāqirġānī), Sayram und Taschkent. Interessant ist, daß nur die Vertreter der Sippe ᶜAzīzlar am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Recht hatten, den alljährlichen Ritus des *ḏikr-i ǧahr* zu leiten, der im Dezember nacheinander in den Städten Turkestan, Sayram, Qaramurt, Mankent und Čimkent durchgeführt wird.[23] Die kasachischen Qožas und die usbekischen Xoǧas leben oft in voneinander getrennten Dörfern. Am Oberlauf des Čirčiq beispielsweise (Bezirk Bostanlïq, *oblast'* von Taschkent) leben kasachische Qožas nur in den zwei Dörfern Seksenata und Qoža Auïl, in der Nähe des Dorfes Pargoz. In der heutigen usbekischen Sprache

---

20 Vgl. die Genealogien von Idige und Baba Tükles in Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epical Tradition*, Pennsylvania 1994, S. 386-387.

21 *Nasabnāma-i Ḥaḍrat Sulṭān al-ᶜĀrifīn Xwāǧa Aḥmad Yasawī*, Handschrift im Besitz von Quandïq Saruarov (Einwohner des Dorfes Tugisken), Zeilen 56-80.

22 Sulaymān Walī galt bei den Sunaq nicht als Sayyid, und soll nicht mit einer leiblichen sondern der Adoptivtochter Aḥmad Yasawīs verheiratet gewesen sein (siehe *Nasabnāma-i Ḥaḍrat Sulṭān al-ᶜĀrifīn Xwāǧa Aḥmad Yasawī*). Der Tradition der Aqqorġan zufolge wurde Xwāǧa Aḥmad Yasawīs Geschlecht einzig von seiner Tochter Gawhar Xūštāǧ Bībī weitergeführt. Sie heiratete den jüngeren Sohn von Ṣadr Ata, ᶜAbdalmalik Šayx, genannt Ḥaḍrat ᶜAlī Xwāǧa Ata. Diese Widersprüche in den Genealogien reflektieren offensichtlich einen ehemaligen Kampf zwischen den Qožas der Aqqorġan, ᶜAzīzlar (ᶜAzlar) und Sunaq um den Posten des Imams an der Moschee von Aḥmad Yasawī.

23 K. Toyǧonov und H. Ismoilov, "Yassaviy xilvati (rivoyat va haqiqat)", *Ġoyiblar xaylidan yongan čiroqlar*, Toškent 1994, S. 153-156.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000217

gibt es übrigens die zwei Worte *xoğa* und *xŭğa,* während im Kasachischen nur ein Begriff *qoža* existiert. Das usbekische *xoğa* wird wie in klassischen Texten iranischen Ursprungs im Sinne von "Besitzer, Herr" verwendet, etwa um einen sufischen Scheich oder sonst ein hochgestellte Persönlichkeit zu bezeichnen; das *xŭğa* hingegen bezieht sich auf die Mitglieder der in Rede stehenden ethnischen Gruppen.[24]

Auch in der religiösen Praxis der Kasachen und Usbeken gibt es einige Divergenzen. So wurde die Ausführung des Beschneidungsritus bei den Kasachen (die bei ihnen übrigens eines der hauptsächlichen Merkmale für ihre Zugehörigkeit zur Religion des Islams darstellt) bis in die jüngste Zeit als eine Pflicht der Qožas angesehen, während diese Aufgabe bei den Seßhaften dem gewöhnlichen Barbier (*sartarāš*) zufällt. Auch im Bereich der Riten, die mit der Beerdigung und dem Totengedenken verbunden sind, gibt es eine Reihe von Unterschieden, die nicht immer auf den ersten Blick sichtbar, aber dennoch von Bedeutung sind. Dies betrifft die Zubereitung von Speisen im Hause des Verstorbenen (bei den Kasachen werden reichlich Tiere geopfert, und es werden Speisen für die Teilnehmer an der Beerdigung zubereitet; bei den Usbeken wird drei Tage lang im Hause des Verstorbenen überhaupt nicht gekocht) und die Gedächtnisfeiern für die Toten (bei den Kasachen nach 7 und nach 40 Tagen, bei den Usbeken nach 3 und nach 20 Tagen); den Ritus *pata oqïr* (demzufolge die Verwandten das Haus des Verstorbenen im Verlauf eines Jahres besuchen, um dort ein kleines Stück Vieh zu opfern) gibt es nur bei den Kasachen, nicht aber bei den Usbeken. In der kasachischen Gesellschaft kommt bei all diesen Bräuchen dem Qoža die hauptsächliche Rolle zu. Bei den Usbeken hingegen ist der Xoğa ein gewöhnliches Mitglied einer religiösen Gemeinde ohne Einteilung in Sippen und Stämme; die Ausführung der Riten kann jeder gebildete Mensch (als Mullā) übernehmen. Das wichtigste ist jedoch, daß die kasachischen Stämme ihre Pīrs aus dem Kreis der Qožas bezogen. Nach dem Tod des Qoža-Pīrs wurde dessen Posten von seinem Sohn übernommen; gab es mehrere Söhne, so wurde es erforderlich, die Sippe dementsprechend aufzuteilen. Zu den vielfältigen Funktionen des Pīr bzw.

---

24 Der Sogdologe V.A. Livšic und der Spezialist für Epigraphik und Numismatik V.N. Nastič sehen den Ursprung des Wortes *xwāğa* in Indien. Aus dem Sanskrit (*upādhyāya*) kam es ins Persische und über das Prakrit (*uvājjhāa*, "Herr, Besitzer, Leiter") auch in das Chinesische (*xošan*), wo es zu einer verbreiteten Ehrenbezeichnung für buddhistische Mönche wurde. Nach Zentralasien gelangte der Begriff vermutlich über Kaschgar. Zunächst (im 7. und 8. Jahrhundert?) bezeichnete er auch in Zentralasien noch den buddhistischen Mönch, wurde dann aber vom zentralasiatischen türkischen Islam adaptiert; V.N. Nastič, "K ėpigrafičeskoy istorii Balasaguna (Analiz izdannïx nadpisey i novïe naxodki)", *Krasnaya rečka i Burana (Materialï i issledovaniya Kirgizskoy arxeologičeskoy ėkspedicii)*, Frunze 1989, S. 174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000218

Qoža gehörten neben der Durchführung der religiösen Riten beispielsweise auch die Heilung von Geisteskrankheiten und Kinderlosigkeit bei Frauen sowie die Lesung von Bittgebeten (*duᶜāʾ*) und das Rezitieren des Korans (*xatm-i Qurʾān*) für die Seelenruhe der Verstorbenen oder das Heil der Sippe. (Über die Handlungen der Qoža Baqsïlïq liegen allerdings keine Aufzeichnungen vor.) Der Qoža erhielt Gaben (*naḏr*) in Form von Vieh oder Geld. Dem Pīr seine Dankbarkeit zu erweisen, wurde von dem Nomaden als die Erfüllung einer hauptsächlichen religiösen Pflicht empfunden, und wenn er dieser Pflicht nachkam, konnte er sich für einen rechtgläubigen Muslim halten, selbst wenn er einige rituelle Vorschriften des Islams überhaupt nicht kannte.

Die kasachischen Qožas halten sich im Vergleich mit den übrigen Stämmen für die höchste Kaste, weil sie als direkte Nachfahren des Propheten Muḥammad und seiner Verwandten gelten. Es gibt eine Überlieferung, derzufolge der Prophet einst seine Genossen mit Datteln (*xurmā*) bewirtete. Die späteren vier rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr, ᶜUmar, ᶜUṯmān und ᶜAlī stießen dabei auf Datteln, auf deren Kernen das Wort "Allāh" geschrieben stand. Anas b. Mālik jedoch erwischte eine Dattel ohne Aufschrift. Da sprach der Prophet: "Die Nachfahren von Abū Bakr, ᶜUmar, ᶜUṯmān und ᶜAlī werden Qožas sein, diejenigen von Anas werden ihnen dienen."[25] Wie so viele Völker, bei denen mündliche historische Überlieferungen kursieren, so haben auch die Kasachen viele Varianten ihrer Genealogie aufzuweisen. Neben den weitbekannten Genealogien, welche die Kasachen über Turk b. Yāfiṯ (Yāfaṯ) oder über Oġūz mit dem ersten Menschen Adam verbinden, exisitieren noch einige mündliche Varianten. Eine davon stellt den Stammvater der Kasachen Mayqï Biy als Nachkommen des Prophetengenossen Anas b. Mālik al-Anṣārī über dessen "Sohn" Muᶜāḏ b. Ǧabal dar.[26] Einer anderen Genealogie zufolge war Baydibek Ata, der Ahnherr eines der beiden Zweige der Stämme der Großen Horde, mit Nurila (Domalaq) Ana verheiratet, einer Vertreterin der Sippe von Aḥmad Yasawī. Von deren Sohn Žarïqšaq stammen Alban, Suan und Dulat ab, von denen die wichtigsten Stammesverbände der Großen Horde ihre Namen haben. Ein anderer Zweig dieser Horde – die Qanglï, Šangïšqïlï, Sirgeli, Ïstï und andere – hält sich für Nachfahren des jemenitischen Arabers Uways al-Qaranī (st. 657). Auf diese Weise sind fast alle Genealogien der Kasachen im Geist der Traditionen der Völker des Vorderen Orients abgefaßt und verbinden die Kasachen mit dem Kreis der

---

25 Aufgezeichnet nach den Worten von Muxammadxan Sayfnazarov, Einwohner des Dorfes Tugisken.

26 Zayïr Sadibekov, *Qazaq šežiresi*, Taškent 1994, S. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000219

muslimischen Völker. Dieser Umstand war entscheidend dafür, daß die Kasachen, bei denen die mündlichen genealogischen und historischen Überlieferungen stärker entwickelt waren als die schriftlichen Traditionen, sich als ein muslimisches Volk fühlten. Die Rechte und Privilegien der Qožas wurden in der kasachischen Gesellschaft durch das Gewohnheitsrecht geschützt. Gemäß dem aus sieben Punkten bestehenden *Žetï žarġï* wurden im Falle des Mordes an einem Töre, der ein Xān oder Sulṭān war, oder des Mordes an einem Qoža, der auch Pīr einer Sippe (*el*) war, den Verwandten des Mörders die siebenfache Strafe dessen auferlegt, was für den Mord an einem gewöhnlichen Menschen galt. Für das Umbringen eines einfachen Qoža wurde immer noch die doppelte Strafe festgesetzt.[27] Das kasachische Sprichwort *"Urïp bolmas qožanï, sogip bolmas qožanï"* ("Einen Qoža darf man nicht schlagen, einen Qoža darf man nicht beschimpfen") bringt in gewisser Weise auch diesen rechtlichen Status der Qožas zum Ausdruck.

Die kasachischen Qožas pflegen eine strenge Endogamie. Sie wird durch die öffentliche Meinung kontrolliert, die gewöhnlich durch die ältere Generation gebildet wird. Früher, als die Heiratswerbung bis zu einem Jahr dauern konnte und das Schicksal sehr oft von den Eltern bestimmt wurde, gab es kaum Fälle, in denen ein Qoža-Mädchen einen gewöhnlichen Kasachen (Qara) heiratete. Der Raub eines Mädchens ohne Zustimmung der Eltern wurde vom Stammesrecht scharf geahndet. Qoža-Männer hatte wohl das Recht, eine gewöhnliche Kasachin zur Frau zu nehmen; jedoch verloren Kinder, die drei Generationen hintereinander von gewöhnlichen Kasachinnen geboren wurden, ihr Recht, sich Qoža zu nennen. Bei den Xoğas, die unter städtischen Usbeken leben, wird das Prinzip der Endogamie nicht streng befolgt. Während sich die Qožas anthropologisch von der Mehrheit der Kasachen unterscheiden, verloren die Xoğas im städtischen Milieu ihre distinkten Merkmale. Xoğas, die lange unter Usbeken leben, insbesondere die junge Generation, haben nur noch verschwommene Vorstellungen von ihrer Herkunft und kennen ihre Genealogie fast überhaupt nicht mehr. Auch die sakrale Stellung der Qoža ging unter den seßhaften Usbeken verloren. Dies bezeugen Ausdrücke und Sprichwörter in der usbekischen Sprache, in denen die Xoğas beleidigt werden: *"ğinni xŭğa"* ("verrückter Xoğa"), *"Xŭğaga išonib bŭlmaydi, u tušdan keyin aynaydi"* ("Man darf einem Xoğa nicht glauben: nach dem Mittag verändert er sich, verliert er den Verstand"), *"Xŭğa ʿAli – ʿAli Xŭğa"* (im Sinne von "es ist einerlei").

27 N. Öserulï, *Žeti žarġï*, Almatï 1995, S. 22-24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000220

Die kasachischen Qožas waren, wie bereits angedeutet, hauptsächlich in den weiten Territorien am unteren und mittleren Lauf des Sirdar'ya zu Hause. In der Vergangenheit war die Gesellschaft hier uneingeschränkt stammesmäßig organisiert, und es galten die Normen des Stammesrechts (*ᶜurf*); ein Mensch ohne Stamm oder ohne Sippe konnte sich nicht sicher fühlen. Selbst die Stadtbewohner gliederten sich in Stämme; so lebten beispielsweise in der Stadt Qarnāq neben kasachischen Sippen auch Vertreter der Sippen (*awlād*) der ᶜAbdusalīm, Tālča, Čumaža, Qataġān und anderer. Außerdem lebten hier Xoğas aus den Sippen Qaraxānī, Muqīm Ātā, Žuynaklī, Qaračūqlī, Muᶜmin, Čiliklī und Tūra.[28] Es fällt ins Auge, daß diese Sippen entweder alttürkische Namen oder Xoğas sind. Daraus ist ersichtlich, daß es für diese Leute nichts Schlimmeres gab, als als "Sart" ("Sippenloser") angesehen zu werden, der seine Vorfahren nicht kennt und "Frauen heiratet, die mit ihm verwandt sind".

Weitere Xoğa-Gruppen

Auch bei den Völkern, die in Nachbarschaft zu den Kasachen leben, gibt es Xoğa-Gruppen. So sind bei den Karakalpaken zwei Unterteilungen bekannt:

1. Der Stamm Beksiïq. Seine Mitglieder leiten ihre Herkunft über Ḥakīm Ātā (Sulaymān Bāqirġānī, st. 1286) bis hin zu Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq; sie besitzen jedoch keine schriftlichen Genealogien. Kulturell halten sich die Beksiïq für Karakalpaken. Kenner der karakalpakischen Genealogien (*šeğire*) rechnen die Beksiïq jedoch nicht zu den eigentlichen karakalpakischen Stämmen.

2. Die Qaraqum-Īšāne. Sie lebten, wie der Name schon sagt, in den Qaraqum-Gebieten vor dem Aral-See. Sie halten sich für Nachfahren des Imām Muḥammad b. al-Ḥanafīya. Als sie zu den Karakalpaken des Gebiets von Čimbay übersiedelten, eröffneten sie dort Moscheen und Medresen. Dieser Ort wurde für viele Karakalpaken zum Ziel von Pilgerfahrten. Die Khane von Chiwa, die ihren Einfluß auf die karakalpakischen Stämme ausdehnen wollten, befreiten die Qaraqum-Īšāne von Steuern und Abgaben und stellten diesbezüglich auch Urkunden (*nišān, yārlīq*) aus.[29]

Angesichts der Tatsache, daß die Qaraqum-Īšāne aus dem Dašt-i Qīpčāq zu den Karakalpaken kamen, und daß der Stamm Beksiïq und die Siïq-Sippe der Sunaqs Nachfahren von Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq sind, ist zu vermuten, daß die Karakalpaken die Tradition der Xoğa-Verehrung während

---

28 *Qarnoq ta'rīxī*, tuzuvčilar: A. Abduxoliqov und S. Amirov, Manuskript, fols. 14-18.

29 O. Ğalilov, *XIX-XX asr bošlarida qoraqalpoq tarixidan (Xiva davlat huğğatlari asosida)*, Toškent 1986, S. 45-46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000221

ihres langen Aufenthalts im Sirdar'ya-Tal aufnahmen – zumal sich in dieser Region viele autochtone Stämme mit ihnen assimilierten (ein Teil der Qanglï, Qayšïlï und andere).[30]

In den genealogischen Aufzeichnungen der Kirgisen tauchen im Unterschied zu anderen Völkern Zentralasiens keine Xoğas auf. Bekanntermaßen begann der Großteil der Kirgisen ab dem 16. Jahrhundert, in ihre gegenwärtigen Siedlungsgebiete zu wandern. Bis zu dieser Zeit hatte sich die Herausbildung des zentralasiatischen Islams in der Hauptsache bereits vollzogen. Wir wissen zwar, daß die Kirgisen mit den Xoğas im Ferganа-Tal in engem Kontakt standen, doch wurden letztere nicht in die Sippenstruktur der Kirgisen inkorporiert. Auch bei den turkmenischen Awlād gibt es Sippen (*ata*), die Turkestan als ihr Herkunftsland ansehen.[31] All dies gibt Grund zu der Annahme, daß das Sirdar'ya-Tal (insbesondere sein mittlerer und unterer Lauf) eines der Zentren war, in denen sich die Gruppe der Xoğas herausbildete und dieser Prozeß zu Beginn des 16. Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen war.[32]

Die Autoren, die über die Xoğas in Māwarā'annahr schreiben, vermerken im allgemeinen die große Bedeutung, die bestimmten Familien an den Höfen der Khane zukam. Die Gründe für diesen großen Einfluß der Xoğas auf das gesellschaftliche Leben und den Staat sehen die Forscher darin, daß die Xoğas einander unterstützten und daß das Volk zutiefst religiös war.[33] Doch wird dabei nicht berücksichtigt, daß die Beziehungen zwischen den Clans der Xoğas und denen der Herrscher zu einem nicht geringen Grad von den alten Verbindungen der Pīrs mit den Anführern der Stämme, Sippen und Familien der Nomaden beeinflußt wurden. Die Nomaden waren nicht nur gewöhnliche Mitglieder der Gesellschaft, sondern sie stellten auch die hauptsächliche Militärmacht des Staates.

Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der herrschenden Dynasie und geistlichen Personen aus den heiligen Familien haben ihre eigene Geschich-

---

30 Bemerkenswerterweise wird bei den Karakalpaken, die aus dem Nordwesten nach Mittlasien gelangt sind, das Wort *qibla* (die islamische Gebetsrichtung zur Kaʿba in Mekka) mit der Bedeutung "Süden" verwendet. In anderen Sprachen dieser Region bedeutet es "Westen".

31 Demidov, *Turkmenskie ovlyadï*, S. 149.

32 Zur Entstehung neuer heiliger Sippen in Zentralasien auf islamischer Basis siehe A. K. Muminov, "Islamizaciya Central'noy Azii. Sravnitel'no-sopostavitel'noe izučenie istočnikov: central'nïe regionï musul'manskogo mira i perifeynaya Central'naya Aziya" (Habilitationsschrift, im Druck).

33 A.A. Semenov, "Očerk ustroystva central'nogo administrativnogo upravleniya Buxarskogo xanstva pozdneyšego vremeni", *Materialï po istorii tadžikov i uzbekov Sredney Azii*, vïpusk II, Stalinabad 1954, S. 65, 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000222

te. Die Samaniden (875-999), welche die erste von den Arabern unabhängige muslimische Dynastie in Zentralasien bildeten, behaupteten für sich eine Verwandtschaft mit den Sasaniden (224-651).[34] Über die Qaraxāniden ist nur soviel bekannt, daß ihre Nachfahren in Turkestan im 13. Jahrhundert ihre Herkunft vom Imām Muḥammad b. al-Ḥanafīya ableiteten; Quelle hierfür ist das *Nasabnāma* von Ṣafīyaddīn Ūrūng Qūylāqī.[35] Darin kann man eine Anspielung darauf erblicken, daß diese Dynastie in der frühen Phase ihrer Geschichte (840-992) in einem gewissen Maße die Kaysānīten-Mubayyiḍiten unterstützte. Unter den prinzipiell neuen Bedingungen, die sich durch die Herrschaft der nicht-muslimischen mongolischen Khane ergaben, verlor der städtische Islam, der durch die Vertreter der ḥanafitischen Rechtsschule und der māturīditischen Dogmatik bestimmt war, seine Vorrangstellung in der Gesellschaft. In dieser Situation rückt der Volksislam (russ. *narodnïy islam*) in den Vordergrund, als dessen Ideologen die sogenannte ländliche Geistlichkeit (*sel'skoe duxovenstvo*) auftritt. Seine Träger lebten in entfernten, schwer zugänglichen Gebieten Zentralasiens. Vom 8. bis zum 12. Jahrhundert kommt es in diesem Milieu zu einem unmerklichen Zusammenwachsen alter lokaler Glaubensformen mit oppositionellen islamischen Lehren – denjenigen der Kaysāniten-Mubayyiḍiten, der asketischen Karrāmiten, der Rationalisten sowie der Ismāᶜīliten bzw. Qarmaṭen. Nicht ausgeschlossen ist, daß bei diesen Prozessen auch die Priester vorislamischer Gemeinden eine Rolle spielten. Eines der Zentren, wo sich diese Prozesse offen abspielten, war der historische und kulturelle Raum Turkestan. Schon unter Tarmašīrīn (1326-1334), einem mongolischen Khan, der den Islam annahm, agierten türkische Scheiche: Šayx Ḥasan und Ḥusāmaddīn al-Yāġī.[36] Amīr Timur (1370-1405), unter dessen Herrschaft Rolle und Bedeutung der nomadischen Stämme außerordentlich wuchsen, löste das Problem der Beziehungen mit den Geistlichen aus der Nachkommenschaft des Propheten auf sehr gewandte Weise; er erhob Sayyid Baraka (st. 1403-04), einen Vertreter unbedeutender Kreise aus Kasbi (bei Nasaf) über die mächtigen Sayyids von Tīrmiḏ (Termez).[37] Die Usbeken (1500-1920), die aus dem Dašt-i Qīpčāq kamen und die Timuriden (1370-1500) ablösten, hatten anfangs enge Beziehungen zu der Geistlichkeit aus Turkestan. Im dem von einem unbekannten Autor verfaßten Anhang zu dem Werk *Ḥadīqat al-ᶜārifīn* von Xwāğa Isḥāq b. Ismāᶜīl al-Qāḍīqūrdī at-Turkistānī (letztes Viertel des 14. Jahrhunderts) werden 24

---

34 *Rudakiy va Bobo Tohir še'riyatidan*, Toškent, 1994, S. 28; Ye.Ė. Bertel's, "Roman ob Aleksandre i ego glavnïe versii na Vostoke", in: idem, *Izbrannïe trudï*. Navoi i Džami, Moskva 1965, S. 294.

35 Ṣafīyaddīn Ūrūng Qūylāqī, *Nasabnāma, S. 24, 40-41.*

36 Ibn Baṭṭūta, *Riḥla*, Bayrūt 1968, S. 356-358.

37 A.K. Muminov und B.M. Babadžanov, *Amir Timur i Sayyid Baraka* (im Druck).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000223

muslimische Heilige (*buzurgān*) von 18 einflußreichen usbekischen Stämmen (*uzbakīya*) der Zeit vom Ende des 14. bis zum 16. Jahrhundert erwähnt. Genannt werden Šayx Maṣlaḥat / Maṣliḥat ad-Dīn Xuǧandī (der Heilige des Stammes Qataġān), Yūsuf Šayx (der Heilige der Xiṭāy), Qādir-Berdī Šayx (derjenige der Žalāyir), Qul-Yūlīm Šayx (der Heilige der Dūrman), Ḥaḍrat Xwāǧa Bahā°addīn (bei den Kirāy), Čaġīr Ātā, Yūlġūnlīq Ātā, Elamān Bāba (bei den Ramaḍān), Miṣr °Alī Šayx (bei den Ālčīn), Āxūnd °Azīzān, Ṣūfī °Azīzlār (bei den Kirāy), Yakān Šayx (bei den Qataġān), Barmūq Šayx (bei den Qaraqalpāq), Šayx Mawlawī (bei den Qungirāt), Čillačīr Ātā (bei den Uyšūn), Qorqūt Ātā (bei den Sirgālī), Yamgūrčī Ātā (bei den Ūyrak), Yilqičī Ātā (bei den Naymān; er war ein Helfer des Isḥāq Bāb), Āq Tonlï Ātā (bei den Ming), Āq Ṭaylāq Ātā (bei den Yūz), Ǧamāladdīn Šayx (bei den Arġīn), Xudāyqulī Šayx (bei den Sarāy), Yiġlaġān Ātā (bei den Kirāy) und Yūnsīz Ātā (ein Heiliger bei den Qiyāt).[38] Die Mehrheit der hier aufgeführten Namen bezieht sich auf heilige Orte in Turkestan. Unter den frühen Šaybāniden (1500-1598) hatte Mīr-i °Arab großes Gewicht in den Augen der Herrscher; er stammte aus der turkestanischen Stadt Ṣawrān.[39] In der Folgezeit gewinnen in den Staaten der Usbeken die lokalen Dynastien mehr Gewicht: die transoxanischen Xoǧas (wie Maxdūm-i A°ẓam und die Ǧūybārī-Scheiche), welche auf die Nomaden und ihre Führer einzuwirken begannen. Diese Tradition wurde in den Khanaten von Buchara, Chiwa und Kokand bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts fortgeführt. Die Genealogien der kasachischen Qožas, die in den Gebieten des Mittleren Sïrdar'ya gefunden wurden, zeigen, daß die Kokander Herrscher die Pīre der dort befindlichen Stämme für ihre eigenen Ziele einzusetzen versuchten. Die genealogischen Dokumente der Qaraxan-Qožas aus Seksenata enthalten beispielsweise Stempelabdrücke von Malla Xān (1858-1862) sowie von °Azīz Parwānāčī (1847), dem Kokander Statthalter in Taschkent; Genalogien der Aqqorġan aus Qaramurt sind von Xudāyār Xān (1845-1875) gestempelt. Dies war ein Weg, um bestimmten Persönlichkeiten oder Familien Privilegien zu erteilen. Die Xoǧas vergalten dies, so gut sie konnten; so wurde beispielsweise bei der Krönungszeremonie eine Ecke des Weißen Filzes von den Taschkenter Xoǧas getragen.[40] Die Mehrheit der kasachischen Xoǧas unterstützte jedoch die kasachischen Sultane während der Kämpfe gegen Kokand in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dies ist auch daran ersichtlich, daß auf einigen Genealogien des 19. Jahrhunderts nachgemachte Stempel von Tawke Xān, ja sogar von

---

38 Xwāǧa Isḥāq b. Ismā°īl Ātā al-Qāḍīqūrdī at-Turkistānī, *Ḥadīqat al-°ārifīn*, Ms. Institut Vostokovedeniya Akademii nauk Respubliki Uzbekistana (IVANRUz), Inv.-Nr. 11838, fol. 140ab.

39 B. Babadžanov, "Mir-i Arab", *Kul'tura kočevnikov na rubeže vekov (XIX-XX, XX-XIX vv.): problemï genezisa i transformacii*, Almatï 1995, S. 88-102.

40 Muḥammad Ṣāliḥ, *Ta°rīx-i ǧadīd-i Tāškand*, Ms. IVANRUz, Inv.-Nr. 5732, fol. 86a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000224

"Ṣāḥib Qirān Amīr Tīmūr Kūragān" (Timur, 1370-1405) abgedruckt sind; offensichtlich sahen sich die Xoğas des kasachischen Lagers gezwungen, als Gegengewicht zu den Kokander Dokumenten "ältere" und noch schwerwiegendere Urkunden anzuführen.

Dokumentierte Genealogien besitzen diejenigen kasachischen Qožas, die in den Grenzregionen zu den drei Khanaten lebten. Sie unterscheiden sich aber dennoch von den typischen transoxanischen Stammbäumen, die nur aus einer Auflistung von Personennamen bestehen: die Dokumente der Qožas beginnen stets mit einer Erzählung darüber, wie ihre Vorfahren nach Zentralasien gelangten. Doch die Mehrheit der kasachischen Qožas besitzt keine schriftlichen Stammbäume, sondern pflegt ihre Genealogie in mündlicher Form. Das ist nur ganz natürlich, wenn jeder Steppenbewohner von Kindesbeinen an nicht nur seine Sippe, seinen Stamm und den Stammesverband, sondern auch sieben Generationen seiner direkten Vorfahren zu benennen weiß, und es um ihn herum eine große Menge von Kennern der Genealogien gibt.

Die Betrachtung der kasachischen Xoğas zeigt, daß diese religiös-soziale Gruppe für das Verständnis des alltäglichen Islams bei den Nomadenvölkern Zentralasiens von eminenter Bedeutung ist. Bei der Entstehung und Verbreitung dieses Islams in der Region kam ihnen eine entscheidende Rolle zu. Dabei wurden die allgemeingültigen islamischen Normen mit Besonderheiten der lokalen Religionserfahrung verknüpft, wobei auch die speziellen Lebensbedingungen der Bevölkerung ihre Spuren hinterließen. In den zentralasiatischen Staaten vom 14. bis zum 20. Jahrhundert hatten die Xoğas durch ihren Einfluß auf die gewöhnlichen Mitglieder wie auch auf die Führer der Stämme ein großes politisches Gewicht. Eine weitere und umfassende Untersuchung der Xoğas Zentralasiens wird viele Aspekte der Geschichte des politischen wie auch des gesellschaftlichen Lebens in dieser Region erklären helfen, aber auch die schwierigen Prozesse beleuchten, die unserer Tage stattfinden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000225

ISLAM AND ETHNIC RELATIONS IN THE KAZAKH INNER HORDE: MUSLIM COSSACKS, TATAR MERCHANTS, AND KAZAKH NOMADS IN A TURKIC MANUSCRIPT, 1870-1910

by

Allen J. FRANK, Takoma Park

The study of relations between Muslims in imperial Russia has tended to focus on the role of the Crimean and Volga Tatars in disseminating Islamic modernism (*jadidism*) and Turkic nationalism to the various Muslim nationalities in Central Asia, and the Caucasus. This tendency is especially evident in the works of Western and Turkish scholars promoting a modernist and nationalist interpretation of the history of the Russian empire's Turkic Muslims. In Soviet studies Volga Tatars are often credited with exposing Central Asians and nomads to European ideas and culture.[1] Yet even in the Volga-Ural region, the Crimea, and Azerbaijan, where *jadidism* and European-oriented modernism found their most fertile soil, the discussion of modernism and Turkic nationalism was largely restricted to a rather thin strata of semi-Europeanized intellectuals. In fact, encounters between Muslim communities in the Russian empire, especially on the steppe frontier, represent a much older phenomenon of a very different character from the experience of the modernist intellectuals.

In general, ethnic relations at the local level, especially in frontier regions such as the Kazakh steppe and Siberia have only begun to be studied in any detail,[2] but local relations between Muslim communities

---

1 The Soviet "Friendship of Peoples" approach to ethnic relations in imperial Russia has tended to stress the positive role of the Russian working class in bringing secularism and modernism to Muslims peoples of the former Soviet Union; but the "Friendship of Peoples" approach also appears in the discussion of the relationship between Muslim members of the Soviet family of nations; cf. D.I. Dulatova and S.G. Sultangalieva, "K sovremennoy istoriografii kul'turnïx svyazey narodov Kazaxstana, Povolž'ya i Priural'ya," *Voprosï istoriografii i istočnikovedeniya Kazaxstana*, Alma-Ata, 1988, 150-161. The latter article deals primarily with the role of Volga Tatars in bringing Russian culture to the Kazakhs.

2 Cf. for example the unpublished dissertation by Willard Sunderland, *Making the Empire: Colonists and Colonization in Russia, 1800-1850's*, Department of History, Indiana University, Bloomington, 1996. Sunderland examines, among other topics, relations between colonists and Muslim natives in Tavrida and Orenburg provinces. Economic relations between Kazakhs and Volga-Ural Muslims have also been addressed in a brief article by D.I. Dulatova and G.S. Sultangalieva, "Iz istorii ékonomičeskix vzaimootnošeniy kazaxov s narodami Srednego Povolž'ya i Priural'ya," *Izvestiya Akademii nauk KazSSR, Seriya obščestvennïx nauk* 1989 (3), 43-50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000227

remain essentially neglected. On the steppe frontier these Muslim communities often contained a mix of separate ethnic, or corporate, communities which interacted on a daily basis, and while united by a common religion, they retained separate identities, privileges, and sometimes even mosques and cemeteries, and consequently retained separate, and at times conflicting, political and economic interests. Over the course of the Imperial period this situation "on the ground" affected the average Muslim subject and reflected the reality of inter-ethnic and inter-communal Muslim relations more substantially than the debates of the Islamic modernists, which only appeared in the last two decades of the nineteenth century.

The sources for learning about these sorts of Muslim contacts and relations remain to be systematically identified. To be sure, they include official Russian documents, and ethnographic sources, but an especially rich vein of information can be mined directly from historiography produced by these very Muslims. This article concerns itself with an especially revealing account of ethnic and religious relations between three Muslim communities in the Kazakh Inner Horde, taken from a work entitled *Tawārīx-i Ālṭī Ātā*, a manuscript history of the Muslim communities in Samara province's Novouzensk *uezd* and in the adjoining regions of the Inner Horde.

A. The Tawārīx-i Ālṭī Ātā

The *Tawārīx-i Ālṭī Ātā* falls into the historiographic genre of the "village history," which was a very popular and highly developed genre of historical literature among several Muslim groups in the Russian Empire. Village histories were produced among the Muslims of Siberia and Daghestan,[3] but nowhere was the genre as widespread and as developed as among the Muslims of the Volga-Ural region.[4] The origins of this highly popular genre are unclear, at least for the Volga-Ural region, but probably emerged from a group of earlier genres; these include tribal and village genealogies (*šağaras*)[5] that were popular among Volga-Ural Muslims, as well as narratives recounting the corporate relationships of specific Muslim

---

3 Cf. M.A. Usmanov and R.A. Šayxiev, "Obrazcï tatarskix narodno-kraevedčeskix sočineniy po istorii zapadnoy i yužnoy Sibiri," *Sibirskaya arxeografiya i étnografiya*, Novosibirsk, 1979, 85-103; A.R. Šixsaidov, T.M. Aytberov and G.M.-R. Orazaev (eds.), *Dagestanskie istoričeskie sočineniya*, Moskva, 1993.

4 Cf. R. Šayxiev, *Tatarskaya narodno-kraevedčeskaya literatura XIX-XX vv.*, Kazan', 1990; M.A. Ġosmanov, *Qauriy qaläm ezennän*, Qazan, 1994.

5 Cf. R.G. Kuzeev, *Baškirskie šežere*, Ufa, 1960; M.A. Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki XVII-XVIII vekov*, Kazan', 1972, 167-195; Marsel' Axmetzyanov, *Tatarskie šedžere*, Kazan', 1991; Marsel Äxmätğanov, *Tatar šäğäräläre*, Qazan, 1995.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000228

communities with the Russian authorities.[6] In these sorts of work the community was described and defined, and the history of its relationship with Russia was similarly recounted. Another genre was the "chronicle" (*wāqiʿa nāmasī*), which often consisted of a chronological enumeration of local or "national" events over a period of time[7]. In any case, by the turn of the nineteenth and twentieth centuries village histories had evolved into a number of styles, all sharing a primarily religious institutional focus. Among printed works, for example, the *Tārīx-i Istärlībāš* addressed the history of a Sufi dynasty and its *madrasa* in Ufa province;[8] Riḍaʾaddīn Faxrutdinov's *Saʿīd* addressed the history of Seitovskiy Posad, or Qarġalï, a famous center for Islamic learning located near Orenburg, listing its mosques and *imāms*.[9] The *Īskī Qïyïšqī tārīxī* of Muṭahhir b. Mullā Mīr Ḥaydar addresses the history of a mosque and *madrasa* near the city of Ufa.[10] Village, or even city histories, were also inserted into larger historical works, such as a history of Kazan's New Tatar Quarter (the *Novaya Tatarskaya Sloboda*) in Ḥusayn Amirxanov's *Tawārīx-i bulġārīya*.[11] The *Tārīx-i Astarxān* of Ǧihānšāh an-Nižġārūṭī al-Ḥaǧǧitarxānī combines a shrine catalog and Islamic history of the city of Astrakhan with an anti-modernist treatise questioning the idea of European intellectual superiority.[12] Another popular genre of historiography with a decidedly local focus was the shrine catalog, that enumerated local shrines and saints and their historical and religious significance.[13] A substantial number of Tatar village histories were printed, but by far the largest number of village histories remain in manuscript form and uncatalogued, like the *Tawārīx-i Ālṭī Ātā*. In all of these histories the narrative is usually structured around the specific community's mosque(s) and the succession of its *imāms*. However, by the early twentieth century these local histories, while retaining the Islamic focus, began to broaden their scope of inquiry to include not only more historical information, but also geographic and ethnographic information on their communities and their neighbors.

---

6 For examples of these sorts of documents cf. Yu.G. Muxametšin, "Materialï po istorii dereven' Permskix tatar," *Permskie tatarï*, Kazan', 1983, 155-163.

7 Cf. V.X. Xakov, "O tatarskix letopisyax i ix yazïke," *Struktura i istoriya tatarskogo yazïka*, Kazan', 1982, 100-109.

8 Muḥammad Šākir Maxdūm Ṭūqāyef, *Tārīx-i Istarlībāš*, Qazān, 1899.

9 Riḍāʾaddīn b. Faxraddīn, *Saʿīd*, Qazān, 1897.

10 Muṭahhir b. Mullā Mīr Ḥaydar, *Īskī Qïyïšqī Tārīxī*, Ūrīnbūrġ, 1911.

11 Ḥusayn b. Amīrxān [Amirxanov], *Tawārīx-i bulġārīya*, Qazān, 1883.

12 Ǧihānšāh an-Nižġārūṭī al-Ḥaǧǧitarxānī, *Tārīx-i Astarxān*, Astarxān, 1907.

13 Cf. Allen Frank, "Islamic Shrine Catalogues and Communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788-1917", *Journal of Islamic Studies* VII (2), 265-286.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000229

The author(s) and structure of the *Tawārīx-i Ālṭī Ātā*

The *Tawārīx-i Ālṭī Ātā,* as far as can be discerned, survives as a unique and uncatalogued manuscript.[14] The text is contained within 109 folios, and the language of the text is Volga-Ural Turki. Its language is also noteworthy for its frequent use of Russian loan-words, as well as the occasional appearance of Kazakh and Bashkir words. The text is in a very legible and even *nasx*, and generally speaking the manuscript is of very high aesthetic quality. It was copied in 1909, and numerous annotations were added in 1910. The work appears to have been begun by the *imām* of the First Mosque in the village of Ilmin (Verxazevka), one Muḥammad Fātiḥ b. Ayyūb al-Īlmīnī (born c. 1843), but it was completed in 1910 by his son, and successor as *imām*, Muḥammad. The authors' primary concern is the Islamic religious history of Novouzensk district in Samara Province, specifically that of its four large Muslim villages, as well as of the Muslim communities in the commercial centers of Novouzensk and Aleksandrov Gay and in the adjacent areas of the Kazakh Inner Horde.

The work is divided into five major sections, four of which are devoted respectively to the four major Muslim communities in Novouzensk *uezd*, Altata (Altï Ata), Verxazevka (Ilmin) Pendel'ka-Novaya (Safarqa),[15] and Osinov Gay (Iske Özen). The fifth section covers the Muslim communities in the Bol'šoy Uzen' River Valley, including the commercial centers of Novouzensk (Čurtanlï) and Aleksandrov Gay (Almalï), as well as the Talovka and Kamïš-Samar districts of the Kazakh Inner Horde. Concerning the Inner Horde, al-Īlmīnī discusses four villages, Talovka, Novaya Kazanka, and the neighboring Ural Cossack settlements of Glinyanskiy Forpost and Yalpaqtal (Slomixinskaya in Russian). Each section begins with a geographic description of the area, tracing the major rivers and their tributaries, including their sources, as well as the ethnic, confessional, and corporate affiliations of the various villages in the area. However, the opening chapter on the Altï Ata River Valley also includes a description of the Čiža Valley, then located in Ural'sk province, and today located in Kazakhstan, describing a number of Bashkir and Ural Cossack villages.[16] The geographic introduction is followed by discussions (*bayān*) of the individual mosques and their *imām*s and *mu'addin*s. Typically the founding

---

14 It is located in the Manuscript and Rare Book Section of the Research Library of Kazan University (ORRK NB KU) under the inventory number 124-T. The author is grateful to Devin DeWeese for bringing this manuscript to his attention in September 1994, during a research trip to Kazan and Ufa funded through a research project on 'Shrine and Pilgrimage in Inner Asian Islam', supported by the National Council for Soviet and East European Research.

15 Today this village is officially known as Safarovka.

16 *Tawārīx-i Ālṭī Ātā*, fols. 4b-6a. (Henceforth abbreviated as TAA).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000230

of the mosque and narratives on the various *imāms* are followed by a separate section on the construction and physical characteristics of the mosques themselves. These sections, while retaining a regular structure, are in no way formulaic, and it is in the discussion of the First Mosque of Ilmin that the author includes various documents such as an examination in the Spiritual Assembly, and letters from Muḥammad b. Muḥammad Fātiḥ while he was serving in the Russian Army in Poland in 1906 and 1907, and both his correspondence with religious figures from neighboring villages, and a considerable body of verse.

In his introduction to the work at large, al-Īlmīnī explains his reasons for composing such a work, and the nature of his sources. Evidently, he was concerned with recording part of the history of his community for posterity since, as he puts it, he wrote the work because his predecessors had neglected to write anything down regarding the history of these communities and their mosques.[17] Regarding his sources, he tells us that he himself was an eyewitness for much of what he describes, including both the geographic descriptions and the historical narrative. Elsewhere in his work he is scrupulous about recording the names of those he relies upon as sources. Occasionally he neglects to mention the name of his source, referring instead to "the accounts of the old men" or to accounts of the contemporaries of a specific figure.

al-Īlmīnī's intended audience and his other reasons for composing his work remain open to speculation. He notes both in his introduction and in the work's colophon that there is no local work that preceded his own, and there is no reason to doubt that one motive was to leave a written record of the region's religious history. There can be no doubt too that al-Īlmīnī was motivated to write his history out of a strong feeling local pride. The *imām* and scholar al-Īlmīnī was entirely a product of the Muslim educational establishment of Novouzensk district. He himself tells us that he did not study in the distant centers of Kazan and Bukhara, yet energetically maintained good *madrasa*s in the villages of Altï Ata and Ilmin. He was fluent to some degree in spoken Arabic, although he had never been on the *ḥağğ*, and he read and wrote Arabic and Persian, and was very articulate in the Turki literary language. Who his intended audience was is also unclear. It is possible that the work was intended to be published, since it is no draft copy, but obviously a finished work, and as we have seen, Tatar village histories were occasionally published. At the same time, the work is bound within a larger collection of religious works that may not have been intended for publication.

---

17 TAA , fol. 2a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000231

B. Muslim Communities in the Inner Horde and the lower Bol'šoy Uzen'

While most of al-Īlmīnī's work is devoted to the four large Tatar villages of Novouzensk district, a substantial portion of the history addresses other Muslim communities located along the lower Bol'šoy Uzen' and Malïy Uzen' Rivers. These include the Tatar merchant colonies in the towns of Novouzensk and Aleksandrov Gay, as well as Muslim settlements in the Kazakh Inner Horde. In the Inner Horde, al-Īlmīnī discusses not only Kazakh nomads, but also Tatar merchant colonies in the settlements of Novaya Kazanka and Glinyanskiy Forpost, and Muslim Ural Cossack communities in the latter settlement, as well as in the village of Yalpaqtal.

Ethnonyms in the *Tawārīx-i Āḷṭī Ātā*

One especially useful feature of the Volga-Ural region's Islamic manuscripts in general, and of the *Tawārīx-i Āḷṭī Ātā* in particular, is that such works are important sources for the local ethnic nomenclature in use among Muslims in imperial Russia. The influence of Soviet and nationalist precepts on Soviet and post-Soviet Tatar ethnographic studies have encouraged scholars studying Tatar ethnic history to adduce the existence of a unified "Tatar" ethnic history and ethnonym which they seek to project back into time, thereby "proving" the existence of a centuries-old "nation." This essentialist approach unfortunately distorts or obliterates a more complex reality of ethnic self-awareness and distinctions within the Muslim communities themselves, distinctions that are not often reflected in the Russian official sources on which much of the current Tatar ethnographic scholarship is based. Happily, al-Īlmīnī reveals some of these distinctions, as well as the flexibility and ambiguity characteristic of Inner Asian ethnic nomenclature in general.

al-Īlmīnī generally refers to his own community as Muslims (*musulmānlar*). That is, he calls the four villages in Novouzensk *uezd* Muslim villages (*musulmān āwïlī*) and its inhabitants "Muslim people" (*musulmān xalqī*). At times, he also refers to these inhabitants of the Altï Ata Valley as the Altï Ata people (*āḷṭī āta xalqī* or *āḷṭī-ātālār*). The Muslim communities of Penza and Saratov provinces are exclusively called "Muslim." Nowhere in the work does al-Īlmīnī refer to these communities, or his own, as "Mishars," which is a customary designation for these Muslims in both Russian sources and in some Turkic sources from the Volga-Ural region. Other "Tatar" groups are referred to by their place of origin, especially Kazan Tatars, who are called "Kazan people" (*qazān xalqī*), "Kazan Noghays" (*qazān nūġāylarī*) or "Kazan Tatars" (*qazān tātārlarī*). When speaking about "Volga Tatar" communities as a whole, including both Mishars and Kazan Tatars, al-Īlmīnī uses the term "Tatar-Noghay

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000232

people" (*nūġāy-tātār xalqī*). He only uses this term to distinguish these Volga Tatars from Kazakhs, both of which are Muslim groups. It is likely that the very use of the term *nūġāy* to denote Volga Tatars was originally a Kazakh usage that came to be accepted by local Volga Tatars, and was adopted as a self-designation within a Kazakh context.[18]

al-Īlmīnī distinguishes the Volga Tatars colonists and their descendants to the steppe region (*yāngī qïr*) from "local Muslims" (*yärlī musulmānlar*). These local Muslims include Bashkirs, Kazakhs, and Ural Cossacks. For Bashkirs he uses the term *bāšqōrd*, and he refers to Kazakhs throughout his narrative as *qïrgïz*.[19] The latter usage appears to be borrowed from the Russian term *kirgiz*, which was used into the 1920's to refer to the Kazakhs. While the Kazakhs' self-designation was, and is, *qazaq*, the Russians sought to distinguish the Kazakhs from the Cossacks (*kazaki*). The same principle seems to have been in force among the Novouzensk Muslims, who referred to the Ural Cossacks as *ūrālāṣqī qāzāqlār* or "Ural people" (*ūrāl xalqī*), and Cossacks in general as *qāzāqlār*. Muslim Cossacks were simply referred to as *musulmān qāzāqlarī*, and fall into the category of the *ūrāl xalqī*. Daghestani Muslims are referred to by the generic term *čärkās*.

He calls non-Muslims as a whole "infidels" (*kuffār, käfirlär*). In terms of specific groups he refers to the Russians as *ūrūṣ xālqī*, and by Russian he means Russian Orthodox, since he considers Russian sectarians to be separate from Russians; thus the Molokans are called *mālāqānlar*. Germans are referred to as *nīmīč*, Ukrainians as *xāxūl*, and Mordvins as *mūqšī*.

1. Kazakhs

During the nineteenth and early twentieth centuries there were substantial Kazakh communities not only in the lands of the Inner Horde, but in the neighboring Russian provinces of the lower Volga region, and especially in Novouzensk *uezd*. According to Russian census data for the 1870's there were 750 Kazakhs inhabiting Novouzensk *uezd*, and in 1897 there were 6,700 Kazakhs there.[20] Because of a chronic shortage of pasture lands in the Inner Horde, many Kazakhs would lease pasture from colonists and

---

18 Volga Tatars are also referred to as "Nūġāy" in a Tatar history of Astrakhan. In this case, the author only refers to Volga Tatars as such in his discussion of the Kazakhs; cf. Ġihānšāh an-Nižġārūṭī, *Tārīx-i Astarxān*, 26-27. Cf. also the article of M.A. Usmanov in this volume.

19 The term *qïrgïz* or *qïrġïz* to refer to Kazakhs was already evident in Volga-Ural Turkic historiography at the beginning of the nineteenth century; cf. the *Tawārīx-i bulġārīya* of Ḥusāmaddīn Bulġārī (c. 1820's) and the *Tārīxnāma-i Bulġār* of Tāġaddīn Yālčiġul ūġlī (1805).

20 N.Ye. Bekmaxanova, *Mnogonacional'noe naselenie Kazaxstana i Kirgizii v ėpoxu kapitalizma*, Moskva, 1986, 142.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000233

Cossacks in neighboring Samara Province (including in Novouzensk *uezd*) or would work as hired laborers, and especially as shepherds, for Russian and German colonists.[21] There were more permanent Kazakh settlements in Novouzensk *uezd* as well, and al-Īlmīnī mentions such a settlement in the town of Aleksandrov Gay. Within the Inner Horde, however, Kazakhs made up the vast majority of the rural population, numbering over 95 percent of the population in the second half of the nineteenth century. In the towns of the Inner Horde, however, Kazakhs were often outnumbered by Russian, and especially Tatar settlers. According to figures from the end of the nineteenth century, in the settlement of Talovka there were about 50 Russian inhabitants, as well as 200 Tatars and 400 Kazakhs; in Novaya Kazanka there were 31 Russians, 400 Kazakhs, and 500 Tatars.[22] In the Inner Horde's capital of Xan Qala (Xanskaya Stavka), Kazakhs were outnumbered by especially large Tatar and Russian communities.

Initially the Inner Horde was ruled by local Chingisid rulers. The first ruler was Būkāy Xān, who in 1801 had separated the Inner Horde from the Junior Žuz and brought it across the Ural River. The last, and best known, Chingisid ruler was his son Ǧihāngīr Xān, who died in 1845. In that year, the political administration of the Inner Horde was reorganized. The lands of the Inner Horde became subject to Astrakhan province and the entire steppe was divided into five sections (*čast'*) and two districts (*okrug*). The names of two of the five "sections" were Talovka and Kamïš-Samar, which were located in the valley of the Uzen' Rivers, and are discussed in the *Tawārīx-i Ālṭī Ātā*. At the head of each section was a *pravitel'* (district chief);[23] and as al-Īlmīnī's narrative shows, these Kazakh rulers were not only wealthy, but, as we shall see, could also be politically influential.

The economy of these Kazakhs was dominated by nomadic and semi-nomadic stockbreeding, and al-Īlmīnī measures their wealth exclusively in terms of livestock. According to Russian census data in Novouzensk district 71.2 percent of the Kazakh population were pastoral nomads, and 19.4 percent lived from agriculture[24] and in the Inner Horde the proportion of nomads may have even been higher. In the Inner Horde, Īlmīnī mentions two wealthy Kazakhs, and the extent of their wealth. The first is one Īšānǧulī Prāvītel, who inhabited the village of Tūrǧānbāy on the Malïy Uzen' River. He is reputed to have owned two hundred horses, five hundred sheep, and in all, perhaps a thousand animals, including camels.

---

21 M.V. Bulïčev, "Kazaxi Nižnego Povolž'ya v pervoy polovine XIX veka," *Kraevedčeskie čteniya IV-VI*, Saratov, 1994, 172-173.

22 N. Spasskiy, *Potrebnost' pravoslavnoy missii dlya Bukeevskoy ordï*, Moskva, 1895, 12.

23 *Ibid.*, 11.

24 N.V. Alekseenko, *Naselenie dorevolyucionnogo Kazaxstana*, Alma-Ata, 1981, 49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000234

This chief also owned four felt houses, i.e. *yurt*s, and a large wooden hall (*pālāṭ*) for living in winter. Other Kazakh rulers, such as one Mīr ʿAlī Tūrā Qārābāyef Prāvītel, who ruled in Novaya Kazanka, would impose taxes on Kazakh fisherman. By means of comparison, al-Īlmīnī does mention one wealthy Kazakh who was not a district chief. This person, Šibāgīr Bābāʾallāh, lived in the village of Tūrġānbāy, and owned over a hundred horses, fifteen camels, and over a hundred sheep.

While there is evidence that some Kazakhs, especially along the Bol'šoy and Maliy Uzen' Rivers, became sedentarized and practiced some degree of agriculture, al-Īlmīnī makes no mention of agriculture among the Kazakhs. However, he does mention fishing in the region's numerous salt lakes as an important, and lucrative, economic activity pursued exclusively by Kazakhs. Kazakhs were also involved in trade not only within the Inner Horde, but in the nearby towns of Novouzensk and Aleksandrov Gay. In the latter town this trade was primarily in the hands of Tatar merchants.

2. Ural Cossacks

The lands of the Inner Horde were surrounded by a string of Cossack settlements, originally intended to control the movement of the Kazakh nomads and to form a buffer between the Kazakhs and the more sedentarized communities in the Russian provinces of the lower Volga. One line extended from the city of Ural'sk down the Ural River to the Caspian Sea. This line had in fact been established already in 1591, when the Ural Cossack Host was first founded.[25] In 1813, nine years after the migration of the Inner Horde into Russian territory, the Ural Cossack leadership established a new Cossack line to the west of the land granted the Kazakhs. This line extended roughly from Ural'sk to Čiža Pervaya, and from there to the village of Glinyanskiy Forpost on the lower Bol'šoy Uzen' River. The latter two settlements are discussed in the *Tawārīx-i Āltī Ātā*. The southwestern borders of the Inner Horde, to the Caspian Sea, were garrisoned by members of the Astrakhan Cossack Host. As we shall see, some of the lands, especially Glinyanskiy Forpost, that were settled and claimed by these Cossacks were lands that had been granted to the Kazakhs upon their migration into Russian territory, and became the objects of bitter disputes between the Kazakhs and Ural Cossacks.

One of the remarkable aspects of al-Īlmīnī's account is that the Ural Cossacks he describes were primarily Turkic-speaking Muslims. Thus, the

---

25 At that time, and until 1774, the Ural River and the Cossack Host were called Yayik. After the Pugačev rebellion, which began among the Ural Cossacks, Catherine II formally changed the name of their river and their community.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000235

actors in the three-way relationship between merchants, nomads, and Cossacks he describes are all Muslims.

The multi-ethnic and multi-confessional nature of the Cossack Hosts is generally discussed in treatments of the earliest appearance of Cossack communities in the Ukraine and on the South Russian steppe. However such diversity is less widely discussed in accounts of the late Imperial period. At this time the Cossack became in many respects a symbol of the Russian state, and became associated with the symbols of Russian nationalist ideology, such as Slavicness (or more narrowly Russianness), and Orthodoxy, and more extreme expressions like antisemitism and other forms of intolerance toward ethnic and religious minorities. With such a conception of Cossacks in the late imperial period in view, the fact that Cossack Hosts included communities of Kalmyk Buddhists and Turkic Muslims (among others), is commonly overlooked. For example, among these non-Slavic communities, Kalmyks, were to be found in especially large numbers in the Don Cossack Host, for a time constituted their own Stavropol Cossack Host. Kalmyk Cossacks could also be found to a lesser degree among the Astrakhan, Terek, and Ural Cossacks.[26]

Muslim communities played an especially important role in the formation of the Orenburg and Ural Cossack Hosts, which were the first Cossack lines formed along the western regions of the Russo-Kazakh borderlands. Nowhere was the presence of Muslims more pronounced than in the Orenburg Cossack Host. With the creation of Orenburg Province in the 1740's, entire communities of Bashkirs, Service Tatars, Muslim Teptyars, and Mishars (in Russian – *Meščeryaki*) were settled in Orenburg Province along the Kazakh border.[27] One historian has estimated that in the 1820's and 30's Muslims constituted up to seventy percent of the entire Orenburg Cossack Host.[28] By the beginning of the twentieth century the number of Muslims among the Orenburg Cossacks had declined, yet according to official accounts still made up 7.4 percent of the overall number.[29] The number was possibly even higher, since after 1905 a large

---

26 In fact, al-Īlmīnī mentions two Kalmyk communities among the Ural Cossacks. On the Kalmyk Cossacks in general cf. K.P. Šovunov, *Kalmïki v sostave Rossiyskogo kazačestva*, Élista, 1992; see also F.V. Mamonov (ed.), *Istoriya kazačestva Urala*, Orenburg-Čelyabinsk, 1992, 60-62.

27 Mamonov (ed.), *Istoriya kazačestva Urala*, 74-75; for a discussion the ethnic history of these Muslim Orenburg Cossacks cf. Z.R. Sadïkova, *Govorï Orenburgskix tatar*, Kazan', 1985, 4-15; Damir Isxakov, *Étnografičeskie gruppï tatar Volgo-Ural'skogo regiona*, Kazan', 1993, 54-56.

28 Mamonov (ed.), *Istoriya kazačestva Urala*, 76.

29 A.P. Abramovskiy and V.S. Kobzov, *Orenburgskoe kazač'e voysko: istoriya i sovremennost'*, Čelyabinsk, 1993, 23-24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000236

proportion of the Nagaybaks, Orthodox Turkic Cossacks, had become Muslims.[30]

The Ural Cossack Host was also ethnically diverse, although Muslims formed a smaller proportion of the Host as a whole than among the Orenburg Cossacks. Of course, the vast majority of Ural Cossacks were Russians, but within this group there were also a number of Muslim, as well as Kalmyk communities. Muslim Ural Cossacks are known to have been active in the Pugačev uprising, although it remains unclear what proportion of the Host they constituted in the eighteenth century.[31] In the 1870's Turkic Muslims made up 5.5 percent of the Ural Cossack Host as a whole.[32] The Muslim Ural Cossacks were distinct from neighboring Muslim groups primarily because of their status as Cossacks, but it is also possible that the Muslim Ural Cossack differed from the Volga Tatars and Kazakhs ethnically as well. According to Ural Cossack historical legends recorded in 1721, the ancestors of the Muslim Ural Cossacks came from the Crimea and the Kuban – that is, they were Noghays.[33] The Kundrov Tatars, who lived in the Astrakhan region and constituted part of the Ural Cossack Host, were themselves the direct descendants of Noghays who had inhabited the former Astrakhan Khanate, and retained a semi-nomadic lifestyle until well into the nineteenth century. Other Muslim Ural Cossacks traced their ancestry to Kazakhs.[34] Nevertheless, in the only discussion of the ethnic history of the Muslim Cossacks to date, Damir Isxakov has argued that the largest proportion of their ancestors came from the Middle Volga region.[35] al-Īlmīnī discusses four Ural Cossack settlements: Podtyažki, a Russian settlement; Kalmïki, a Christian Kalmyk settlement; Čiža Pervaya, a Muslim settlement; and Glinyanskiy Forpost and Yalpaqtal, predominantly Muslim settlements with a congregation of Russian Cossacks.

The economy of the Ural Cossacks was sharply differentiated between the northern and southern regions of the Host's territory. In the south, especially along the lower Ural River and the Caspian coast, the main economic activity was fishing. In the north, which includes the area described by al-Īlmīnī, semi-nomadic stockbreeding predominated.[36] Eight-

---

30 D. Isxakov, "Ėtnodemografičeskoe razvitie nagaybakov do pervoy četverti XX v.", *Nagaybaki: Kompleksnoe issledovanie gruppï kreščeniх tatar-kazakov*, Kazan', 1995, 10.

31 Cf. Vaxit Imamov, *Säyet Batïr – Tatarlar Pugačev yavïnda*, Yar-Čallï, 1994, 187-188, 191-195.

32 Isxakov, *Ėtnografičeskie gruppï*, 56.

33 At that time, the Ural Cossacks were known as Yayik Cossacks.

34 Isxakov, *Ėtnografičeskie gruppï*, 57.

35 *Ibid.*, 57-58 This view is especially apparent for the Orenburg Cossack Host; cf. Sadïkova, *Govorï Orenburgskix tatar.*

36 Mamonov (ed.) *Istoriya kazačestva Urala*, 124-125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000237

eenth century observers of the Ural Cossacks note that both Muslims and Russians retained especially large herds of camels. Muslim and Kalmyk Ural Cossacks would nomadize in felt tents in summer, and live in wooden houses in winter.[37] In al-Īlmīnī's account, the wealth of the richest and most powerful Ural Cossacks in Yalpaqtal, both Russian and Muslim, is measured in terms of livestock, and not in terms of capital, as in the case of the Volga Tatar merchants. For example, the leader of the Muslim Cossacks of Yalpaqtal, one Xwāğāntāy Bābā, is said to have owned four thousand horses, two thousand camels, two thousand cattle, and around ten thousand sheep. The wealthiest of the Russian Cossacks was one Pëtr Yakovič Ovčinnikov, who reportedly owned four thousand horses, three thousand camels, cattle and goats, and some fifty thousand sheep. In the case of Xwāğāntāy Bābā, it seems that his wealth consisted exclusively of livestock, since al-Īlmīnī tells us that he lost his entire wealth during the famine years of 1889 and 1890.

Cossack relations with Muslim nomads

Although the nomadic group with which the Ural Cossacks had the most contact was the Kazakhs, al-Īlmīnī discusses the Ural Cossacks' relations with another nomadic community, the so-called Čiža Bashkirs. In the nineteenth century there were two Bashkir communities near the Altï Ata region. The first were sedentary and agricultural Bashkirs, who were located along the Kamelik Valley in neighboring Nikolaev *uezd*, and who provided a number of *imāms* to the Altï Ata villages. The other group were the Čiža Bashkirs, who lived along the headwaters of the Čiža Rivers (Čiža Pervaya and Čiža Vtoraya) in Ural'sk province, just to the west of the line of Ural Cossack settlements. Unlike the Kamelik Bashkirs, the Čiža Bashkirs, who numbered perhaps around three thousand, were semi-nomadic stock breeders, and are described by al-Īlmīnī as being little better then savages, albeit Muslim ones; he notes how their settlements, including their mosques, were made entirely out of reeds. It appears that the Čiža Bashkirs and the Ural Cossacks (the nearest Ural Cossack settlements were the Muslim village of Čiža Pervaya and the Russian settlement of Yermolaevo) would periodically raid one another, until the Ural Cossacks finally expelled the Bashkirs and seized their rich wintering grounds. In the expulsion of the Čiža Bashkirs, it appears that the Cossacks did not act unilaterally, but did so with the support of the Governor of Samara Province.[38]

---

37 Isxakov, *Étnografičeskie gruppï*, 57.

38 R.G. Kuzeev, *Proisxoždenie baškirskogo naroda*, Moskva, 1974, 161-162.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000238

If the Cossacks were able to seize Bashkir land with impunity, and expel them from the area, the Kazakhs were a different matter. Unlike the Čiža Bashkirs, Kazakhs of the Inner Horde were a much larger community with an elite that enjoyed some level of access to the Imperial authorities. Nevertheless, over the course of the nineteenth century the Cossacks attempted to restrict the grazing lands of the Kazakhs, with varying levels of success. During the first half of the nineteenth century Ural Cossacks were also actively involved in suppressing Kazakh uprisings and other disturbances, and the Kazakh khans of the Inner Horde employed a unit of Astrakhan and Ural Cossacks and Astrakhan Kalmyks in Xan Qala as a private military force.[39]

3. Volga Tatars

The Volga Tatars[40] in the Inner Horde occupied themselves primarily with two occupations, commerce and religious activities (see below for a discussion of religious life in the Inner Horde). Tatars formed the largest ethnic minority in the Inner Horde, numbering roughly 4,000 in 1897, and constituting 2.65 percent of the Inner Horde's overall population.[41]

In the second half of the eighteenth, and especially in the nineteenth century, Russia's trade with the Kazakh nomads became crucial to the economy of the steppe frontier.[42] The main commodities in this trade were animals and animal products, supplied by the nomads, and grain provided by the Russian, as well as Volga Tatar, merchants. This trade was accelerated by the extension of railroads into the steppe regions in the late nineteenth century. By the middle of nineteenth century large Volga Tatar trading colonies had emerged all along the Kazakh steppe frontier, in the cities of Ural'sk, Troitsk, Orenburg, Cheliabinsk, Semipalatinsk, Petropavlovsk, and Omsk. Some of these colonies became substantially important centers of Muslim culture in their own right, especially Seitovskiy Posad, the eighteenth century Muslim settlement outside of Orenburg, as well as Orenburg proper and Troitsk. While these cities were important centers for the Central Asian trade, much trade was also conducted with the Kazakh nomads.

---

39 S.Z. Zimanov, *Rossiya i Bukeevskoe xanstvo*, Alma-Ata, 1982, 124.

40 The rather anachronistic term "Volga Tatar" is used here in reference to the Kazan Tatars and Mishars, that is, the Muslim communities of the Middle Volga region. In fact, in imperial Russia "Volga Tatars" in their internal discourse tended to refer to themselves by various names, most commonly "Bulghar" or "Muslim."

41 Bekmaxanova, *Mnogonacional'noe naselenie*, 133.

42 For a discussion of Kazakh-Russian trade in general cf. N.G. Apollova, *Ėkonomičeskie i političeskie svyazi Kazaxstana s Rossiey*, Moskva, 1960, 215-334; for the role of Tatars and Bashkirs in this trade cf. Dulatova and Sultangalieva, "Iz istorii," *passim*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000239

al-Īlmīnī discusses two border towns with an especially lively trade with the Kazakhs, Novouzensk and Aleksandrov Gay. In the case of Novouzensk, much of the trade was in the hands of Russian merchants, and although Tatars actively participated in the trade with the Kazakhs, they did not dominate it.[43] The Kazakh trade constituted an important part of overall commerce in Novouzensk. For example we know that in 1851 Kazakhs sold over 87,000 silver rubles worth of goods at Novouzensk's fall market, including 4,000 horses, 3,000 cattle and 7,000 sheep , as well as hides, fat, and other animal by-products. In exchange, Kazakhs spent about 100,000 rubles in cash, as well as their earnings, primarily on grain and manufactured goods.[44] The Tatar merchants in Novouzensk did not always treat the Kazakhs honorably, a fact al-Īlmīnī blames on a lack of Islamic consciousness among these merchants, and he tells of how the Tatar merchants would cheat the naive Kazakhs with various swindles, including offering them a "Muslim" *pood* of grain which weighed thirty pounds, but was the same prices as a full thirty-six-pound "Russian" *pood*. As good, but naive, Muslims, the Kazakhs would choose the "Muslim" *pood*.[45]

Tatar merchants did, however, dominate the Kazakh trade in the railhead of Aleksandrov Gay, and had done so since at least the early 1840's. al-Īlmīnī's source for his discussion of Aleksandrov Gay is in fact one of these Tatar merchants, one ᶜAlī Aṣġar Ġāzīkāšef, and as he points out for this merchant community, trade with the Kazakhs was initially facilitated by the Kazakhs "lack of culture," that is before becoming strongly influenced by the Volga Tatars themselves. Trade with the Kazakhs in Aleksandrov Gay was dominated early on by these Volga Tatars because, according to Ġāzīkāšef, Russian merchants could not travel to the city of Bulatovka, presumably where the Tatars bought grain and sold Kazakh livestock, as easily as the Tatar merchants. These early merchants traded in grain, and, making allowances for nostalgic rags-to-riches stories (al-Īlmīnī reports that they came "without a single kopeck"), they became extremely wealthy, thereby attracting other Tatar merchants. al-Īlmīnī in fact mentions the nine leading rich men of Aleksandrov Gay, listing their worth and place of origin, noting that most of them came from Saratov and Kazan provinces. He declares there to be around 200 Muslim households in Aleksandrov Gay, with Tatars [*tātār-nūġāy xalqī*] forming the majority, but he also notes the presence of many Kazakhs as well.[46]

Tatar merchant colonies also existed within the Inner Horde. Tatar merchants were already actively trading with the Kazakhs in 1806, a mere three

---

43 TAA, fol. 95b.
44 *Kazaxsko-russkie otnošeniya (1771-1867 godi)*, Alma-Ata, 1964, 382.
45 TAA, fols. 95b-96a.
46 TAA , fol. 103b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000240

years after the migration of the Kazakhs from across the Ural River.[47] The largest of these colonies was located in the Xan Qala, the capital of the Inner Horde, which one historian describes as having become by 1846 "a merchant settlement in the full sense of the word."[48] Besides operating independently as merchants, by the end of the nineteenth century Volga Tatars in Xan Qala also represented the government of the Inner Horde as agents in selling the Inner Horde's products within Russia.[49] Smaller colonies were located in the string of Cossack outpost settlements to the west of the Inner Horde, such as Talovskiy Forpost and Glinyanskiy Forpost.[50] By the end of the nineteenth century, after the expulsion of the Cossacks, especially large Tatar communities were to be found in these settlements, such as the renamed Talovka, with more than 200 Tatars, and Novaya Kazanka, built near the site of Glinyanskiy Forpost, with a Tatar majority numbering around 500.[51] Itinerant Tatar merchants also traveled to the Kazakhs' nomadic camps, exchanging goods for sheep or selling on credit to the Kazakhs.[52] Although these merchants were often transient, many elected to remain permanently, despite prohibitions against Tatar settlement in the Inner Horde instituted by the Russian authorities.[53]

While al-Īlmīnī does mention Talovka in his narrative, he provides substantially more detail on the settlement of Novaya Kazanka (Yāngī Qazānqa), which as we have seen, was inhabited by a Tatar majority supporting itself primarily by commerce. This village was located near where the Malïy Uzen' empties into the steppe, near the site of the abandoned Ural Cossack village of Glinyanskiy Forpost. al-Īlmīnī provides some details on the economic activity of these merchants was well. The merchants would deal in manufactured goods, flour, and hay, and some of the wealthier ones owned profitable stores. One merchant, named Ğamāl-addīn, would send forty camels to the Caspian Sea, load them with fish, and sell them in "Russia," that is, outside of the Inner Horde. We are also told that there was a Tatar merchant colony in the mixed Ural Cossack and Kazakh village of Yalpaqtal, which was, in addition, an important regional Sufi center.

---

47 Zimanov, *Rossiya i Bukeevskoe xanstvo*, 75.
48 *Ibid.*, 73.
49 Dulatova and Sultangalieva, "Iz istorii", 47.
50 Zimanov, *Rossiya i Bukeevskoe xanstvo*, 74.
51 Spasskiy, *Potrebnost' pravoslavnoy missii*, 12.
52 *Kazaxsko-russkie otnošeniya*, 234.
53 T.T. Tažibaev, "Školï Vnutrenney (Bukeevskoy) ordï vo vtoroy polovine XIX veka," *Voprosï istorii Kazaxstana XIX- načala XX veka* (Trudï instituta istorii, arxeologii i ėtnografii AN KazSSR t. 11), Alma-Ata, 1961, 126-153, here 129.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000241

C. The Conflict over Glinyanskiy Forpost and the Uzen' Interfluve

Historical background of the conflict

The Kazakh-Cossack land dispute that al-Īlmīnī describes appears to have taken place around 1871, and was one in a series of land conflicts pitting these two groups against one another. In fact, the conflict over the Uzen' interfluve appears to have not only involved Ural Cossacks and Kazakhs, but also local Bashkirs as well. The Bashkir historian A.N. Usmanov writes that in 1823 a conflict between the Ural Cossacks and Bashkirs inhabiting the Uzen' interfluve was heard in Buzuluk district court. At the same time, a Bashkir officer named Altïnbay Xudayšukurov petitioned the emperor Alexander I to grant these lands to the Bashkirs. In both cases, the Bashkirs claimed these lands to have been settled by their ancestors.[54] The fate of these Bashkir communities inhabiting the Uzen' interfluve is not clear. al-Īlmīnī makes no mention of Bashkirs there in his survey, but rather only mentions Bashkirs in the Čiža and Kamelik River Valleys. The Uzen' Interfluve (that is, the land between the Malïy Uzen' and Bol'šoy Uzen' Rivers) for centuries had been a prime wintering ground for pastoral nomads. The area was used by Noghays in the sixteenth century, and in the seventeenth they were expelled by Kalmyks. In 1771 Ural Cossacks were claiming the region as their own, and were actively keeping migrating Kalmyks from fishing in the rivers.[55] The Uzen' Interfluve and the Samar-Qamïsh Lakes were listed among the lands granted to the Inner Horde already during the reign of Būkāy Xān.[56] In 1813, however, the Ural Cossacks extended their line to the west of the Kazakhs, and took control of these areas, and initially refused the Kazakhs access to their traditional wintering grounds.[57] The Cossack actions caused considerable hardship to the Kazakhs since, on the one hand, there was a chronic shortage of pasture in the Inner Horde, and on the other, the Samar-Qamïsh Lakes, the Uzen' River Interfluve, and the coastal areas north of the Caspian Sea were the

54 A.N. Usmanov, *Prisoedinenie Baškirii k russkomu gosudarstvu*, Ufa, 1960, 56-57. Usmanov cites these petitions, in which these Bashkirs claimed longstanding residence in the area, as evidence that the ancestors of these Bashkirs had been subjects of the Astrakhan khanate; unfortunately, he does not tell us the outcome of the case. Yet his conclusion appears doubtful, since R. Kuzeev has argued that while the *Urheimat* of several Bashkir tribes may have been located around the Uzen' Rivers, the ancestors of the Čiža and nearby Kamelik Bashkirs began migrating to these areas only in the seventeenth century, certainly before the appearance of the Ural Cossacks in the area, but well after the Russian annexation of the Astrakhan khanate; cf. Kuzeev, *Proisxoždenie baškirskogo naroda*, 161-162.

55 *Kazaxsko-russkie otnošeniya*, 5.

56 *Ibid.*, 230.

57 *Ibid.*, 231.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000242

only practicable wintering grounds between the Volga and Ural Rivers.[58] Subsequently, the Cossacks began leasing these land to the Kazakhs.

The village of Glinyanskiy Forpost was founded probably soon after 1813 when the Ural Cossacks extended their line of settlements.[59] As a result, the Cossacks began demanding payment from the Kazakhs to use the pastures, and banned them from fishing or collecting salt in the lakes.[60] The Cossack actions prompted a response from the Kazakh leadership, and in 1819 Būkāy Xān's successor, Šïġāy Xān, reported to the Military Governor of Orenburg that the Ural Cossacks had seized these lands in violation of the imperial edict granting the lands to the Kazakhs.[61] In 1824 the new Kazakh Khan, Ğihāngīr (Džangar in Russian sources) again petitioned various Russian authorities, and the imperial authorities formed a commission headed by the governors of Astrakhan and Orenburg provinces, which commissioned the surveying of the disputed lands. Nevertheless, the Cossacks still refused to grant access to the Kazakhs.[62] This Cossack action was strongly criticized in 1828 by the senator and Director of the Ministry of Foreign Affairs, F.I. Ėngel', who accused the Cossacks of determining the boundaries of their holdings without consulting either the provincial authorities in Astrakhan or the Kazakhs themselves.[63] As a result of Engel's report, in 1828 the Asiatic Committee (*Aziackiy Komitet*), which included the governors of Astrakhan and Orenburg provinces, ruled a compromise in which the Cossacks were not forced to return the land to the Kazakhs, but the Kazakhs were allowed use of the salt lakes and pastures.[64] The Cossacks reluctantly agreed to the compromise, but the following year the *ataman* of the Ural Host was in St. Petersburg petitioning the imperial authorities to grant in permanence these Uzen' lands to the Cossacks.[65] Furthermore, in 1830 G. Gens, the chief of the Orenburg Border Commission, informed the Military Governor of Orenburg of his belief that the Cossacks were responsible for recent disturbances among the Kazakhs which the Cossacks themselves instigated by spreading rumors to the effect that the Kazakhs would soon be subject to the poll tax and military recruitment. Gens saw this as an attempt by the Cossacks to have the

---

58 *Ibid.*, 231.
59 Apollova, *Ėkonomičeskie*, 362; Zimanov, *Rossiia i Bukeevskoe xanstvo*, 54-55. The other Cossack settlement of Talovka appears to have been founded earlier, by Lithuanian colonists. Cf. V.E. Svistunov, *Gorod Novouzensk*, Saratov, 1983, 8.
60 M.Z. Abdirov, *Istoriya kazačestva Kazaxstana*, Almatï, 1994, 54.
61 Zimanov, *Rossiya i Bukeevskoe xanstvo*, 55.
62 *Kazaxsko-russkie otnošeniya*, 233; Zimanov, *Rossiya i Bukeevskoe xanstvo*, 55.
63 Apollova, *Ėkonomičeskie*, 363.
64 *Ibid.*, 362.
65 *Kazaxsko-russkie otnošeniya*, 237.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000243

imperial authorities remove the Kazakhs from the jurisdiction of the military authorities in Orenburg.[66]

Several scholars have written that the land between the Uzen' Rivers, as well as the Sarï Qamïsh lakes, remained permanently in the possession of the Ural Cossacks. V.V. Vostrov and M.S. Mukanov wrote that in 1873 over 130,000 *desyatinas* of this land was officially ceded to the Ural Cossacks.[67] S.Z. Zimanov categorically states the land between the Malïy and Bol'šoy Uzen' Rivers "in the end" went to the Cossacks.[68] However, just the opposite seems to have been the case, and in the 1870's the Ural Cossacks were actually expelled from at least part of the lands they had claimed from the Kazakhs. Such a scenario is not only described in al-Īlmīnī's account, which seems to have been recorded by an eye-witness, but it is also recounted in a Russian missionary source from 1895 that reports how in 1871 the area between the Bol'šoy and Malïy Uzen' Rivers passed over to Kazakh ownership, with the Bol'šoy Uzen' becoming the border between the Ural Cossack Host and the Inner Horde. This account further confirms al-Īlmīnī's version by stating that the former Cossack settlements of Glinyanskiy Forpost and Talovskiy Forpost were abandoned by the Cossacks, and some of them were occupied by settlers.[69] Although the details of the Cossacks' expulsion are unclear, it appears to have been a result of a larger shift in the imperial authorities' attitude toward the Ural Cossacks that had emerged by the 1870's. In 1874 the imperial authorities introduced legislation reducing the size of the Cossack Host. The Host was divided between those who accepted the changes and those who did not, and a rebellion broke out among the latter Cossacks. The military authorities dealt severely with the insurgents, and 3,500 Ural Cossack households were deprived of Cossack status and exiled to Turkestan.[70]

al-Īlmīnī's account

al-Īlmīnī's description of the conflict is as follows:

> "Below that, on the left side of the [Bol'šoy] Uzen', on Ural Cossack land, there is a fine village of the Ural Cossacks with some two hundred houses called Yālpāqṭāl. The Russians have their church and the Muslims have their own mosque built out of stone. Officially they call this village of Yalpaqtal Slomixīn [i.e. Slomixinskaya]. They themselves are Ural Cossacks [and are] in

---

66 *Ibid.*, 238.
67 V.V. Vostrov and M.S. Mukanov, *Rodoplemenniy sostav i rasselenie kazaxov (konec XIX-načalo XX v.)*, Alma-Ata, 1968, 240.
68 Zimanov, *Rossiia i Bukeevskoe xanstvo*, 28.
69 Spasskiy, *Potrebnost' pravoslavnoy missii*, 11.
70 Abdirov, *Istoriya kazačestva Kazaxstana*, 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000244

military service. Initially they lived on the Malïy Uzen' in a place called Ġlinyanī[71], but in actuality it was Kazakh land. The Ural Cossacks seized it and lived there. Because it was a good place for commerce, other Muslims, especially Muslims from Kazan Province, gathered there and they cultivated that place well, and even though the poor Kazakhs were oppressed, ignoring their complaints, they [the Ural Cossacks] nonetheless stayed. Once there was *qurbān ʿīdī*[72] for the local inhabitants. In accordance with the customs of the people from Kazan, money was collected and a wrestling field was cleared. And in the contest various wrestlers competed. [People] assembled, and there was a prize equal to the money [thus collected]. When the wrestling took place a Ural Cossack named Qūrmāntāy wrestled with a Kazan Tatar [*qazān nūġāyī*]. The Kazan Tatar overcame and threw the Ural Cossack, and he was beaten. The young [Cossack], relying on his father's luck, intended to defeat the young [Kazan Tatar]. And when the young Kazani beat him again, because their ancestors were Ural Cossacks, and they were very haughty and arrogant, they united among themselves, and they slandered the Kazan Tatars, suggesting that they had made Turkey their Fatherland. When they had reached the decision to expel the Kazan Tatars, there was among the Kazakhs one Ṣāliḥ Prāvītel, who was a very beneficent and new *prāvītel*. Being very solicitous in this matter, he petitioned with a complaint to the court, saying 'The Ural Cossacks seized Kazakh land. They should go from this land.' His petition reached the place for acceptance, but it would not, it seemed, be conclusively ruled on in such a short time. The Kazan Tatars approached Ṣāliḥ Prāvītel and when they explained this [situation], Ṣāliḥ Prāvītel told them 'Be patient for a month. Great benefit will come to you as well as to us Kazakhs concerning this land. Try not to interact with these Ural Cossacks for a month.' After that the Kazan Tatars kept away from the Ural Cossacks, and the Ural Cossacks stayed away from the Kazan Tatars, and a month passed. Then Ṣāliḥ Prāvītel's petition was ruled on, the Ural Cossacks were obliged to leave the Kazakhs' land, and the space for a village was granted to the Kazan Tatars; they were quiet there and they called it Yāngī Qazānqa [i.e. Novaya Kazanka]. [...] As for the Ṣāliḥ Prāvītel whom I mentioned, when he went to St. Petersburg and demanded the land from the Ural Cossacks, they say the Ural Cossacks gathered a thousand rubles, hired a doctor, so that when [the doctor] reached St. Petersburg, he would kill [Ṣāliḥ Prāvītel] by poisoning."[73]

The anecdote, then, draws a very vivid picture of the dynamic of the conflict, and the rich and telling details merit closer scrutiny. It is clear that al-Īlmīnī relied on an oral source, and one that may have been an eye-witness, and who was in all likelihood a Tatar. We are given no indication

---

71 In Russian, Glinyanskiy Forpost.

72 That is, *qurban bayramï*.

73 TAA, fols. 104b-105b, 108a. Novaya Kazanka continues to be the official name of this village, today located in Kazakhstan.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000245

as to exactly when the event took place (al-Īlmīnī's chronologies are sometimes vague or confusing), and there is no clear indication of how long it took for Ṣāliḥ Prāvītel's petition to be accepted, or whether he had filed it already before the incidents following the wrestling match took place. In any event, it is apparent that tensions existed between the Tatar and Cossack communities well before the wrestling match, since it is unlikely that the Cossacks would have openly discussed expelling the Kazan Tatars from the village had not tensions already existed. The Cossacks' disparaging remarks concerning the Tatars' patriotism, suggesting they were loyal to Turkey rather than to Russia, is especially noteworthy as it came from Muslim Cossacks, who perhaps felt a special need to make their own patriotic feelings known, and to contrast their own patriotism with that of non-Cossack fellow Muslims. al-Īlmīnī's, or perhaps rather his source's, views toward Cossacks also appear in the narrative, with the Cossacks depicted not only as being clearly in the wrong, from the legal perspective, but also as being innately "haughty" and "arrogant" and prone to violence, as we see in their intention to expel the Tatars from the village, and in the rumor of their attempt to poison Ṣāliḥ Prāvītel in St. Petersburg.

The successful petition of Ṣāliḥ Prāvītel in expelling the Ural Cossacks is likewise remarkable. In this case we have a local Kazakh ruler using his influence with the legal system in St. Petersburg to reestablish his people's dominion over an old and highly disputed parcel of land, thereby reversing the general perception of the victimization of the Kazakhs at the hands of Cossacks and the Russian legal system.

The aftermath and the founding of Yalpaqtal

In his narrative al-Īlmīnī also addresses the consequences of the expulsion of the Ural Cossacks from Glinyanskiy Forpost:

> "Now, this Ṣāliḥ Prāvītel issued this decree and the Ural Cossacks were exiled from that land. As I mentioned, they were settled in a place about a hundred *čāqrūm*s [i.e. a Russian *versta*, roughly equal to a kilometer] distant. Several fishing lakes with thousands worth of fish inside, several salt lakes, and many hay fields and reed beds were taken from the Ural Cossacks and they became and remained Kazakh land. As for the aforementioned Glinyanskiy, the Ural Cossacks left this place and they were ordered to a place a hundred *čāqrūm*s distant called Pārūq. The Kazakhs call this place Yalpaqtal; officially its name is Slomixīn.[74] They came from Glinyanskiy with great wealth and when they arrived Xwāǧāntāy Bābā had built a most exalted mosque. It was covered with a metal roof, and for himself he had constructed a high stone hall [*pālāṭ*]. At that time it is related that he had in terms of livestock four thousand horses and

74 Today this settlement, located in Kazakhstan, is called Furmanovo.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000246

two thousand camels, a similar amount of cattle, and around ten thousand sheep."[75]

As we can see, then, it would appear that much of the Cossack's wealth was in livestock, as well as in natural resources of the area, such as reed beds, hayfields, and salt lakes, and no mention is made of the Cossacks losing fields. This also appears to be true for the smaller Russian Cossack community which also migrated from Glinyanskiy Forpost to Yalpaqtal. al-Īlmīnī mentions a certain Pëtr Yakovič Ovčinnikov as one of the wealthiest members of the Russian community, owning more than four thousand horses, three thousand camels, cows and goats, and some fifty thousand sheep.[76] In addition, it would appear that the Cossacks were not impoverished by their move, since the first thing their leader did upon reaching Yalpaqtal was to build a large stone mosque.

D. Muslim Religious Life in the Inner Horde

Volga Tatars and Islam in the Inner Horde

If the influence of Volga Tatars was great in the commercial life of the Inner Horde, their influence was even greater in the religious lives of the Inner Horde's Kazakh population. Volga Tatars were actively involved in the religious life of the Kazakhs, and had been since the middle of the eighteenth century.[77] However, nowhere was the profile of Tatar religious figures higher than in the Inner Horde. Although the role of Volga Tatar figures in the religious life of the Kazakhs in the Inner Horde will be discussed in more detail below, it is worth noting that the issue of the Tatar presence in the Inner Horde was a cause of great alarm among Russian administrators and missionaries,[78] as well as among the Russian-oriented members of the Inner Horde's Kazakh elite.[79] During the second half of the eighteenth century and throughout the nineteenth century Tatars could be found throughout the Kazakh steppe attached to the entourage of powerful Kazakhs as *mullās*, scribes, and intermediaries between the Kazakhs and the Russian authorities (often these *mullās* were also agents of the Russian

---

75 TAA, fol. 106b.
76 TAA, fol. 107b.
77 Cf. Allen Frank, "Tatarskie mullï sredi kazaxov i kirgizov v XVIII-XIX vekax", *Kul'tura, isskustvo tatarskogo naroda: istoki, tradicii, vzaimosvyazi*, Kazan', 1993, 124-131.
78 Spasskiy, *Potrebnost' pravoslavnoy missii*, passim.
79 See for example Xadži Muxammed-Salix Babadžanov, "Zametka kirgiza o kirgizax," *Severnaya pčela* (4), January 5th, 1861, 13-16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000247

authorities in Orenburg), and in the Inner Horde, their role was especially prominent.

Although the creation of a Tatar-dominated Islamic religious establishment in the Inner Horde is most often attributed to Ǧihāngīr Xān, it is clear that Ǧihāngīr's father, Būkāy Xān had a strong attachment to Islam. His choice of his final resting place by the tomb of the Muslim saint Sayyid Bābā Ḥaḍratī in the *Sayyidlär ziyāratī* cemetery in the village of Krasnïy Yar in Astrakhan province clearly demonstrates this,[80] and al-Īlmīnī notes that some semblance of a Tatar religious establishment was already in place during his reign. The first *imām* of Altï Ata's Fifth Mosque was a certain Muḥyīddīn Ḥāǧǧī b. Ḥasan,[81] whose remarkable career merits a full telling, since it tells us about the sorts of figures who served as *imām*s among the Kazakhs at this early period. Mullā Muḥyīddīn Ḥāǧǧī became *imām* in Altï Ata in 1817, but before that he had had a colorful career. He was originally from the village of Čūrāš in Kazan province's Mamadïš *uezd*. He studied in the village of Kičī Ṣūn, and later in the well-known *madrasa* in the village of Qïšqar, in Kazan province. Later he studied in Orenburg, apparently under a number of figures who were prominent at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries. He subsequently became *imām* to Būkāy Xān. Subsequently, he traveled to the Hijaz and went on the *ḥaǧǧ*. After a year or two he returned to live again among the Kazakhs, but then returned to the Hijaz, and then went and studied in Syria and Egypt, before settling in Istanbul where he learned to be a healer (*ṣāḥib-i nafas*) under a certain Šayx ᶜAbdannaṣīr Äfändī. He then returned after fifteen years to become *imām* to Ǧihāngīr Xān.[82] Until his death in 1848 Mullā Muḥyīddīn Ḥāǧǧī was frequently visited by Kazakhs seeking his help as a healer.

Ǧihāngīr Xān however was very active in creating an Islamic establishment in the Inner Horde, which had close ties to the Islamic establishment in the Volga-Ural region. His wife Fāṭima was the daughter of Muḥammadǧān b. al-Ḥusayn, the first *muftī* of the Orenburg Spiritual Assembly, and Ǧihāngīr created a miniature, and more centralized, version of the latter organization, staffed almost entirely with *ᶜālim*s from the Volga-Ural region. The head of this organization was the *āxūn* Ǧābir Ḥamād ūġlī, an Orenburg Tatar, who lived at the Khan's expense in Xan Qala.[83] Ǧābir Ḥamād ūġlī, who was granted the title of *ṭarxān* (i.e. an

---

80 Ǧihānšāh an-Nīžǧārūṭī, *Tārīx-i Astarxān*, 47.

81 His father later became *imām* in the village of Ūlī Mingār, and was buried there.

82 TAA, fol. 24ab. al-Īlmīnī's chronology is based on the account of Muḥyīddīn's son, who succeeded his father as *imām* in Altï Ata; if he did in fact serve Ǧihāngīr Khan, he probably became *imām* in Altï Ata after 1817.

83 Riḍāᵓaddīn b. Faxraddīn, *Āṯār* 2:10, 137-138; *Kazaxsko-russkie otnošeniya*, 234.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000248

official Russian title granting immunity from taxation), was the chief of the Khan's *šarīᶜa* court.[84]

Ǧihāngīr also expanded the Islamic establishment at the local level. For every twenty-five yurts, he appointed a *mullā* to conduct marriages, as well as birth and burial rituals, and to run schools for the Kazakh children. He also embarked on a mosque building program, and built mosques in Xan Qala and other semi-permanent Kazakh settlements. The *mullā*s thus employed were Tatars from the Volga-Ural region, and were *ukaznïe mullï*, that is, *mullā*s either licensed by the Orenburg Spiritual Assembly in Ufa or by a commission in Xan Qala that was in charge of mosques and of appointing and placing *mullā*s.[85] Until 1917 numerous Kazakhs from the Inner Horde went to study in various *madrasa*s of the Volga-Ural region, both in the more distant centers of Kazan, Ufa, and Orenburg, and in the closer settlements of Astrakhan and Novouzensk *uezd*.[86] Kazakhs were especially numerous in the *madrasa* of Altï Ata's Second Mosque, as well as in the *madrasa* of the Cossack settlement of Yalpaqtal.[87] By the end of the nineteenth century the Tatar-dominated Islamic establishment had become firmly rooted in the Inner Horde. According to a Russian missionary account, in 1897 there were 99 mosques in the Inner Horde.[88]

Religious and moral consciousness

As in many other parts of his history, al-Īlmīnī's depictions of the frontier reverse many widely held clichés and stereotypes of the religiosity of the various Muslim groups on the frontier, namely the Volga Tatars and Kazakhs. In his account al-Īlmīnī begins by describing the emergence of Muslim communities in Novouzensk and Aleksandrov Gay. The first Muslims to settle there were Volga Tatar merchants, and al-Īlmīnī is quick to point out the immorality of the merchants before the arrival of *imām*s and other figures of spiritual authority. The types of immorality al-Īlmīnī denounces include wine drinking, failure to perform the obligatory prayers, and cheating the naive Kazakhs. al-Īlmīnī is especially critical of the Muslim community in Aleksandrov Gay, of which his son, Aḥmad Ṣafā was *imām*, and where the local notables refused to build a mosque, despite the entreaties of their *imām*. However, in both Novouzensk, and to a lesser degree, Aleksandrov Gay, the immoral behavior of the Muslims is gradually turned around and made good through the actions of conscien-

---

84 Zimanov, *Rossiya i Bukeevskoe xanstvo*, 124.
85 *Ibid.*, 138-139; Babadžanov, "Zametka kirgiza o kirgizax," 13-16.
86 Zimanov, *Rossiya i Bukeevskoe xanstvo*, 138-139; Babadžanov, "Zametka kirgiza o kirgizax," 15.
87 TAA, fol. 16a.
88 Spasskiy, *Potrebnost' pravoslavnoy missii*, 5, 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000249

tious Muslims. al-Īlmīnī paints a similar picture of the Muslim community of Novouzensk, which he describes as a wide-open and permissive town until the appearance of several pious Muslims who gradually turn the Muslims of Novouzensk into a God-fearing community.[89]

In the account, the good moral qualities of the Kazakh nomads stand in sharp contrast with the poor moral qualities of the Volga Tatar merchants in their midst. The majority of those attending the mosques of Novaya Kazanka and Yalpaqtal consisted of Kazakhs, and al-Īlmīnī makes note of how in Novaya Kazanka the Kazakhs would crowd into the mosque in such numbers that kneeling down to pray became impossible, and everyone had to remain standing.[90] Concerning the Kazakhs in the Yalpaqtal congregation, al-Īlmīnī writes the following:

> "Most of the Kazakhs come in for Friday prayers, but the rest of the time, since their houses and livestock are out on the steppe, they are out on the steppe. But during the Noble Month [Ramaḍān] they come to perform seclusionary retreats involving religious devotions [*iʿtikāf*]. Most of those who retire for *iʿtikāf* are Kazakhs, and they say there are nearly three hundred of them who come for the *iʿtikāf*. Since the Ural Cossacks were being pressed in by these Kazakhs, with the permission of [ʿAṭāʾallāh] *ḥaḍrat* [the *imām* of the Yalpaqtal mosque], and out of their own purses, they dug underneath the mosque and made a fine addition, taking two hundred rubles as a levy, and nowadays they perform their *iʿtikāf* in the lower part of the mosque."[91]

Thus, it is clear that despite the special circumstances of being pastoral nomads, most of the Kazakhs nevertheless came in regularly for Friday prayers, and were especially diligent about performing the *iʿtikāf* during Ramaḍān. al-Īlmīnī's account seems to contradict a prejudice widely held among students of Kazakh history that supposes the Kazakhs were somehow "superficially" Muslim. Furthermore, al-Īlmīnī presents a more complex, and probably more accurate, depiction of religious life among Tatar merchants, who are represented as often lacking in sufficient Islamic, and consequently moral, consciousness, especially in dealing with the Kazakhs, whose own piety and Islamic consciousness is depicted as exemplary. Similarly, al-Īlmīnī's depiction contrasts with the fallacious view commonly encountered in secondary literature, whereby Tatar merchants are credited with somehow "converting" the nomadic Kazakhs to Islam.[92] In con-

---

89 TAA, fol. 96a.
90 TAA, fol. 105a.
91 TAA, fol. 107b.
92 The mistaken idea that Tatars converted the Kazakhs to Islam in the eighteenth and nineteenth centuries seems to have originated among critics of Catherine II's policy encouraging a Tatar-dominated Islamic establishment among the Kazakhs; cf. A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000250

trasting the piety of the Kazakh nomads with that of the Tatar merchants, it is unlikely that al-Īlmīnī is utilizing the age-old literary device of idealizing "noble savages" (here the Kazakhs) as a way of criticizing his own community. Rather, the frequency of the contrast and its intensity, as well as incidental illustrations of Kazakh piety, suggest that it reflects real differences, not just heightened contrasts used to make a point.

The religious consciousness of both the Muslim Cossacks and the Kazakhs was demonstrated by their attraction to Tatar religious healers in Novouzensk *uezd.* The most famous of these were Mullā Muḥyīddīn Ḥāğğī (mentioned above) and his son Mullā Xalīl, both *imāms* of Altï Ata's Fifth Mosque, and both identified as *ṣāḥib-i nafas* (lit. master of breath). According to al-Īlmīnī, a *ṣāḥib-i nafas* was a person who could expell evil spirits by looking in a patient's face to cure an illness (*ğinn ṣūqmïš kimsälär muğarrad yūzīn kūrmākle šifālanūrlar*).[93] Mullā Xalīl became quite wealthy as a *ṣāḥib-i nafas*. Kazakhs would often make offerings in kind, and would sometimes offer one eighth of their property. Mullā Xalīl was also sought out by Ural Cossacks, Siberian Cossacks, and even by Russian notables.[94]

Dobrosmïslov, "Zabotï imperatricï Yekaterinï II o prosveščenii kirgizov," *Trudï Orenburgskoy Učenoy Arxivnoy Komissii* IX (1902), 51-63. Citing exclusively secondary works, many scholars continue to express this doubtful idea. For example, Martha Brill Olcott tells us that "the Kazakhs were not devout Muslims," but in the very next sentence she writes "the Kazakhs were nomads and heathens." Taken separately, the statements are quite wrong and taken together – completely mystifying; cf. Martha Brill Olcott, *The Kazakhs*, Stanford, California, 1987, xxi. Hasan Paksoy places the Islamization of the Kazakhs at the turn of the nineteenth and twentieth centuries! Paksoy believes the Kazakhs' equestrian skill and consumption of kumiss to be evidence of their superficial grasp of Islam; cf. H.B. Paksoy, "Nationality or Religion: Views of Central Asian Islam," *AACAR Bulletin* VIII, No. 2, Fall 1995, 4-5; Elizabeth Bacon goes so far as to chastise Catherine II for holding a "mistaken assumption that the Kazak[h]s were Muslims." Bacon seems unaware that the Kazakhs retained the same assumption; cf. Elizabeth Bacon, *Central Asians under Russian Rule,* Ithaca, New York, 1968, 41-42. Catherine Clay identifies not only the Kazakhs, but also the Bashkirs, as "animists"; cf. Catherine B. Clay, "Ethnography and Mission: Imperial Russia and Muslim Turkic Peoples on the Caspian Frontier in the 1850's," *Turkish Studies Association Bulletin* 18:2 (1994), 15-40, here: 23. For a concise refutation of the idea that Kazakh nomads were not Muslims cf. V.N. Basilov, Dž.X. Karamïševa, *Islam u kazaxov*, Moskva, 1997.

93 TAA, fol. 25b. People characterized as *ṣāḥib-i nafas* were active in the Volga-Ural region in the nineteenth century, and their tombs often became shrines and pilgrimage sites; Ḥusayn Amirxanov mentions two such figures, Safar b. Murād in the village of Talqïš in the Čistopol' district of Kazan province, and Išmuḥammad b. Rastmuḥammad Bābā, a Sufi in the village of Māmdal in Kazan province; cf. Ḥusayn b. Amīrxān, *Tawārīx-i bulġārīya*, 45, 55.

94 TAA, fol. 26a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000251

Mosques

al-Īlmīnī mentions two mosques in the Kazakh lands, one in Novaya Kazanka, and the other in Yalpaqtal. In comparison with the mosques of the Altï Ata Valley, the mosques on the Kazakh steppe that are described are much larger. Furthermore, while the Altï Ata mosques were built out of clay and wattle, or more commonly wood, both mosques on the Kazakh steppe are said to be build out of stone. The mosque in Novaya Kazanka seems to have been especially large, with three floors, including an enlarged basement. The mosque in Yalpaqtal, similarly, was enlarged, with a basement being dug and furnished so the Muslim Cossacks would have a place to perform their prayers without being crowded out by Kazakhs. In Novaya Kazanka the *imām* was one Mullā ᶜAṭā°allāh, a follower of Zaynallāh Ḥaḍrat of Sterlibaševo.[95] As al-Īlmīnī notes "his attention to the Kazakhs is great, and his business with the [Tatar] congregation is less so."[96] The *imām* of the mosque in Yalpaqtal was a Ural Cossack, also named ᶜAṭā°allāh. This ᶜAṭā°allāh was the son of Xwāğāntāy Bābā, the wealthiest of the Muslim Cossacks, and the person who had the mosque built after moving from Glinyanskiy Forpost.[97] According to al-Īlmīnī, Ural Cossack *imāms* from Glinyanskiy Forpost, and later Yalpaqtal, were trained in Novouzensk *uezd*, in the region's most renowned *madrasa*, located in the village of Iske Özen's Third *maḥalla*.[98]

Islamic education

In al-Īlmīnī's narrative, Islamic education is often equated with the moral rectitude of a given Muslim community. Typically, in the Tatar agricultural villages of the Altï Ata Valley, a congregation's mosque was accompanied by a school, or *madrasa*. As al-Īlmīnī makes abundantly clear throughout his narrative, it was the responsibility of the *imām* to make sure that the members of his congregation were being properly educated, and an *imām* who failed to do this was neglecting his duties and failing the congregation. The four Tatar villages of Novouzensk *uezd* had numerous *madrasas* praised by al-Īlmīnī, in which Kazakhs frequently studied. Similarly, al-Īlmīnī mentions several *imāms* and other scholars from these Tatar villages

---

95 This person should not be confused with Zaynallāh Rasūlī from Troick who is described by Hamid Algar, "Shaykh Zaynullah Rasulev - The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region," in: Jo-Ann Gross (ed.), *Muslims in Central Asia – Expressions of Identity and Change*, Durham and London 1992, 112-133.

96 TAA, fol. 106b.

97 TAA, fol. 107a.

98 TAA, fol. 88b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000252

who would periodically travel among the Kazakhs and Muslim Cossacks teaching their children.[99]

In the frontier areas described by al-Īlmīnī education appears to have been somewhat less formal. In the case of Novouzensk we are told that the first teacher of children there was a woman named Āltūnbek Xānïm. After the arrival of a formal *imām* by the name of Iḥsān Mullā, we are told that he allowed her to continue teaching, and both of them shared the responsibility of teaching children.[100]

In the case of Aleksandrov Gay, as al-Īlmīnī shows us, there were a succession of *imām*s there before the arrival of his son, Aḥmad Ṣafā in 1901:

> "The first to carry out these deeds was Ṣanᶜatallāh Mullā. His ancestry was from Kazan Province. He himself was a pious man, and in accordance with his abilities he commanded the good and prohibited the evil. He showed patience with annoyances and gave thanks for kindnesses. At that time he began to give a pious appearance to the village of [Aleksandrov Gay]. Ṣanᶜat Mullā completed his predestined life, and upon his death, Ḥasan, from among the *šāgird*s of the Yālpāqṭāl Ḥaḍrat took his place as successor. Although perchance, he was from Ātlāš, in Saratov Province's Xvalïnsk *uezd*, they say he very much led [people] astray and journeyed to Siberia, and was sentenced to stay in the city of Petropavlovsk. Let it be just. After him a well known *šāgird* named Fayḍ Raḥmān arrived. He was from Sterlibaševo district [Ufa Province], and was educated in the same Sterlibaševo. He maintained diligence in religious affairs and he himself was brave and eloquent; because he had been in military service, he was acquainted with the Russian tongue. This individual conducted the prayers communally five times a day. He celebrated the holidays [*ᶜīdlär*] and administered religious affairs. He was very courageous, and on a holiday during the admonition he heard a word emerge that was contrary to proper manners, and he could not endure it. They began an argument in the assembly and he [the *imām*] lost patience with those arguing. He [the *imām*] submitted complaints [*ᶜarīḍat*] regarding their dispute and said in a report that [members of the congregation] had insulted the tsar and his family, and said that it merited being ruled on by a high tribunal. A police investigator [*žāndārmïsqī taftīščī*] came, asked questions and received answers, and he [the *imām*] facilitated the investigator's task; and [the investigator] ruled to assemble the community and they were exonerated. However Fayḍ Raḥmān did not retain his former good

[99] TAA, fols. 12a, 16a, 25a, 103a; Muḥammad Fātiḥ al-Īlmīnī's son, Aḥmad Ṣafā, before becoming *imām* in Aleksandrov Gay, was a teacher among Muslim Cossacks.

[100] TAA, fol. 96ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000253

favor, and to some degree he disgusted people with the complaints."[101]

This passage provides us with a rather colorful recounting of the *imāms* who preceded Aḥmad Ṣafā in 1901, and illustrates well how the relations between an *imām* and the community could vary considerably. Subsequently, we are told that Aḥmad Ṣafā was selected by the elders of Aleksandrov Gay to serve as *imām*, implying that Fayḍ Raḥmān was removed from his post as a result of the congregation's dissatisfaction with him.[102]

As we have seen, Islamic religious life in the Inner Horde was dominated by Volga Tatars, the Volga Tatar presence was similarly evident in the Inner Horde's Islamic education institutions. Estimates of the number of *madrasa*s and *maktab*s in the Inner Horde vary considerably for the second half of the nineteenth century. One estimate for 1872 reports there to have been 154 Muslims schools with 3,821 pupils. Another estimate (no year is given) reports 38 (official) or 56 (unofficial) *madrasa*s and *maktab*s with 350 Kazakh pupils and 50 Tatar ones. A report from 1882 mentions 96 *madrasa*s and *maktab*s. An estimate from 1891 reports 400 *madrasa*s and *maktab*s. A newspaper report from 1899 estimates there to have been sixty *madrasa*s and *maktab*s with 1,679 pupils.[103] It should be noted that the Russian bureaucrats and missionaries who made these reports did so with the intention of impressing upon government circles the need to restrict Islamic education and reduce what they perceived as the "tatarization" of the Kazakhs nomads, and therefore may have inflated their reports. Furthermore, as al-Īlmīnī makes abundantly clear in his discussion of Islamic education in Novouzensk district, *madrasa*s and *maktab*s (al-Īlmīnī does not distinguish between the two, and uses only the term *madrasa*) opened and closed with high frequency, since their existence was dependent on both economic factors, such as sufficient rain for crops, as well as on human factors, such the commitment of the local *imām*s to teaching and of the congregation to funding. Furthermore, among the Kazakh nomads and Muslim Cossacks the education of children was often undertaken by itinerant Bashkir and Volga Tatar *mullā*s.[104] In a discussion of Kazakh Islamic education the Astrakhan historian Ǧihānšāh an-Nižǧārūṭī has written that Kazakh parents were especially active in recruiting Volga Tatar

---

101 TAA , fols. 102b-103a.

102 TAA, fol. 103a.

103 Tažibaev, "Školï Vnutrenney (Bukeevskoy) ordï", 127; Spasskiy, *Potrebnost' pravoslavnoy missii*, 5,7.

104 al-Īlmīnī mentions numerous figures from Novouzensk district, such as his son Aḥmad Ṣafā, who gave lessons to Kazakh nomads; cf. also Tažibaev, "Školï Vnutrenney (Bukeevskoy) ordï," 129.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000254

teachers to instruct their children in Islam, rather than being preyed upon by the *mullā*s as Russian missionaries and administrators have argued.[105]

al-Īlmīnī only mentions one *madrasa* on the territory of the Inner Horde; this is the *madrasa* in the town of Novaya Kazanka presided by the *imām* Mullā ᶜAṭā°allāh. He notes that while the *imām* neglected the congregation in favor of the Kazakhs (at the expense of the Volga Tatars), he nevertheless maintained a "perfect *madrasa*."[106] The Cossack village of Yalpaqtal also had a *madrasa* where most of the *šāgird*s were reportedly Kazakhs.[107]

Sufism

Although al-Īlmīnī himself does not appear to have been a Sufi, he nevertheless gives some attention to some of the prominent Sufis of whom he was aware. His account, moreover, is especially useful for his lack of the overt hostility toward Sufism that is evident in the writings of Islamic reformers of the same period.[108] al-Īlmīnī appears to have held a less hostile view of Sufism and he evidently accepted Sufism and its attendant practices as a normal and legitimate feature of Islamic life; as a result, his account is free of the bitter hostility evident in more accessible (and as a result more commonly cited) works of Muslim reformers in late Imperial Russia.

al-Īlmīnī makes only occasional mention of Sufis in Novouzensk *uezd*. Apparently none of the four Tatar villages were Sufi centers, and local Sufis were often the *murīd*s of figures based outside of the region. Nevertheless, there seems to have been considerably more Sufi activity in the Inner Horde and in the Ural Cossack village of Yalpaqtal, at least in the late nineteenth and early twentieth centuries.

On the whole, published sources tell us little about Sufism in the Inner Horde. Muxammad-Salix Babadžanov, a member of the Inner Horde's small Russian-educated elite, tells us that around 1849 a Kazakh Sufi named Aydžar was active in the Inner Horde. He was called "*išan*" and had studied under a "famous" Tatar *mullā* in the village of Sterlitamak;[109] he goes on to say that Sterlitamak remained a popular destination for Kazakh students. Babadžanov also writes how numerous Kazakhs went off to study

105 Ğihānšāh an-Nižġārūṭī, *Tārīx-i Astarxān*, 27.
106 TAA, fol. 106b.
107 TAA, fol. 108a.
108 One prominent anti-Sufi intellectual was the famous Tatar poet Tuqay; cf. Farit Yaxin, *Tatarskaya literatura periodičeskoy pečati Ural'ska (1905-1907 gg.)*, Kazan', 1992, 107-111.
109 Perhaps a reference to Šarafaddīn b. Zaynaddīn al-Istarlītamāqī, a prominent Sufi based in Sterlitamak, who died in 1845, and who maintained a popular *xānāqāh*; cf. Ḥusayn b. Amīrxān, *Tawārīx-i bulġārīya*, 45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000255

in an "Islamic monastery" in Sterlibaševo.[110] al-Īlmīnī's inclusion of Yalpaqtal in his narrative is fortunate for our knowledge of Sufism in the Inner Horde because it was the center of a group of Sufis known collectively as the Yalpaqtal Išans. As with many other aspects of Sufism in the Volga-Ural region and the Kazakh Steppe, the Yalpaqtal Išans are poorly documented; however they are mentioned in a Soviet anti-religious monograph published in Kazan in 1931.[111] According to the author of this source the Yalpaqtal Išans were Naqšbandis and the sons of one Xayrullah Ġälkäyef of Qarġalï (near Orenburg), who was in turn the son of Ämir Išan Ġälkäyef of Sterlibaševo.[112] Yalpaqtal was the center of these *īšāns*, but their followers were also to be found elsewhere in the Inner Horde, namely in the village of Talovka and in the capital of Xan Qala.[113].

al-Īlmīnī mentions three Sufis in his discussion of the Russian-Kazakh borderlands. One of these is the ill-fated second *imām* of Aleksandrov Gay, Ḥasan, who was exiled to Siberia for unspecified offenses. This figure was a *šāgird* of one Yālpāqṭāl Ḥaḍrat, presumably one of the Yalpaqtal Išans mentioned by Mozaffari. The other two Sufis mentioned by al-Īlmīnī, one in Novaya Kazanka, and the other in Yalpaqtal, are connected to a Sufi from Sterlibaševo named Zaynallāh Ḥaḍrat. The first of these Sufis is Mullā ᶜAṭāᵓallāh, the *imām* of Novaya Kazanka. The second is one ᶜUbaydallāh Ḥaḍrat of Yalpaqtal, concerning whom al-Īlmīnī writes:

> "With the passing of time this Mullā ᶜAṭāᵓallāh's[114] daughter reached maturity. The eldest son of Zaynallāh Ḥaḍrat of Sterlibaševo, Mullā ᶜUbaydallāh, studied in Bukhara the Noble, and when he returned, the aforementioned ᶜAṭāᵓallāh gave his daughter to ᶜUbaydallāh Äfändī. In short, both of them are living. [...] Now, concerning his *ṭarīqat*, this ᶜUbaydallāh Ḥaḍrat is a *xalīfa* of [blank] Ḥaḍrat, and because in that country many of his *murīd*s are Kazakhs, in making pilgrimages to see him they [Kazakhs] offer a horse or a camel, or fifty or a hundred rubles in cash; they give it as a pious offering and receive his blessing [*fātiḥa*]. Today he has around a hundred horses, and around a hundred camels and cattle. Since many of his *murīd*s are from among the Kazakhs, and because much of his attention is devoted to them, although at times he deals

110 Babadžanov, "Zametka kirgiza o kirgizax," 14-15.
111 Zarif Mozaffari, *Išannar-därvišlär*, Qazan, 1931.
112 Mozaffari, *Išannar-därvišlär*, 72. Transcriptions of these names are based on the Latin-script Tatar of Mozaffari's work. al-Īlmīnī mentions three figures from Novouzensk *uezd* who studied under this Xayrullah Ḥaḍrat, including the *imām* of the Novouzensk mosque, Mullā Kamāladdīn b. Ġalāladdīn of Ural'sk; cf. TAA 28a, 75b, 101a.
113 Mozaffari, *Išannar-därvišlär*, 95.
114 ᶜAṭāᵓallāh was the *imām* in Yalpaqtal.

with the Ural Cossacks, out of envy they [the Cossacks] don't deal with him."[115]

It is unfortunate that al-Īlmīnī was unable to find out to whom ᶜUbaydallāh Ḥaḍrat was a *xalīfa*, since we lack any explicit evidence connecting ᶜUbaydallāh Ḥaḍrat with the Yalpaqtal Išans discussed by Mozaffari. But since Mozaffari writes that the Yalpaqtal Išans traced their origins to Sterlibaševo, then the fact that ᶜUbaydallāh Ḥaḍrat's father, Zaynallāh, was also from Sterlibaševo circumstantially suggests a connection.

al-Īlmīnī also discusses a number of Daghestani Sufis who were exiled around 1890 to Samara province, and whom the governor of Samara settled in Novouzensk district. One of these was known as Šayx Dīwāna Muḥammad, who, we are told, upon reaching Novouzensk, departed immediately and established himself among the Kazakhs, without even informing the authorities of his arrival.[116] Although conclusive proof is lacking, it is tempting to connect this "Čärkās" Dīwāna Muḥammad with the so-called Čärkäs Išanï, a Sufi active among the Kazakhs of the Inner Horde during the first decade of the twentieth century, especially since al-Īlmīnī refers to Daghestanis collectively as "*čärkās*". Mozaffari writes that the *murīd*s of this Čärkäs Išanï were often in conflict with the *murīd*s of the Yalpaqtal *īšāns*.[117]

Conclusion

al-Īlmīnī's account of Islam and ethnic relations between Muslim communities in the Inner Horde offers a look into how Muslim communities interacted on the Russian steppe frontier. On the one hand, the Muslim communities were clearly divided along ethnic and corporate lines, with Volga Tatars, Muslim Cossacks, and Kazakh nomads forming three separate and essentially exclusive communities. These divisions are especially evident in the land conflict over the Uzen' Interfluve, which pitted Volga Tatars and Kazakhs against Ural Cossacks, both Russian and Muslim. In the case of the Cossacks and Kazakhs al-Īlmīnī's account demonstrates how both groups used Imperial Russian symbols or channels to bolster their positions; the Cossacks accused the Tatars of being pro-Turkish (hence anti-Russian), and the Kazakh leadership managed to expel the Cossacks from their lands through petitions filed with the Imperial authorities in St. Petersburg.

---

115 TAA , fol. 107ab.
116 TAA , fol. 97a.
117 Mozaffari, *Išannar-därvišlär*, 94-95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000257

At the same time, it was a common Islamic faith, including an infrastructure of mosques, *madrasa*s, and Sufism that united in a very real sense these separate, and at times mutually hostile, communities. This Islamic infrastructure on the steppe frontier was certainly dominated, but was in no way monopolized, by Volga Tatars. Cossack and Tatar religious figures studied in each others' *madrasa*s, and healers, Sufis, and teachers, whether they were Tatar, Cossack or even Daghestani, were patronized by Tatars, Cossacks, and especially Kazakhs apparently without regard to ethnicity. In this regard al-Īlmīnī's history is especially helpful in countering the clichéd view of Kazakh nomads as "superficial" Muslims lacking a strong Islamic consciousness. While the latter view may reflect wishful thinking on the part of Western historians, or of Turkic nationalists, al-Īlmīnī shows us a quite different picture. In his depiction the Kazakh nomads display a very strong Islamic consciousness, to the point of allowing themselves to be swindled by unscrupulous Tatar merchants who exploit the Kazakhs' Islamic consciousness to their own advantage. Furthermore, al-Īlmīnī was by no means a modernist *imām*, and as a result accepted the Kazakhs' devotion to the region's Sufis and healers, and their generous offerings, as an acceptable and sanctioned expression of Islamic consciousness. But he also underscores the Kazakhs' piety when during *Ramaḍān* they would come into Yalpaqtal for constant prayer and fasting in such numbers that they would crowd the Cossack Muslims out of the mosque.

In more general terms, al-Īlmīnī's discussion of the Muslim communities in and around the Kazakh Inner Horde hopefully illustrates the usefulness and authority of Turkic village histories for furthering our understanding of ethnic relations and Muslim religious life on the Russian steppe frontier. These materials, as well as other locally produced Islamic manuscript material, can provide a much needed corrective to past and current scholarship on Imperial Russia's Muslims, which has been characterized by an over-reliance on secondary sources, Russian-language materials, and on Soviet and nationalist-inspired concepts.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000258

TATAR SETTLERS IN WESTERN CHINA (SECOND HALF OF THE 19th CENTURY TO THE FIRST HALF OF THE 20th CENTURY)

by

Mirkasïm A. USMANOV, Kazan

In the establishment and development of inter-regional and inter-ethnic cultural ties, as is generally recognized, trade and economic, as well as intellectual and religious factors play a leading role. In the study and illumination of the history of international and inter-ethnic contacts, attention is primarily turned to such factors. To such a degree, those facts that relate to the short-term presence of members of one ethnic group among other ethnic groups are also important for the development of cultural ties. One can find examples which support such a phenomenon on every continent in selected countries.

With the massive migration of peoples to other regions and as a result of global migrations and extended cohabitation, another process emerges – the process of total assimilation of certain ethnic groups by others, or their mutual absorption, resulting in the creation of a new ethnic culture. Examples of such processes are not few in history. But such phenomena exceed the boundaries of a relatively limited process, usually called inter-ethnic cultural contacts.

In this article I will not broach such broad phenomena. Rather, I want to illuminate to some degree the history of a single concrete fact, namely, the place of the Tatar Diaspora in Western China (Xinjiang, that is, in East Turkestan),[1] in the establishment and development of cultural and day-to-day contacts and interrelations between several Turkic peoples, from the Volga-Ural region on the one hand, and Central Asia on the other.

Until recently, there has only been one work especially devoted to the history of the Tatar community in Eastern Turkestan (Xinjiang), the"Short

---

1 In the Middle Ages and subsequently this region was known as Mogolistan, Jungaria, and Turkestan. In recent time in Russian and Western literature it has come to be called Eastern Turkestan. It was conquered by China in the eighteenth century. In the nineteenth century a new name for it was imposed – Xinjiang, meaning "new frontier" and in Chinese and Uyghur it is pronounced Šinğiang. In European cartography it is Sinkiang. The variant name Uyğurstan is current among Uyghurs today. In 1944-1949 the northwestern portion of Xinjiang fell under the control of insurgents, who created the republic of Azat Šärqi Türkistan (Free Eastern Turkestan). After the establishment of Communist power in China and the "peaceful" entry of the latter republic into the PRC, the region received a new name, the Xinjiang-Uyghur Autonomous Region.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000259

History of the Tatars," written in the Uyghur language.[2] In 1992 the author of this text published a journal version of a work on the history of the Tatar community in the Ili district with its center in the village of Qulğa.[3] A considerably expanded version was published as a separate book in 1996 with the title *Yabïlmağan kitap*, that is, "An Open Book."[4] For its compilation, the author relied on numerous written sources from the nineteenth and early twentieth centuries, including data received from respondents and from his own recollections.[5] These materials form the foundations of the various sections in this article. In them I hope to illuminate briefly the history of this Diaspora, both in terms of its establishment and evolution and in terms of the cultural relations between the region's various Turkic nationalities.

The Tatar emigration to Western China, which lasted around a hundred years, is sharply divided into two periods: from the 1830's to 1917 and from 1917 to the 1930's. Each of them consists of a number of sub-periods.

Legends tell us that the first settlers were four young men named Ismail, Bahauddin, Šäräfi, and Xisameddin, who came from the Kazan-Ufa lands. Not wishing to serve in the tsarist army,[6] they went east and in the 1830's settled among the Kazakhs in the Chinese part of the Altay. At first they pastured the herds of the wealthy, and later they ran their own holdings, being simultaneously engaged in petty trading. The most energetic among them was Isma'il, who married a Kazakh woman named Qadiča and was the first to settle down to married life. He also founded a small village around Balbağay, which became known as Noğay Awlï, i.e. Noghay Village. Down to the present his burial place is known by the name *Ismail noğay molasï*, that is, the grave of the Noghay Ismail (he died in 1885).[7]

---

2 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, Urumči: Šinğang xälq näšriyati, 1988, 113 pp. This book was written in the 1970's under the supervision of a special group under the State Committee on Nationalities.

3 M. Ğosmanov (Usmanov) "Čäčelgän orlïqlar", *Qazan utlarï*, 1992 (3), 110-139, (4), 68-110.

4 Mirqasïm Ğosmanov (M.A. Usmanov), *Yabïlmağan kitap yaki Čäčelgän orlïqlar*, Qazan 1996.

5 The author of this text was born and lived in Qulğa from 1934 to 1955, where he attended a Tatar school, and then a Russian gymnasium. In 1955 he migrated with his parents to the USSR, specifically to the Kazakh SSR. He has lived in Kazan since 1958. After the publication of the journal version of the book, the author received dozens of letters with various information from his former co-citizens from around Qulğa.

6 Until 1834 recruits in the tsarist army served for up to twenty-five years.

7 The Turkic peoples of Central Asia, in the past and nowadays, call the Kazan Tatars "Noğay." The use of such an ethnonym, as applied to the Tatars, originates from the late and post-Golden Horde periods, when the Noghay hordes were powerful, and when they were the close neighbors to the west of the Kazakhs and other Turkic peoples of Central Asia, and to the south of the Tatars. As a result, the southeastern areas of the Kazan khanate bore the characteristic name *noğay daruğasï, daruğa*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000260

Beginning from the middle of the nineteenth century this small, and initially in essence semi-Tatar semi-Kazakh community grew quickly with the arrival of new settlers from among Tatar merchants seeking fortunes outside of Russia. Subsequently and gradually expanding, this Tatar community consisted of a series of settlements scattered around the Čirikči area, and as a result their population became known as the Čirikči Noghays.[8]

A new phase in the Tatar migration began in 1851 after the conclusion of the "Ili-Čugučak trade agreement" between Russia and China. According to the treaty, merchants from Russia would receive free access to Western China. Russian consuls opened in Čugučak (Čūgūčak) and Qulğa. Tatar merchants from Semipalatinsk were especially energetic. Factors like their linguistic proximity and common religion with the local inhabitants facilitated this.[9] The large number and energy of the Tatar merchants in the region is demonstrated by the following facts. At the end of the nineteenth century, according to the materials of Qurbanġali Xalidi, of the nine mosques in Semipalatinsk, eight were founded by Tatar migrants. In the middle of the second half of the nineteenth century Tatars were numerous in such border towns as Baxtï, Ayaguz, Urğar, Aqsu, Sarqand, Kapal, Lepsï and further away, Vernïy, that is, Almaty.[10]

During these years Tatar merchants began penetrating the southwestern regions of Eastern Turkestan. For example, in 1858-1859 Čokan (Čūqān) Valixanov, who visited the Ili district and Kashgaria with the aim of performing a reconnaissance, reported a series of interesting facts. He transcribed the following information from the journal for 1855 of the *dragoman* of the Russian consulate in Qulğa: "August 4th. The Tatars Galiakbar and Nadžimiddin were here last year as agents for the merchant Apsalyam, but now they are trading with their own capital. The former is the son-in-law of Apsalyam, and has a decent respectable worth."[11] It should only be added that Abdusäläm Muxsinov (the aforementioned Apsalyam) was one of Semipalatinsk's wealthy merchants, and his son-in-law, Ġaliäkbär Mulükov was established in Kapal somewhat later.[12] The outstanding Turcologist V.V. Radlov, who traveled in this region in the

---

signifying an administrative and territorial unit like a region in the Turkic successor states of the Golden Horde.

8 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 12-18.

9 M.A. Usmanov, "Tatarskoe kupečestvo v torgovle Rossii s vostočnïmi stranami čerez Astraxan' i Orenburg", *Russian Review* 19/3-4 (1992), 509.

10 *Yabïlmağan kitap*, 27-28.

11 Č. Valixanov, *Sobranie sočineniy v pyati tomax*, III, Alma-Ata 1964, 400. Valixanov also met Tatar merchants doing business as "Andiğanis" in other cities of Kashgaria; cf. Č. Valixanov, *Izbrannïe proizvedeniya*, Alma-Ata 1958, 445, 447, 450, 460, 493 and others.

12 This Ġ. Mulükov, who came from the village of Ura (today in Tatarstan's Baltasi raion), is the maternal great-grandfather of the author. Cf. *Yabïlmağan kitap*, 33-34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000261

1860's, also reported on the leading position of Tatar merchants in the Semireč'e.[13]

As is well known, between 1871 and 1881, the Ili district was occupied by Russia. The tsarist government seriously planned to annex this area, but was forced to return it to China by the Treaty of Saint Petersburg in 1881.[14] However, the tsarist government did get to proclaim a number of cities in Eastern Turkestan as "open zones" for Russian trade.[15]

The result of all this was that the Tatar merchants, who previously had been conducting business by means of brief visits, began to settle actively in Čugučak and Qulğa. By the last quarter and the end of the nineteenth century rather large Tatar communities had formed in these cities. The following facts testify to this. In 1874 Qurbanġali Xalidi (1846-1913) was invited to Čugučak to serve as the imam of the mosque and keeper of the school there. He himself was a representative of the Tatar community in the town of Ayaguz (Āyākūz), and was a product of the madrasas of Semipalatinsk and Bukhara.[16] In 1899 imam Käšfeläsrar Vahapov (1858-1957) came to Qulğa with a similar idea. He was originally from Malmïž *uezd* on the Vyatka and was educated in the learning establishments of Kazan and Bukhara. In 1900 the Tatar mosque was erected in the center of Qulğa, along with which a small madrasa functioned.[17]

The next period, which we date from 1905 to 1917, is characterized both by the increase in the number of settlers, and by a transformation of the intellectual level. After the 1905 Revolution people who had been educated secularly began appearing here, including active reformers. Together with them there came to Eastern Turkestan the social struggle between the so-called jadidists and the qadimists, in other words, a sharp struggle between reformers and conservatives.[18]

The second period in the settlement of the cities of Eastern Turkestan by Tatars begins after the 1917 Revolution, and in its turn it consists of two sub-periods: 1917-1921 and 1921 up to the 1930's. The first sub-period is

---

13 V.V. Radlov, *Iz Sibiri*, Moskva 1989, 73-79.

14 After the conclusion of this treaty, in 1882 to be precise, East Turkestan received its new name, Xinjiang. Cf. note 1 above and *Yabïlmağan kitap*, 19.

15 *Yabïlmağan kitap*, 17-19.

16 A number of compositions, in which are collected materials on the history of a number of Central Asian peoples (historical legends, folklore texts, descriptions of customs and habits, and information on the biographies of prominent people) belong to the pen of Qurbanġali Xalidi. His principal works are: *Kitāb-i ğarīda-i ğadīda* (Qazan 1898; a second edition was printed in Urumči in 1989), and *Tavārīx-i xamsa-i šarqī* (Orenburg 1910). On him cf. Dž.X. Karmïševa, "Kazaxstanskiy istorik-kraeved i ėtnograf Kurbangali Xalidi", *Sovetskaya ėtnografiya* 1971 (1), 100-110; M. Ġosmanov (Usmanov), *Qaurïy qaläm ezennän: arxeograf yazmalarï*, 2nd ed. Qazan 1994, 317-328; *Yabïlmağan kitap*, 62-63.

17 Cf. *Yabïlmağan kitap*, 63-64.

18 *Ibid.*, 36-37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000262

characterized by the addition of political refugees to the former peace-time settlers. Consequently, it was precisely at that time that the genuine "White émigrés" appeared in the cities of Eastern Turkestan. (Incidentally, we may add that the representatives of this category of émigrés from Russia were significantly more numerous within the Russian population of Qulğa, Čugučak and Altay). With respect to the second sub-period, it is characterized by the presence of refugees from the deadly famine in the 1920's in the Volga-Ural region, and later from the famines of the 1930's, especially those in Kazakhstan. In point of fact, these refugees were not political opponents of Soviet conditions or of Bolshevik power. They were only the unlucky victims of bloody experiments, including expressly organized famines, of collectivization with the mass repression of the *kulak*s and other peasants, and of forced industrialization accompanied by the massacre of workers and city dwellers. Among the refugees of these years were quite a few persons who experienced the "charm" of destroyed villages, "gigantic construction projects" as well as the cellars and prisons of the GPU and the NKVD.

Finally, it should be mentioned that at the end of the 1930's, when the whole country had been turned into the GULAG, the flow of refugees ceased. This was tied to Stalin's "successes" in finally sealing the borders of the USSR with the Iron Curtain.[19]

Thus, the penetration and settlement of the northwestern regions of Eastern Turkestan by Tatars lasted around a hundred years. The main portion was located in three districts: in the Altay district, with the center of Sarï Šumbe, the Tarabağatay district, with the center of Čugučak, and the Ili district, with the center of Qulğa. In the latter two districts the overwhelming majority of Tatars lived in towns, and only in the Altay district did a rural population predominate.

There are no exact figures for the total population of Tatars in Eastern Turkestan, but judging from the data of circumstantial evidence (including proceeding from the approximate number for the middle of the 1950's), by the end of the 1930's the overall number was probably five to six thousand people.

Nearly all regions of the Volga-Ural region and Siberia were represented by their place of origin: starting in Kasimov and Penza in the west to Omsk and Tomsk in the east, Vyatka and Perm in the north to Astrakhan in the south.[20] There were also separate individuals who considered themselves Bashkirs, but who did not differ in lifestyle from the Tatars. A few families

---

19 *Ibid.* 38-44.
20 *Ibid.*, 107.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000263

were known as "Tömenli" or "Bukharans."[21] In a Chinese milieu they all considered themselves representatives of one nation and one culture. They were quickly able to adapt to local conditions, and to live in peace and harmony with the native population.

The community of fate was also girded by the following factor. Before coming to China, many of them resided for a certain amount of time in various towns in southern Siberia, Kazakhstan, and southern Central Asia. That is, after leaving their ancient homelands (the Volga-Ural region and Siberia), and before coming to Eastern Turkestan, they mastered the experience of adaptation in a foreign environment. In the conception of the local peoples, the Uyghurs, Kazakhs, Kirghiz, Mongols, and others, they were the representatives of a single nation and of a single ethnic group known to them in everyday speech as *noġay*. The name "Tatars" began to be used later and in the official literary language.[22]

Trade and other economic occupations

The earliest migrants were for the most part represented by merchants and their employees. There were, naturally, fortune-seekers, including fugitives. But to the degree that the number of migrants was constantly increasing and the social composition was becoming more varied, the types of their occupations also were varied. Let us examine them separately according to their types.

Trade. Many of the early merchant-settlers were continuing their business that had began in Russia, and especially in Kazakhstan. It is true, there were those who began with nothing. They were initially employees in the stores of local merchants, then they became their agents and later they opened their own enterprises. For example, Ġabdraxman Šäyäxmetov, was such a person. He lived in Qulğa in the last quarter of the nineteenth century, and by the 1920's and 30's had become a millionaire.[23]

Basically the Tatar merchants in Eastern Turkestan were intermediaries in the Russian-Chinese trade.[24] From Russia they brought manufactured goods, metal tools, ready-made clothing, kerosene, bath soap, matches, and

21 A portion of the Siberian Tatars in Tobol'sk, Tara, Tyumen', and Omsk *oblasts* are called "Bukharans." They are the descendants of migrants from Bukhara (sixteenth to eighteenth centuries) who mixed with the local Turkic population. Cf. F.T. Valeev, *Sibirskie tatarï: kul'tura i bït*, Kazan' 1993, 26-32.

22 Cf. *Yabïlmaġan kitap*, 108-109.

23 *Yabïlmaġan kitap*, 47.

24 The intermediary mission of Tatar merchants, which had begun altready in the seventeenth and eighteenth centuries, was successfully extended into the nineteenth and twentieth centuries. Cf. Usmanov, "Tatarskoe kupečestvo", 512-513.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000264

so forth. With the proceeds they bought grain, raw cotton, and animal products, such as wool, hides, fat, furs, and other items. After subjecting the raw materials to some preliminary processing, they took them to Russia. The trade in live animals was highly profitable. As a rule, they purchased young cattle, sheep or goats, and horses as well, which they would feed for a year or two, and they would drive them to Russia already as adult animals. Tea constituted a special article, which by the second half of the nineteenth century they were exporting from China in large quantities.

The annual turnover for different merchants reached into several million gold rubles. Among the great merchants of the second half of the nineteenth century and the beginning of the twentieth were Ramazan Čanïšev and Nasïyr Burnašev (originally from Penza province) who had their own trading stations in Čuguchak, Urumči, and other cities of Xinjiang.[25]

No less powerful were the Abdilğabbarov brothers, Isxaq, Ismail, and Ġarif. They owned a chain of stores in Semipalatinsk, Čuguchak, Urumči, and other cities. They had representatives in the major wholesale centers of Russia, and their agents actively traded amongst the region's population. For some years they owned the "Tian-Shan Company," which exported sixteen thousand metric tons of raw materials to Russia.[26]

The following fact speaks of the economic possibilities of the Tatar merchants of Qulğa. At the end of the nineteenth century the Tatar community had at its disposal, besides the capital of private persons, significant *waqf* property. With the *waqf* and additional donations at the beginning of the twentieth century a Tatar mosque was built in the center of the city, and in 1910-1913, a huge two-storey building was also built. On the first floor there were sixty stone store stalls that were rented out. Office spaces were rented out on the second floor. A new school was also located there.

The Qulğa Tatar merchants also created several trading companies. The most powerful of these was "Altay širkäte" (the Altay Company). It likewise carried out intermediary trade and had a large turnover of capital at its disposal, a substantial portion of which belonged to the Aldağarov brothers.[27]

Naturally, the examples given here are only the "hard-heads" and "sharks." There were only around twenty or thirty such people. The merchants of a smaller caliber, maintaining medium-sized and small stores,

---

25 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 18-19. The capital left over after the death of R. Čanïšev and inherited by his kinsmen (he was a "convinced" bachelor) was valued at ten million gold rubles (*Yabïlmağan kitap*, 49).

26 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 20.

27 *Yabïlmağan kitap*, 50-52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000265

were substantially more numerous, and there were many small shopkeepers, too.

The so-called "commercial employees" constituted a numerically significant category. These were specialists who conducted the business of other owners. Wealthy Uyghurs would hire them willingly, since such employees knew the Russian language and were well acquainted with the customs of the Russian bureaucrats. A large number of these specialists were attracted to the Soviet-Xinjiang Trading Company (Sovsintorg), which functioned in Western China in the 1930's and 40's.[28]

As a whole, a significant number among the Tatars was occupied with commerce, as I would estimate, no less than a third of the settlers. In a word, trade was the leading branch of their economic activity.

Agriculture and processing industries were represented less significantly, especially in Čugučak and Qulğa, where the rural population among the Tatars was much lower than that of the town dwellers.[29]

One of the peculiarities of the Tatars' participation in agriculture was that merchants would also invest their capital in tilling the soil and in animal husbandry. Several major businessmen (for example, the Aldağarovs) had major land holdings, where hired laborers would grow rice, wheat, clover, and other crops. Many merchants owned large herds of cattle and sheep and goats. These herds, with their natural increase, fulfilled to some degree the function of banks which guaranteed the safeguarding and growth of capital.

The settlers brought specific innovations to agriculture. They brought the iron plow with them to Eastern Turkestan, which gradually superseded the wooden plow. They also tried to breed more productive strains of livestock.[30]

Favorable climatic conditions allowed the development of intensive gardening, and the maintaining of nurseries, which made possible the dissemination of new sorts of fruit trees.[31]

The low price of agricultural produce facilitated the development of processing industries, such as four mills and creameries. A large creamery in Qulğa belonged to the Miršanovs, who were from Tyumen'. The first tannery, named "Tian-Shan," which made high quality material for footwear, belonged to Ġ. Sadreddinov. Several families were occupied in soap manufacturing, which was profitable because of cheap fat.[32]

---

28 *Ibid.*, 53-54.
29 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 4, 22-23.
30 *Ibid.*, 23.
31 *Yabïlmağan kitap*, 60-61.
32 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000266

Craftsmen and white-collar workers became numerous after 1917. Among them there were joiners, carpenters, builders, tinsmiths, shoemakers, furriers etc. Some of them were almost the sole specialists in their craft. Thus, for a long time the manufacture of light *tarantas*es and freight *telega*s was being done by Ġafurov and Son (until that time only crude two-wheeled carts [*arba*] were available). To the same degree, two Tatars, one a certain Väli and the other named Äsxät Šakirov were "monopolists" in the production of felt boots. A certain Šaxmayev had access to the "secrets" of making the best fish hooks. For a long time the only photographer was the long-time resident of Qulğa, Äkmäl Sämitov. Some families, especially the housewives, were known as excellent cooks of Tatar national dishes. Without them festivals and weddings, not only of the Tatars, but of wealthy Uyghurs as well, would not have taken place. To the same degree, seamstresses were in great demand for the manufacture of skullcaps.[33]

White-collar workers, such as bookkeepers, engineers, and managers, were numerous among the Tatars. They were especially from the educated segment, and they will be discussed separately.

It stands to reason that the extended residence of the migrants from the Volga-Ural region in the conditions of Eastern Turkestan and their participation in the economic activity did not come into being without the interrelationship and interpenetration of elements from various cultures and economic traditions. Even in conducting trade this was sharply evident. If the migrant merchants mastered an alien market, then the local merchants were introduced to the culture of bookkeeping. The fact that as a rule it was Tatars who worked among the wealthy Uyghurs as bookkeepers testifies to this. Specifically, they prepared special courses for the training of bookkeepers and accountants from among the local youth.

The settlers, who brought to the economy new sorts of tools, equipment and technology, themselves borrowed from the local population habits of production and labor, adapted to local conditions. We will offer only a few examples. Thus, if in Russia the basic tool for working the earth was the stick-spade, then among the Uyghurs it was replaced by the *kitmän* (a larger variant of a hoe). If Tatars and Russians fed horses with hay and clover by the armful or by the sheaf, the Uyghurs chopped the dried clover with a special contraption called a *ğadu*. If the *telega* and the horses attached to it originated in Russia, then Kazakh varieties dominated in the harnesses of the riding horses.

The Tatars wore a mixed, but more precisely Europeanized costume. With their arrival similar clothing began to penetrate the everyday life of the Uyghurs and Kazakhs, while the Tatars willingly wore Uyghur skull-

33 *Yabïlmağan kitap*, 57-58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000267

caps,[34] felt hats of local manufacture, and so forth. In a word, the exchange of objects and elements of everyday culture was reciprocal.

The clearest example of such an interpenetration of elements of everyday culture among the Turkic peoples of Eastern Turkestan is evident in building, and even in the culture of city planning. This question is worthy of fixed attention.

Central Asian Muslim cities, as is well known, were formed along medieval rules: narrow streets, a plethora of dead-end alleys; "blind" houses, standing with their "back" to the street, that is, without exterior windows; instead of large gates, small wicket-gates, etc. As they suggest, such city planning was the product of defense considerations. Such a picture was observed in Qulğa, even though this town arose somewhat later than other cities in Eastern Turkestan. The settlers from the Volga-Ural region brought, figuratively speaking, a unique "blow" to this tradition.

It is true that the first examples of European-Russian types of houses first appeared in Qulğa in 1871-1881, when the district was occupied by Russia. The presence of a few "sighted" buildings, with windows looking out on the street, in the environs of the Russian consulate testifies to this. One of these houses belonged to the Kazani Šäräfeddin Ġabitov.[35] But the cardinal changes occurred in the 1920's and 30's.

As the author of the *Short History of the Tatars* has written in detail about this process, after 1917, due to the remarkable increase in the Tatar population, a sharp need arose among them for the building of residential houses. The community authorities managed to acquire for their members a significant amount of land in the western part of the town. With the help of a refugee surveyor, a plan of the future suburb was laid out. The territory of the future settlement was divided into spacious square or rectangular blocks with broad, straight streets. Each block consisted of four (or sometimes six) spacious lots for individual buildings and fruit gardens.

On either side of the broad straight streets shallow ditches (*arïq*) were dug. The irrigation water for the gardens flowed through these, as well as spring runoff and rainwater. Between the ditches and the individual lots broad pedestrian sidewalks were laid out. White poplars (*aq tiräk*) were planted alongside the ditches. Beyond the sidewalks, the houses were built with windows facing the street. The facades of the houses were white-washed with lime, and the foundations were painted in dark colors. One could enter the courtyard through a small door within the gates. In such a way did a picture completely uncharacteristic for Central Asia turn out.[36]

---

34 Tatar skullcaps have the form of a sharply truncated cone, while the Uyghur variant has the form of a less deep hemisphere.

35 *Yabïlmağan kitap*, 125.

36 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 52-55; *Yabïlmağan kitap*, 126-128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000268

In the plan of the surveyor, a Russian, this town was called "New Town," but the local population, Uyghurs and Kazakhs, because of the preponderance of Tatars there, changed the surveyor's name to *Noġay gorot*, that is, "Tatar Town."

Together with that, in the building of this town, that was Tatar in origin as well as name, and in which there were more than three hundred lots,[37] methods and elements of varying traditions were used. For example, if the planning, the external organization, the windows facing the street, the gates etc. had Russo-Tatar roots, then the flat clay roofs were a product of local tradition. If the broad and straight streets were an innovation for this region, then the ditches with the poplars and the running water on both sides of the street were attributes of the Orient.

The influence of local tradition on these houses owned and occupied by Tatars was also evident in building materials. Mud brick structures, called *duvals* appeared as fences around the lots. The walls of the houses, plastered on both sides, were raised from mud bricks (baked bricks were used very seldom). This facilitated the retention of heat in winter and of coolness in summer. The mortar for the first layer of plaster was mixed with chopped wheat straw, which protected the plaster from cracks. The second layer of plaster contained a lot of sand, and it would be whitewashed.

The layout inside of the houses bore a deeply individual character, depending on the needs and resources of the owners. On the whole, the internal furnishings had a Europeanized look. They heated the houses with stoves of the *galanka* type (from the Russian word *gollandka*, "Dutch"). However, in the kitchens, which were often isolated from the rest of the house, heating was sometimes carried out with the help of *kans*.[38] In the kitchens, besides the stoves, there could also be a "Russian oven" for baking bread. Often, within the courtyard there would stand additionally a *tanur* (or *tandïr*), an Uyghur oven for baking flat bread.[39]

Thus, the houses of the Tatar settlers in Qulğa, as well as in other towns, bore a highly syncretic character, both in their architecture and in their building materials. This very unique innovation in city planning, created by the settlers, revealed a strong influence on the development of cities in the northwestern part of Eastern Turkestan. As local authors demonstrate, in the 1930's to the 1950's, the majority of houses for the Uyghurs, Uzbeks,

---

37 The number of lots was constantly changing, since some large lots were divided later on among heirs.

38 *Kan* is a heating system of Far Eastern origin, in which a significant part of the flue pipes pass under the floor, and contribute to heating the house.

39 For more information cf. *Yabïlmaġan kitap*, 126-128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000269

and Kazakhs, not only in Qulğa and Čuguçak, but in other towns as well, were built in they style of the houses in the "Noghay town."[40]

The exchange of experience and traditions also made itself felt in the realm of cuisine. As was mentioned, Tatar dishes were widely disseminated among a portion of the Uyghurs and Kazakhs, and especially during festivals and weddings.[41] In their turn, the Tatars also borrowed many dishes from the local population. From the Kazakhs they learned the art of making smoked meat. Especially popular was smoked (*ïslanġan*) sausage, that is, *qazï*, or *qazïlïq*, which was used in a cooked manner.[42] From among the Uyghur and Hui (Dungan, i.e. ethnic Chinese Muslim) dishes, such dishes as *laġman* and *gamfañ* with spicy seasonings, and prepared with roasted meat and vegetables, were very popular. In the family meals *mänte* and Uyghur-style pilaf were customary. The Tatars also adopted the technology for preparing spicy roast meat with vegetables, called *säy*, and so forth.[43] Consequently, the active use of all possible vegetables of local origin took place. It is characteristic that the Tatars who later migrated to the USSR, Turkey, and Australia, as my own personal observations have shown, retained in their everyday life dishes that had been adopted in Eastern Turkestan.[44]

In their basic outlines, such are the results of the exchange of experience and traditions in the area of lifestyle and everyday culture. No less consequential were the interrelationships in the intellectual sphere.

The Intellectual and Social Life of the Settlers

The mutual cultural connections of the Muslim and Turkic peoples of East Turkestan were developed primarily in the realm of popular education. The development of innovative school education among the Tatars facilitated this. Together with the settlers, the ideas of Muslim reformism, which were closely tied to education, began to penetrate this region.

Reformist ideas, as part of the national movement among Muslims, first originated among the Tatars of the Volga-Ural region.[45] As a result of the activities of Abunnasr Qursavi, and especially Šihabeddin Märğani,

---

40 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 54-55.

41 *Ibid.*, 107-108.

42 In the Volga region, especially among the Penza and Serġač Tatars, *qazïlïq* was not smoked, but dried, and was not cooked.

43 The basic ingredient of *laġman* is boiled noodles in the shape of large pasta; in *gamfañ* boiled rice replaces the noodles. Uygur pilaf is made of mutton, onion, and carrots fried in vegetable oil, and of rice steamed in those ingredients. *Säy* is served either separately, as a dish in itself, or as a garnish to *laġman* or *gamfang*.

44 *Yabïlmaġan kitap*, 119-120.

45 Andreas Kappeler, *Rußland als Vielvölkerreich - Entstehung, Geschichte, Zerfall, München* 1992, 195.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000270

Xösäyen Fäyzxanov, and Qayum Nasïri, a whole social phenomenon appeared and developed, known as the enlightenment movement.[46] The ideas of Tatar enlightenment, beginning from the 1870's, were enriched and raised to a high level by Ismail Ġaspïralï (Gasprinskiy), who was from the Crimea.[47] As a result of his selfless and manyfold activities, the ideas of the movement took on the name *jadidism*, meaning innovation, and captured the minds of many Turkic (Muslim) peoples of Russia. The position of these ideas were especially strong in the Volga-Ural region, which played the role of a breeding ground for *jadidist* ideas. These ideas were strengthened after the 1905 Revolution, which, like a "springtime of peoples," stimulated the development of a national-liberation movement in the empire. As Andreas Kappeler has written, "The Volga Tatars at the beginning of the twentieth century were the intellectual leader of Russia's Muslims. The numerous 'new-method' (*jadidist*) schools and Tatar printing houses made Kazan the center of reformist Islam, and the power of the influence emanating from this center extended beyond Russia's borders."[48] This also found a direct reflection in Eastern Turkestan, which was facilitated both by the increase in settlers and by the receipt of books, newspapers, and journals being published in Kazan, Orenburg, Astrakhan, Ufa, and elsewhere.[49]

Among the settlers or visitors there were quite a few intellectuals. For example, the literary figure Abdulaziz Munasïpov, who wrote the intimate tale *Tarančï qïzï Ğinästäxan* (published in 1918), spent certain amount of time in Qulğa. The journalist Näüširvan Yaušev traveled for a long time around East Turkestan. In the pages of the journal *Šura* and the newspaper *Vaqït*, and in other publications, he published a large number of articles and reports on the Uyghurs and the history of the region. Some Uyghurs also wrote for Tatar newspapers. The prominent enlightener and *jadidist* Abdullah Bubi (1871-1922) left an especially deep imprint an the

---

46 Džamalyutdin Validov, *Očerk obrazovannosti i literaturï tatar (do revolyucii 1917 g.)*, Moskva 1923; Ya.G. Abdullin, *Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl' (social'naya priroda i osnovnïe problemi)*, Kazan' 1976; M. Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova*, Kazan' 1980.

47 Alexandre Bennigsen, "Ismail Gasprinski (Gaspraly) and the Origins of the Jadid Movement in Russia", in: Ismail Bey Gasprinski, *Islam in Russia*, Oxford 1985, 5-20; E.J. Lazzerini, "Reform und Modernismus (Djadidismus) unter den Muslimen des Russischen Reiches", in: Andreas Kappeler, Gerhard Simon & Georg Brunner (eds.), *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien*, Köln 1989; Nadir Devlet, *Ismail Bey Gaspıralı*, Ankara 1988.

48 Kappeler, *Russland*, 196, 274-275.

49 Kappeler, *Russland*, 275; for a listing of Tatar publications from 1905 to 1918 cf. Dilara Usmanova, "Die tatarische Presse 1905-1918: Quellen, Entwicklungsetappen und quantitative Analyse", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, hrsg. v. M. Kemper, A. v. Kügelgen, D. Yermakov, Berlin 1996, 239-278.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000271

intellectual life of the Tukestanis. He was the founder and keeper of a remarkable new-method *madrasa* in the settlement of Iž-Bubi, in which women were also educated, which was a great innovation for Muslims. In 1911 this *madrasa* was shut down by the tsarist authorities, and Abdullah Bubi himself was arrested as a promoter of pan-Islamism. But the trial did not give the chastisers their expected results. As a result, Abdullah Bubi, in danger of further provocations and investigations, was forced to flee to China.[50]

In Qulğa Bubi expanded his turbulent activity, which found warm support on the part of the settlers. Several representatives from among the local peoples supported him as well, and among these were even some Hui. Bubi decided to transform the existing Muslim religious primary school into a secular one. But being uncertain, and studying the experience of the famous Iž-Bubi madrasa, he decided to first of all create a girls' school of the gymnasium type. For, according to his conviction, "the creation of an educated nation" depends primarily on the education of the female half of the people; for if there is a girl's school, a boys' will appear by itself.

Despite the grumbling of conservatives, especially from among the local clergy, the idea was actively supported by a majority of his fellow Tatars. Therefore, within the space of a year the above-mentioned two-storey building with stores and space for the school, and also a mosque, was erected. The receipts from renting the shops and the office spaces, as well as the income from twenty hectares of clover, were to cover the expenses for the school. In his memoirs, Abdullah Bubi recorded this achievement thus: "There, in Qulğa we created a girls' school. If God grants it, soon we will also have a tidy library."[51] They named the school *Maktab-i nūr* (School of Light) and the library "The Reading Room of Light."[52]

It is true, as Abdullah Bubi noted himself, that at first nobody from among the local population wanted to send their daughters to this school. (The Uyghurs generally did not allow their women outside without a veil). The general number of Tatar students was around eighty. But the educator, despite his terrible illness (tuberculosis), energetically promoted the idea of education for girls. He articulated his dream and desire in the following terms:

---

50 M. Mähdiyev, "Bubi mädräsäse", *Qazan utlarï*, 1969 (12), 167-179; A.X. Maxmutova, *Stanovlenie svetskogo obrazovaniya u tatar (Bor'ba vokrug škol'nogo voprosa)*, Kazan' 1972.

51 The manuscripts of A. Bubi are kept in the Department for manuscripts and rare books of the library of Kazan university (ORRK NB KU), No. 208, tom II, ff. 13-14.

52 As authors from Xinjiang write today, books with the stamps of this libarary are still encountered "to the present day among the people." (*Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 28).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000272

> If I maintain my health, and live here another three or four years, then it is possible that Uyghur and Hui girls will appear in our schools. It is quite possible that from among them, as from among the Tatars, many will become teachers themselves. And I further believe that well managed schools will open among the Uyghurs and Hui, where enlightened mothers will receive an education... I believe in this. I believe in this as I believe two times two makes four. Thanks to this hope and faith, I make an effort, I suffer hardships, and I overcome obstacles. Who knows, maybe in this ancient homeland of the Turks and Tatars the bright sun will someday rise. And they, taking back the rights that have been deprived them, will in the near future, become, as in the previous glorious epochs, the masters of their own fate. Our duty is zeal, and help [comes] from God.[53]

The hopes and dreams of this humanist, with the exception of the latter points, quickly came to pass. A Tatar boys' school functioned normally alongside the girls' school. Despite the resistance of clerics, in the 1920's and 30's Uyghur girls' schools were opened in Qulğa, Čugučak, Urumči, Turfan, Kashgar, and other cities of western China.[54] As for the Tatar girls' school, after graduating five or six classes, it was merged with the boys' school in the second half of the 1920's. Many of its graduates became teachers and worked both in Tatar and in Uyghur schools until the middle of the 1950's.

Due to the increase in the numbers of settlers and of pupils (their overall number surpassed three hundred), the school could not offer enough space. So upon building the above-mentioned "Noghay Town," a new school was built in its center, next to the second Tatar mosque. Teaching in this school started in 1939. Later, in various years, as many as five hundred pupils were taught here.[55]

The building of the second mosque and the school with bright classrooms, well equipped playing fields and a spacious club was achieved with donations. Among the sponsors F. Aldağarov was prominent. His spouse, Xädiča-xanum, for a long time headed the board of trustees for supplying assistance to orphans and poor students. Salaries for the teachers were taken from the *waqf* foundations and were higher than in the state schools.

Beginning from the time of Abdullah Bubi, the curriculum in the Tatar schools was entirely secular. Lessons on religion were within the confines of Islamic history (for receiving a religious education, there were Uyghur madrasas that functioned). At the primary level, the main teachers were Abdullah Bubi, his wife Xusni-Fatima, and secularly educated people from

---

53 A. Bubi, Manuscript, fols. 53-56.
54 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 30; *Yabïlmağan kitap*, 70-72.
55 Cf. *Yabïlmağan kitap*, 75-77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000273

among the settlers who came after 1905. For teaching Turkish and Russian, teachers were selected from among the speakers of these languages. After 1917 the composition of teachers was renewed by both new settlers (refugees)[56] as well as by Bubi's first graduates. Specifically, for another thirty to forty years teachers from Qulğa and a series of other towns would constitute the basic skeleton of the teaching staff. From among these one can name Münira Vaxitova, Malik Biktimirov, Mahinur Sirağiyeva, Mahirä Raxman, and others. All of them were proud of the fact that they studied under Abdullah Bubi.

As for the Teacher himself, after the February Revolution he returned to Kazan, hoping to resurrect his famous *madrasa.* But he fell into an even more difficult situation due to the Civil War, terrible famine, and the arbitrary rule of "the leather coats" with Mausers. All of this led to an aggravation of his chronic illness, and he died on February 27, 1922.

Until its closing in the middle of the 1950's there was a rich and original curriculum in the Tatar school. Its originality lay in its variety: both Soviet textbooks (published in Kazan) and local materials were used, including textbooks prepared and published by the instructors themselves. Three sorts of alphabets were used, namely the Arabic, the Latin, and the Tatar form of Cyrillic script.[57] Humanities predominated in the curriculum, and lessons in the natural disciplines were found at the necessary level. Although the Qulğa school was formally an eight-year institution, the quality of the instruction to some degree corresponded to a gymnasium. As a result, its graduates were able to enter and successfully study in institutes within the USSR, and in colleges and universities in Turkey and Germany.[58]

Tatars took an active part in teaching the children and youth of the local peoples. In their Qulğa school for instance, in every class there were at least two or three pupils from among the Uyghurs, Kazakhs, Kirghiz, or Uzbeks. The Hui also willingly sent their children to the "Noghay school." (Naturally, if their children had mastered one of the Turkic dialects; the majority of Hui in Xinjiang were bilingual). There are cases when the

---

56 *Yabïlmağan kitap*, 97-101.

57 This was brought about because from the time of their ancestors in the Bulghar era (from the beginning of the tenth century CE) until 1926 the Arabic script was used; in 1926 they switched to the Latin alphabet, and in 1939, they were shifted to the Cyrillic. The Arabic script was necessary for written communication with the local populace, as well as for the use of religious materials, the the Latin and Cyrillic scripts were necessary for using the new textbooks and publications from Kazan in general.

58 *Yabïlmağan kitap*, 104-107.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000274

children of Chinese and Manchus (Sibo and Solon) were educated in the school.[59]

But also in the Uyghur, Kazakh, Kirghiz, and sometimes Uzbek schools many Tatar settlers worked as teachers. This is especially mentioned in the *Short History of the Tatars*, in which its author writes that before this time in the various regions of Eastern Turkestan

> there were religious schools in which they did not teach scientific disciplines. Thanks to the strength and efforts of the educated Tatars, even in the Uyghur schools the business of teaching sciences according to the new method was underway, in accordance with the requirements of the time... And the Tatar textbooks published in Kazan and other cities played a major role in establishing a new popular education among the different peoples of Xinjiang. In their efforts the Tatar educators made an invaluable contribution to the education of our children and the development of a system of primary and secondary education in Xinjiang.[60]

Naturally, it would be one-sided to ascribe here all the credit to the Tatars alone. The fact is that at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries a desire for education was stimulated among these very Uyghurs, Kazakhs, and Uzbeks of Asia. This was facilitated by both the dissemination of enlightened publications, including *Tärğeman*, in Turkestan, and the results of the journeys of a series of progressive figures from among the Turkestanis to various countries (to India, Russia, Arabic countries, Iran, and Turkey). For example, the Musabayev brothers, Xusayn and Bahauddin were some of the first who sent their representatives to Russia to study the experience of the Tatars. As the well known historian of Uyghur culture, Abdullah Talip, writes, their envoy, Kärimaxun, studied for some time in Kazan and later supervised the school.[61] At the beginning of the twentieth century trips of Uyghur intellectuals to the Volga region took place with the intention of teaching the young people there from Eastern Turkestan.[62] During his trip the enlightener Maqsud Muxidi invited instructors to work in Eastern Turkestan. Among them was Güländäm Xäbibullina (1887-1974), who established in the town of Turfan the first Uyghur girls' primary school. On her initiative two girls' schools were opened in Čugučak. During her long life as a pedagogue, as Uyghur authors estimate, she educated in difficult conditions at least six thousand pupils, of whom many became teachers. One of the schools she founded bore for a long time the name *Maktab-i*

---

59 *Ibid.*, 86-88.
60 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 30.
61 Abdullah Talip, *Uyġur maaripi tarixïdin očirklar*, Urumči 1987, 86.
62 Talip, *Uyġur maaripi*, 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000275

Gulandam or *Güländämiyä*.[63] No less renowned was another teacher and pupil of Abdullah Bubi, Zäynäp Ġabitova. She worked for more than 55 years (during 1920-1926 in the Qulğa schools, and then in Uyghur schools). In the pedagogic world they called her "Zäynäp ana," that is, mother Zäynäp, and in Abdullah Talip's book a special chapter is devoted to her under the title "Zäynäp-xanum."[64]

In the various corners of Eastern Turkestan (in Qulğa, Čugučak, Urumči, Turfan, Kashgar, Gučun, Fuqan, Qubusar, and elsewhere) Zäynäp Ğïlqïbay, Räšida Šahidi, Šahiväli Väliyev, Nizami Bikkinin, Näfisä Ġabid, and many others worked for a long time in Uyghur, Kazakh, and Kirghiz schools. One should especially distinguish the selfless teachers Nureddin-Äfände and Äxmäd Färid. The former created a school for Kazakhs in the Fuqan district and taught Chinese children the Uyghur language. The latter, in the mountains around Kashgar, taught literacy to Kirghiz children. Later these pupils founded several Kirghiz schools in the area of Aqči. In the 1980's there were more than twenty Kirghiz schools in this district.[65].

Thus, the active participation of Tatars in the development of the school education of local peoples was a unique meeting of a need. And the presence of that need is shown by the following examples. At the beginning of this century in the Ili district alone there were a total of 15-20 old-method *madrasa*s with three to four thousand pupils, but then by the middle of the century the picture sharply changed. Thus, in the district in 1944 there were 295 primary and middle schools, and 28,000 pupils. And in 1949 there were 342 schools and more than 39,000 pupils.[66] Such a picture can likewise be observed in the other regions and districts of Eastern Turkestan. The development of private initiative among the people facilitated this as well. If in 1934-1935 in all of Xinjiang there were a total of 2,463 primary schools, then of these, 580 schools with 9,333 pupils were government funded and 1,883 schools (with over 180,000 pupils, were municipal and private, and funded by *waqfs*.[67]

Publishing. With the settlers came the Tatar printed book, which became a developed component of the people's intellectual life.[68] After 1905, as a

---

63 Talip, *ibid.*, 108-110; *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 33-34; Tursun Qahhari, "Güländäm - mäġrifätle ana", *Söyembikä*, 1991, 91.

64 Talip, *Uyġur maaripi*,126-127.

65 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 36-38.

66 Talip, *Uyġur maaripi*,139.

67 Talip, *ibid.*, 121-122.

68 On the establishment and the dynamic of the Tatar printed book's development cf. the numerous works of A.G. Karimullin: *U istokov tatarskoy knigi*, Kazan' 1971; *Tatarskaya kniga poreformennoy Rossii*, Kazan' 1980; *Tatarskaya kniga načala XX veka*, Kazan' 1974; *Knigi i lyudi – Issledovanie*, Kazan' 1985, 135-278.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000276

result of dogged struggle, an even more efficient and effective "instrument" of intellectual development appeared among the people; this was the periodic press.[69] The significance of the Tatar printed book for schools was mentioned above. The following facts speak about the beginnings of the local peoples' (for example the Uyghurs') association with the printed word. Not only Tatars wrote in the Kazan and Orenburg publications on East Turkestani themes, but the Uyghurs themselves did as well.[70] Early in the 1920's there was an attempt to publish a Tatar newspaper in Qulğa, but the attempt was unsuccessful because of the opposition of the Chinese authorities.[71] Only after the revolutionary events of 1933-1934,[72] when several signs of democratic development appeared, did it become possible to publish the newspaper. In 1934 the Uyghur-language newspaper *Ili däryasï* came out. The editor of this newspaper was Xäbib Yüničev (1906-1945), the son of the headman of the Tatar community, Fazïlğan Yüničev. Somewhat later it was renamed *Šenğang Ili geziti* (The Xinjiang-Ili Newspaper). As of 1945 it began coming out under the title *Inqilabi Šärqi Türkistan geziti*, that is, "The Newspaper of Revolutionary Eastern Turkestan." After the death of Xäbib Yüničev its chief editor became a former teacher in the Tatar school Äsġät Isxakov (1921-1976).[73] Together with Uyghur authors, a number of Tatar authors also published in the newspaper, including Räxim Säfärġali, Änvär Luqman, Xämit Tuxfi, Munir Erzin, and others.[74] While the newspapers official language was Uyghur, it nonetheless had a unique style. It reflected the peculiarities of Qulğa's Turkic linguistic milieu, were the Uyghur, Kazakh, Uzbek, Tatar, and Kirghiz languages coexisted peacefully. As a result of this, a peculiar

---

69 Cf. Ismäġil Rämi, *Vaqïtlï tatar matbuġatï. Al'bom*, Qazan 1926; Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova*; R.U. Amirxanov, *Tatarskaya demokratičeskaya pečat'*, Moskva 1988; D.M. Usmanova, "Die tatarische Presse", 239-256.

70 From 1908 to 1917 on the pages of the journal *Šura* alone more than ninety articles were published about the Uyghurs. Of these, around sixty address their history. Among the Uyghurs, the most active were Abdusamad Nazarxoğa, who also wrote under the pseudonym "Tarančï" (i.e. Uyghur), "Uyghur Balasï" (Child of an Uyghur), Toġrï, etc. More than twenty articles are attributable to him. See for example, *Šura*, 1910, No.3, 184-186; No. 8, 234-236; 1911 No.18, 561-563; No.20, 617-618; 1912 No.6, 177; No.13, 393-395; 1917 No.20, 470-471. Beside this, there are many materials on the Uyghurs in the newspapers *Vaqït*, *Qoyaš*, *Oluġ Türkistan*, and others.

71 *Yabïlmaġan kitap*, 135.

72 Cf. Baymirza Hayit, *Türkistan Rusya ile Çin arasında*, Ankara 1975, 307-325 (translated into Turkish from the German: Baymirza Hayit, *Turkestan zwischen Rußland und China*, Amsterdam 1971); Gulameddin Pahta, "The 1933 Uprising and Soviet-Chinese Cooperation in Eastern Turkistan", *Voice of Eastern Turkistan*, No. 28, vol. 7, December 1990, 38-45.

73 *Yabïlmaġan kitap*, 140-141.

74 Tursun Qahhari, "Uyġur-Tatar mädäni baġlanïšlarï tarixïnnan", *Qazan utlarï* 1977 (11), 162-163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000277

koine came into being that among the people took on the name *yalpaq tel*, meaning "common language."[75] All of this, along with the experience of the Uyghur press in the USSR, or more exactly, in Kazakhstan,[76] made a contribution to the establishment and development of contemporary Uyghur professional journalism in Eastern Turkestan. One should only add that the above-mentioned journalists Änvär Luqman, Xämit Tuxfi, and Munir Erzin after their Qulğa experience worked for dozens of years (until the mid-1960's) in the central newspapers of Xinjiang in Urumči.

The birth and development of a periodic press, along with the dissemination of Tatar printed books, facilitated the establishment of literary contacts. The first public libraries played an important role in the dissemination of books. Besides the "Reading room of Light," created in 1914-15, the first city library was organized in Qulğa. Thanks to this, the works of the Tatar authors of the new period began to be used with great popularity among Uyghur as well as Kazakh and Uzbek educated people in Qulğa (and through them, in other cities). Among these authors were the poets Ġabdullah Tuqay and Hadi Taqtaš, the dramatists Mirxäydär Fäyzi, Ġaliäsġar Kamal, and Kärim Tinčurin, the prose writers Ayaz Isxaqi, Fatix Ämirxan, Ġalimğan Ibrahimov and others. The works of some of these found their way into the curricula of Uyghur and Kazakh schools. The verse works of Ġ. Tuqay held an especially firm position in the textbooks.[77]

Theater. The establishment and development of theatrical amateur performances also facilitated inter-ethnic intellectual relations.

Theater in the European sense of the word is a relatively late phenomenon among the Turkic peoples. Later than the Ottoman Turks, the Tatars and Azeris became acquainted with it at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. Among the Tatars it passed through the stages of establishment and stormy growth between 1905 and 1917. At that time it still did not exist in Central Asia. Playing in the theater, let alone the participation in it of women, was considered in many Muslim communities as a manifestation of dissipation, or even of blasphemy. Thus, the attempts of Tatars in 1914-15 to put on literary and musical soirees in Qulğa was received negatively by the conservatives. Relying on local clerics, as well as on the Russian consul, who was watching Abdullah Bubi intently, they

---

75 For details on the linguistic situation cf. *Yabïlmağan kitap*, 22-24, 110-111, 140-141.

76 Cf. Erzin Munir, *Uyġur sovet matbuatiniñ tarixi*, Alma-Ata 1980, 75-78. In the establishement of the so-called "Soviet Uyghur" press people from the Volga-Ural region played an active role as well, such as Zarif Bäširi, Sabirğan Qurmaši, Käbir Bäker, Fatix Söläyman, and others; cf. S. Mollaudov and G. Sadvaqqasov, "Tatarlar häm uyğurlar arasïnda kultura münäsäbätläre tarixïnnan", *Qazan utlarï*, 1967 (9), 114-116.

77 Cf. *Yabïlmağan kitap*, 67, 85-86, 94-95, 143-151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000278

tried to uproot such measures.[78] However, despite this, the *noġay bidᶜat* carved out a path not only in the Tatar school, but also began to attract Uyghurs. Taking advantage of this, they began to rehearse and put on small sketches and exerpts from larger dramatic works. Thus through the Tatar school elements of theatrical art began to penetrate into Qulğa, albeit at an amateur level. From year to year the activity and repertoire of the amateur circles became more varied and the evenings and performances more regular. Both Tatars and representatives of the local population visited these events.

In the 1920's conditions changed substantially: Tatars became more numerous in Qulğa, while the Uyghur "old-timers" began to get used to any "outbursts of the Noghays." Thus, the literary and musical soirees, and then the dramatic performances, began to penetrate into the Uyghur and Kazakh schools. Local amateur dramatists began to appear, and they received some materials from the USSR. But a new problem arose: how to deal with the women's roles? For not only society, not only husbands, but their own psychological blinders would not allow women "to ape" in front of the public![79] But a solution was found: they began to invite Tatar women to play women's roles in the Uyghur, Kazakh, and Uzbek shows. The outcome turned out well in two ways: progressive shows were staged, and there was nothing to find fault with – the Tatars had "their own customs." In addition, the Tatar women's example stimulated the Uyghur and Kazakh women to be more courageous and decisive. Concerning this, the Uzbek poet from Qulğa, Nasrullah Färhad, recalls:

> In those years Tatar women took an active part in the shows of the Uzbek amateur circles. They managed brilliantly with their roles, although there was no way they could accommodate themselves to the peculiarities of Uzbek speech. From their first words the audience knew that Tatar girls were on stage, although the shows went on and concluded successfully.[80]

Quite a few Tatar women took an active part in the establishment and development of a professional theater among the Uyghurs and Kazakhs in the 1940's and 50's.[81]

---

78 The Russian consul went as far as to try to confiscate the money collected for charitable deeds at these soirees. Cf. *Yabïlmaġan kitap*, 132.

79 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 42. The author of this text, when he was still a child, got to see a show of an Uyghur troupe in a riral setting. In it an extremely made-up and frightfully thin-hipped man played the role of the woman. His entrance onto the stage summoned loud laughter from the audience; cf. *Yabïlmaġan kitap*, 137.

80 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 43-44.

81 *Ibid.*, 42-43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000279

In Qulğa at the end of the nineteenth century the composition of the community was made official by the election of a headman (russ. *starosta*). He was accountable to the elders of the community. As the head of Russian subjects, we was also subordinate to the Russian consul. In a word, the Tatars of Eastern Turkestan first lived as foreigners, subordinate primarily to Russian jurisdiction, and only later to local authority.

The first headman of Qulğa's Tatars was the merchant and patron Fazïlğan Yüničev (1874-1925), who is well known to us.[82] After his death Xäsän Biktimirov became the head. Then the order changed. The "Tatar Cultural and Educational Association" was created with a steering committee headed by a president. The head men and the presidents regulated both internal and "external" affairs, provided the administration of the *waqf*, the maintenance of the mosques, schools, cultural organizations, mutual aid, etc. It is true that from the latter half of the 1920's, due to an increase in the number and changes in the social composition of the Diaspora, the status of its members also became more varied. Some, exchanging their passports, became Soviet citizens, others held dual citizenship, and yet others refused Soviet citizenship. Local jurisdiction began to become more widespread among them.

The changes facilitated the naturalization of the settlers, that is, their closer integration into local life and culture. The activities of the Tatars were no longer limited to business, farming and service as teachers. In the 1930's, and especially in the 1940's and 50's they began actively to penetrate the spheres of social and even national liberation movements. Some of them even became instructors in institutions of higher learning, as well as administrative and government figures. Let us examine several examples.

Malik Biktimirov (b. 1908), who received his higher education in Turkey and Germany, is evidently one of the Tatar settlers who achieved a successful educational career. He worked for a long time as an instructor in the Qulğa Tatar school and as its director. In the first half of the 1950's he taught advanced mathematics at Xinjiang University in Urumči, and for a while was its prorector. Since 1955 he has lived in Kazakhstan. Irekče Yüničev (1923-1996), one of the sons of Fazïlğan Yüničev, followed a similar path and taught mathematics and physics in the same university.

The most prominent figure among such individuals was the above-mentioned Xäbib Yüničev (1906-1945), who was first educated by Abdullah Bubi, then in Tashkent, and finally in Istanbul. Besides founding

82 On him and his character as a patron in his will cf. *Yabïlmağan kitap*, 90-95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000280

the first Uyghur newspaper in the Ili district, he very much facilitated the establishment of various courses for training and improving the qualifications of local teachers. Indeed, through his efforts the first public library was opened in Qulğa.[83] He actively took part in the preparation and carrying-out of the anti-Kuomintang uprising of 1944 and was a member of the first government of the Free Eastern-Turkestan Republic (1944-1949), created in the northwestern part of Xinjiang.[84]

One of the defenders and organizers of this uprising in 1944 was Fätix Müslimov (1906-1975). After the victory of the insurgents he became the chief of Nilki district, which earlier had served him as a base from which to stage the rebellion. In 1952 and 1953 he was subjected to arrests on the part of the Communists. In 1954 he emigrated back to the USSR, and he passed away in Alma-Ata.[85]

The above-mentioned Äsġät Isxakov (1921-1976) was a well-known businessman, and from 1935 to 1941 he studied in Moscow. From 1941 to 1944 he taught in the Qulğa Tatar school, and from 1945, after the victory of the insurgents, he became the chief editor of an Uyghur newspaper, while simultaneously joining the government apparatus. After the "voluntary unification" of the insurgent republic into the People's Republic of China, he served in a series of high posts, and was vice-premier in the administration of the Xinjiang-Uyghur Autonomous Region. He was arrested during the Cultural Revolution and died (or was murdered) in prison. His brother, Märġup Isxakov (1923-1992) turned out to be more fortunate. He played an active role in the rebellion of 1944, reaching the rank of General in the Chinese army. He managed to leave with his family for the USSR before his brother's arrest.[86]

A very colorful and contradictory figure was Burhan Šahidi (in Russia Šahidullin). He was born in 1894 in the Tatar village of Aqsu (today located in Buinsk district, Tatarstan), into a peasant family.[87] After re-

---

[83] For more information on this figure cf. *Yabïlmaġan kitap*, 140-144; Tursun Qahhari, "Fidakarlek," *Söyembikä* 1993 (7), 20-22.

[84] On this short-lived republic which arose as a result of the outburst of the national liberation movement of the peoples of East Turkestan, and which perished as a result of the political games of the great powers, cf. Hayit, *Türkistan*, 325-330; Iklil Kurban, *Šarki Türkistan Cumhuriyeti (1944-1949)*, Ankara 1992, 153-169.

[85] Cf. *Yabïlmaġan kitap*, 156-161.

[86] Cf. *Yabïlmaġan kitap*, 169-174.

[87] Here and subsequently the basic stages of the biographical information are provided according to Šahidi's book "Fifty Years in Xinjiang." The Chinese original, written in fifty thousand characters, was published in Beijing in 1984, and the following year Arabic-script Uyghur and Kazakh translations, supplemented by the author, were also published. I had the opportunity to use the Kazakh version (Burhan Šahidi, *Šeñğañda ötken elü žïl*, Uluttar baspasï, Beijing 1985, 796 pp.). Šahidi's extremely subjective book is full of falsifications in the interpretations of events and occurrences. For a critical evaluation see my *Yabïlmaġan kitap*, 174-181.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000281

ceiving some education in the village schools, he studied for a time in Kazan. At the same time he served as an errand-boy for merchants. In 1911 he was hired as an agent by the above-mentioned merchants, the Abdulğabbarovs, and was in Semipalatinsk, and then in Čugučak and Urumči.

Apparently Burhan was very capable with languages. Besides knowing his native Tatar, and knowing Russian reasonably well, in Urumči he quickly mastered Uyghur and Chinese. As a result, in 1922 he became the translator in the service of the Governor-General of Xinjiang, Yang-Zïnšin.[88] He fulfilled various charges: he managed a horse farm, courses on training chauffeurs, on building roads, etc. After the murder of this governor, he went into the service of a new boss, General Ğin-Šurin. On his orders he went to Germany and Switzerland to acquire military equipment for the Chinese militarists in Xinjiang. Finding himself in Germany for an extended period (1929-1933) he studied German and attended lectures at Berlin University.

After the revolutionary events of 1933-34, Burhan went into the service of the new Governor-General, Šing-Šisay; he took part, "in cooperation with specialists from the USSR," in the creation of the new dictator's "security service" of the KGB variety. Then, he was appointed consul in the city of Zaysan in Kazakhstan. From 1938-1944 he sat in prison, where he kept busy with the translation of "secret government documents" from Chinese into Uyghur and from Uyghur into Chinese. Late in 1944, after his release from prison, he was appointed governor of the city of Urumči, and began to act against the above-mentioned Free Eastern Turkestan Republic, strongly defending the idea of an "indivisible China," which corresponded to Stalin's policy. After the departure of the governor Šing-Šisay, he passed into the service of Chiang-Kaishek and became a minister without portfolio in the Chinese central government in Nanjing. In 1949, after the Communists' seizure of power, he passed to their side, and Mao Zedong appointed him the head of Xinjiang province. In 1950 he was elected as a member of the All-China Assembly of People's Deputies, that is, the parliament. In 1955 he traveled to Beijing, served under Chou-Enlai, then became one of the sixteen deputies of Chairman Mao Zedong in the People's Congress. Then he was named the head of all Muslims in China, and here the Cultural Revolution overtook him. Again he spent time in prison, in exile, and then was freed. And he wrote this book in which he praises the policies of Mao.

---

88 There are numerous systems for the romanization of Chinese names. Here and subsequently the orthography for Chinese personal names is given according to Šahidi's book mentioned above, which reflects their pronunciation in the Turkic languages of Eastern Turkestan.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000282

Judging from all of this, Burhan Šahidi was a hard-working and courageous person. For instance, finding himself in prison from 1938 to 1944, along with making translations of various secret documents, he compiled a rather large Uyghur-Chinese-Russian dictionary.[89] During the Cultural Revolution, again finding himself in prison, and in exile, he again continued working. He wrote his memoirs, composed verse in honor of Mao, conducted research on the history of Xinjiang, "proving" that for more than a thousand years this land "belonged to China." But in his convictions and political orientation he was highly inconstant and unprincipled. With equal success he served at least three or four political systems, beginning from his defense of the feudal administration of Yang-Zïnšin to the ultra-Communist Mao Zedong. Perhaps such inconsistency is a permanent quality of the improbably capable, changeable, and contradictory person, who for the sake of his career could sell to anyone at all. I have every basis to suggest that in the 1920's and 50's he was in close contact with the Soviet secret police.[90]

He died in 1989 in Beijing, but according to his will and testament, he was buried in the ancient city of Aqsu, which, turning himself into an Uyghur, he had begun to call his ancient homeland (remember the village of Aqsu, west of the Volga in Tatarstan). Thus his last wish also served in justifying a lie... Several of his sons and grandsons today live in Bishkek, Kirghizstan, and others are in distant Australia.

Conclusion

The recounting of the history of the Tatar Diaspora in Western China in this article thus only goes as far as the middle of the twentieth century. In this there is a definite justification, for the following reasons. First, beginning in 1954 and 1955 the exodus of a significant number of Tatars from China began. For in 1953 (that is, after Stalin's death) an agreement was reached between the USSR and the PRC, according to which the mutual exchange of both these countries' citizens living outside of their country could begin. Thus, in spring of 1954 the process of the speedy issuing of Soviet passports to applicants began, and from that year their departure in large groups to the USSR (primarily to Kazakhstan) became intensive. Those leaving included Russians, Tatars, Uzbeks, Kazakhs, as well as small numbers of Uyghurs. In fairness, it should be said that the receipt of passports and the drawing up of visas was carried out willingly. However, social, political, as well as psychological causes were hidden behind this "willingness." On the one hand, there was fear of the impending "socialist"

---

89 Burhan Šahidi, *Uyġurča-xänsuča-rusča luġat*, Beijing 1953.
90 *Yabïlmaġan kitap*, 176-177.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000283

experiments of the new (Communist) authorities. On the other hand, the need to satisfy the natural "call of the historical homeland" was a factor. In this regard, the members of the younger generation were most active, being under the strong influence of Soviet propaganda.

The process of intensive emigration to the USSR lasted five or six years. At the beginning of the 1960's, due to the complications in relations between the USSR and the PRC, the flow slowed down, and almost ceased during the years of the Cultural Revolution, and afterwards it started anew. But during the last stage a significant portion of the former Russian subjects emigrated not to the USSR, but to other countries, such as Australia, Canada, and Turkey. To some degree this was encouraged by the Chinese authorities. Those who emigrated to the USSR settled primarily in the cities of Kazakhstan (Alma-Ata, Taldï-Kurgan, and Semipalatinsk), Uzbekistan (Tashkent and Samarkand), and in Kirghizstan (Bishkek). Only individuals returned to Tatarstan and Bashkortostan.

Secondly, as a result of the departure of a significant proportion of the Tatars, especially from Qulğa, Čugučak, Altay, and Urumči, the bases which formed an earlier community were destroyed. This is because as a result of both their decrease in the latter cities, and the single-minded nationality policy of the Communist rulers of the PRC, all conditions and opportunities for the autonomous cultural growth for normal diasporas were liquidated. For example, the national schools were closed and their social organizations were dissolved. Together with this, the confiscation of people's personal property had a decisive effect.

Third, beginning from this time, because of the above-mentioned reasons, the process of naturalization accelerated, that is, the active adaptation of the remaining Tatars to local conditions. Also evident was an increase in the proportion of mixed marriages, which, as is well known, was encouraged by the authorities. All of this furthered the process of the Tatars' assimilation in linguistic and cultural relations.

Regardless of all this, in the final analysis national identity turned out to be stronger. At the appearance of the first opportunity they tried to resurrect to some degree the symbols of their community.[91] This is especially clear in filling out the appropriate columns during censuses and so forth. In the middle of the 1980's, judging by some data, the overall number of Tatars in Xinjiang was over four thousand.[92] If we consider the circumstance that in the 1950's and 60's from all of Eastern Turkestan a minimum

---

91 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 69.

92 Sultan Mahmud Kašgarlï, "The Official Chinese Policy of the Placement of Chinese Immigrants in Eastern Turkestan in the 20th Century and its Consequences," *Voice of Eastern Turkestan*, No. 28, vol. 7, December 1990, 48. There is an even more exact figure: 4, 106 (*Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 2-3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000284

of 60-65 percent of Tatars emigrated to the USSR and elsewhere (and from Qulğa and Čugučak with its larger population, 80-85 percent), then it works out that at the beginning of the diaspora's collapse, the overall number approached ten thousand people.[93] Thus, in the middle of the twentieth century the settlers in Eastern Turkestan represented the numerically largest Tatar diaspora beyond the borders of the USSR. Consequently, at present one must estimate that in Western China there reside around five thousand Tatars. Given this, their current pattern of settlement does not correspond to the former one. For example, in the cities of Qulğa and Čugučak, with their formerly large Tatar populations, there remain only 229 and 178 respectively. The largest communities are currently represented in the Altay district and in Urumči.[94]

The changes which the Tatar settlers in Western China were exposed to were not limited to only their reduction in number. At the start of their exodus to the USSR, their schools in Qulğa, Čugučak, Urumči, and other cities were closed. Their social organizations, student associations, amateur arts circles, etc. ceased to function. The final blow came during the years of the Cultural Revolution, which the authors from Xinjiang mention only in passing and in a veiled manner.[95] Not only private property suffered nationalization, but public and *waqf* property as well. Their remaining houses and buildings suffered changes, or more precisely, demolition. For example, in the early 1990's in the "Noghay Town" of Qulğa only a few buildings built by the former owners were preserved, including the building of the New Tatar School, which had been turned into a kindergarten.[96]

Thus, from the 1950's a completely new stage of the history of the Tatar settlers of Western China begins. A discussion of that, naturally, is beyond the sphere of the present article.

---

93 Cf. *Yabïlmağan kitap*, 189-190; in *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, the issue of the emigration of the Tatars is mentioned only in passing.
94 *Tatarlarniñ qisqača tarixi*, 2-3.
95 *Ibid.*, 68.
96 *Yabïlmağan kitap*, 83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000285

FRATERNAL AND BENEVOLENT ASSOCIATIONS OF TATAR STUDENTS IN MUSLIM COUNTRIES AT THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY

by

Zavdat S. MINNULLIN, Kazan

The roots of the connections of the ancestors of the Tatars with the countries of the Muslim Orient go back into the depths of the centuries. These ties were brought about primarily by political, economic, and religious factors. In this regard it suffices to mention the mutual diplomatic relations between Volga Bulgaria and the Baghdad Caliphate at the beginning of the tenth century CE (that is, the embassy of the Caliph al-Muqtadir of 921-922).[1] Lively diplomatic, military, and other relations of the Tatars with the countries of the Orient (mainly with Egypt) also emerged in the later period, especially during the time of the Ulus of Ğoči (i.e. the Golden Horde).[2]

After Kazan's loss of sovereignty in 1552 the nature and volume of these ties sharply changed. Under the conditions of a lack of political independence the relations of Tatars with the countries of the Muslim Orient were reduced to pilgrimage to the holy sites of Islam (the *ḥağğ*) as well as to journeys for studying in the major Muslim learning centers of Arabia, Egypt, Turkey, and so forth. It should be said that at this period Tatars not only received a given amount of scientific, literary, or other information, but they also made a feasible contribution to the common Muslim treasury of knowledge and of disseminating these Muslim valuables. For example, Šämseddin Qïšqari, originally from the village of Qïšqar in Arsk district of Kazan province, on the recommendation of Ibrāhīm Paša (the son of Muḥammad ᶜAlī) taught the Persian language for seven years in the 1820's in the famous al-Azhar University in Cairo.[3]

For a long time, the traditional centers of learning for young Tatars were Bukhara, Samarqand, and other centers of Muslim scholarship in Central Asia and in the countries of the Near East. Here the situation begins to change gradually in the middle of the nineteenth century. Bukhara, with its

---

1 A.P. Kovalevskiy, *Kniga Axmeda ibn-Fadlana o ego putešestvii na Volgu v 921-922 gg.*, Xarkov 1956.

2 Amin Al-Xomi, *Svyazi meždu Nilom i Volgoy v XIII-XIV vv.*, (Moskva, 1962); S. Zakirov, *Diplomatičeskie otnošeniya Zolotoy Ordï s Yegiptom (XIII-XIV vv.)*, Moskva, 1966.

3 *Tatar ädäbiyatï tarixï* II, Qazan, 1986, 24-25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000287

numerous *madrasa*s, which had for a long time been a beacon in the Muslim world, began to loose authority.

Šihabeddin Märğani (1818-1889), the founder of the Tatar educational movement, is reported to have said: "for the future of our people, for providing it with the possibility of running its own affairs and for saving it from an eternal yoke in the area of life we are lacking in European learning, education, culture, and industry. Learning in European schools is highly useful for us. Learning and education can be gained wherever it is. Knowledge and education know neither national nor linguistic boundaries."[4] In practice students put the words of their mentor into effect. Thus, two of Märğani's students, K. Sayfutdinov and A. Yaxudi, graduated from Cairo's famous al-Azhar University, and taught a course there on Eastern philosophy.[5] Xösayn Fayzxanov, one of Märğani's favorite students, chose not Bukhara or Cairo for his training in science, but St. Petersburg, shattering age old traditions.[6]

By the end of the nineteenth century the number of Tatar young people studying not only in Russian gymnasia and universities, but also in the educational institutions of Western Europe, was steadily increasing. This trend was connected with the Tatar people's arrival into a new era, the era of the industrial development of Russian society, which demanded first and foremost people with secular educations.[7] The following pertinent fact speaks to how great the pull was for Tatar young people to receive knowledge in foreign educational institutions. After the publishing of a notice in the newspaper *Vaqït* about X. Baybulatov, who was studying in San Francisco, Baybulatov received so many letters from young people asking him to explain the procedures for admission into American educational institutions, and more generally about living conditions in those regions, that, being unable to respond to each request individually, he was obliged to publish his explanations in the press.[8] In 1909, sixty-three young Tatars were studying in various educational institutions in Istanbul.[9] The increase in the number of Tatar young people being sent for education in distant lands brought to the agenda the problem of their spiritual and material

4 Ṣāliḥ b. Ṭābit ʿUbaydullīn (Ġöbäydullin, ed.), *Märğani – Šihabeddin äl-Märğani xäzrätläreneñ väladätenä yöz yïl tulu (1233-1333) mönasäbätiylä näšr iteldi*, Qazān 1333 [1915], 528; Ya. G. Abdullin, *Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl' (Social'naya priroda i osnovnïe problemï)*, Kazan', 1976, 233.

5 ʿUbaydullīn (ed.), *Märğani*, 115-117.

6 On the life and activities of X. Fayzxanov cf. M.A. Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova: povest' o žizni i deyatel'nosti*, Kazan', 1980.

7 For more detail cf. R.U. Amirxanov, "Nekotorïe osobennosti razvitiya narod-nogo obrazovaniya u tatar v dooktyabr'skiy period", *Narodnoe prosveščenie u tatar v dooktyabr'skiy period*, Kazan', 1992, 22-60.

8 "Amerikadan mäktüb," *Vaqït*, March 9, 1912.

9 Ġayaz [Isxaqïy], "Istanbul mäktübläre," *Yoldïz*, October 15, 1909.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000288

provisioning and support, and bringing about a more or less organized character to this process. The Tatar scholar, theologian, journalist, and public figure M. Bigiyev noted that the nation is "in need of new education" and science, and he called for sending young people to Russian educational establishments and European colleges. And he considered the organization of aid organizations for such students as the first condition for putting these urgent tasks into effect.[10] And during the 1905-1907 Revolution various sorts of fraternal organizations and benevolent associations designed to offer aid and mutual support for young students came into being. Far from home, these Tatar youths naturally suffered acutely from all of the difficulties of life and studies in the countries of the Muslim East brought about by unfamiliar customs, climate, linguistic milieu, and by life as a whole in a foreign environment. But the difficulties of material arrangements were felt especially keenly. Indeed not all of those who went abroad to study were from wealthy families.[11]

The very existence of an organization of associations of Tatar youths beyond the borders of the empire should be viewed as the result of the strong development of Jadidism and charity among the Tatars at the beginning of this century. In 1917, in every settlement, and especially in cities with substantial Tatar populations, benevolent associations functioned. According to our preliminary calculations, the overall number of Tatar benevolent associations in 1917 reached as high as a hundred. Their resources were acquired from members' dues, donations, various collections, and income from real estate. In contrast to the Orthodox parish associations, the Tatar associations widely used secular means of collecting income: organizing benefit shows and concerts, literary and musical soirees, the Tatar Sabantuy festival, movie screenings, and other measures.[12] They can be divided into the following types according to field of activity: 1) general, 2) women's, 3) special, 4) associations of a mixed nature (charitable, cultural and educational, and economic associations). The benevolent organizations carried out considerable work of a varied nature, and among them were specialized associations for aiding young Tatar students. For example, in 1912 on the initiative of the owner of gold mines, and classic poet Möxämmäd-Zakir Rämiyev (Därdmänd), a special benevolent organization for helping young Tatar students was opened in Orenburg. Some young people studying in educational institutions in

---

10 M. Bigiyev, *Ädäbiyatï ġäräbiyä ilä ġolüme islamiyä*, Qazan: Mäġarif, 1910, 39-40.

11 G. Idrisi, "Šähärdäšläremä vä yïraqtaġï yaqïn iptäšläremä täšäkkör," *Vaqït*, June 6, 1914.

12 Z.S. Minullin, "Iz istorii tatarskix blagotvoritel'nïx obščestv konca XIX - načala XX vv.", *Sanaiġï näfisä* [edited within journal *Tatarstan* with seperate pagination], 1995, No.11-12, 23-27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000289

Europe, the Muslim East, as well as in the United States appealed to this association for aid.[13] However, it could not offer them help since according to its statutes its sphere of activity was limited by the border of the Russian empire; in other words, it did not have the right to offer direct material aid to Tatar societies outside of Russia.

The first association (fraternity) of Tatar youths known to us emerged early in 1906 in Cairo, with the goal of the "material and intellectual" support of its members.[14] According to some information which filtered into the press, from among the ten thousand students at al-Azhar, the Tatar *šägirds*, as a result of regular reading of the periodic press, and their unique diligence and earnestness, were considered the most informed and the most intellectually developed students. The members of this association took an active part in discussions of various problems concerning the primary of Muslim Tatars in Russia, and while this discussion ebbed and flowed, it was a permanent presence on the pages of the Tatar periodic press.[15]

"The Association of Muslim students from Russia," which emerged in Istanbul in 1908, united Volga-Ural and Crimean Tatars who were in courses of study in various institutions.[16] Late in 1908 another association was founded in Istanbul for helping *šägirds* from Russia.[17] Its founders were Tatar businessmen and representatives of the intelligentsia and clergy. These associations were merged by the wish of the members of the "Association of Muslim Students of Russia" who suspected that the newly formed association would "swallow them up". Istanbul's Tatar entrepreneur, I. Gabdyušev, became the honorary trustee. The united association, whose membership reached seventy, adopted a program of activities. Besides organizing material support for their members, the association resolved to supply them with current literature, newspapers, and journals. This association was the largest association of Tatar youth beyond the borders of the Russian empire. It had its own reading room, as well as a club where musical soirees were put on, and where gatherings and meetings with various circles within both Turkish and Russian society were held.[18] The association offered help to its members in entering one or another educational establishment, and also in securing them inexpensive lodgings. The association's members did not remain apathetic toward the social and

---

13 "'Uqučïlarğa yardäm ğämğïyäte' tarafïnnan" *Vaqït*, November 9, 1913.

14 "Misïrda tatar taläbäse ğämğïyäte", *Qazan möxbire*, April 9, 1906; ["Misïr šähärendä ..."] *Vaqït*, June 20, 1906.

15 R. Fäxretdin, *Mäktäp vä zäkat, xäzina vä zemstvo yardäme*, Orenburg, without date; "Misïr äl-Qahirädä äl-Äzhär", *Šura*, 1908, No. 4, 114-116.

16 "Istanbulda tatar šäkertläre", *Äl-Islax*, 1908, No. 43, 9; "Istanbulda Rusiya šäkertläreneñ ğämğïyäte", *Äl-Islax*, 1909, No. 63, 3.

17 "Istanbulda rusiyale tatar šäkertläre," *Yoldïz*, December 7, 1908.

18 F. Kärimi, *Istanbul mäktübläre*, Orenburg, 1913, 413-414.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000290

political events going on in Turkey at that time, and at their meetings several of such issues were actively debated (such as, for example, the women's question).[19] The Istanbul association took several steps toward regulating the education of Tatar youth in a foreign environment. For example, the association's leadership would try to steer young Tatars who had come to Istanbul for religious instruction to educational establishments in Mecca, Medina, and Beirut, considering that in Turkey it was impossible to acquire profound knowledge in this field. In Turkey only those who basically planned to master secular sciences and professions relating to those fields remained.[20]

Mecca's "Scholarly Association of Muslim Students from Russia" was formed in 1909.[21] The association began its work on the basis of statues approved by the Meccan authorities, and consisting of two chapters and twenty articles. Besides demanding a moral and ethical character for the association, it minutely regulated the organization and structure of work as well as issues of membership in the association. Although it was officially called a scholarly association, this organization of Tatar *šägird*s in essence was a fraternal organization with a charitable character. Like other scholarly societies, the Meccan fraternal organization established a library. One of the fundamental tasks of the association was to establish ties with similar organizations of Tatar students. In March of 1909 the statutes of the "Scholarly Association of Kazani *talībs* in Medina" were adopted, and these corresponded almost word for word with those of the Meccan association.[22]

Announcing that it did not pursue political goals, the society set before itself the task of offering spiritual and material help to students, concerning itself with instilling patriotic and national feelings, and preparing educated persons, who upon returning to their homeland, could teach subjects which would be beneficial to the people. The task of assisting students to become accustomed to public speaking was also placed before the association.

---

19 Kärimi, *Istanbul mäktübläre*, 194.

20 Z. Nasïyri, "Törkiyädä uquči tatar šäkertläre", *Vaqït*, July 27, 1914.

21 "Mäkkäi Mökärrämädä (rusiyäle) islam taläbäseneñ ğämğïyäte ğïylmiyäse", *Šura*, 1910, No.6, 191-192.

22 "Mädinäi Mönäüwärädä Qazanlï taläbäseneñ ğämğïyäte ğïylmiyäse", *Yoldïz*, September 8, 1909. At the beginning of the century a *madrasa* was built in Medina by Tatars through donations, and was called Qazanlï mädräsäse. This *madrasa* was subject to sharp criticisim in the periodic press because of its un-satisfactory instructional process and its administration by the *waqfs*. Cf. Yuldaš, "Qazanlï mädräsäse", *Vaqït*, October 17, 1906; "Mädinäi Mönäüwärädä Qazanlï mädräsäse", *Ölfät*, October 26, 1906; "Idarägä mäktub", *Yoldïz*, December 21, 1908; X. Xaqqïy, "Mädinädä tatar xağilarï", *Vaqït*, October 26, 1914.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000291

In 1914 another two associations of Tatar students emerged beyond the borders of the Russian empire. The first was in Beirut[23] and the second was in Deoband, a suburb of the Indian city of Saharanpur (today located in northern India, in the state of Uttar Pradesh).[24] The Tatar students in the American College in Beirut, taking the example of their Jewish, Armenian, and other comrades, decided to organize a "Tatar library" with the goal of being themselves current in Tatar literature and scholarly publications, as well as acquainting their fellow students and the teaching faculty with the existence of Tatar literature. According to established tradition, every year during the holidays, evening gatherings were organized in the college at which the representatives of different nationalities would give speeches on defined topics and would recite poetry in their native languages. Participation in such events presupposed the existence of native language literature. Moreover, at these meetings the American missionaries regularly advertised and praised the ideas of the Christian religion as the sole true teaching. During such discussions, as the Muslim Tatar students of this college reported, they used the works of the Tatar scholar and theologian M. Bigiyev, and with the help of his works, they managed to refute (as they themselves maintained) many of the positions of the American missionaries regarding various issues of theology (the forgiveness of sins, unbelief, and others). Addressing Tatar society through the newspaper *Vaqït*, they requested that current Tatar literature be sent to them, as well as newspapers and journals in their native language.

The madrasa students who had formed their own organization in the Indian city of Saharanpur also initially set out to organize their own library. Ethnically this was one of the most varied organizations. While the organizer of this fraternal organization was the Tatar Mirġasim Miršarif ulï (originally from what is today Menzelinsk *rayon* in Tatarstan), other members were from the cities of Astrakhan, Bukhara, Tashkent, Kokand, Margelan, and others.[25]

The issue of sending young people to study in Muslim countries sometimes became the topic of discussions between the representatives of the different currents in social and political thought at the beginning of the twentieth century. Thus, in 1907, in the pro-Bolshevik paper *Ural*, a notice was published in which, from the position of jingoistic patriotism, those Tatar youths who went to study in countries of the Muslim Orient were sharply criticized. The author argued to the effect that in the educational establishments of Egypt, Turkey, and other Oriental countries it was

---

23 "Bäyrutta tatar taläbäse", *Vaqït*, January 22, 1914; "Bäyrutta tatar taläbäse", *Tärğeman*, January 29, 1914.

24 "Hindistanda tatar taläbäse ğämġïyäte", *Vaqït*, May 23, 1914.

25 *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000292

impossible to acquire modern scientific learning, which was necessary for the nation's progress.[26] In reply to this a large article was published in the Kazan newspaper *Yoldïz* by M. Ġaynullin, the president of the association of Turco-Tatar *šägirds* in Cairo, and by S. Bikbulatov, the secretary of this same association.[27] In this article, agreeing with the relative importance of studying in Russian gymnasia and universities, they noted that at al-Azhar, and in Egypt in general, one could acquire learning necessary for the spiritual development for the Muslim Tatars in the fields of the Arabic language, literature, and religious sciences. The journalist Ġ. Idrisi published a series of articles on the issue of education, including the issue of Tatar young people studying abroad.[28] The article with the noteworthy title "To the East or to the West?" occupies a special place among these. In his article Idrisi gives an analytic overview of the situation in the sphere of education among the Tatars. It should be said that since he received his higher education first at Istanbul University, and then in Lausanne and in Liège, he had a base for his analysis. In his opinion, if Tatars did not want to ruin themselves, or their religion, then it was not necessary for them to go to Holy Bukhara for learning. Instead of a traditional Bukharan education, Idrisi exhorted young Tatars to enter the following educational establishments:

1) reformed Tatar madrasas and Turkish schools,
2) government schools or private Russian educational establishments,
3) European schools,
4) Cairo and Beirut colleges,
5) Japanese schools,
6) American schools.

Nevertheless, the sympathies of Idrisi himself were on the side of European educational establishments. In his opinion Europe and European educational establishments were the source and center of the new technologies, various branches of industry, commerce and agriculture, and in particular the study of various languages. And inasmuch as thousands of young people were coming for educations to Europe from Japan and the United States, then Tatar youths should go there too.

---

26 Čit mämläkätlärdä tatar šäkertläre", *Ural*, March 18, 1907.

27 "Misïrdaġï Rusiya šäkertläre ğämġïyätennän '*Yoldïz*' idaräsene", *Yoldïz*, May 13, 1907.

28 Ġ. Idrisi, "Lozan tiğaret mäktäbe", *Vaqït*, April 22nd 1914; Šähärdäšläremä täšäkkör", *Vaqït*, June 6, 1914; "Ġarebkäme, šärïqqame?", *Vaqït*, July 22nd. From the time of the First World War Ġ. Idrisi was in Germany, and from 1918-1925 was the founder and president of the Association for the Support of Muslim Students from Russia, and he took a prominent part in the social and political life of the country. Cf. Iskander Gilyazov, "Obščestvo podderžki rossiysko-musul'-manskix studentov v Berline (1918-1925)," *Ġasïrlar avazï – Exo vekov*, 1996, No.3/4, 193-199, and Mr. Gilyazov's contribution to the present collection of articles.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000293

That a part of Russia's society – including some Tatars – displayed a hostile attitude towards such initiatives was conditioned by a different approach to this problem. The representatives of Russian conservatism found objectionable everything that might facilitate the "isolation" of Russia's Muslim population, including "mutual aid societies and special charitable associations and reading rooms for Muslims."[29] Thus, a representative of militant missionary circles, a graduate of the Kazan Spiritual Academy, Master of theology, reader at this same academy, and censor of the Kazan Press Committee, P. K. Žuze sent on March 6th 1914 to the Governor of Kazan his thoughts "concerning the foreign influences on Russia's Muslims," in which he demanded banning Tatars from traveling to study in Cairo, Beirut, and Istanbul since they received there an unchristian education, "for it is possible that they say a lot against us there," and "it is hoped that Russia will adopt measures against these pernicious influences, which are spread by the annual *ḥağğ* to the holy cities of Islam."[30] Another censor, the fierce enemy of Tatar culture V.D. Smirnov, in March of 1901 blocked a manuscript (*Tatar tele kem qulïnda vä qayčan isläx ulïndïr*) of the Tatar writer Ġaliasġar Ġafurov from going to press, because it contained a call to send Tatars to Germany and to the American College in Beirut to study.[31]

The commander of the Kazan provincial gendarme administration, Colonel Kalinin, could not ignore the "overseas" associations of Tatar students. To collect intelligence on the connections between Turkish and Tatar "Pan-Turkists" he sent to Istanbul in 1914 a provocateur and secret agent X. Qaybïšev under the code-name "theoretician." Along with the prominent figures of the Tatar national-liberation movement like Yosïf Aqčura, he is also encountered among the members of the Istanbul Association of Tatar students, as well as with one of the organizers and the president of the Association of Muslim (Tatar) Students from Russia in Medina, Xakim Ġosmanov.[32] At the same time the unsuspecting newspapers informed its readers with delight about Qaybïšev's trip to Turkey with his spouse, noting that our countrymen were frequently visiting Istanbul.[33] Such measures were also taken with respect to other student associations. In a secret circular of the Department of Police, No. 119,645 from December 18, 1910, and sent to all of *Oxrana* offices and provincial offices it is reported that

> ...with these goals [i.e. political ones – Z. M.] an association arose in Constantinople with the name 'Bukharan Benevolent Association'

29 N.P. Ostroumov, *Koran i progress*, Taškent, 1901, 246.
30 A. Karimullin, *Tatarskaya kniga načala XX veka*, Kazan', 1974, 221.
31 Karimullin, *Tatarskaya kniga*, 190.
32 Ġ. Mansurov, *Tatar provokatorlarï*, Moskva, 1927, 28-38.
33 "Istanbuldan mäktüb", *Vaqït*, July 4th, 1914.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000294

> which has as its task the education of young people from Turkestan and Bukhara. There is no reason to doubt that this association is not pursuing education goals, but will take on the broader task of giving its charges dissemination imbued with the spirit of pan-Islamism and an education containing the idea that Constantinople and Turkey are the centers of holy Islam to which every Muslim, wherever he lives, would have a permanent attraction.[34]

Study in the countries of the Muslim East helped deepen and perfect knowledge in the area of Islamic sciences, and Arabic history, literature, and language, which played a further significant role in the students' life and professional activity. We can illustrate this with the example of S. Bikbulatov, a graduate of al-Azhar, and the secretary of the "Association of Tatar Students" in Cairo. He was sent with his comrades in 1906 to the land of the pyramids on the decision of the administration of Orenburg's Xösayniyä *madrasa* and with funds from the Tatar entrepreneur M. Xösaynov.[35] During his studies in Cairo Bikbulatov was one of the organizers and the secretary of the "Association of Turco-Tatar Students". After completing his course of study at al-Azhar, he returned to Orenburg where he began teaching in the Xösayniyä, which was known throughout the Turco-Tatar world, and at one point he was the director of the teaching division of this educational institution. At the same time he settled down to social activities: in 1912 he joined the Orenburg Association for the Care of Muslim Students,[36] and by the following year he had already become that organization's deputy president.[37] Bikbulatov was also one of the organizers of the Orenburg Association of Turco-Tatar Teachers in 1917.[38] He was the author of a monograph entitled "The Four Caliphs"[39] which, by virtue of its source base, as well as his deep analysis of the problem, was favorably distinguished from the numerous compilative works on Islamic history that inundated the world of Tatar books before 1917. He also compiled a popular Arabic language textbook for Tatar schools,[40] which

---

34 G. Gubaydullin, "Krax panislamizma vo vremya imperialističeskoy voynï", *Kul'tu-ra i pis'mennost' Vostoka*, 1929, vïp. 4/5, 108.

35 "Orenburġ," *Tärğeman*, June 26th, 1906.

36 *Otčet Orenburgskogo obščestva popečeniya ob učaščixsya musul'manax za 1912*, Orenburg 1913, 7.

37 *Otčet Orenburgskogo obščestva popečeniya ob učaščixsya musul'manax za 1913*, Orenburg 1914, 5.

38 "Orenburġ uqïtučïlarïnïñ ğïyïlïšï", *Vaqït*, March 12, 1917; "Orenburġ törek-tatar uqïtučïlar ğämğiyäte tä'esis itelü", *Vaqït*, March 29, 1917.

39 S. Bikbulatov, *Dört xälifä. Äbübäker vä Ġomär däverläre, 1 göz'e* Kazan 1918. As said in its preface, the monograph was ready for press already in 1915, but the publication was delayed because of problems with materials stemming from the events of the Revolution.

40 *Möbdä' el-qiyraät*, Qazan 1918.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000295

after 1917 was reprinted several times and received favorable reviews in the press.[41]

Study in foreign countries had a positive influence in broadening the horizons of Tatar young people. In the countries where they studied they became acquainted with the foundations of various social, political, and ideological doctrines. For example, in the 1870's a movement developed in Egypt which was labeled in Soviet historiography as "Muslim reform." The Tatar students, naturally, became acquainted with the works of its ideologue and leader Šayx Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) and were readers of the journal he founded, *al-Manār*, which reflected the views of the leading figures in Muslim reform and even had subscribers among the Muslims of Russia.[42] In Istanbul Tatar *šägirds* had contacts with figures from various social and political organization (for example the *Ittiḥād ve teraqqī* Party).

The foreign associations and fraternal organizations played a definite role in regulating and supplying the organizational character of mutual assistance and material support for Tatar students. The maintenance of ties with the homeland and one's native culture was of no small significance. The members of these associations took definite steps in promoting Tatar culture among their fellow students of other nationalities. To the best of their ability they tried to acquaint the societies of those countries where they were studying with everything that had the slightest relationship to the Tatar world.

41 "Möbdä' el-qïyraät", *Vaqït*, March 1, 1916.

42 M.V. Malyukovskiy, "Žurnal 'al-Manar' kak istočnik dlya izučeniya musul'-manskoy reformacii v Yegipte", *Kratkie soobščeniya Instituta Vostokovedeniya* (19), Moskva, 1956, 96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000296

DIE DAGESTANISCHE DIASPORA IN DER TÜRKEI UND IN SYRIEN

von

Amirxan M. MAGOMEDDADAEV, Machatschkala

Die Emigration weiter Teile der nordkaukasischen Völker im 19. Jahrhundert und die Geschichte ihrer Diasporen ist bislang nur sehr schlecht erforscht. Zur Zeit leben etwa drei Millionen Menschen aus dem Nord- und Westkaukasus außerhalb ihrer historischen Heimat. Rund zwei Millionen davon sind Adygeier und Abchasen; bei den übrigen handelt es sich um Dagestaner, Tschetschenen, Inguschen, Osseten, Karatschaier, Nogaier und andere Völker des Nordkaukasus. Heute leben etwa 100.000 Dagestaner in etwa zwanzig verschiedenen Ländern der Erde, darunter in der Türkei, Syrien, Jordanien, dem Irak, Saudi-Arabien und anderen Ländern des Nahen Ostens sowie in Nordafrika, Westeuropa und den USA.

Die Geschichte der Auswanderung von Dagestanern ins Osmanische Reich reicht weit in die Geschichte zurück. Es ist bekannt, daß Dagestaner seit dem 11. Jahrhundert zur Ausbildung in verschiedene Länder des Nahen Ostens und Mittelasiens reisten und sich dort zum Teil auch dauerhaft niederließen.[1] Im 17. Jahrhundert hatten persische Schahs einige gewaltsame Umsiedlungen von Dagestanern nach Persien und von Persern nach Dagestan durchgeführt, um ihre politische Position zu stärken.[2] Zu einem massenhaften und politisch motivierten Auswanderungsprozeß von Dagestanern kam es jedoch erst an der Wende zum 19. Jahrhundert. In Anlehnung an die arabische Selbstbezeichnung der muslimischen Emigranten als *muhāğirūn* ("Auswanderer [aus dem Reich des Krieges in das Land des Islams]") bezeichnet man die Emigration des 19. Jahrhunderts in der russischen Kaukasusforschung als *muxadžirstvo*.[3]

Im 19. Jahrhundert nahm der Auswanderungsprozeß eine grundlegend neue Qualität an. Rußland änderte in dieser Zeit die Methoden seiner Kolonialpolitik. Als Ursachen hierfür sind unter anderem die Heilige Allianz zu nennen, die 1815 in Europa geschlossen wurde und in der Ruß-

---

1 Siehe hierzu M.G. Gadžiev, O.M. Davudov & A.R. Šixsaidov, *Istoriya Dagestana do XV v.*, Maxačkala 1987, sowie den Beitrag von Stefan Reichmuth in diesem Sammelband.

2 *Istoriya narodov Severnogo Kavkaza s drevneyšix vremen do konca XVIII v.*, Moskva: Nauka 1988, tom 1, S. 312, 320, 321.

3 In der russischen Sprache kam der Begriff muxadžirstvo insbesondere durch die Monographie von G.A. Dziddariya *Maxadžirstvo i problemi istorii Abxazii XIX stoletiya* (Suxumi 1978, 2. ergänzte Ausgabe 1982) in Gebrauch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000297

land die Rolle des europäischen Gendarmen zugewiesen wurde, aber auch die reaktionäre Innenpolitik unter Arakčeev (russ. *arakčeevščina*)[4] in Rußland selbst. Die unverdeckte Kolonialpolitik der Zentralmacht wie auch die feudalen Formen der Ausbeutung in den einzelnen Regionen sind als die hauptsächlichen Gründe für die anti-russischen Aufstände sowie für den Kaukasischen Krieg anzusehen.

Zar Alexander I. befahl dem General A.P. Yermolov (1777-1861) in seiner Anweisung vom 29. Juli 1816, "die schrittweise Unterwerfung der Völker des Kaukasus zu Ende zu führen".[5] General Yermolov, den man in Sankt Petersburg für einen Liberalen und fast für einen Sympathisanten der Dekabristen hielt, betrieb eine Politik von Gewalt, Einschüchterung und Terror; er unterstrich, daß "der Kaukasus dann russisch sein wird, wenn sich das russische Volk in ihm niederläßt."[6]

Unter diesen Umständen wurde die Ideologie des Muridismus zur geistigen Waffe des antikolonialen Kampfes der Kaukasusvölker.[7] Es war nicht die Predigt des Muridismus, welche die Bewegung der Bergvölker gegen die zaristische Autokratie ins Leben rief; vielmehr fand diese Bewegung gegen die zaristischen Kolonialisten und die dem Reich dienenden Feudalherren erst im Muridismus ihre ideologische Gestalt. Nach der Niederwerfung Šāmils und der Einführung der Militärverwaltung (russ. *voenno-narodnoe upravlenie*) durch Prinz Baryatinskiy am 5.4.1860 kam es zu einer wesentlichen Verschlechterung der wirtschaftlichen, politischen und geistlich-moralischen Lage der Völker Dagestans.

Die Bündnisse von Landgemeinden (russ. *soyuzï sel'skix obščin*), in denen die überwiegende Mehrheit der dagestanischen Bevölkerung organisiert war, und die keinerlei Macht über sich duldeten, verloren mit der Einführung der neuen Verwaltung eine Vielzahl von Privilegien und Vergünstigungen. Den Bergbewohnern wurden verschiedenste Steuern auferlegt: so zum Beispiel eine jährliche "Rauchabgabe" (*podïmnaya podat'*, einzuziehen von jedem Rauch, d.h. von jedem Haushalt), die bis zu drei

---

4 Aleksey A. Arakčeev (1769-1834) war von 1808-1810 Kriegsminister und danach Vorsitzender der Abteilung für Kriegsangelegenheiten im Staatsrat. Seine Herrschaft wurde in der sowjetischen Historiographie zum Inbegriff von Militarimus, Despotismus und Polizeistaat (Anm. d. Übersetzer).

5 Zitat nach: G.A. Džaxiev, *Dagestan v meždunarodnïx otnošeniyax na Kavkaze (1813-1829 gg.)*, Maxačkala 1991, S. 68.

6 *Zapiski Yermolova A.P.*, Maxačkala 1926, S. 171-172.

7 Zur Geschichte der Muridenbewegung unter Muḥammad al-Yarāġī und Ğamāladdīn al-Ġāzīġumūqī siehe "Kitab at-Tazkira, 'Kniga vospominanii' Sayyida Abduraxmana, sïna ustada šeyxa tarikata Džamaluddina al-Xusayni o delax žiteley Dagestana i Čečni. Sočineno i napisano v Tiflise v 1285 (to est' 1869) godu", perevod M.-S. Saidova, predislovie i kommentarii A.R. Šixsaidova, in: *Naš Dagestan* Nr. 166-168 (1994), S. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000298

Rubel in Geld oder Naturalien betrug. Vom Militärdienst konnte man sich gemäß einer Verfügung des Zaren vom 18. Juni 1869 freikaufen; der Preis dafür betrug jedoch (ab 1872) 800 Rubel – zu einer Zeit, als der Sold der niedrigen Ränge in der russischen Armee lediglich drei Rubel betrug.[8] Ferner mußten der Verwaltung Pferde, Fuhrwerke und Kutschen gestellt werden (*čaparskaya povinnost', podvodnaya povinnost'*). Als *dorožnaya povinnost'* wurden allein im Jahre 1868 335.000 Menschen für unentgeltliche Wegearbeiten in Dagestan herangezogen, was mehr als die Hälfte der Gesamtbevölkerung ausmacht; im Jahre 1874 waren es noch 176.171 Personen.[9]

Zu dieser Benachteiligung kamen noch weitere Formen von Diskriminierung. Die russischsprachige Bevölkerung genoß den Schutz der Verwaltung und erhielt eine privilegierte Stellung; die zaristische Verwaltung fühlte sich als Herr über die Bergvölker und vollzog mancherlei Amtsmißbrauch. Die Bergbewohner wurden entwaffnet, was von diesen als Entehrung empfunden wurde. Während die Kosaken und die russische Bevölkerung ihre Dorfverwaltung in eigener Regie wählten, wurde in den muslimischen Dörfern stets noch eine loyale Verwaltung von oben eingesetzt. Die zaristischen Behörden versuchten zudem häufig, die Entscheidungen der Kadis, Scheiche und Mullas zu "korrigieren". Es wurden Kollektivstrafen eingeführt, sodaß ein ganzes Dorf für die Vergehen eines einzigen zur Verantwortung gezogen werden konnte. Schließlich ist noch zu erwähnen, daß die Ausübung des Militärdienstes die Muslime der Berge an der pflichtgemäßen Ausübung der religiösen Riten hinderte.

Zunächst wurde manchen dagestanischen Khanen und Lokalfürsten Dagestans noch eine Zeitlang die Herrschaft über ihre Territorien belassen, doch ab den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts begann man, unter Vorwänden die Khane, Beks und Kadis abzulösen; diejenigen, die freiwillig auf ihre Vollmachten verzichteten, wurden großzügig abgefunden. So konnte dem Zaren Alexander II. berichtet werden: "wir haben eine Reihe direkter und indirekter Maßnahmen vollziehen lassen, um die lokalen Herrscher aus der Verwaltung zu entfernen ... und die gesamte Bevölkerung steht nun ohne Ausnahme unter direkter Verfügungsgewalt der russischen Behörden."[10]

Auf ökonomischem Gebiet vermochte die russische Bauernreform das größte Problem der dagestanischen Bauernschaft, die Landfrage, nicht zu lösen. 71% des nutzbaren Bodens waren in der Hand von 534 Groß-

---

8 Central'niy gosudarstvenniy arxiv Respubliki Dagestan (CGARD), fond 126, opis' 2, delo 19, fol. 338.
9 CGARD, fond 126, opis' 1, delo 85, fol. 4.
10 CGARD fond 126, opis' 2, delo 9a, fol. 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000299

grundbesitzern, während die dagestanischen Bauern nur über 23% des Landes verfügten.[11]

Gleichzeitig strebte der russische Staat die Christianisierung der Bergvölker an, die sich doch schon schon seit Jahrhunderten zum Islam bekannten. Zu diesem Zwecke wurde auf Staatskosten die sogenannte "Gesellschaft zur Wiederherstellung der Orthodoxie in den Bergen" (*Obščestvo vosstanovleniya pravoslaviya v gorax*) gegründet. Ihre hauptsächlichen Protagonisten waren A.I. Baryatinskiy, der Metropolit Filaret und Graf Bludov.[12] Baryatinskiy schrieb, daß "das Christentum mit der Zeit alle Berge einnehmen wird, und auf den Ruinen des Islam wird es auch dort heimisch werden, wo es früher noch nicht war."[13] Archivmaterialien zeigen allerdings, daß die Christianisierungsversuche nicht die von den Behörden gewünschten Erfolge zeitigten.

Der ganze Komplex der oben genannten Faktoren rief eine allgemeine Unzufriedenheit unter den Völkern Dagestans hervor. An dem Aufstand, der im Jahre 1877 in Dagestan losbrach, nahmen insgesamt 11.642 Höfe teil (die Gesamtzahl der Höfe wird für jene Zeit mit 13.140 angegeben, wobei mehrere Familien auf einem Hof lebten).[14] Doch auch dieser Aufstand wurde von den Soldaten des Zaren mit aller Härte niedergeschlagen. Da der bewaffnete Widerstand keinen Erfolg mehr versprach, erschien vielen Bergbewohnern die Übersiedlung ins Osmanische Reich als das kleinere Übel.

Daß die Auswanderung in das Land des Sultans nicht nur mit religiösen Überzeugungen verbunden war, beweist das Faktum, daß auch nichtmuslimische nordkaukasische Völker in die Türkei emigrierten. So wanderten etwa die Ubychen (russ. Ubïxi), die zum Teil Christen waren und zum Teil einer Naturreligion angehörten, bis auf den letzten Mann in das Land am Bosporus aus.[15]

Indem sie die "fanatischsten" Dagestaner ins Ausland reisen ließ, hoffte die russische Verwaltung, die Region von der "unruhigen" und "gefährlichen" Bevölkerung zu befreien.[16] Das Osmanische Reich hinwiederum war durchaus daran interessiert, die im Kampfe mit den Russen erprobten

---

11 CGARD fond 126, opis' 1, delo 85, fol. 14; R.M. Magomedov, *Istoriya Dagestana*, Maxačkala 1968, S. 313.

12 Siehe hierzu die *Otčetï obščestva vosstanovleniya xristianstva na Kavkaze*, Tiflis.

13 A.L. Zisserman, "Fel'dmaršal A.I. Baryatinskiy", in: *Russkiy arxiv*, Sankt Peterburg 1891, tom 3, S. 125-129.

14 CGARD fond 2, opis' 1, delo 31, fol. 26.

15 Izzet Aydemir, *Kuzey Kafkasyalıların göç tarihi*, Ankara 1988, S. 99.

16 A.L. Zisserman, "Fel'dmaršal A.I. Baryatinskiy. Pis'mo Aleksandru II", in: *Russkiy arxiv*, tom 2, Sankt Peterburg 1889, S. 241.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000300

Nordkaukasier aufzunehmen. Somit versuchten sowohl russische als auch osmanische Behörden, die Scheiche, Mullas und andere einflußreiche Personen dazu zu bewegen, mit ihrem Anhang in die Türkei zu emigrieren. Jene Scheiche, die zuerst die Grenzen gewechselt hatten, sandten Aufrufe und Emissäre in die alte Heimat, um die noch Daheimgebliebenen ebenfalls zur Auswanderung in das "Land der Glaubensbrüder" zu bewegen.[17] Es ist sogar erwiesen, daß die russischen Behörden selbst solche Proklamationen unter der Bevölkerung der Berge verbreiteten.[18]

Die offizielle Aussiedlung der Völker des Nordkaukasus begann mit der Verordnung des "Kaukasischen Komitees" vom 10. Mai 1862 "Über die Umsiedlung der Bergbewohner". In den verschiedenen Regionen verfolgte die Regierung jedoch eine unterschiedliche Politik: Während die Bergbevölkerung des Nordwestlichen Kaukasus (die Abchasen und Adygejer) mit Gewalt von der Regierung *ausgesiedelt wurden*, wurden die Bewohner des Nordöstlichen und Mittleren Kauskasus (Kabardiner, Balkarier, Karatschaier und Tscherkessen sowie Dagestaner und Tschetschenen) *zur Emigration veranlaßt.*

A.I. Baryatinskiy schlug im Jahre 1860 dem russischen Kriegsminister D.A. Milyutin vor, Šamwīl und die Muslime des Kaukasus in die Türkei auszusiedeln, um dort einen pro-russischen Staat mit Šamwīl an der Spitze zu schaffen.[19] Die Regierung ging jedoch auf diesen Vorschlag nicht ein, weil sie wohl ganz zu Recht befürchtete, daß die Schaffung eines solchen "Staates im Staate" auf dem Gebiet des Osmanischen Reiches schwer vorhersehbare Folgen haben würde.

Stattdessen versuchte die russische Regierung aber, die osmanische Regierung dazu zu bewegen, den ausgewanderten Nordkaukasiern solche Regionen zur Besiedlung zur Verfügung zu stellen, die möglichst weit von der russischen Grenze entfernt waren, denn man fürchtete, daß ansonsten für Rußland "nicht nur im Krieg, sondern auch im Frieden ein Schaden erwachsen könne".[20] Der Zynismus der zaristischen Regierung spiegelt sich

---

17 Die Awaren und Darginer wurden unter anderem von dem in Dagestan bekannten Scheich Muḥammad Ḥāǧǧī Madanī aus Kikuni (der wegen seiner Teilnahme am Aufstand von 1877 nach Sibirien exiliert wurde, aber von dort fliehen konnte) und seinem aus demselben Ort stammenden Neffen und Schwiegersohn Scheich Šarafaddīn zur Auswanderung ins Osmanische Reich motiviert. Šayx Šarafaddīn (diesen Namen nahm er im Exil an; in Dagestan nannte man ihn Zaynalᶜābid) war ein Neffe von Muḥammad Ḥāǧǧī und auch mit dessen Tochter verheiratet. Das Grab (*ziyaret*) der beiden Scheiche befindet sich in Güneyköy in der Türkei, wo der Autor dieser Zeilen es im August 1996 besuchen konnte.

18 G.A. Dzagurov, *Pereselenie gorcev v Turciyu*, Rostov-na-Donu 1925, S. 19.

19 Zisserman, "Fel'dmaršal A.I. Baryatinskiy", S. 284-285.

20 "Pis'mo komanduyuščego, za otsutstviem general-fel'dmaršala knyazya Baryatinskogo, Kavkazskoy Armiey general-ad"yutanta knyazya Orbeliani, k komanduyuščemu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000301

unter anderem darin wieder, daß man den emigrierenden Muslimen ein Dokument darüber ausstellte, daß sie "zur Wallfahrt nach Mekka" ausreisen durften; gleichzeitig aber ließ man sie unterschreiben, daß sie nicht mehr in ihre Heimat zurückkehren würden.[21] Diese maskierte Form der Aussiedlung wurde gewählt, um erstens den europäischen Mächten gegenüber die wahren Absichten der Aussiedlungskampagne zu verschleiern, und um zweitens zu verhindern, daß die Türkei sich einer solchen Massenauswanderung von "Pilgern" in ihr Reich widersetzen würde; "dem Grundsatz der Glaubenstoleranz entsprechend ... konnte die türkische Regierung gegen diese Maßnahme keinen Einspruch erheben."[22]

Nachdem Rußland in der zweiten Hälfte der 1860er Jahre seine Macht auf dem Kaukasus endgültig konsolidiert hatte, änderten die Behörden ihre Politik und begannen, die Auswanderung der Bergvölker zu behindern. Sie waren zu der Einsicht gelangt, daß die freiwerdenden Dörfer und Ländereien der ausgewanderten Bergmuslime nicht ohne weiteres mit Kosaken und Bauern aus anderen Teilen Rußlands besiedelt werden konnten, "weil es dort nicht ausreichend [fruchtbaren] Boden gibt und weil das Klima dort so hart ist."[23] In der Tat mußte man viele *stanica*s wieder aufgeben.[24]

Für die Dagestaner wurde eine Quote festgelegt: bis zu 150 Haushalte durften jährlich auswandern. Sie mußten für 10 Jahre alle Steuern im voraus zahlen, die Landgemeinde mußte ihnen eine Ausreisegenehmigung (*prigovor*) erteilen, die von allen männlichen Bewohnern des Ortes zu unterschreiben war, und schließlich mußten die Ausreisenden sich verpflichten, nach der Übersiedlung in die Türkei nie wieder in die alte Heimat zurückzukehren. Später forderte man von Ausreisewilligen sogar das schriftliche Einverständnis der türkischen Regierung, ihnen die osmanische Untertanenschaft zu erteilen.[25]

---

voyskami Kubanskoy oblasti general-ad"yutantu grafu Yevdokimovu, ot 11.9.1862 g.,", in: *Aktï Kavkazskoy Arxeografičeskoy Komissii* (pod redakciey A.P. Berže), tom XII, Tiflis 1904, S. 1011-1012, dok. Nr. 890.

21 A.P. Berže, "Vïselenie gorcev s Kavkaza", in: *Russkaya starina*, Sankt Peterburg 1882, tom XXXVI, S. 16.

22 *Aktï Kavkazskoy Arxeografičeskoy Komissii*, tom XII, S. 1011-1012.

23 CGARD fond 2, opis' 2, delo 84.

24 Berže, "Vïselenie gorcev s Kavkaza", S. 21; Dzagurov, *Pereselenie gorcev v Turciyu*, S. 9.

25 CGARD fond 1, opis' 1, delo 92; fond 126, opis' 1, delo 100; fond 2, opis' 2, dela 82, 84, 85 & 92. Diese Dokumente aus der Zeit von 1859 bis 1916 enthalten unter anderem: 1) die Korrespondenz zwischen dem Militärgouverneur des Gebiets Dagestan (*Dagestanskaya oblast'*) an die Chefs der Kreise (*Avarskiy, Andiyskiy, Gunibskiy, Kazikumuxskiy, Kaytako-Tabasaranskiy, Samurskiy* und *Darginskiy okrug*) bezüglich der Umsiedlung von Dagestanern in das Osmanische Reich; 2) offizielle Gesuche von Dagestanern um Erlaubnis zur Umsiedlung; 3) Erklärungen der Siedlungsgemeinschaften (*ǧamāᶜas*), im Falle der Umsiedlung von Gemeinde-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000302

Will man die Zahlen der Emigranten feststellen, so darf man nicht vergessen, daß viele Nordkaukasier illegal, d.h. ohne Auslandspässe und ohne lange bürokratische Prozeduren die Grenze überschritten. Die offiziellen Angaben dürften in den meisten Fällen nach unten geschönt worden sein, um der öffentlichen Meinung das wahre Ausmaß der Emigration zu verbergen. Außerdem wurde häufig ein einziger Paß für eine ganze Familie ausgestellt, die somit in der Statistik nur als Einzelperson auftaucht. Darüberhinaus sind viele Archivdokumente nicht mehr erhalten. Aus diesen Gründen ist es außerordentlich schwer, heute eine genaue Zahl der Emigranten aus dem Nordkaukasus zu errechnen. Allein zwischen 1858 und 1865 emigrierten nach offiziellen Angaben der russischen Behörden 493.194 Personen aus dem Nordkaukasus in das Osmanische Reich; 440.350 davon stammten aus adygeischen (tscherkessischen) Stämmen (Šapsugen, Ubychen, Adabsechen[26]) oder waren Abchasen. Insgesamt machte das etwa 82 % dieser Völker aus; gegenwärtig gibt es auf dem Nordkaukasus nur noch kleine ethnische Inseln der Tscherkessen und Abchasen.[27]

Die Gesamtzahl der Nordkaukasier, die in der zweiten Hälfte des 19. und den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ins Osmanische Reich auswanderten, wird von verschiedenen Seiten ganz unterschiedlich beziffert;[28] sie muß wohl auf mindestens 1,5 Millionen Menschen veranschlagt werden (eingeschlossen diejenigen, die während der Ausreise umkamen).

Wie groß die genaue Zahl der offiziell oder illegal emigrierten Dagestaner war, ist ebenfalls nicht mehr zu ermitteln. Dokumente aus dagestanischen Archiven bieten erst ab dem Jahr 1859 offizielle Zahlen. Einem "Bericht über die Lage im Dagestanischen Bezirk" zufolge emigrierten zwischen 1859 und 1861 insgesamt 702 Personen aus Dagestan; zwischen 1863 und 1869 waren es 1.603 Personen.[29] Im Jahre 1872 siedelten 120 Familien aus, gefolgt von 179 Familien im darauffolgenden Jahr; geht man davon aus, daß eine Familie durchschnittlich aus fünf

---

mitgliedern an Stelle der Umgesiedelten deren Steuerlast zu tragen; 4) Bittschriften von Dagestanern über die Erlaubnis zur Rückkehr ins Russische Reich.

26 Russ. Šapsugi, Ubïxi, Adabzexi.

27 Rukopisnïy fond Instituta istorii, arxeologii i étnografii Dagestanskogo naučnogo centra RAN (IIAÉ), fond 3, opis' 1, delo 5, fol. 305.

28 Die Angaben reichen von 0,5 bis 3,5 Millionen; siehe X.O. Laypanov, *K istorii pereseleniya gorcev Severnogo Kavkaza v Turciyu*, Stavropol' 1968; M.S. Totoev, *K voprosu o pereselenii osetin v Turciyu (1859-1865)*, Vladikavkaz 1948; T.X. Kumïkov, *Vïselenie adïgov v Turciyu – posledstvie Kavkazskoy voynï*, Nal'čik 1994; A.V. Kušxabiev, *Čerkesï v Sirii*, Nal'čik 1993; R. Gožba, "Ot Kubana do Nilya", in: *Rodina* (Moskva) 1994, Nr. 3-4 und die genannten Werke von A.P. Berže, G.A. Dziddariya und I. Aydemir.

29 Rukopisnïy fond IIAÉ, fond 1, opis' 1, delo 150, 153; fond 5, opis' 1, delo 279.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000303

Personen bestand, so ergibt das 1.500 Personen für diese beiden Jahre 1872-73.

Aufgrund von Archivarbeiten und Feldforschungen bin ich zu dem Schluß gekommen, daß von etwa 1850 bis in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts etwa 20.000 bis 25.000 Dagestanis offiziell oder illegal ausgereist sein müssen; das sind etwa 5.000 Familien. Dabei muß unterstrichen werden, daß es sich bei den Emigranten in erster Linie um begüterte, gebildete und unternehmungsbereite Dagestaner handelte, die die Ungewißheit nicht fürchteten. Die Auswanderung spiegelt sich auch in der Bevölkerungsstatistik wieder, denn die Bevölkerung Dagestans sank von 566.593 Personen im Jahre 1860[30] auf 526.194 im Jahre 1882.[31] In den folgenden Jahren nahm die Bevölkerung wieder zu, so daß für 1895 insgesamt 611.880 Dagestaner verzeichnet sind.[32]

Die Osmanische Regierung zeigte, wie bereits erwähnt, durchaus Interesse an der Einwanderung der Kaukasier. Nach dem Krimkrieg erarbeitete die türkische Regierung am 9. März 1857 einen Plan zur stufenweisen Übersiedlung der Muslime Rußlands, darunter auch der Kaukasier, ins Osmanische Reich. In dem nach diesem Plan angenommenen Gesetz wurden Begünstigungen für Einwanderer festgelegt: Ihnen wurde so viel Land versprochen, wie sie zu bearbeiten in der Lage sind.[33]

In Syrien beispielsweise wurde den *muhāğirūn* folgendermaßen Land zugeteilt: eine Familie von 3 Personen erhielt 70 *dönüm* Land (1 *dönüm* = 919 Quadratmeter), eine Familie von bis zu 5 Personen bekam 100 *dönüm*, und bei mehr als 5 Personen im Haushalt wurden 130 *dönüm* zugeteilt.[34]

Gemäß Artikel 46 des Gesetzes zur Übersiedlung wurden Emigranten eine gewisse Zeit nicht zum Militärdienst eingezogen. Diese Frist betrug 12 Jahre in Anatolien und 6 Jahre in Rumelien, d.h. auf dem Balkan.[35] Doch dieses Gesetz wurde nicht immer eingehalten, und um es zu umgehen, wurden Kavallerie-Regimenter wie auch die Sultansgarde aus "freiwilligen" nordkaukasischen *muhāğirūn* aufgestellt.

Zu Beginn der 1860er Jahre schlossen Rußland und die Türkei ein spezielles Umsiedlungs-Abkommen[36] (die Lobanov/Loris-Melikov-Mission), in dem die osmanische Regierung eine Reihe von Bedingungen formulierte.

---

30 R.M. Magomedov, *Istoriya Dagestana*, S. 291.
31 CGARD fond 126, opis' 2, delo 34, S. 2-16.
32 Magomedov, *Istoriya Dagestana*, S. 291.
33 Aydemir, *Kuzey Kafkasyalıların göç tarihi*, S. 156.
34 De Proux, "Les Tcherkesses", in: *La France Méditerranée et Africaine* (Paris) 1936, fasc. 4.
35 Nihād Barzağ, *Tahğīr al-Šarākasī*, °Ammān 1987, S. 49.
36 Zisserman, "Fel'dmaršal A.I. Baryatinskiy", in: *Russkiy arxiv*, Sankt Peterburg 1889, tom 2, S. 241.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000304

Sie wollte durchsetzen, daß die Übersiedlung erst im Mai 1864 beginnen sollte, daß die Personen in kleinen Gruppen geschickt würden;[37] ferner sollten nicht mehr als 5.000 Familien pro Jahr übergesiedelt werden, und der gesamte Übersiedlungsprozeß sollte in 10 Jahren vollzogen sein. Rußland hielt sich jedoch an keinen Punkt dieses Abkommens.

Die Dagestaner wurden von den osmanischen Behörden vor allem auf dem Gebiet der eigentlichen Türkei angesiedelt: in den *vilāyet*s von Kars, Muš, Sivas, Tokat, Kayseri, Istanbul, Izmir und Bursa; ein anderer Teil kam nach Syrien, in den Irak, nach Jordanien, Ägypten und in den Ḥiğāz.

Einem Projekt von Midḥat-Paša folgend, siedelte man Tscherkessen auch im gesamten Gebiet zwischen der Donau-Mündung und Bosnien-Herzegowina an. Hier gründete man militärische Kolonien, ähnlich den Kosaken-*stanica*s im Nordkaukasus (oder den militarisierten jüdischen Siedlungen im heutigen Palästina). Zum "Schutz der Grenzlinie" schuf man eine tscherkessische "Miliz".[38] Doch nach dem russisch-türkischen Krieg von 1877-78 mußte sich die Osmanische Regierung der Forderung Rußlands beugen und die Tscherkessen vom Balkan nach Anatolien umsiedeln.

Die osmanische Regierung nutzte die *muhāğirūn* nicht nur in den Randgebieten für ihre Zwecke, sondern auch in Anatolien:
– in Gebieten, die an Istanbul angrenzen (Edirne, Yalova, Gelibolu, Güneyköy, Sultaniye, Esadiye, Çanakkale, Biga, Bandırma, Bursa, Armutköy, Balıkesir, Izmir, Adapazarı und andere) wurden nordkaukasische Muslime angesiedelt, um die Hauptstadt und alle zu ihr führenden Wege zu schützen;
– im Südosten wurde durch nordkaukasische Siedlungen eine Linie geschaffen, welche die Gebiete der Armenier und Kurden vom Rest des Reiches trennte. Diese Linie verläuft durch Sinop, Samsun, Amasya, Şurum, Bozgat, Tokat, Sivas, Kayseri, Maraş, Adana und Antakya;
– um die politischen Unanbhängigkeitsbestrebungen der Kurden- und Schiiten zu behindern, wurden Kaukasier in Elazıg und Mardin bis nach El-Xalla und Kerbela angesiedelt;
– Emigranten aus dem Nordkaukasus wurden auch in Syrien, dem Irak und Jordanien (von Aleppo im Norden bis Attafila im Süden) als Gegengewicht zu Arabern, Kurden, Drusen und beduinischen Nomadenvölkern angesiedelt.

In den neuen Lebensräumen, die sich stark vom Klima der Heimat unterschieden, starben außerordentlich viele Nordkaukasier an Epidemien

---

[37] Berže, "Vïselenie gorcev s Kavkaza", in: *Russkaya starina*, Sankt Peterburg 1882, tom XXXIII, S. 342.

[38] Siehe Dziddariya, *Maxadžirstvo i problemi istorii Abxazii XIX stoletiya*, S. 234.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000305

wie Cholera, Typhus und Malaria. Oft fanden sich die Emigranten auf sehr ungünstigem Land wieder; viele sahen sich gezwungen, mit Gewalt auf bessere Böden vorzudringen, wobei es zuweilen sogar zu Gefechten mit osmanischen Truppen kam.[39] So werden denn zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch Stimmen dagestanischer Gelehrter und Intellektueller laut, die sich gegen die Emigration aussprachen und ihre Landsleute vor deren Gefahren warnten.[40]

In den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts gab es auf dem Gebiet der heutigen Türkei noch mehr als 50 Siedlungen, in denen Vertreter verschiedener dagestanischer Bevölkerungsgruppen (Awaren, Darginer, Laken, Kumücken, Nogaier, Lesginen) in Gemeinden miteinander lebten. Oft lagen ihre Siedlungen nahe beieinander. Die Ergebnisse unserer Recherche sind in der nun folgenden Tabelle zusammengestellt. Die Tabelle gründet sowohl auf Archivmaterialien[41] und türkischen Zeitungsberichten,[42] als auch vor allem auf mündlichen Informationen von Dagestanern, die in der Türkei leben und deren Aussagen zwischen 1994 und 1996 aufgenommen werden konnten.

Städte und Siedlungen in der Türkei, in denen Nachfahren dagestanischer muhāǧirūn leben (aufgenommen 1994-96)

Städte und Siedlungen (nach vilayets)	*Anzahl dagestanischer Haushalte*	*Nationale Zusammensetzung und Besonderheiten der dagestanischen Gemeinden in den jeweiligen Siedlungen/Städten*
1. *vilayet* Adana		
Toprak-Kale (*kaza* Iskenderun [Osmaniye])	5	Awaren; übrige Bevölkerung v.a. Türken
2. *vilayet* Ardagan		

39 Berže, "Vïselenie gorcev s Kavkaza", in: *Russkaya starina*, Sankt Peterburg 1882, tom XXXVI, S. 17.

40 ʿAlī Kayāyif (Ali Kayaev), "Li-māḏā yuhāǧirūna d-Dāġistānīyūn ilā l-mamālik al-ʿuṯmānīya?", in: *Ǧarīdat Dāġistān*, Nr. 5, Temir-Xan-Šura 1913.

41 CGARD fond 126, opis' 3, delo 100; opis' 2, delo 16; opis' 4, delo 3; fond 2, opis' 5, delo 40; opis' 8, delo 39 und andere.

42 *Göksun Şelâle – onbeş günlük kültürel ve siyasi gazete*, yıl 1, sayı 4, 15-30, ocak 1994 (herausgegeben in Göksun, dem Gebietszentrum von Kahraman-Maraş); *Küzey Kafkasya* (Istanbul) sowie *Küzey Kafkasya* (Yalova), Jahrgänge 1978-1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000306

Dirsekaya (*kaza* Çıldır)	15	Awaren, Laken, Lesgier (übergesiedelt aus Yeni-Kilise)
3. *vilayet* Balıkesir		
Balıkesir		Landsmannschaft "Dagestan" (v.a. Lesgier)
Çamlık (Kürafa), Seyidler, Yayla, Tepecik (Dünbe), Ortaca (Kirne) (alle *kaza* Manyas)	500	Lesgier, Laken, Kumücken. Die Bewohner von Seyidler wurden nicht zur Armee gezogen, weil sie als Nachfahren der Quraỳšiten galten
4. *vilayet* Bursa		
Bursa	65	Awaren, Darginer, v.a. im Staatsdienst beschäftigt; Gesellschaft "Dagestan" (v.a. Awaren)
Inegöl	60	Awaren. Eine Kooperative awarischer *muhāǧirūn* baut mehrstöckige Häuser für awarische Familien, die wg. terroristischer Aktivitäten der Kurden aus Muş geflohen sind
Alan-Yurt (*kaza* Inegöl)	70	Nach einem Erdbeben 1966 siedelten hier 15 Haushalte aus der *vilayet* Muş. Aufgrund der dortigen ethnischen Säuberungen seitens der PKK wird die Übersiedlung weiterer 55 awarischer Haushalte erwartet
Armutköy (administrativ zu Bursa)	5	Awaren und Darginer; die übrige Bev. sind Türken. Hier ließ sich Šamwīls *nāʾib* für Tscherkessien Muḥammad Amīn (Asiyālaw) aus Gonod nach seiner Gefangenschaft nieder. Seit den 1960er Jahren zogen viele Dagestaner von hier in türkische Städte fort
Misiköy (administrativ zu Bursa)	25	Lesgier

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000307

Koşuboğazı (*kaza* Kemal-Paşa)	300	Kumücken. Vollständig assimiliert, kennen weder die kumückische Sprache, noch wissen sie, aus welchen Orten ihre Vorfahren kamen
Umurbey (*kaza* Gemlik)	20	Awaren, Darginer
Yeniköy (*kaza* Orhan-Gazi)	10	Awaren, Darginer, Kumücken
5. *vilayet* Kars		
Kars	20	
Islamsor (*kaza* Sarıkamış)	5	gegr. von Awaren 1870, eine der ersten Siedlungen von awarischen *muhāğirūn* in der Ost-Türkei. Übrige Bevölk. Kurden, Türken
Yeni-Kilise,	2	Laken; übrige Bevölk. Kurden und
Yeni-Gaziler,	10	Türken
Hamamlı (administrativ zu Kars)	5	
6. *vilayet* Kahraman-Maraş		
Kahraman-Maraş	50	vor allem Awaren
Göksün	ca. 50	Awaren, Darginer
Ortatepe, Kiraç (*kaza* Göksün)	100	rein awarische Siedlungen (eingerichtet von der Osm. Reg. nach dem Armenierpogrom 1915); selbst die Kinder sprechen Awarisch
7. *vilayet* Muş		
Tepeköy (Zoraba), Kayaliköy (Ziring), Bagiçi (Çalbuhur), Aynan (alle administrativ zu Muş)	13	In diesen vier Siedlungen lebten Awaren, Tschetschenen und Tscherkessen zusammen; aufgrund der Urbanisierung und des PKK-Terrors zum größten Teil nach Inegöl (*vilayet* Bursa) umgesiedelt
Apkınar (Ahpar) (*kaza* Varto)	1	nur noch 1 Familie aus Čirkey;
Yagcılar (Arvan)	45	übrige Bev. Kurden und Türken Awaren; übrige Bev. Türken und Kurden (insg. 350 Hauhalte); die Awaren stellen den Chef der Verwaltung, den Dorfmulla und den Chef einer Selbstverteidigungsorganisation gegen die PKK

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000308

8. *vilayet* Izmir		
Izmir	50	Lesgier, Awaren, Kumücken, Laken
Bergama	20	Lesgier
Dagestan (Mecidiye) (*kaza* Bergama)	100	rein lesgische Siedlung (vor allem aus *Axtinskiy rayon*)
9. *vilayet* Samsun		
Samsun	10	Laken, Awaren
10. *vilayet* Ankara		
Ankara	200	Awaren, Darginer, Laken, Lesgier, Kumücken; Gesellschaft "Dagestan" (v.a. Awaren)
Lezgiköy (administrativ zu Ankara)	25	Bevölkerung spricht keine dagest. Sprachen mehr
11. *vilayet* Denizli		
Akköy, Akxan (administrativ zu Denizli)	100	In diesen zwei Siedlungen leben Dagestaner, Tscherkessen und Tschetschenen miteinander
12. *vilayet* Sivas		
Üçtepe (administrativ zu Sivas)	30	Awaren (*Xunzaxskiy rayon*)
Kayalıpınar (administrativ zu Sivas)	30	Awaren und Tschetschenen; übrige Bev. Türken
Sultaniye (*kaza* Yıldız-Eli)	20	Awaren (*Andiyskiy rayon*), Laken, Darginer; übrige Bevölk. Türken
Fındıcak (*kaza* Yıldız-Eli)	30	Darginer, Awaren; da die Darginer in der Mehrheit sind, sprechen alle – auch die Awaren – Darginisch
Akçamescid (*kaza* Yıldız-Eli)	20	Awaren (*Cumadinskiy rayon*)
Kadırli (*kaza* Yıldız-Eli)	15	Awaren
Yavuköy (Belcik) (*kaza* Yıldız-Eli)	150	Kumücken
Yaglıdere (Yagköy) (*kaza* Yıldız-Eli)	10	Kümücken; übrige Bevölkerung Türken
Süleymaniye (*kaza* Hafik)	5	Awaren, Kumücken; übrige Bevölk. Türken
Osmaniye (*kaza* Zara)	30	Awaren (*Cuntinskiy rayon*); sprechen Awarisch, auch Literatursprache

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000309

Selimiye (*kaza* Zara)	25	Awaren (*Cuntinskiy rayon*); 1995 wurden bei einer "ethnischen Säuberung" 8 Pers. von der PKK erschossen
Baltalar (*kaza* Šarkışla)	20	Laken (Kazikumux) und Darginer (Akuša)
Burnukala (*kaza* Šarkışla)	10	Laken (Kazikumux) und Darginer (Akuša)
13. *vilayet* Tokat		
Turhal	100	Kumücken; Kulturzentrum "Dagestan"
Akbuday (Zamair) (*kaza* Turhal)	50	Awaren; übrige Bevölkerung Türken
Ortaköy (Dokmetepe) (*kaza* Turhal)	20	Awaren; übrige Bevölkerung Türken
Sarıçiçek (*kaza* Turhal)	40	Awaren; übrige Bevölkerung Türken
Munamah (*kaza* Turhal)	10	Awaren; übrige Bevölkerung Türken
Baglarbaşı (Farin) (*kaza* Turhal)	30	Darginer; übrige Bevölkerung Türken
Üçgözen (*kaza* Turhal)	50	Kumücken, Nogaier
Cihanköy (*kaza* Almus)	10	Kumücken, Nogaier
Dogançaylı (*kaza* Almus)	10	Kumücken, Karatschaier
Abayin (*kaza* Pazar)	50	Awaren
Ovacik (*kaza* Pazar)	45	Awaren (*Cutinskiy rayon*), kommunizieren in ihrer Heimatsprache
Çermik (*kaza* Artova)	20	Awaren, Darginer, Kumücken
Sulusaray (*kaza* Artova)	20	Awaren, Tschetschenen u.a.
Çirdag (*kaza* Artova)	20	Awaren, Kumücken, Darginer
Gültepe (*kaza* Erbaa)	30	Awaren, Kumücken, Darginer
Boztepe (*kaza* Zile)	15	Awaren
Yeniderbent (*kaza* Zile)	-	Heute von Wasserkraftwerk überflutet; früher Lesgier und Kumücken.
Bahçibaşi (*kaza* Zile)	15	Kumücken, Karatschaier
14. *vilayet* Çanakkale		
Biga	100	Kumücken; Kulturzentrum
Akköprü, Doganci, Aziziye, Geyikkırı, Bahçişlı, Kalafat (Bozna) (alle *kaza* Biga)	insg. 200	Kumücken; übrige Bevölkerung Türken

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000310

15. *vilayet* Yalova		
Yalova	250	Awaren; seit 1995 Kulturzentrum "Dagestan"; demnächst Zeitschrift "Dagestan" anstelle von "Kuzey Kafkasya"; Städtepartnerschaft mit Machatschkala
Çiftilik	100	Awaren; Kulturzentrum "Dagestan"
Sultaniye (*kaza* Çiftilik)	25	Awaren (Čirkey, Xubar)
Güneyköy (administrativ zu Yalova)	350	größte dagest. Siedlung in der Türkei; gegr. 1890 unter Führung der Scheiche Muxamad-Madani und Šarapudin Kukuninskiy; heute Awaren und Darginer
Esadiye (administrativ zu Yalova)	20	Awaren, Darginer (übrige Bevölkerung Türken); Bürgermeister ist Aware
16. Istanbul	1.000	zu zwei Dritteln Awaren; seit 1977 Kulturstiftung "Şamil" mit Zeitschrift "Kuzey Kafkasya"

Von allen arabischen Staaten beherbergt Syrien die zahlenmäßig stärkste dagestanische Minderheit. Dagestaner lebten dort vor allem an zwei Orten: in der Siedlung Ǧiṣīn unweit von Ḥamā im Bezirk Salāmīya siedelten vor allem Awaren, während Kumücken, Darginer und eine kleine Gruppe von Awaren vor allem in der Siedlung Dayrfūl unweit von Ḥoms eine neue Heimat fanden.

In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts nahm eine Gruppe von *muhāǧirūn* aus dem Nordkaukasus unter der Führung von Amin Samgug eine pro-französische Haltung ein, während eine andere enge Kontakte mit arabischen nationalistischen Parteien und Organisationen unterhielt. Am 9. September 1936 kam es in der Stadt al-Qunaytara sogar zu einem bewaffneten Konflikt zwischen Nordkaukasiern in ihrer Nationaltracht und jungen syrischen Nationalisten, die zur Organisation *Dirᶜ* ("Kettenpanzer") gehörten.

In den fünfziger Jahren waren die Bewohner von Ǧiṣīn aufgrund einer starken Dürre gezwungen, in andere Regionen Syriens überzusiedeln, vor allem in die Städte Ḥoms, Ḥamā, Aleppo und Damaskus.

In der Siedlung Dayrfūl leben bis zum heutigen Tage noch Darginer und Kumücken, deren Mehrheit (mit Ausnahme der ältesten Generation) die Sprache ihrer alten Heimat nicht mehr kennen und stark assimiliert sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000311

Nach Auskünften von syrischen Dagestanern leben heutzutage nicht mehr als 500 dagestanische Familien in ganz Syrien.[43]

Zu einem der bekanntesten Vertreter der dagestanischen Gemeinde Syriens zählt der Forscher Kāẓim ad-Dāġistānī (1900-1985), ein Nachfahre von Emigranten aus dem *Rutul'skiy rayon* von Dagestan. Kāẓim Dāġistānī hatte ein juristisches Studium an der Universität Damaskus abgeschlossen, als er an die Sorbonne ging. 1932 veröffentlichte er in Paris seine soziologischen Untersuchungen über die muslimischen Familien im zeitgenössischen Syrien. 1940-41 arbeitete er als Chef der Kanzlei des syrischen Premierministers, dann leitete er die Kanzlei des Präsidenten. 1946 wurde er zum Vertreter Syriens in der Arabischen Liga ernannt. [44]

Eine weitere bekannte zeitgenössische Persönlichkeit, die syrische Schriftstellerin Él'faat Édel'bi (Alfaᶜat Adalbī) ist ebenfalls dagestanischen Ursprungs. Sie ist besonders in Kreisen nordkaukasischer Literaten, Poeten und Journalisten Syriens bekannt. Dasselbe gilt für tscherkessische Schriftsteller wie den Novellisten Valid Txarkaxo (Walīd Ṭharkaqū), den Dichter Midxat Xakaš (Midḥat Ḥaqaš) und den syrischen Kinoregisseur Ismail Anzor, der im Jahre 1932 den ersten syrischen Dokumentarfilm produzierte.

Die *muhāğirūn* in Syrien haben auch heute noch ein hohes militärisches Prestige. Zur Zeit dienen etwa 25 Generäle nordkaukasischer Herkunft in den syrischen Streitkräften.[45]

Die nordkaukasischen Minderheiten in Syrien haben nur eine einzige öffentliche Gesellschaft, die "Tscherkessische wohltätige Gemeinschaft". Sie wurde bereits am 1. September 1948 gegründet, erhielt ihren offiziellen Status aber erst am 13. November 1954, nachdem ein neues Gesetz über solche Gesellschaften geschaffen worden war. Zu der 1988 gewählten neuen Leitung der Gesellschaft gehören ein Tschetschene und sechs Tscherkessen.

Eine weitere dagestanische Diaspora lebt im Irak. Zu ihr gehört Ġāzī Dāġistānlī (so genannt zu Ehren des Sohnes von Šamwīl, Ġāzī Muḥammad), ein Sohn von Muḥammad Fāẓil Pāšā. In den 50er Jahren wurde er General und Stabschef der irakischen Armee. In jener Zeit kam es zu zahlreichen Staatsstreichen, und 1958 wurde auch Ġāzī Dāġistānlī des Umsturzversuches gegen den Präsidenten ᶜAbdalqāsim (Kassem) bezichtigt.[46]

---

43 Information von Muḥammad Nūr Šaᶜbān ad-Dāġistānī (geb. 1934), Damaskus 15.7.1994, und Ismaᶜīl Baderxan (geb. in Dayrfūl 1942), Ḥoms 16.7.1994.

44 B.R. Aliev, "Iz žizni ne isčeznet sled", in: *Narodï Dagestana* (Maxačkala) 1993, Nr. 2, S. 63.

45 Kušxabiev, *Čerkesï v Sirii*, S. 139.

46 Lesli Blanč [Leslie Blanche], *Sabli raya*, Maxačkala 1991, S. 133.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000312

Die Liste nordkaukasischer Künstler und Autoren, die im Exil bekannt wurden, ist lang.[47] Viele bewahrten ihre Liebe zur historischen Heimat, selbst wenn sie deren Sprache nicht mehr mächtig sind; so besingt der junge türkische Dichter Semih Dagestanlı sein Dagestan in türkischer Sprache.[48] Die dagestanische Diaspora in der Türkei brachte in Istanbul und Yalova auch zwei Zeitschriften mit dem Titel *Kuzey Kafkasya* ("Nord-Kaukasus") in türkischer Sprache heraus. Seit 1977 arbeitet in Istanbul der "Şamil-Kulturfond", der unter anderem über eine eigene Bibliothek mit Lesesaal verfügt. Gründer und erster Präsident dieser Stiftung ist Said Şamil, ein Enkel des berühmten Imāms.

Im allgemeinen konnten die Dagestaner in der Türkei ihre Sprachen und Kultur besser bewahren als in Syrien. Grund hierfür ist sicherlich die kompaktere Siedlungsweise, die Heiraten innerhalb der nordkaukasischen Gemeinde ermöglichte und einer Assimilation Einhalt gebot. Anzumerken ist allerdings, daß die Darginer und Laken in der Türkei oft nur noch Awarisch sprechen, was auf den Umgang und besonders auf Mischehen mit den zahlenmäßig stärkeren Awaren zurückzuführen ist.

Die kaukasischen Bevölkerungsgruppen werden von den Türken selbst meist unterschiedslos als "Tscherkessen" bezeichnet. In den staatlichen Statistik werden sie kaum erwähnt; in den Volkszählungen (beispielsweise derjenigen von 1955) werden Nachfahren der *muhāğirūn* des Kaukasus offensichtlich zur türkischen Nationalität geschlagen, da sie derselben Religion angehören und auch Türkisch sprechen.[49] Die heutige Zahl der Dagestaner in der Türkei wird dort von alten Dagestanern auf nicht mehr als 80.000 geschätzt, von denen zwei Drittel ihre Heimatsprache nicht mehr kennen.[50] Doch nicht nur die Assimilierung ist ein großes Problem der Diaspora, sondern auch die zunehmende Spaltung der dagestanischen Gemeinden in ihre ethnischen Gruppen; dieser Prozeß wird durch die sich vermehrenden ethnischen separatistischen Bestrebungen in der dagestanischen Heimat gefördert. Ein weiteres wachsendes Problem ist die Bildung religiöser Lager, von denen einige Gruppen einem bestimmten Scheich

---

47 Zu nennen sind Xalil-Beg Musayasul, Abduraxman Avtorvanov, Aytek Kundux, Omar Binatli, Omer Seyfetdin, Osman Čelik, Tarik Džemal Kutlu, Kadïržan Kafli, Axmed-Ėfendi Midxat, Tarik Myumtaz Geztepe, Ismail Berkok, Šerefetdin Ėrel, Kirziloglu Faxretdin, Mizanči Murad-Bey und viele andere.

48 Ein Band mit Gedichten von Semih S. Dagestanlı erschien in der russischen Übersetzung von Murtuz Dugričilov unter dem Titel *Zvezda muxadžira*, Maxačkala: Dagknigoizdat 1994.

49 *Sovremennaya Turciya*, Moskva: Institut Vostokovedeniya AN SSSR, 1958. Auch im Irak werden bei Volkszählungen die Minderheiten unterschlagen; siehe Kušxabiev, *Čerkesï v Sirii*, S. 139.

50 Informationen von Mehmed İlçin (Mesedul Muxammad, geb. 1900), Çiftlik 25.8.1994, und Rasih Oral (geb. 1913), Güneyköy 23.8.1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000313

oder Hodscha und andere religiösen Parteien folgen, während dritte indifferent oder bewußt säkular eingestellt bleiben. All diese Prozesse schwächen die Solidarität der Diaspora, was sich beispielsweise daran festmachen läßt, daß den Dagestanern Ostanatoliens, die im gegenwärtigen Kurdenkrieg zwischen die Fronten geraten sind, nur wenig Unterstützung bei der Umsiedlung in sicherere Gebiete geleistet wird. Schließlich ist zu bemerken, daß nur wenige Diaspora-Dagestaner bereit sind, in die Wirtschaft ihrer Heimat zu investieren, was natürlich auch mit der instabilen Lage auf dem Nordkaukasus zu erklären ist. Die Möglichkeiten zur Rückkehr in die alte Heimat sind ebenfalls bei weitem noch nicht gelöst; durch die wachsende Unabhängigkeit der nordkaukasischen Republiken, die fortschreitende Demokratisierung der Gesellschaft in der Russischen Föderation sowie durch die Aktivitäten von Interessensverbänden der Diaspora werden in diesen Bereichen jedoch zunehmend bessere Bedingungen geschaffen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000314

DIE PETERSBURGER TYPEN DES ANATOLIY ALEKSANDROVIČ BAXTIAROV, ODER: "TATAREN UND ANDEREN SCHREIHÄLSEN IST DER ZUTRITT VERBOTEN"

von

Christian NOACK, Lohmar

1.

"Wer hat nicht schon einmal einen dieser flinken 'Fürsten'[1] gesehen, die im Zentrum oder in den Vororten Petersburgs herumschweifen? Ihre asiatischen Kaftane haben lange Ärmel und sind mit einer roten Schärpe gebunden, beim Gehen berühren sie den Boden. Auf dem Kopf die Pelzmütze, darunter lugt eine tatarische Tjubetejka hervor, über die Schultern ist ein Quersack geworfen. So ziehen sie von einem Hinterhof zum anderen. Den Kopf in das Genick geworfen, die Fenster der oberen Etagen[2] fest im Blick, schreien sie in den Hof:

– Kleider, Kleider! Verkauft Altkleider!

Irgendwo in der fünften Etage wird ein Fenster geöffnet, ein Gesicht schiebt sich zwischen die Rahmen, eine Stimme ruft:

– He, Fürst, hierhin!

Der Fürst stapft über die Hintertreppe in den fünften Stock. Dort wird der Tatare schon erwartet, die Türen stehen sperrangelweit offen.

– Willst Du keinen getragenen Gehrock kaufen, alte Stiefel, einen Hut?

Der Fürst besieht sich die angeboten Waren genau, dreht den Gehrock auf links, prüft die Festigkeit der Stiefelsohle.

– Was soll ich dafür nehmen? Ein rotes Scheinchen, alles zusammen!

– Zu teuer, gnädige Frau, zu teuer...

– Ist das etwa viel?

– Anderthalb Rubel sind genug!

– Na, also! Der Gehrock ist fast neu!

– Er war neu. Jetzt ist er verschlissen...

---

1 Im russischen Original *knyaz'* – vermutlich Anspielung auf die Abstammung vieler Petersburger Tataren aus der kleinen Stadt Kasimov im Gouvernement Ryazan'. Kasimov war bis Ende des 17. Jahrhunderts ein selbständiges tatarisches Fürstentum unter russischem Protektorat. Vgl. auch Anm. 27.

2 Für das Zentrum Petersburgs war Ende des letzten Jahrhunderts eine "vertikale soziale Schichtung" typisch: arm und reich verteilten sich nicht unbedingt auf verschiedene Viertel, vielmehr lebten die wohlhabenderen Schichten im Erdgeschoß und in der Bel-Etage, die Unterschichten in Kellern und Dachböden derselben Häuser. Vgl. J. Bater, *St. Petersburg: Industrialization and Change*, Montreal 1976, S. 377-382.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000315

– Wieviel gibst Du höchstens?
– Zwei Rubel. Mein letztes Wort!
Der Tatare handelte noch lange und kaufte alles unter Preis..." [3]

2.

Die zitierte Genreszene stammt aus einem Petersburger Zeitungsessay über tatarische Altkleidersammler (russ.: *xalatniki*). Verfaßt hat sie der Petersburger Journalist und Feuilletonist Anatoliy Aleksandrovič Baxtiarov (1851 bis 1916) im letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts. Baxtiarov, aus einer verarmten Adelsfamilie[4] des Permer Gouvernements stammend, schlug sich in Petersburg als freier Journalist und Literat eher schlecht als recht durch. Er veröffentlichte etwa 60-70 Zeitungsartikel pro Jahr, überwiegend Auftragsarbeiten in so unterschiedlichen Blättern wie *Igrušečka* ("Das kleine Spielzeug"), *Fel'dšer* ("Der Arzthelfer") oder *Vegeteryanskiy vestnik* ("Vegetarisches Mitteilungsblatt").

Im Mittelpunkt von Baxtiarovs journalistischem Interesse standen die sozialen und wirtschaftlichen Mechanismen, die die Hauptstadt des Zarenreiches in Bewegung hielten. Petersburg bot sich für Baxtiarov als ein riesiger lebendiger Organismus dar, dessen einzelne Organe er in Funktionsweise und Zusammenspiel zu beschreiben suchte. Seine "sozial-physiologischen Essays", wie er die Beiträge selbst nannte, erforschten mit Vorliebe den Ernährungs- und Verdauungstrakt der Hauptstadt: unter anderem hinterließ Baxtiarov detaillierte Beschreibungen der 57 verschiedenen Märkte der Stadt, aber ebenso der Abdeckereien und Müllplätze.

Mehrfach publizierte er thematische Sammlungen, die unter Titeln wie *Bryuxo Peterburga* ("Der Unterleib Petersburgs") – 1887, *Proletariat i uličnïe tipï Peterburga* ("Proletariat und Straßentypen Petersburgs") – 1895; oder *Bosyaki. Očerki s naturï* ("Landstreicher. Skizzen nach der Natur") – 1903 erschienen.

"Ich unternahm ständig literarische Exkursionen in die städtischen Nachtasyle, in die Gefängnisse, in die Vorstadtkneipen und zu anderen sozialen Brennpunkte der Stadt", charakterisierte Baxtiarov seine Arbeitsweise selbst. Die Randgruppen und Unterschichten der Stadt bildeten das Personal seiner Milieustudien: Arbeiter, Tagelöhner, Austräger, Händler, Schieber, Spieler und Trinker. Mit knappem und kräftigem Pinselstrich

---

3 Aus A.A. Baxtiarov, "Tatarin-xalatnik", in: *Proletariat i uličnïe tipï Peterburga*, St.-Peterburg 1895, S. 10-29. Zitiert nach dem Wiederabdruck in: *Yazvï Peterburga. Sbornik gazetnogo fel'etona konca XIX - načalo XX vv.*, Leningrad 1990, S. 71-82, Zitat S. 71.

4 Der Familienname Baxtiarov läßt auf tatarische oder baschkirische Vorfahren schließen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000316

skizzierte Baxtiarov die Menschen, die Petersburgs Straßen bevölkerten. Gewisse literarische Ambitionen und seine funktionalistische Betrachtungsweise verführten ihn bisweilen zu starker Typisierung, dennoch sind seine lebendigen Beschreibungen Petersburger Straßentypen eine ergiebige Quelle für die Erforschung der Sozialgeschichte der Hauptstadt. Baxtiarov verstand es besser als viele seiner Zeitgenossen, die Reproduktion von Klischees mit scharfer, pointierter Beobachtung und sorgfältiger Hintergrundrecherche zu verbinden. In wesentlich stärkerem Maße als andere Journalisten interessierte sich Baxtiarov zudem für die nationalen Minderheiten in der Vielvölkerstadt Petersburg[5]: Er schilderte die Arbeits- und Lebensbedingungen deutscher Handwerker, jüdischer Trödler, finnischer Latrinenreiniger (*zolotari*) und – immer wieder, die der Petersburger Tataren.[6]

3.

Im Petersburger Stadtleben waren die tatarischen Altkleiderhändler offensichtlich nicht nur kaum zu übersehen, sondern auch kaum zu überhören – wie das in der Überschrift zitierte Schild bezeugt: "Tataren und anderen Schreihälsen (*krikuni*) ist der Zugang verboten!" Den Erinnerungen Uspenskiys zufolge zierte diese Aufschrift zahlreiche Häuser bestimmter Petersburger Stadtviertel.[7] Baxtiarov begnügte sich nun keineswegs damit, in einer launigen Milieustudie den Ursprung der zweifelhaften Bekanntheit der tatarischen Altkleiderhändler als "typische Petersburger Figuren" zu verfolgen. Sein vordringliches Interesse an den sozialen und wirtschaftlichen Kreisläufen in der Stadt ließ ihn die Spur der "Xalatniki" auf dem zentralen sonntäglichen Trödelmarkt (*tolkučiy rïnok* oder *tolčok*) Petersburgs verfolgen:

---

5 Zur polyethnischen Bevölkerung Petersburgs ausführlich N.V. Yuxnëva, *Ėtničeskiy sostav i ėtnosocial'naya struktura naseleniya Peterburga*, Leningrad 1984.

6 Der vorliegende Artikel basiert auf Baxtiarovs Artikeln "Tatarï v Peterburge" und "Peterburgskie tryapičniki" aus der Monographie *Bryuxo Peterburga*, Sankt Peterburg 1887, zitiert nach dem Neudruck, Sankt Peterburg 1994, S. 163-169 und 177-183, sowie dem bereits zitierten "Tatarin-xalatnik" (Anm. 3). Baxtiarov streift die Tataren aber noch in einer Reihe weiterer Artikel. Als notorischer Vielschreiber scheute er sich nicht, einmal Geschriebenes für weitere Veröffentlichungen auszuwerten, die genannten Beiträge weisen einige Passagen wörtlicher Übereinstimmung auf.

7 L. Uspenskiy, *Zapiski starogo Peterburžca*, Leningrad 1969, zitiert nach G.V. Starovoytova, "O formirovanii tatarskoy ėtnodispersnoy gruppï v naselenii Peterburga-Leningrada", in: *Sovetskaya ėtnografiya* Nr. 1, 1980, S. 34-45, hier S. 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000317

"Neben den Lumpenhändlern spielen die tatarischen Altkleiderhändler, die auf dem sogenannten 'Tatarenplatz' in der Mitte des Alexandrovskiy-Marktes stehen, die wichtigste Rolle (...)

Wer das Kreuzfeuer der aufdringlichen Marktschreier übersteht, erreicht schließlich den 'Tatarenplatz'. Hier herrscht Getöse und Geschrei der buntgewürfelten Masse, die sich langsam vorwärtsbewegt, im Strom des allgemeinen Gedränges. Sicherheitshalber schiebt man die Fäuste in die Taschen, damit sich dorthin nicht zufällig irgendwelche fremden Hände verirren.

Eine Gruppe von Tataren mit typischen Kopfbedeckungen hat sich in einer Reihe aufgebaut und bildet ein Viereck. Hauptsächlich um dieses Viereck herum drängt sich die Masse. Vor jedem Tataren liegt, auf dem Boden ausgebreitet, ein Haufen Altwaren: Mützen, Bauernkleidung, Röcke, Stiefel, Kaftane und eine Menge anderer Gebrauchsgegenstände, wie nach einem Feuersturm in einer Großstadt aufgesammelt. Ein Tatare hat sich einen Waschbärpelz um die Schultern geworfen, den er zum Verkauf anbietet, ein anderer balanciert auf dem Kopf mehrere Mützen...

Ständig werden die Tataren aus der Menge angesprochen:
– Fürst, verkauf mir...
– Fürst, was soll das kosten?
– Fürst – Du fürchtest Gott wohl nicht?!
– Fürst – die Stiefel da sind doch nicht teuer?!
– Ein Rubelchen!
– Ein bißchen teuer!
– Kauf' sie dir. Gute Stiefel - Ziegenleder, die knarzen richtig... Ich würd' sie selber tragen, bräuchte ich das Geld nicht.
– Na, gib' 'mal her zum Anprobieren!
– Passen - wie für dich gemacht!
– Und was kostet die Hose?
– Alles zusammen ein blaues Scheinchen [5 Rubel].
– Ein grünes [3 Rubel]... Die Hose ist schon alt! Geh etwas runter, Fürst!
– Die war alt, jetzt ist sie wieder wie neu!

Der Kaufinteressent, ein Handwerker, drehte die Hose auf links und hielt sie dem Tataren feierlich direkt unter die Nase.
– Und das hier? Hier, Fürst, sieh dir das mal an...
– Na und? Was soll schon sein? Eine Hose.
– Ein Sieb, keine Hose!
– Eine Hose... eine ziemlich gute Hose!
– Eine gute Hose. Muß nur gestopft werden. Einen Grünen. Und Schluß.
– Nein, nein..."[8]

---

8 Baxtiarov, "Tatarin-xalatnik" (wie Anm. 3), S. 73-74.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000318

Baxtiarov wies dem Altkleiderhandel der Tataren eine gesellschaftliche Funktion als 'Kleiderkammer' im städtischen Sozialgefüge zu: "Ein Armer kann sich auf dem Trödelmarkt für keine fünf Rubel von Kopf bis Fuß neu einkleiden..."[9] Als Essayist war Baxtiarov zugleich bemüht, die konkrete soziale Erscheinung moralisierend zu überhöhen. So assoziierte er mit dem konkreten Markttreiben Attribute der Vergänglichkeit:

"Das einfache Volk kauft beim 'Fürsten' Hosen für drei Rubel und Wintermäntel für fünf. Man kann hier sogar Luxusartikel finden – Waschbärpelze neben Fräcken. Sie waren noch vor kurzem Zeugen vornehmer Lebensart gewesen, aber die Not kennt kein Erbarmen – für einen Groschen mußten sie den Tataren überlassen werden."[10]

4.

Seit der Gründung von Petersburg Anfang des 18. Jahrhunderts hatten auch Tataren an der Newa gesiedelt.[11] Sie bildeten eine zahlenmäßig sehr kleine städtische Diasporagruppe, deren relativer Anteil an der Petersburger Bevölkerung nie mehr als ein halbes Prozent betrug und im Laufe des 19. Jahrhunderts relativ stabil blieb.[12] Nach den Daten der Volkszählung von 1897 lebten nur etwa 6000 Tataren ständig in Petersburg, das entspricht einem Bevölkerungsanteil von knapp 0,3 Prozent.[13] Baxtiarov selbst war sehr gut informiert, er schätzte ihre Zahl Mitte der achtziger Jahre auf 6000 und Mitte der neunziger Jahre auf 10000, wobei letztere Zahl die saisonalen Migranten einschloß.[14]

Obwohl Ende des 19. Jahrhunderts etwa acht bis zehnmal mehr Deutsche, Polen und Weißrussen sowie immerhin viermal mehr Juden, Esten und Finnen als Tataren in der Hauptstadt des Russischen Reiches lebten[15], widmete Baxtiarov gerade der tatarischen Diaspora besondere Aufmerksamkeit.

Dem unermüdlichen Journalisten fiel sehr bald auf, daß die Petersburger Tataren nur sehr wenige Berufe und Tätigkeiten in der Hauptstadt ausübten.

---

9 Baxtiarov, "Peterburgskie tryapičniki" (wie Anm. 6), S. 181.
10 *Ibid.*
11 Bater, *St.Petersburg* (wie Anm. 2), S. 25.
12 Starovoytova, *O formirovanii* (wie Anm. 7), S. 35-36.
13 *Pervaya vsyaobščaya perepis' naseleniya Rossiyskoy imperii 1897g.*, Izd. Central'nogo statističeskogo komiteta Ministerstva vnutrennïx del, pod. red. N.A. Troinickogo, Bd. 37; hier zitiert nach Datenbank "Die Nationalitätenfrage im spätzaristischen Rußland" des Seminars für Osteuropäische Geschichte der Universität zu Köln, archiviert im Zentrum für historische Sozialforschung Studiennr. 8054. Record-Type 1.
14 Baxtiarov, "Tatarï v Peterburge" (wie Anm. 6), S. 164 und "Tatarin-xalatnik" (wie Anm. 3), S. 77.
15 Vgl. Yuxnëva, *Êtničeskiy sostav* (wie Anm. 5) S. 24-25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000319

In seiner "physiologischen" Sichtweise verkörpern sie geradezu modellhaft komplementäre Funktionen im Gesamtorganismus der Stadt: Die Tataren arbeiteten fast ausschließlich als ambulante Händler, insbesondere von Alt- oder Manufakturwaren, als Personal in Gaststätten und als Hauspersonal. Sehr klein, aber ebenso auffallend war die Zahl derjenigen, die zur Dekkung der sozialen und kulturellen Bedürfnisse der tatarischen Diaspora benötigt wurden: insbesondere religiöse Funktionsträger und rituelle Schlachter.[16] Eben dieses unbeirrte Festhalten an eigenen religiösen, sprachlichen und kulturellen Traditionen in der fremden Umgebung ließ die hauptstädtischen Tataren zum exotischen Bestandteil des lebendigen Inventars Petersburgs werden.

"Die Muslime leben äußerst abgeschlossen, es ist fast unmöglich in das tatarische Milieu einzudringen, da diese sehr vorsichtig und mißtrauisch sind", schrieben Beamte des *Departament duxovnïx del' inostrannïx ispovedeni*y über die Muslime der Hauptstadt.[17] Dies ist sicherlich übertrieben, denn Baxtiarov gelang es ganz offensichtlich, Zugang zur tatarischen Diaspora der Hauptstadt zu gewinnen. Immer wieder beschrieb er die alltäglichen Lebensbedingungen der tatarischen Altkleider- und Lumpenhändler, der Verkäufer von Galanteriewaren, die mit Bauchläden durch die Vorstädte zogen. Er spürte den tatarischen Abdeckern und Schlachtern nach und beobachtete die tatarischen Kellner in den zahlreichen Restaurants und Bahnhofbuffets der Stadt. Er folgte den Tataren aber auch nach getaner Arbeit und besuchte ihre Quartiere und Gebetsräume.

5.

"Die Petersburger Tataren wohnen zu 10 bis 30 Menschen gemeinsam in Artelen [Genossenschaften]. Das Artel' und die Ältesten achten sorgfältig auf den Zusammenhalt der Gruppe. Nach Vorschriften des Korans ist in den Wohnungen nicht nur das Trinken verboten, sondern darüber hinaus auch das Rauchen. Wenn das Artel' bemerkt, daß einer der Genossen betrunken nach Hause kommt, wird dieser zunächst eindringlichst gewarnt. Beim nächsten Mal wird der Schuldige gefesselt und erhält eine nachdrückliche Mahnung mit den Fäusten. Beim dritten Mal wird das 'schwarze Schaf' aus dem Artel' ausgestoßen. Die Tataren verfügen über einen starken Sinn für Gemeinschaft. Wenn sie beispielsweise erfahren, daß einer der Genossen mit Verlust handelt oder er kein geeignetes Betätigungsfeld

16 Datenbank "Die Nationalitätenfrage im spätzaristischen Rußland" (wie Anm. 11) Record-Type 6.

17 Rossiyskiy Gosudarstvennïy Istoričeskiy Arxiv (RGIA), fond 821, op. 133, delo 554 "Otčëtï o magometanskix prixodax v Petrograde 1911-1917 gg". Zitiert nach Starovoytova, *Formirovanie* (wie Anm. 7), S. 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000320

findet, wird er auf Kosten der Gemeinschaft nach Hause geschickt. Arme Leute wird man deshalb unter den Petersburger Tataren vergeblich suchen."[18]

Tatsächlich waren die in Petersburg lebenden Tataren in der Mehrzahl alleinstehende Männer, die in der ersten Generation in die Hauptstadt gewandert waren.[19] Sie verfügten über enge Kontakte und wirtschaftliche Verbindungen in ihre Heimat. Baxtiarov wußte zu berichten, daß tatarische Altkleiderhändler in der Hauptstadt unverkäufliche Ware auf den Jahrmärkten in der Heimat umsetzten, umgekehrt auch bestimmte Zweige der Rohstoffbelieferung aus ihren ethnischen Siedlungsgebieten in die Hauptstadt kontrollierten.[20]

Die engen Kontakte ins Wolgagebiet trugen zur Stabilisierung der ethnischen Diaspora in Petersburg erheblich bei. Migranten aus den kleineren Subgruppen der Kasimov-Tataren und Mischären, die an der westlichen Peripherie der Mittleren Wolga siedelten, bildeten den ältesten Kern der tatarischen Bevölkerungsgruppe Petersburgs.[21] Die Petersburger Tataren verbanden so häufig nicht nur ethnische und soziale Gemeinsamkeiten, sondern auch landsmannschaftliche oder sogar verwandtschaftliche Bindungen. Diese engen persönlichen Beziehungen regulierten bis Ende des 19. Jahrhunderts den Nachzug von tatarischen Migranten in die Petersburger Diaspora.[22] Viele Petersburger Tataren blieben unverheiratet und kehrten nach mehreren Jahrzehnten Arbeitsemigration in ihre angestammten Siedlungsgebiete zurück. "Nachdem er ein kleines Vermögen erspart hat [...] kehrt der Tatare in die Heimat zurück, in irgendein Kasimov. Dort lebt er sorglos als Rentier und bewahrt an Petersburg die angenehmsten Erinnerungen."[23]

---

18 Baxtiarov, "Tatarin-xalatnik", S. 72-73.

19 Der Volkszählung von 1897 zufolge waren etwa 80% der ständig in Petersburg lebenden Tataren Männer, dementsprechend wiesen die Abwanderungsgebiete an der westlichen Peripherie der Mittleren Wolga einen statistisch signifikanten Frauenüberschuß auf. NFR- Datenbank "Die Nationalitätenfrage im spätzaristischen Rußland" (wie Anm. 11), Record-Type 1.

20 Vor allem tierische Rohstoffe wie Häute, Knochen usw., die in den Städten des Wolgagebietes, aber auch in Petersburg weiterverarbeitet wurden. Baxtiarov, "Tatarin xalatnik" (wie Anm. 3), S. 77 und "Peterburgskie tryapičniki" (wie Anm. 6), S. 181-182.

21 Starovoytova, *Formirovanie* (wie Anm. 7), S. 42.

22 *Ibid.*, S. 37-38.

23 Zu Kasimov vgl. Anm. 1. Zitat nach Baxtiarov, "Tatarï v Peterburge" (wie Anm. 6), S. 168. Auch hier bestätigen die Daten der Volkszählung Baxtiarovs Beobachtungen: Von den tatarischen Stadtbewohnern der Gouvernements Tambov und Ryazan' (Kasimov!) lebten relativ viele (knapp 5%) als "Rentiers" von Kapitaleinkünften. Zu den Kasimov-Tataren vgl. auch Anm. 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000321

Erst im 20. Jahrhundert setzte eine unkontrolliertere Arbeitsmigration aus den tatarischen Siedlungsgebieten in die Hauptstädte Petersburg und Moskau sowie in die dynamisch wachsenden Industriezentren Rußlands ein. Insbesondere nach 1917 veränderte sie den abgeschlossenen Charakter der tatarischen Diasporagruppen in der Hauptstadt, die Migranten proletarisierten.[24]

6.

Wie bei annähernd alle anderen großen ethnischen Minderheitengruppen auch, ließen sich die Siedlungsenklaven der tatarische Diaspora in der Hauptstadt auch topographisch lokalisieren. Die meisten Tataren siedelten im Moskauer Stadtviertel und um die Admiralität, nach 1900 auch in der Narwaer Vorstadt und im Kasaner Viertel. Selbst in diesen Stadtteilen erreichte ihr Bevölkerungsanteil jedoch kaum 1 Prozent.[25]

Baxtiarov war über die soziale Topographie der tatarischen Diaspora Petersburgs sehr gut informiert. Ende des 19. Jahrhunderts gab es in Petersburg nur drei muslimisch-tatarische Gemeinden, jede von ihnen repräsentierte nicht nur eine bestimmte Berufsgruppe der tatarischen Hauptstadtbewohner, sondern auch ein bestimmtes Herkunftsgebiet:

"Die erste Gemeinde ist die größte, sie umfaßt etwa 3000 Menschen, überwiegend tatarische Altkleidersammler, ambulante Händler, Fuhrleute und Hausmeister aus den Gouvernements Nižniy-Novgorod, Simbirsk und Penza."[26]

Diese Gemeinde besaß einen Gebetsraum an der Ecke *Nikolaevskaya ulica / Raz"ezžaya ulica*, in der sich die Muslime des umliegenden Moskauer Viertels zum Gebet trafen.

Wohlhabender als diese war die Gemeinde der "Lakaien", der tatarischen Dienstboten und Bedienungen der Hotels, Restaurants und Büfetts der Hauptstadt. "Alle Bahnhofsbüfetts entlang der Nikolaev-Eisenbahn bis Moskau werden von Tataren betrieben, deren Personal besteht ebenso ausschließlich aus Tataren" – genauer gesagt, aus Kasimov-Tataren, wie Baxtiarov zu berichten wußte. Auch das tatarische Dienst- und Gaststättenpersonal Petersburgs rekrutierte sich überwiegend aus der kleinen ethnischen Subgruppe der Kasimov-Tataren.[27] Offensichtlich wurden sie aufgrund

---

24 Starovoytova, *Formirovanie* (wie Anm. 7), S. 37-38.

25 *Ibid.*, S. 36-37.

26 Baxtiarov, "Tatarin-xalatnik" (wie Anm. 3), S. 79. Die genannten Gouvernements bilden die westlichen Peripherie der Mittleren Wolga, das Siedlungsgebiet der Subgruppe der Mischären.

27 Zitiert nach Baxtiarov, "Tatarin-xalatnik" (wie Anm. 3), S. 79 und 81. Vgl. auch Galimdžan Ibragimov, *Tatarï v revolyucii 1905 goda*, Kazan' 1926, S. 14. Zu den Kasimov-Tataren ausführlich: F. Šarifullina, *Kasimovskie tatarï*, Kazan' 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000322

eines weit verbreiteten positiven Vorurteils auch von Russen gerne in Dienst genommen.[28] Wegen ihres Umgangs mit den gehobeneren Schichten, aber auch wegen ihres guten Einkommens bezeichnete Baxtiarov sie als eine Art Aristokratie der tatarischen Diaspora. Ihr Gebetsraum befand sich in der Ligovka, ihr Imam, Mulla Gataulla Bayazitov war *axun* (pers. *āxūnd*) von Petersburg und eine durchaus einflußreiche Persönlichkeit innerhalb der muslimischen Religionsgelehrten Rußlands. 1905 sollte er die zweite tatarische Zeitung Rußlands nach Gasprinskiys "Terğüman" herausgeben.[29]

Die muslimischen Soldaten der Petersburger Garnison schließlich bildeten eine dritte Gemeinde, der ein sogenannter *voennïy axun* vorstand. Ihr Gebetsraum befand sich in den neunziger Jahren gegenüber der Polizeibrücke (*policeyskiy most*).[30]

Die Gebetsräume[31] waren einfache, angemietete Wohnungen, deshalb änderten sich die Adressen bisweilen. Bis 1917 wuchs die Zahl der Gemeinden auf vier, jeweils eine im Moskauer, im Twerer, im Tscheljabinsker und im Kronstädter Viertel Petersburgs.[32]

7.

Der unbekannte und geheimnisvolle Orient, mit dem Baxtiarov die tatarische Diaspora immer wieder in Zusammenhang brachte, durfte auf ein lebhaftes Publikumsinteresse hoffen. Entsprechend ausgiebig verwendete der Journalist bei seiner Milieustudie des tatarischen Straßenhändlers orientalisches Kolorit. Eine zentrale Position in der europäischen Vorstellung von der orientalischen Welt nimmt der Islam ein. Für den Europäer ist der Islam ein überwiegend negativ besetzter symbolischer Begriff, dessen Wesen und Gehalt ihm zugleich aber verschlossen bleibt. Baxtiarov konnte so auf eine Mischung von Befremden und Neugier seitens seiner Leserschaft setzten, als er sie am spirituellen Leben der hauptstädtischen Muslime teilnehmen ließ und den Tataren in ihre Gebetsräume folgte.

---

28 So heißt es beispielsweise im *Énciklopedičeskiy slovar' izd. F. Brokgauz i N. Éfron*, Band 67, 1902 im Artikel "Tyurko-tatar", daß die Tataren für ihre "Ehrlichkeit, Ausdauer, Nüchternheit und Genauigkeit" allgemein geschätzt wurden. Zu den negativen Stereotypen vgl. Abschnitt 8 dieses Beitrages.

29 Zu Gataulla Bayazitov, selbst ebenfalls Kasimov-Tatare, vgl. Dž. Validov, *Očerk istorii obrazovannosti i literaturï tatar*, vïp. 1, Moskva/Petrograd 1923, S. 64, D.A. Aminov, *Tatarï v Peterburge*, Sankt Peterburg 1994, S. 30-32.

30 Baxtiarov, "Tatarin-xalatnik" (wie Anm. 3) S. 79.

31 Die Petersburger Moschee am Kronverskiy Prospekt wurde erst 1913 eingeweiht. Baxtiarov wußte immerhin zu berichten, daß die Petersburger Tataren in den neunziger Jahren bereits 20.000 Rubel für den Bau der Moschee gesammelt hatten. Baxtiarov, "Tatarin-xalatnik", S. 81.

32 Vgl. Aminov, *Tatarï v Peterburge* (wie Anm. 29), S. 19, 20 und 29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000323

Wiederum ließ sich der Essayist Baxtiarov die Gelegenheit nicht entgehen, seine durchaus sachliche und informative Beschreibung in einen pittoresken Rahmen einzuspannen, in dem der ferne Orient mit dem nahen Alltag verschmolz:

"Einer der größten tatarischen Gebetsräume in Petersburg liegt über einer Kneipe – eine Tatsache, die einen unwillkürlich schmunzeln läßt.

Die Tataren sind sich der Unannehmlichkeit der Nachbarschaft ihres Gebetsraumes zu einer Kneipe durchaus bewußt, finden sich aber damit ab, da ein vergleichbar großer Raum für die verhältnismäßig geringe Miete, die sie zahlen, kaum zu finden sein wird.

Jeden Freitag, genau um 12 Uhr, versammeln sich im Gebetsraum 300 bis 500 Tataren. Alles alte Bekannte, die wir jeden Tag auf der Straße treffen: Altkleiderhändler, Verkäufer von Kasaner Seife, Straßenfeger und so weiter.In feiertäglichen Gewändern steigen die Tataren, an der Kneipe vorbei, die Treppe zum Gebetsraum hinauf. Einige tragen bunt gemusterte Seidenkaftane und auf dem Kopf einen weißen Turban – ein sicheres Zeichen dafür, daß der rechtgläubige Träger in Mekka und Medina war, am Grabe Mohammeds. Sobald sie oben angekommen sind, ziehen sie an der Schwelle Galoschen und Filzstiefel aus und betreten den Gebetsraum. Der Gebetsraum ist ein großer Saal mit niedriger Decke, auf dem Boden sind Teppiche ausgebreitet. An herausgehobener Stelle steht ein Tisch, der mit einem grünen Tuch bedeckt ist. Darauf liegt der Koran, das heilige Buch der Muslime. Jeder Tatare, der den Gebetsraum betritt, bringt einen kleinen Teppich mit, den er auf dem Boden ausbreitet, um sich darauf niederzulassen. Die Gläubigen bilden im Gebetsraum parallele Reihen. Diejenigen, die früher gekommen sind, nehmen freie Plätze in den vorderen Reihen ein, die Zuspätkommenden stehen hinten und versuchen nicht, sich nach vorne zu drängen. Niemand berührt den anderen. An den Wänden des Gebetsraumes findet sich keinerlei Schmuck, sieht man von einigen Koransuren ab, die mit goldenen Buchstaben in Arabisch geschrieben wurden. Die längste Zeit des Gottesdienstes bleiben die Tataren auf orientalische Art mit gebeugten Knien sitzen und beugen den Kopf auf die Brust. Es herrscht eine kontemplative Atmosphäre. Einige schließen die Augen. Der Klang einer Orgel weht schwach aus der Kneipe in den Gebetsraum..."[33]

33 Baxtiarov, "Tatarin-xalatnik" (wie Anm. 3), S. 79-80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000324

8.

Baxtiarovs erstaunliches Hintergrundwissen und seine Fähigkeit, soziale und kulturelle Rahmenbedingungen zu erfassen, hinderten ihn nicht daran, kulturelle Stereotypen seiner Zeit zu reproduzieren. Baxtiarov wußte, was er dem hauptstädtischen Leser schuldig war.

Dies zeigt sich nicht nur in der Detailverliebtheit seiner Darstellung von Genreszenen, die er gerne in schaurige Milieus wie Schlachthöfen und Abdeckereien ansiedelte, er griff auch immer wieder gängige russische Stereotypen in der Beschreibung seines Personals auf. Diese Typisierung von äußerlichen Merkmalen und Charakterzügen überdeckten jeweils die Individualität der geschilderten Personen.

Die Typisierung konnte um so leichter gelingen, da der Begriff 'Tatare' für die Masse der russischen Bevölkerung im neunzehnten Jahrhundert ohnehin ein Synonym für "Orientale" und "Asiate" war. Die Petersburger Tataren waren fast ausschließlich europäischer Abstammung, dennoch verkörperten sie für die Bewohner der Hauptstadt die *inorodcï*, die Fremdstämmigen. Sie bildeten das vermeintlich sichtbare asiatische Attribut des eurasischen russischen Imperiums in der westlichsten Stadt des Reiches. Über sie mokierte sich auch Baxtiarov bisweilen im Brustton europäischer Überheblichkeit:

"In den beliebtesten Restaurants und Lokalen Petersburgs rekrutiert sich das Personal aus Tataren. Es gibt sogar ein 'tatarisches Restaurant', in dem ungezwungene Trinkgelage der goldenen Jugend und anderer faschionabler Kreise stattfinden.

Wenn er in einem Restaurant als 'Herr' (*čelovek*) arbeitet (so werden in ganz Petersburg alle Bediensteten außerhalb des privaten Bereiches genannt), hüllt sich der Tatare in einen Frack, aber auch in dieser neuen Hülle ist der altbekannte Asiate sofort zu erkennen."[34]

Die Besonderheit der europäischen Überheblichkeit gegenüber Asien und Asiaten russischer Lesart war ihr revanchistischer Unterton. Im Laufe des 19. Jahrhunderts hatte die imperiale russische Geschichtsschreibung endgültig das sogenannte 'Tatarenjoch' als dunkle Epoche im Geschichtsbewußtsein fest etabliert: Die tributäre Oberherrschaft des Reiches der Goldenen Horde und ihrer Nachfolgestaaten über Rußland wurde als Erklärungsmuster für die von Westeuropa abweichende Sonderentwicklung Rußlands instrumentalisiert, mehr noch, das 'Tatarenjoch' wurde, je nach Standort des Betrachters, für die unterschiedlichsten 'Fehlentwicklungen' der russischen Geschichte verantwortlich gemacht. Mit dem Eintritt Rußlands in das Konzert der europäischen Großmächte und durch seine imperiale *mission*

[34] Baxtiarov, "Tatarï v Peterburge" (wie Anm. 6), S. 168; ähnlich: "Tatarin-xalatnik" (wie Anm. 3) S. 81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000325

civiliatrice in Asien konnte diese dunkle Epoche in der Sicht Baxtiarovs und seiner Zeitgenossen nun als überwunden gelten. Die hauptstädtischen Tataren bildeten für diese Sicht der Vergangenheit eine Art *memento mori*:

"Die Petersburger Tataren streben nicht im geringsten nach höheren gesellschaftliche Positionen als jenen, die sie zur Zeit bekleiden. Dieser Sproß Mamays verbeugt sich heute untertänig vor dem großrussischen Stamme oder verkauft in kleinen Stückzahlen Seidenmäntel und Kasaner Seife, wenn er nicht gerade die Pferde seiner Herrschaften striegelt.

Wenn man Karamzins 'Geschichte des Rußländischen Staates' in die Hand nimmt, die Seiten über die Schlacht auf dem Schnepfenfeld[35] aufschlägt und ausdrucksvolle Zeilen liest wie '...einmal drängten die Rußländer die Mongolen ab, einmal verdrängten die Mongolen die Rußländer...', dann ruft man unwillkürlich aus: 'Ereignisse längst vergangener Tage – Überlieferungen aus uralten Zeiten!'"[36]

9.

Baxtiarovs Beobachtungen gehören zu den informativsten Quellen, über die wir für die Geschichte der Petersburger Tataren im ausgehenden 19. Jahrhunderts verfügen. Ungeachtet der Stilisierungen beruhen Baxtiarovs Artikel ausnahmlos auf peniblen Recherchen und werden von anderen zeitgenössischen Quellen gestützt. Auch diese Quellen – Volkszählungen und Adreßbücher, nach 1905 auch tatarische Zeitungen – ermöglichen die Rekonstruktion der Geschichte der kleinen tatarischen Diasporagruppe in St. Petersburg, da sie ebenfalls die wirtschaftlichen Aktivitäten, die soziale Lage, in begrenzterem Maße auch das kulturelle Leben der hauptstädtischen tatarischen Diaspora widerspiegeln.

Baxtiarovs Essays sind aber nicht nur sehr lebendig, seine Aufnahme der Tataren in den Fundus der "Petersburger Typen" verdeutlicht darüber hinaus, daß die kleine, abgeschlossene Gruppe der Tataren in der Hauptstadt eine Rolle spielte, die weit über ihr relatives Gewicht in der Bevölkerung hinausging. Als Vertreter einiger weniger Berufe in sozialen Nischen übernahmen sie komplementäre Funktionen im sozialen und

---

35 Schlacht auf dem *Kulikovopole* ("Schnepfenfeld") am Don, 1380: Sieg der gesammelten Truppen der nord-östlichen russischen Fürstentümer über Mamay, einen Heerführer des Chanats der Goldenen Horde, der sich mit litauischen Truppen zu verbinden suchte. Nach seinem Sieg schmückte sich Fürst Dmitriy Konstaninovič von Suzdal' mit dem Beinamen "Donskoy". Die russische nationale Geschichtsschreibung sieht in diesem ersten größeren Sieg über Truppen der Goldenen Horde den Beginn der 'Befreiung vom Tatarenjoch'.

36 Baxtiarov, "Tatarï v Peterburge" (wie Anm. 6), S. 163-164. Ähnlich: "Tatarin-xalatnik" (wie Anm. 3), S. 80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000326

wirtschaftlichen Gefüge der polyethnischen Großstadt. In der alloethnischen Umgebung Petersburgs hielt die kleine tatarische Diasporagruppe zäh an ihren traditionellen kulturellen und religiösen Gewohnheiten fest. Gerade weil diese sich stark von der Alltagskultur und den religiösen Praktiken aller übrigen Minderheiten und Bevölkerungsgruppen unterschieden, wurden die Petersburger Tataren für die übrige Bevölkerung zum alltäglich sichtbaren Symbol des russischen Herrschaftsanspruches über asiatische und muslimische Völker.

POLITISCHE INTEGRATION UND RELIGIÖSE EIGENSTÄNDIGKEIT DER LITAUISCHEN TATAREN IM 19. JAHRHUNDERT

von

Tamara BAIRAŠAUSKAITĖ, Vilnius

Die ethnokonfessionelle Gemeinschaft der litauischen Tataren[1] entstand durch Umsiedlungen von Angehörigen der Goldenen Horde sowie der Khanate von Kasan und der Krim auf das Gebiet des Litauischen Großfürstentums im 14.-17. Jahrhundert. Ihre Situation im Litauischen Großfürstentum war vor allem durch ihr Verhältnis zum Herrscher bestimmt, der ihnen Land verlieh und sie dafür zum Kriegsdienst verpflichtete. Dadurch erlangten die Tataren in Litauen Rechte und Privilegien ähnlich denen des christlichen Adels; dies wurde sowohl im Kodex der feudalen Rechte (dem *Litauischen Statut* des 16. Jahrhunderts) als auch in königlichen Privilegien und den Verfassungen der Adelsversammlungen (Sejm) des polnisch-litauischen Staates (Rzescpospolita) im 17. und 18. Jahrhundert festgehalten. Im Unterschied zum Adel allerdings wurde den Tataren, die an ihrem islamischen Glaubensbekenntnis festhielten, das Recht zur Teilnahme an den lokalen Adelsversammlungen vorenthalten; dadurch wurden sie von politischen und gesellschaftlichen Aktivitäten weitgehend ausgeschlossen.

Das Problem des Erhalts der früheren Rechte und Privilegien wurde besonders nach der dritten polnischen Teilung (1795) aktuell, als die Territorien mit tatarischer Besiedlung fast vollständig zum Russischen Imperium kamen.

Das Streben nach einer Vereinfachung der ziemlich unbestimmten Situation der kleinen und sozial nicht einheitlichen Gemeinschaft der litauischen Tataren führte dazu, daß sie im 19. Jahrhundert zu einem gesonderten Objekt der Politik der russischen Behörden wurde. Nach und nach wurden die litauischen Tataren in die privilegierte Schicht der westlichen Gouvernements aufgenommen. Ihre Zugehörigkeit zu einer nichtchrist-

---

1 An dieser Stelle seien nur einige wichtige Monographien über die Tataren in Litauen genannt: Stanislaw Kryczyński, "Tatarzy litewscy - Próba monografii historyczno-etnograficznej", in: *Rocznik Tatarski*, tom 3, Warszawa 1938; Jacek Sobczak, *Położenie prawne ludnesci tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa-Poznań 1984; Piotr Borawski, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1986; Piotr Borawski & Aleksander Dubinski, *Tatarzy polscy - Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986; Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce - Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa 1989; S.U. Dumin & I.B. Kanapacki, *Belarusskiya tatarï - Minulae i sučasnas'c'*, Mensk 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000329

lichen Konfession blieb jedoch eine soziokulturelle Barriere, die sie von der lokalen Gesellschaft abgrenzte.

Im vorliegenden Artikel soll kurz der Prozeß der Integration der Tataren in die Feudalgesellschaft des Russischen Reichs betrachtet werden; dieser Prozeß ist gleichsam ein Gradmesser für die Integration der Tataren in die litauische Gesellschaft. Danach wird die Frage der Adaption und Funktionsweise von Elementen islamischer Kultur innerhalb der weitgehend isolierten ethnokonfessionellen Gemeinschaft der litauischen Tataren angesprochen.

Siedlungsgebiet und demographische Verteilung

Anfang des 19. Jahrhunderts lebten litauische Tataren in den Kreisen Vil'na (heute Vilnius), Kovna (Kaunas), Ošmyana und Troki des Gouvernements Vil'na, in den Kreisen Grodno, Lida, Novogrudok und Slonim im Gouvernement Grodno sowie in den Kreisen Vileyka, Igumen, Minsk und Postavï im Gouvernement Minsk. Kleinere Gruppen lebten in den Gouvernements Volïn' (Wolhynien) und Podol' (Podolien), darüber hinaus auch in Belostok (heute Bialystok), das bis 1807 zu Neuostpreussen gehörte. Einige tatarische Ansiedlungen lagen auf den Gebieten von Galizien und in Suvalki, die 1815 in Übereinstimmung mit den Wiener Verträgen zum polnischen Königreich kamen.

Die historischen Quellen erlauben nur eine annähernde Bestimmung der Zahl der litauischen Tataren. Anfang 1903 lebten im Gouvernement Vil'na 603 männliche Tataren (es wurden nur männliche Bewohner gezählt), und in den Gouvernements Volïn', Grodno und Minsk beliefen sich die entsprechenden Zahlen auf 33 respektive 537 und 288.[2] Die Statistik der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts führte in den Gouvernements Vil'na, Volïn', Grodno, Kovna (gebildet 1843) und Minsk 6.763 Muslime beiderlei Geschlechts an;[3] dabei ist allerdings ist nicht klar, wie groß der Anteil der litauischen Tataren an der muslimischen Bevölkerung war. Ein ähnliches Problem taucht bei der Bewertung von Daten der Volkszählung vom Ende des 19. Jahrhunderts auf, die für die Gouvernements Vil'na, Grodno, Kovna und Minsk 15.645 Muslime ausweist.[4] Ein großer Teil von ihnen bestand nämlich aus Armeeangehörigen der örtlichen Garnisonen, die aus den inneren Gouvernements Rußlands stammten. Anfang der 60er Jahre des 19.

---

2 *Perepisi naseleniya Rossii - Itogovïe materialï podrobnïx perepisey i reviziy naseleniya Rossii (1646-1858)*, vïp. 7, Moskva 1972, S. 116, 121, 171, 172.

3 A. Bušen, *Statističeskie tablicï Rossiyskoy imperii*, vïp. 2, Naličnoe naselenie imperii za 1858 god, Sankt Peterburg 1863, S. 226-227, 268-269.

4 *Pervaya vseobščaya perepis' naseleniya Rossiyskoy imperii 1897 g.*, Sankt Peterburg 1903-04, tom 6, S. 58-59, tom 11, S. 100-101, tom 13, S. 78-79, tom 22, S. 78-79.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000330

Jahrhunderts lebten in den Gouvernements Augustow und Ljublin des Polnischen Königreichs etwa 300 Tataren.[5]

In sozialer Hinsicht war die Gemeinschaft der litauischen Tataren recht uneinheitlich. Dies spiegelt sich beispielsweise in den Materialien der Volkszählung aus dem Jahre 1795 wider; nach unseren Berechnungen waren ungefähr 11 % der tatarischen Familien kleine Grundbesitzer und Eigentümer leibeigener Bauern, ca. 36 % waren Bewohner von Adelsgütern oder besaßen Land ohne Leibeigene, und 8,4 % der Familien pachteten Land aus Privatbesitz (die sogenannten *tatarï činševiki*, benannt nach der Abgabe, die sie zahlten); 44,6 % der tatarischen Familien waren Bewohner von Städten und Kleinstädten.[6]

Die Tataren und die Adelsschicht

Nachdem die Gültigkeit der "Urkunde über die Rechte, Freiheiten und Privilegien des edlen Russischen Adels" (vom 21. April 1785)[7] auf die dem Reich neu angegliederten Gebiete ausgeweitet worden war, begannen Verhandlungen, in denen die Tataren ihre Abstammung aus dem Adel (der Šlyaxta) zu belegen suchten. In diesen Prozessen sollten die steuerpflichtigen von den steuerbefreiten Schichten getrennt werden, und es sollte die privilegierte Schicht bestimmt werden, der politische und andere Rechte zustanden. Das Wesen dieser Prozedur bestand darin, daß die Versammlungen der Adelsdeputierten (*dvoryanskie deputatskie sobraniya*) in den Gouvernements die vom Gesetz zum Nachweis über die adlige Herkunft notwendigen Dokumente prüften, die Adelsnachweise ausstellten, alsdann die Anerkannten in einen der sechs Teile des Adelsverzeichnisses eintrugen und schließlich die Akte zur Bestätigung an die Abteilung für Heraldik (*Departament Gerol'dii*) des Regierenden Senats sandten.

Mit dem Problem, ihre Zugehörigkeit zum Adel belegen zu müssen, wurden die Tataren vergleichsweise spät konfrontiert. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatten sie in der Gesellschaft noch eine Sonderstellung inne, die dadurch zustande kam, daß die örtliche Verwaltung bei der Auswertung der Volkszählungen von 1795, 1811 und 1816 und der Erstellung der Listen steuerpflichtiger Schichten noch von der Gültigkeit der Sejm-Verfügungen der Rzeczpospolita ausging, in denen die Rechte der Tataren festgelegt worden waren. Wichtige Faktoren, aufgrund derer die Tataren zur privile-

---

5 "Acta dotyczące sprawozdań Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego", Archiwum Glówne Akt Dawnych w Warszawie (AGAD), III Rada Stanu, sygn. 16a, fols. 124, 125, 207.

6 Tamara Bairašauskaitė, *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, Vilnius 1996, S. 196.

7 Hier und im folgenden werden die Daten nach dem Julianischen Kalender angeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000331

gierten Schicht gezählt wurden, waren ihr Landbesitz sowie ihre im Dienst der Armee der Rzeczpospolita erworbenen Offiziersränge; insbesondere der Dienst im litauischen Tatarenregiment (ab 1803 Leichtes Tataren-Reiterregiment [*Tatarskiy legko-konnïy polk*], seit 1807 Tatarisches Ulanenregiment [*Tatarskiy ulanskiy polk*]) war den russischen Gesetzen zufolge ein Privileg des Adels.

Allerdings wurde die tatsächliche Situation der Tataren dadurch kompliziert, daß der Status einzelner Gruppen von Tataren unbestimmt war, wenn es um die konkrete Anwendung der Rechtsnormen auf den Dienstadel und den landlosen Adel ging, zu dem man formell einen Teil der tatarischen Familien rechnen konnte. Mit der Zeit forderten die Behörden einen Adelsnachweis von all jenen, die in den Staatsdienst eintreten oder in gewählten Dienststellen ein Amt ausführen wollten.

Im Jahre 1817 reichten die Tataren des Gouvernements Grodno bei den Deputiertenversammlungen des Adels einen Antrag auf Bestätigung ihrer adligen Herkunft ein; dieses Datum markiert den Beginn einer Sonderpolitik der Behörden bezüglich der litauischen Tataren, die bis in die 80er Jahre des 19. Jahrhunderts andauerte.

Bezüglich der Anerkennung tatarischer Geschlechter als Adlige sind drei Momente wesentlich: erstens der Versuch der Behörden, die Anwendung des litauischen Rechtes in den westlichen Gouvernements mit dem russischen Recht in Einklang zu bringen, zweitens das aktive Engagement der Führung der tatarischen Gemeinschaft in jedem konkreten Fall, wo die Gefahr des Entzugs von Adelsprivilegien drohte, und schließlich drittens die offensichtlich wohlwollende Einstellung der Behörden gegenüber den litauischen Tataren, die sie als loyale Untertanen gewinnen wollten.

Davon zeugt der Charakter der Verhandlungen auf der Vollversammlung aller Abteilungen des Regierenden Senats vom 26. Juni 1818, auf der über die Kriterien für die Zulassung der Tataren zur Adelsschicht debattiert wurde. Die Senatoren erkannten es als unanfechtbares Recht der Tataren an, auf der Grundlage von Landverleihungen für geleisteten Dienst, königlicher Privilegien und Verfassungen der Sejms in den Adelsstand aufgenommen zu werden. Den einzigen Widerspruch zu russischen Gesetzen sahen sie darin, daß der Erlaß Katharinas der Großen vom 22. Februar 1784 ("Über die Erlaubnis für tatarische Fürsten und Murzas, alle Privilegien des russischen Adels zu genießen") den muslimischen Tataren der privilegierten Stände in den verschiedenen Gouvernements Rußlands die Aufnahme in die Adelslisten (*rodoslovnïe knigi*) verbot und für sie eine gesonderte Heroldsliste (*geral'dičeskiy spisok*) vorsah. Außerdem wurde ihnen untersagt, christliche Bauern zu erwerben, zu veräußern oder zu besitzen. Auch blieb die Frage der Tataren offen, deren Besitzlage und deren Beschäfti-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000332

gung nicht dem Adelstitel entprachen. Die Verhandlungen mündeten in einem Erlaß des Regierenden Senats vom 6. März 1819, mit dem den Deputiertenversammlungen des Adels in den Gouvernements die Erlaubnis erteilt wurde, die Adelsnachweise der tatarischen Geschlechter in Übereinstimmung mit der "Urkunde" von 1785 und unter Beachtung der Verfassungen der Adelsversammlungen in der Rzeczpospolita zu überprüfen. Dennoch wurden für Tataren wiederum besondere Listen erstellt, die von den Adelsbüchern getrennt waren. Die Adelsmarschalle (*predvoditeli dvoryanstva*) wurden gleichzeitig beauftragt, Angaben über die Anzahl der Tataren sowie den Besitz an Immobilien und leibeigenen Bauern sowie das Glaubensbekenntnis der Tataren der westlichen Gouvernements zu sammeln und sie dem *Departament Gerol'dii* vorzulegen.[8] Darüberhinaus erwirkten die Tataren einen zusätzlichen Erlaß des Regierenden Senats (vom 4. Dezember 1819), in dem jener Teil des Erlasses von 1784 für unrechtmäßig erklärt wurde, der den Muslimen den Besitz christlicher Leibeigener verbot.

Insgesamt bestätigten die Adelsdeputiertenversammlungen in den westlichen Gouvernements zwischen 1817 und 1835 das Adelszertifikat von 242 tatarischen Geschlechtern, davon 108 Geschlechter in Vil'na (1057 männliche Personen, die unmittelbar miteinander verwandt waren), 11 in Volïn' (24 männliche Personen), 96 in Grodno (220), 33 in Minsk (598) und 4 in Podol' (19).[9]

Die Verhandlungen mündeten darin, daß der Senator Nikolay Novosil'cev im Auftrag des Großfürsten Konstantin Mixaylovič eine Denkschrift erstellte, in der er vorschlug, bei der Erteilung der Adelsrechte an die Tataren zukünftig deren tatsächliche ständische, soziale und gesellschaftliche Position in Rechnung zu stellen; dieses Papier wurde ohne Änderungen in den Text einer Bestimmung des Regierenden Senats aufgenommen. Der Senat behandelte die Frage der litauischen Tataren erneut am 27. Februar 1830 und fällte am 10. September die Entscheidung, daß mit Ausnahme einer kleinen Gruppe von Tataren, die im Gouvernement Vil'na und im Kreis Belostok lebte und zum steuerpflichtigen Stand gehörte, fast alle Tataren zum damaligen Zeitpunkt als Adlige anzuerkennen seien. Viele Tataren standen damals in staatlichem oder militärischem Dienst und hatten Dienstränge erlangt, die nach russischen Gesetzen mit dem Erwerb des

---

8 Rossiyskiy gosudarstvennïy istoričeskiy arxiv v Sankt Peterburge (RGIA), fond 1343, opis' 57, delo 63, fols. 31, 32, 45-51 ("O vnesenii litovskix tatar v dvoryanskuyu rodoslovnuyu knigu"); *Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii* (*PSZ*), sobr. 1-e, tom 12, no. 15936.

9 Litovskiy gosudarstvennïy istoričeskiy arxiv (LGIA), fond 378, obščiy otdel (ob.ot.) 1832, delo 2357, fols. 79, 88, 92 ("Delo o tatarax, žitel'stvuyuščix v Litovskix guberniyax").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000333

persönlichen oder vererbbaren Adels verbunden waren. Einige von ihnen, die Besitztümer mit leibeigenen Bauern hatten, nahmen auch an den Adelsversammlungen teil und hatten Wahlämter inne. Deswegen erkannte es der Senat als rechtmäßig an, auch in Zukunft all jenen Tataren und ihren Nachkommen die Adelsrechte zu belassen, die in der Rzeczpospolita solche Rechte hatten oder deren Vorfahren im Militärdienst gestanden hatten; dasselbe galt auch für diejenigen, die sich erst im russischen Dienst die Ränge erworben hatten, die mit dem Recht auf Adel verbunden waren. Ferner sollte auch jenen Antragstellern der Adel gewährt werden, die bereits von den Versammlungen der Adelsdeputierten anerkannt worden waren. Tataren, die in den steuerpflichtigen Stand eingeschrieben worden waren, erhielten den Status eines Freien und das Recht, in Zukunft den Beweis ihrer adligen Abstammung zu erbringen.[10]

Der polnische Aufstand von 1830/31 erschwerte jedoch eine Lösung des Problems der ständischen Zugehörigkeit und gesellschaftlichen Stellung der Tataren. Unter den Maßnahmen, die sich gegen die aktiv am Aufstand beteiligten Adligen der westlichen Gouvernements richteten, gingen die Vorschläge des Komitees der Westlichen Gouvernements am weitesten. Sie wurden im Erlaß "Über die Untersuchung des Adels der westlichen Gouvernements und die Regelung bezüglich der Leute dieser Art" (vom 19. Oktober 1831) ausgearbeitet. Diesem Erlaß zufolge wurden als echte Adelige jene Angehörigen des privilegierten Standes anerkannt, die nach den festgelegten Bestimmungen ihre Adelszugehörigkeit nachgewiesen hatten und vom *Departament Gerol'dii* anerkannt worden waren. Die Adeligen, die keinen Nachweis geführt hatten, wurden in ländlichen Ansiedlungen zu den *odnodvorcï*, in Städten der Klasse der *graždane* ("Bürger") zugerechnet.[11] Diejenigen, die bislang nur eine Urkunde der Adelsdeputiertenversammlungen besaßen oder deren Angelegenheit noch überprüft wurde, wurden bis zur endgültigen Entscheidung seitens des *Departament Gerol'dii* der adeligen Vorrechte enthoben.[12]

Da der Adel der tatarischen Geschlechter bis zu Beginn der 30er Jahre des 19. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen noch nicht vom *Departament Gerol'dii* bestätigt worden war, hatte der Erlaß für sie unmittelbare Geltung. Mit dringenden Bitten sowie der Unterstützung einflußreicher Persönlichkeiten und dem Zurschaustellen treuer Untertanengefühle erreichten die Tataren, daß die Behörden in einen Kompromiß einwilligten: Ende 1832

10 Kopie der Bestimmung des Regierenden Senats, LGIA, fond 378, ob.ot. 1813, delo 274, fols. 199, 206-209.

11 Bei den *odnodvorcï* handelte es sich um zwar persönlich freie, aber steuerpflichtige Besitzer von kleinen Landgütern oder Höfen.

12 *PSZ*, sobr. 2-eb, tom 6, no. 4869.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000334

entschied das Komitee für die westlichen Gouvernements, die Frage über die Standeszugehörigkeit der litauischen Tataren bis zur endgültigen Untersuchung des Adels aufzuschieben.[13] Außerdem wurde durch den Beschluß des Ministerkommitees vom 6. Juni 1839 dem *Departament Gerol'dii* aufgetragen, auf Wunsch von militärischen oder staatlichen Institutionen die Kinder jener litauischen Tataren als Adlige anzuerkennen, die im Dienst für Rußland Ränge und Orden erworben hatten.[14]

In den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts wurde die Frage der Adelszugehörigkeit der litauischen Tataren von der Behandlung des übrigen Adels der Westlichen Gouvernements getrennt. Nach Meinung des Staatsrates vom 27. März 1840 "Über die Rechte der in Rußland lebenden Griechen und Muslime auf Adelswürde" sollten die Tataren ihre bisherigen Adelsurkunden mit neuen Dokumenten ergänzen, d.h. faktisch die Prozedur der Beweisführung über die adelige Herkunft wiederholen.[15] Die früheren Urkunden wurden für ungültig erklärt. In der zweiten Etappe der Legitimierung der tatarischen Geschlechter entstanden unter formalen Gesichtspunkten zwei Gruppen: diejenigen Personen, die als Adlige durch das *Departament Gerol'dii* des Regierenden Senats anerkannt worden waren, und jene, denen diese Anerkennung verwehrt blieb. Dazu gab es noch eine Gruppe tatarischer Geschlechter, die nur über die Urkunden der Adelsdeputiertenversammlungen verfügten und nicht in der Lage waren, weitere Zeugnisse vorzulegen. Aber da den Tataren keine Frist für die Legitimierung gestellt wurde, hatten sie das Recht, sich weiterhin mit der Suche nach den notwendigen Dokumenten zu beschäftigen, und faktisch wurden sie nicht der Vorrechte des Adelsstandes enthoben.[16]

Es bleibt somit festzuhalten, daß die litauischen Tataren im 19. Jahrhundert im wesentlichen dieselben Möglichkeiten und Privilegien besaßen wie der christliche Adel im Russischen Reich. Davon zeugen die persönlichen Karrieren von Beamten im Staatsdienst der lokalen Verwaltung wie auch die Tatsache, daß es in der russischen Armee am Ende des 19. Jahrhunderts achtzehn Generäle litauisch-tatarischer Herkunft gab.

---

13 LGIA, fond 378, ob.ot. 1832, delo 2357, fols. 48, 49.
14 *PSZ*, sobr. 2-e, tom 14, no. 12419.
15 *PSZ*, sobr. 2-e, tom 15, no. 13304.
16 Zur Politik der zarischen Behörden gegenüber den litauischen Tataren und dem Prozess ihrer Bestätigung im Adelsstand siehe T. Bairašauskaitė, *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, S. 19-71.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000335

Die litauischen Tataren und die innnere Organisation ihrer muslimischen Gemeinden

Die muslimische Gemeinschaft der litauischen Tataren, deren Prinzipien und Organisationsformen sich zu Beginn ihrer Ansiedlung auf dem Territorium des Litauischen Großfürstentums herausgebildet hatten, zeichnete sich durch Selbständigkeit und einen recht konservativen Charakter aus. Im 19. Jahrhundert veränderten sich unter dem Einfluß politischer und gesellschaftlicher Faktoren die Kompetenzen und inneren Verhältnisse der religiösen Gemeinschaft. Es wurden Gemeinden gebildet, in denen sich jeweils die tatarische Bevölkerung einer oder mehrerer Ansiedlungen um eine Moschee zusammenschloß und für deren Unterhalt sorgte. Es ist schwer zu sagen, wann in den Quellen zum ersten Male der Begriff der *Džemiat* (oder *Džamiat*, vgl. osmanisch *ǧemīᶜet, ǧemᶜīyet* "Versammlung") auftaucht, der bei den litauischen Tataren die islamische Gemeinde und die allgemeine Versammlung der Gemeindemitglieder bezeichnete. Davon, daß bis zur Teilung der Rzeczpospolita die *Džemiat* nicht nur eine religiöse Institution darstellte, sondern auch einige juristische Funktionen erfüllte, zeugt die Tatsache, daß die Versammlung die Herkunft der Gemeindemitglieder bestätigen konnte. In einem Dokument, das in die Akten des Stadtgerichts Vil'na aufgenommen wurde, steht geschrieben, daß zwei *Džemiat*s der Wojewodschaft Troki sich für die tatarische Herkunft eines Xusein Yel'yaševič verbürgten: "nach seinen Vorfahren, nach Vater und Mutter ist er genau so ein Tatare wie wir alle."[17] Im Jahre 1777 erhielt auch der bekannte General Yusef Belyak eine Bescheinigung der *Džemiat* von Dovbutiški, in der bestätigt wird, daß seine Vorfahren Landbesitzer waren und er selbst aus einem tatarischen Adelsgeschlecht stammt.[18] In beiden Fällen traten die *Džemiat*s in der Rolle auf, welche die lokalen Adelsversammlungen in der Rzeczpospolita innehatten. Damit etablierten sie sich im System der gesellschaftlichen Institutionen als Vertretungsorgan der tatarischen Gemeinde. Es ist nicht auszuschließen, daß der *Džemiat* auch beratende Funktionen zukamen.

Im 19. Jahrhundert beschränkte sich die Tätigkeit der *Džemiat* indes auf rein innere Probleme der religiösen Gemeinde. Ihre grundlegende Aufgabe lag in der Wahl des Geistlichen der Gemeinde, des Mullas (in der Umgangssprache der litauischen Tataren *Molla, Molna*).

> Das tatarische Volk, das zur Gemeindemoschee von Mir [einem Städtchen im Kreis Novogrudok, T.B.] gehört, hat keine andere

17 Andzej B. Zakrzewski, "Osadnictwo tatarskie w Wielkim Księstwie Litewskim - aspekty wyznaniowe", *Acta Baltico-Slavica*, 1989, tom 20, S. 137.

18 Stanislovas Kričinskis, *Lietuvos totoriai*, Vilnius 1993, S. 169-170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000336

> besondere geistige Führung außer meiner Person, dem von der Gesellschaft der *Džemiat* von Mir gemäß der muslimischen Religion gewählten Molla für die Schließung der Ehe und für den Fall der Scheidung, und auch für die Beerdigung der Verstorbenen [...],

schrieb Mustafa Safarevič, der Geistliche der Moschee von Mir, am 7. August 1820 an den Gouverneur von Grodno.[19]

Mit der Wahl des Geistlichen war das *kolyatorstvo* (*patrocinium*) verbunden. Der Patron hatte das Recht, für die Gebetshäuser auf seinen Güter die Geistlichen selbst zu bestimmen; auch dies gehörte zur lokalen muslimischen Tradition. Von der Existenz der Institution des Patrons ist auch in folgendem Text eines Dokuments über die Wahlen des Geistlichen am Ende des 18. Jahrhunderts die Rede:

> Wir, die ländlichen Tataren von Xorun, die Patrone (russ. *kolyatorï*) und die ganze *Džemiat* der Freitagsmoschee (*džamii*) von Lovčicï in der Wojewodschaft Novogrudok haben einstimmig auf unserer brüderlichen Versammlung seine Gnaden, den Herrn Axmet Assanovič, zum Imam gewählt, dem wir die Pflichten des Imam nach allen Punkten unseres islamischen Glaubens übertragen.[20]

Am Ende des 19. Jahrhunderts verwies Matvey Lisovskiy, der "*kolyator* der Gemeinde Studzyanka" (ein Dorf im Gouvernement Sedlec im Königreich Polen) auf das Recht des Patrons bei der Wahl des Geistlichen, und er protestierte gegen die Kandidatur des von der Gemeindeversammlung vorgeschlagenen Geistlichen. Seinen Protest begründete er damit, daß die betreffende Gemeinde von seinem Großvater gegründet worden war und jener auch das Land für die Moschee und den Friedhof zur Verfügung gestellt hatte. Als einziger Nachkomme des Gründers und mithin als "Erbe der Gemeinde" übte Lisovskiy die Vormundschaft über die Gemeinde aus und forderte das Recht auf eine entscheidende Stimme in all ihren Angelegenheiten.[21]

Die Rolle der *Džemiat* bei der Wahl des Geistlichen wurde Anfang der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts durch die Zentralisierung der Verwaltung der muslimischen Konfession in Rußland eingeschränkt. Die Muslime der Westlichen Gouvernements wurden bereits 1832 der Mohammedanischen Geistlichen Verwaltung (*Magometanskoe Duxovnoe Pravlenie*) der Krim unterstellt, die von einem Mufti geleitet wurde. Fortan galten auch für die

---

19 Belorusskiy nacional'nïy istoričeskiy arxiv v Grodno (BNIAG), fond 1, opis' 1, delo 2221, fol. 4 ("O naznačenii duxovnogo upravleniya tatarskomu naseleniyu").

20 *Ibid.*, fol. 6.

21 RGIA, fond 821, opis' 8, delo 1219, fols. 4-5 ("Magometanskiy prixod v derevne Studzyanke Sedleckoy gubernii").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000337

tatarischen Gemeinden im Westen die Gesetze über nichtchristliche Konfessionen.[22] Obwohl die Wahl des Geistlichen weiterhin in der Kompetenz der Gemeindemitglieder lag, mußte der vorgeschlagene Kandidat sowohl der lokalen Verwaltung (d.h. der Gouvernementsleitung) als auch der geistlichen Führung (dem Muftiat) zur Bestätigung vorgestellt werden. Jedoch waren die Muslime der westlichen Gouvernements von der Neuregelung nur in bürokratischer Hinsicht betroffen: Die Verbindung mit der Geistlichen Verwaltung beschränkte sich auf die Übermittlung von Mitteilungen über die Gemeinde und Anträge auf die Bestätigung von Zivilakten. Mit dem Verweis auf die Schwierigkeiten im Verkehr mit der Krim und auf wesentliche Unterschiede in den Traditionen und der Lebensweise der Muslime hier und dort versuchten die Tataren der Westlichen Gouvernements zu Beginn der 50er Jahre, bei den Behörden die Einrichtung einer eigenen geistlichen Verwaltung und die Ernennung eines eigenen Muftis zu erreichen, doch ohne Erfolg.[23]

Die Zentralisierung der Verwaltung der Muslime des Imperiums hatte keinen Einfluß auf die innere Organisation der religiösen Gemeinde. Es gelang den Behörden nicht, auf die litauischen Tataren die gesetzliche Vorgabe in Anwendung zu bringen, daß die *xatïp*s (arab. *xaṭīb*, "Prediger"), Imame ("Vorbeter") und Mullas unbedingt aus dem geistlichen Stand des Gouvernements Tavrida (d.h. der Krim) zu stammen haben. Mit Unterstützung der örtlichen Behörden bestanden die litauischen Tataren darauf, daß ihre

> Mullas aus dem Kreis der adligen Gemeindemitglieder gewählt werden, die alle besten Eigenschaften in sich vereinigen: Gottesfurcht, Verständigkeit, eine für die Gemeindemitglieder vorbildhafte Bildung, die Kenntnis unserer europäischen Sitten, unserer Sprache und der lokalen Gegebenheiten; eine solche Ordnung existiert schon einige Jahrhunderte [...]; die hiesigen Tataren sind Adlige, denen keine Beschränkungen auferlegt werden sollten [...].

Damit erwirkten sie, daß eine Gesetzesänderung beschlossen wurde, derzufolge es in den westlichen Gouvernements gestattet wurde, die Mullas ohne Beachtung ihres Standes zu wählen, und daß die gewählten Kandidaten für die Zeit ihres Amtes von allen Verpflichtungen und Abgaben befreit wurden.[24]

---

22 *Svod zakonov Rossiyskoy imperii (CZRI). Ustavï duxovnïx del inostrannïx ispovedaniy*, Sankt Peterburg 1857, tom 11, čast' 1, S. 210-223.

23 LGIA, fond 378, ob.ot. 1842, delo 1397, fols. 2, 4 ("Delo o pros'be litovskix tatar ob učreždenii otdel'nogo dlya nix duxovnogo pravleniya v Zapadnïx guberniyax").

24 SZRI, tom 11, čast' 1, S. 215.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000338

Die Zugehörigkeit zum Adelsstand unterwarf die Tataren den Standesgerichten, die im 19. Jahrhundert die Boden-, Zivil- und Kriminalangelegenheiten auf Grundlage des *Litauischen Statuts* (bis 1840) und der allgemeinen Reichsgesetze behandelten. Inwieweit daneben noch rechtliche Normen des Islam angewandt wurden, geht aus den historischen Quellen kaum hervor.

Es sind nur sehr wenige Dokumente über Zivilakte erhalten, die in den Gemeinden nach islamischem Recht geregelt wurden. Die Standesakten, die bekannt sind, stammen aus der muslimischen Gemeinde von Nemež im Kreis Troki und umfassen die Jahre 1830-1892. Sie enthalten Angaben über Geburten, Eheschließungen und Beerdigungen von Gemeindemitgliedern; es waren auch Bücher für Ehescheidungen vorgesehen, in ihnen fand sich allerdings kein einziger Eintrag.[25]

Für die Geistlichkeit, denen der Vollzug des Gottesdienstes, der Riten und geistlicher Amtshandlungen, sowie Eheschließungen und -scheidungen übertragen waren,[26] wurden die Ämter des *xatïp* und des Imams nur nach und nach eingeführt. Es ist schwer zu bestimmen, worin der Unterschied dieser Ämter bei den litauischen Tataren lag. Man darf annehmen, daß die Tataren in der öffentlichen und alltäglichen Praxis die neuen Bezeichnungen als Synonyme der traditionellen Bezeichnung "Mulla" verstanden.[27]

Die Beziehungen zwischen der Gemeinde und der Geistlichkeit beruhten auf gegenseitigen Verpflichtungen. Aus dem oben erwähnten Akt über die Wahlen des Imams in der Gemeinde Lovčicki vom Ende des 18. Jahrhunderts geht hervor, daß für die Erfüllung der Verpflichtungen des Geistlichen "die gesamte *Džemiat* dem Imam die Mittel aus einem *vakuf* zur Verfügung stellt, so wie dies von unseren Vorfahren getan wurde."[28]

Die Nutzung des *vakuf* (arab. *waqf*, "fromme Stiftung") hatte ihre lokalen Besonderheiten. Die zugunsten einer Moschee abgetretenen Ländereien wurden von Bevollmächtigten oder der Gemeindeversammlung verwaltet. Meist wurde der Besitz der Moscheen für den Unterhalt des Geistlichen bestimmt. Manchmal stellten die Spender dabei jedoch ihre Bedingungen.

---

25 "Kniga dlya zapisi brakosočetavšixsya magometanskogo ispovedaniya Nemežanskogo proixoda okolicï Afindzevič za 1830-1892", Biblioteka Litovskoy Akademii nauk, otdel rukopisey (BLAN), fond 305-260.

26 Diese Traditionen hat Stanislovas Kričinskis auf der Basis von Quellen aus dem 18.-20. Jahrhundert und eigenen ethnographischen Untersuchungen beschrieben (*Lietuvos totoriai*, S. 205-208).

27 In den Mitteilungen über die Muslime des Gouvernements Vil'na findet sich in dem Abbschnitt, wo die Ernennung eines *xatïp* oder Imam erwähnt wird, die Erläuterung "der das Amt eines Imams oder Mullas ausübt"; RGIA, fond 821, opis' 10, delo 191, fol. 47 ("Materialï k sborniku o položenii inostrannïx ispovedaniy v Rossii").

28 BNIAG, fond 1, opis' 1, delo 2221, fol. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000339

Dafür kann als typisches Beispiel das Testament des Tataren Aleksandr Korickiy aus der Gemeinde Studzyanska dienen, der 1810 aus seinen Besitztümern dem "*mizim* (Gebetsrufer, *mu'addin*) als *vakuf* dreieinhalb Hufe Land, Brennholz sowie ein bebautes Grundstück mit einem Garten" überließ; dabei stellte er allerdings die Bedingung, daß dieser *mizim* von den Nachfahren Korickiys ausgewählt wird und ein solider, gottesfürchtiger Mensch ist, der den *mizar* (Friedhof, *mazār*) in Ordnung hält und für die Seele des Stifters und seiner Vorfahren betet.[29]

Über die Institution des *vakuf* bei den litauischen Tataren ist nicht viel bekannt. Die Gemeinde führte nicht Buch über das Landkontingent, das den Moscheen unterstand. Tatsächlich verfügte jede *Džemiat* selbständig und nach eigenem Gutdünken über das Land. Die *vakuf*s speisten sich vor allem aus Landüberschreibungen. So überschrieb 1805 der Rittmeister Yan Kričinskiy der Moschee von Dovbutiški (Kreis Ošmyana) "für ewige Nutzung" ein Grundstück mit Gebäuden, einem Garten und einem Feld. Derselben Moschee überschrieb Yeliyaš Yušinskiy im Jahre 1819 eine halbe Desjatine Land.[30] Zweifellos konnte der Umfang des *vakuf*s auch abnehmen. So beschwert sich der Imam der erwähnten Gemeinde Studzyanka zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei den Behörden, daß die Gemeindemitglieder ihm nur vierzehn Desjatinen schlechten Lands zugeteilt hätten, ohne Wohn- und Wirtschaftsgebäude.[31]

Die juristische Grundlage des *vakuf*s blieb zumindest bis in die 70er Jahre des 19. Jahrhunderts das Gewohnheitsrecht. Während der Bauernreform verfügte der Mulla der Moschee Reyže (im Kreis Troki) über keinerlei Beweise für das Nutzungsrecht des Anwesens Gerkiški und an vierundzwanzig leibeigenen Bauern. Den Behörden erklärte er, daß der Besitz schon lange der Moschee überschrieben sei und er ihn "nach dem Recht der Mullanachfolge und alter Gebräuche" verwalte.[32]

Der Mufti der Krim A. Korošoyskiy besuchte zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Gemeinden in den westlichen Gouvernements. Anschließend schrieb er, daß

> einige Moscheen eigenen Besitz haben, der von gewählten *mutevileys* ["Verwalter", *mutawallī*] ohne Aufsicht der Geistlichen Verwaltung verwaltet wird; das bringt wenig Nutzen, weil [der

29 Die Kopie des notariell beglaubigten Testaments Korickiys in: AGAD, Centralne Wladze Wyznaniowe, sygn. 1406, fol. 31. Eine polnische Hufe entspricht 16,796 ha, eine litauische Hufe 21,368 ha.

30 Kričinskis, *Lietuvos totoriai*, S. 175-176. Eine Desjatine entspricht 1,09 ha.

31 RGIA, fond 821, opis' 8, delo 1219, fol. 8.

32 RGIA, fond 821, opis' 8, delo 1165, fols. 1, 9 ("Po otnošeniyu k načal'niku Vilenskoy gubernii o dostavlenii svedeniy o krest'yanax, prinadležaščix Reyževskoy magometanskoy mečeti").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000340

> Besitz dann] aufgrund der Gesetze nicht zu den *vakuf*-Besitztümern gerechnet wird, die es nur auf der Krim gibt, sondern als Moscheebesitz, der unter der Aufsicht und Kontrolle der Gemeinde steht.[33]

Unabhängige *vakuf*-Güter waren dem Mufti offensichtlich ein Dorn im Auge.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts richteten sich die litauischen Muslime bei der Entscheidung von Besitzangelegenheiten der Gemeinde nach den Traditionen, unterlagen aber natürlich auch den allgemeinen Gesetzen des Imperiums. Als in Vil'na eine neue Moschee gebaut werden sollte, entschied der Rat der Bevollmächtigten, Kapital der Gemeinde zu nutzen, das in der Sonderkomission für *vakuf* (*Osobaya vakufnaya kommissiya*) in Simferopol' auf der Krim aufbewahrt wurde und von dessen Zinsen bislang der Geistliche unterhalten wurde. Zusätzliche Mittel wurden durch die Verpachtung eines Teils des Grundbesitzes der Moschee und durch den von den Behörden genehmigten Verkauf eines Grundstücks gewonnen.[34]

Ungeachtet des Immobilienbesitzes der Moscheen blieb der Lebensunterhalt der Geistlichen ein Problem. Dort, wo die Gemeinde aus Grundbesitzern bestand, konnte der Mulla auf guten Lohn für die Durchführung der Riten bei Eheschließungen, Taufen und Beerdigungen sowie anläßlich von Fastenzeiten und Feiertagen rechnen. Tataren jedoch, die in Städte und kleine Ortschaften übersiedelten und dort eine neue Gemeinde gründeten, waren praktisch nicht in der Lage, ein *vakuf* einzurichten und den Mulla gut zu versorgen. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wandten sich immer mehr islamische Geistliche mit der Bitte um staatliche Entlohnung an die Regierung. Sie begründeten ihre Bitten meist mit den Leistungen, die sie für den Staat verrichteten, etwa die geistliche Arbeit in den Garnisonen, wo es viele Muslime gab, oder die Ausführung einiger Dienstgeschäfte, die denen von Staatsbeamten gleichkommen, wie z.B. die Registrierung von Zivilakten und die Bereitstellung statistischer Angaben über die Gemeinde.

---

33 BNIAG, fond 13, opis' 1, delo 1017, fol. 2. ("Po xodataystvu Tavričeskogo muftiya A. Korošoyskogo ob otkrïtii v Zapadnïx guberniyax magometanskix škol").

34 1874 wurde der Mohammedanischen Geistlichen Verwaltung auf der Krim durch Entscheidung des Ministerrates das Aufsichtsrecht über private *vakuf*s genommen. Alle Angelegenheiten bezüglich der *vakuf*s wurden einer Sonderkomission für *vakuf*s übertragen, die über Immobilien und Kapital der muslimischen Gemeinden verfügte (SZRI, tom 11, čast' 1, S. 252). Dieses Gesetz wurde auch auf die litauischen Tataren angewandt. Über den Bau der Moschee im Gouvernement Vil'na siehe RGIA, fond 821, opis' 133, delo 589, fols. 4, 8, 14, 31, 51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000341

Im günstigsten Fall erteilten die Behörden einmalige Unterstützungen, ein ständiges Gehalt erhielten die muslimischen Geistlichen jedoch nicht.[35]

Die Moscheen der Tataren und ihre Ausbreitung im 19. Jahrhundert

Am Ende des 18. Jahrhunderts gab es auf dem von litauischen Tataren besiedelten Gebiet 24 Moscheen, die in der Zeit vom 16.-18. Jahrhundert entstanden waren.[36] Die Zahl der Moscheen entsprach der Zahl der Gemeinden. Kaum eine von ihnen war im Urzustand erhalten geblieben: Die ausschließliche Holzbauweise erforderte eine periodische Renovierung oder den Neubau der Gebäude. Wissenschaftler, die über die materielle Kultur der litauischen Tataren gearbeitet haben, betonen die architektonische Bescheidenheit und sogar Dürftigkeit der inneren Ausstattung der Moscheen. Die engen Holzgebäude wurden von einem kleinen Minaret mit Stern und Halbmond geschmückt. Für die Gebetshäuser der litauischen Tataren ist die Trennung des Innenraums in einen Teil für Männer und einen für Frauen charakteristisch, wobei den Frauen der linke Teil zukam. Im Teil der Männer war die nach Mekka gerichtete Gebetsnische *mixrab* (*miḥrāb*) angebracht (außer in der Moschee im Dorf Sorok Tatar ["Vierzig Tataren"] bei Vil'na). Auf der rechten Seite stand die Kanzel (*minbar*) für den Prediger. Die Wände waren mit kalligraphisch angefertigten Koransprüchen verziert; sie wurden von örtlichen Tataren angebracht. Im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erscheinen an den Wänden der Moscheen häufig lithographische Abbildungen berühmter Moscheen und Ansichten aus Mekka und Medina. Der Boden in den Moschee war meist mit Teppichen ausgelegt.[37]

Die Außenansicht der Moscheen differierte nur in unbedeutenden Details. Eine Ausnahme bildete die Moschee in Dovbutiški, welche von der architektonischen Phantasie ihres Erbauers zeugt: Sie besitzt ein untypisches Dach mit einer byzantinischen Kuppel und ist in rot angestrichen; um das Gebäude herum führt eine Galerie geschnitzter, weiß gestrichener dünner Säulen.[38]

Der Aufbau und das Funktionieren des Netzes muslimischer Gotteshäuser in den Westlichen Gouvernements hing im 19. Jahrhundert von drei Faktoren ab: der Politik der Behörden, einer ausreichenden Stärke der

35 LGIA, fond 378, ob.ot. 1842, delo 1397, fols. 27, 29, 31, 42. Über die Bitte eines Imams auf Gewährung eines Gehalts siehe LGIA, fond 378, ob.ot. 1866, delo 117, fols. 2, 8, 11 ("Po proščeniyu imam Vilenskoy mečeti o naznačenii emu žalovan'ya").

36 Kričinskis, *Lietuvos totoriai*, S. 160-164.

37 *Ibid.*, S. 164-166; A.I. Lakotka, *Bereg vandravannau, ci atkul' u Belarusi mečėci*, Minsk 1994, S. 94; Leon & Stanislaw Kryczyńscy, "Tatarzy w Slonimiu", *Acta Baltico-Slavica* 1987, tom 18, S. 60.

38 Lakotka, *Bereg vandravannau*, S. 81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000342

tatarischen Bevölkerung an einem Ort und schließlich den materiellen Möglichkeiten der Gemeinde.

Die imperialen Behörden legten die Richtlinien für den Bau neuer Moscheen fest, indem sie einen Erlaß der Zarin Elisabeth vom 23. August 1756 auch auf die westlichen Gouvernements anwandten. Darin heißt es, daß eine neue Moschee nur solchen Ansiedlungen zusteht, in denen es mindestens 200 muslimische Gemeindemitglieder männlichen Geschlechts gibt.[39] Die Baugenehmigung wurde von der Gouvernementsverwaltung erteilt, nach den Reformen vom Anfang der 40er Jahre auch vom Mufti der Krim. Von den litauischen Tataren wurde die Erfüllung einiger Bedingungen gefordert: so mußte die Moschee in der Mitte der Ansiedlung an einem von allen Seiten zugänglichen Ort errichtet werden. Die Moscheen wurden zur Kategorie der öffentlichen Bauwerke gezählt, und die Zivilbehörden legten fest, wie sie von außen auszusehen hatten.[40]

Die allgemeinen russischen Gesetze über die Moscheen wurden erst recht spät auch auf die litauischen Tataren angewandt. Anfang des 19. Jahrhunderts errichteten die stark gewachsenen Gemeinden in Mir und Slonim (Gouvernement Grodno) neue Moscheen; in Mir, das zum Privatbesitz der Fürsten Radzivill gehörte, erteilte Dominik Radzivill am 13. Mai 1809 selbst das Privileg zum Bau der Moschee und befreite die muslimische Gemeinde von allen Abgaben und Grundsteuern.[41] Die Tataren von Slonim erbauten 1804 ihre Moschee nach eigenem Gutdünken auf einem Grundstück, das die Gemeinde aus eigenen Mitteln erworben hatte.[42]

Die weitere Ausdehnung des Netzes von Moscheen war mit der Migration von Tataren in städtische Ansiedlungen verbunden, die sich besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstärkte. Neue Moscheen entstanden 1856 in Vidzï (Kreis Novoaleksandrovsk, Gouvernement Kovna), 1856 in Smiloviči und noch vor 1865 in Uzda (beide im Kreis Igumen, Gouvernement Minsk) sowie 1884 in Kleck und Kopïl' (Kreis Sluck, Gouvernement Minsk).[43] Zieht man in Betracht, daß die Gemeinden auch abgebrannte Moscheen erneuern und alte renovieren konnten, kann man zu dem Schluß kommen, daß die Muslime in den westlichen Gouver-

---

39 *PCZ*, sobr. 1-e, tom 14, no. 10597.

40 LGIA, fond 382, opis' 1, delo 3, fol. 1 ("Pravila dlya postroyki magometanskix mečetey").

41 "Miejskie arendy i rozmaitości", AGAD, Archiwum Radziwiłłów, dz. 18, teka 150, plik "Miasto Mir, przywileje i ustawy".

42 Leon & Stanislaw Kryczynscy, "Tatarzy w Slonimiu", S. 59.

43 *Pamyatnaya knižka Kovenskoy gubernii na 1895 god*, Kovna 1895, S. 244; Lakotka, *Bereg vandravannau*, S. 48; RGIA, fond 821, opis' 10, delo 191, fol. 85; RGIA, fond 821, opis' 11, delo 59, fol. 99 ("O razrešenii otkrït' v mestečke Klecke mečet'"); RGIA, fond 821, opis' 8, delo 686, fol. 25 ("Magometanskie prixodï v guberniyax Severo-zapadnogo kraya").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000343

nements keine besonderen Einschränkungen bezüglich ihrer Gebetshäuser zu erleiden hatten. Darüber hinaus machten ihnen die Behörden in einigen Fällen Zugeständnisse. Angesichts der Frage, ob man in Kleck, wo die Anzahl der Muslime bedeutend unter der festgelegten Grenze lag, eine Moschee bauen könne, gab Ivan Vasil'evič Durnovo, ein Freund des damaligen Innenministers, bekannt:

> Wenn die Erlaubnis für die Errichtung der Moschee nach den Gesetzen nicht möglich scheint [...], so würde ich meinerseits im Hinblick auf eine Unterstützung des mohammedanischen Elements im Westlichen Gebiet meinen, vor dem Zar Imperator für ihre Eröffnung eintreten zu können.[44]

Das eigentliche Hindernis für den Bau von Gebetshäusern blieb der Mangel an Mitteln. Die Hauptquelle waren freiwillige Spenden. Die Mohammedanische Geistliche Verwaltung auf der Krim und die lokalen Behörden lehnten in der Regel jede Unterstützung ab.[45]

Die übliche Differenzierung der Moscheen in solche, die nur für den Freitagsgottesdienst dienen, und solche, die für alle fünf täglichen Gebete genutzt werden,[46] hatte für die litauischen Tataren keinerlei Bedeutung. Die Behörden wollten zwar diesen Unterschied auch in den Westlichen Gouvernements sehen – 1879 gab es im Gouvernement Vil'na offiziell drei Freitags- und drei Alltagsmoscheen (für insgesamt 2.529 Gemeindemitglieder), im Gouvernement Grodno drei Alltagsmoscheen (1.682 Gemeindemitglieder), im Gouvernement Kovna eine Freitagsmoschee (706) und im Gouvernement Minsk acht Freitagsmoscheen (3.145)[47] – doch blieben die Gebetshäuser der litauischen Tataren recht autonome Zentren der Gemeinden, in denen unterschiedslos alle notwendigen Riten vollzogen wurden.

Das religiöse Schrifttum der litauischen Tataren

Ein besonderer Zug der muslimischen Tataren Litauens ist ihre relative Isolation von anderen islamischen Gebieten. Die nur sporadischen Kontakte mit der übrigen islamischen Welt und vor allem der starke Einfluß der umliegenden Kulturen förderten die Entstehung einer besonderen kon-

---

44 RGIA, fond 821, opis' 8, delo 686, fol. 49.

45 LGIA, fond 382, opis' 1, delo 1021, fols. 11-12 ("Delo o postroyke magometanskoy mečeti v g. Troki").

46 RGIA, fond 821, opis' 8, delo 714, fol. 37 ("Perepiska s Orenburgskim Magometanskim Duxovnïm Sobraniem, Tavričeskim Magometanskim Duxovnïm Pravleniem i drugimi učreždeniyami").

47 RGIA, fond 821, opis' 10, delo 191, fols. 47, 85, 114, 118.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000344

fessionellen Gemeinschaft, die durch Aneignung und Adaption von Elementen der muslimischen wie auch der christlichen Tradition einen synkretistischen Typ religiöser Kultur herausbildete.

Die Weitergabe der religiösen Traditionen und Verhaltensnormen von Generation zu Generation erfolgte auf dem Wege der einfachen Unterweisung in den Familien. Die Frage, wie die Muslime ihre Kinder unterrichten, wurde von den Tataren des Kreises Ošmyana in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts folgendermaßen beantwortet:

> Die Kinder üben sich in der Wissenschaft ihrer islamischen Religion entsprechend den Normen und Gebräuchen, wie sie vom Propheten Mohammed vorgeschrieben wurden, von dem der Alkoran seinen Ursprung nimmt. Wenn sie ihn lesen, lernen sie die Moral sowie die ehrenvollen, wohltätigen und gerechten Handlungen und begreifen die Zeitlichkeit dieses Lebens.[48]

Erst am Anfang des 20. Jahrhunderts begannen die Tataren, über die Einrichtung einer religiösen Schule nachzudenken. Die Bitte der Tataren des Dorfes Reyže, bei ihrer Moschee eine einklassige Lehranstalt einrichten zu dürfen, wo die Kinder das Schreiben und die Grundlagen der Religion lernen sollten, wurde indes von den Behörden abgewiesen.[49]

Um ihre Religion und Kultur zu erhalten, aber auch für alltägliche Erfordernisse pflegten die Tataren eine handschriftliche religiöse Literatur, die sich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert herausgebildet hatte. Sie blieb bis zum Beginn der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts praktisch ihre einzige Quelle über den Islam. Die meistverbreitete Form der Literatur waren nach der Typologie von Anton Antonovič die sogenannten *kitab*s (arab. *kitāb*, "Schriftstück", "Buch") – Textsammlungen ganz unterschiedlichen Inhalts. Sie konnten Überlieferungen über das Leben und Werk Muḥammads und seiner Anhänger enthalten, wie auch sittlich-belehrende Erzählungen, orientalische Abenteuergeschichten und Beschreibung der grundlegenden islamischen Pflichten und Riten. Die Sprache der *kitab*s war gemeinhin das Weißrussische oder das Polnische, bisweilen finden sich auch türkische oder arabische Texte mit Übersetzung ins Polnische oder Weißrussische. Daneben gab es die sogenannten *xamail*s[50], Sammlungen von Gebeten auf arabisch oder alttürkisch mit polnischen oder weißrus-

---

48 Józefa Jaroscewicza materialy do historii Tatarów. Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego. Oddzial Rękopisów, sygn. 229, fol. 17

49 LGIA, fond 567, opis' 23, delo 459, fols. 1, 4-5 ("Po xodataystvu žiteley okolicï Reyže ob okrïtii učilišča dlya tatarskix detey").

50 Vgl. osmanisch *ḥamā'il*, ein Amulett oder ein am Körper getragener religiöser Text oder Talisman.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000345

sischen Erläuterungen. Neben den Gebeten sind darauf oft Riten und Rituale beschrieben, und zuweilen enthalten sie Traumdeutungen oder Ratschläge für die Gesundheit oder den Haushalt. Seltenere Handschriften im Besitz tatarischer Familien waren die *tefsirs* (*tafsīr*, "Korankommentar", hier: Koranabschriften auf Arabisch mit handschriftlicher Übersetzung zwischen den Zeilen) sowie die *tedžvids* (*tağwīd*), in denen die Regeln des Koranlesens erklärt werden.[51]

Die islamische Literatur der Tataren des Litauischen Großfürstentums war somit deutlich durch die frühe sprachliche Assimilation geprägt, die sich bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vollzog. Dennoch blieb die Bedeutung der arabischen Sprache in ihren kulturellen Traditionen stark. Außerdem wurde die arabische Schrift von den Tataren auch zur Verschriftung anderer Sprachen verwendet, etwa des Weißrussischen. Insgesamt ist das Handschriftenerbe der litauischen Tataren noch wenig erforscht; so ist nicht bekannt, welcher Quellen sich die Kopisten und Verfasser bei der Auswahl orientalischer Texte bedienten, und welchen Dogmen sie folgten.[52] Ohne Zweifel wurden die *kitab*-Texte auch von der Kultur und Schriftlichkeit des Litauischen Großfürstentums beeinflußt. Davon zeugen die (wenn auch nicht zahlreichen) Texteinschübe, die auf der regionalen christlichen religiösen Literatur basieren; so wurde das in katholischen Liedern populäre Sujet des Hiob ebenso übernommen wie Fragmente polemischer Werke, die unter dem Einfluß der theologischen Diskussionen zwischen Katholiken und Protestanten entstanden.[53] Bisher konnten allerdings keine Beweise dafür gefunden werden, daß die Geistlichkeit der litauischen Tataren die Seiten der *kitab*s auch für die Darstellung einer eigenen Konzeption vom Wort Gottes nutzten. Ihre religiösen Handschriften trugen offensichtlich rein kompilatorischen Charakter. Auf die konservative Haltung der Handschriftenkopisten hat Andrzej Drozd hingewiesen. Bei der Erforschung von Feiertagspredigten (*xutbas*) in den tatarischen *xamails* des 19. und 20. Jahrhunderts stellte er fest, daß dort immer noch die Namen von osmanischen Sultanen aus dem 18. Jahrhundert

---

51 A.K. Antonovič, *Belorusskie teksti, pisannïe arabskim pis'mom, i ix grafiko-orfografičeskaya sistema*, Vil'nyus 1968, S. 14, 17, 18, 20.

52 Czesław Lapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia – Grafia – Język)*, Toruń 1986, S. 64-65; in seinem Artikel "Zawartość treściowa kitabu Tatarów litewsko-polskich" (*Acta Baltico-Slavica* 1989, tom 20, S. 190) weist Czesław Lapicz daraufhin, daß die litauischen Tataren Mischehen offen verurteilten, obwohl diese im Koran zum Teil erlaubt sind. Seiner Auffassung nach wurde dies durch die Furcht vor Assimilation in der örtlichen christlichen Umgebung hervorgerufen; durch diese Furcht erklärt der Autor auch die heftige religiöse Intoleranz gegenüber Juden und Christen, die er in den von ihm untersuchten *kitab*s feststellen konnte.

53 Andrzej Drozd, "Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim", *Rocznik Tatarów polskich*, Gdańsk 1994, tom 2, S. 218-230; *idem*, "Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie", *Poznańskie studija polonistyczne*, Seria Literacka, Poznań, tom 2 (22), S. 163-180.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000346

gepriesen wurden. Dies zeugt vom blinden Abschreiben seitens der Kopisten.[54]

Selbst der langjährige Mulla von Slonim Mustafa Šegidevič, der zahlreiche Handschriften kopierte und als Autor des türkisch-weißrussischen Wörterbuchs (verfaßt nach 1836) gilt, vertiefte sich nicht in theologische Probleme. Sein Wörterbuch war für litauische Muslime bestimmt, die in die Türkei auswandern wollten.[55]

Als eine eigenwillige Modernisierung der Überlieferung der Grundlagen des Islam in der Gemeinschaft der litauischen Tataren muß man das kurze Traktat "Darstellung des mohammedanischen oder islamischen Glaubens nach dem Koran und die Gebote des Propheten, genannt Chadis" betrachten, das 1830 in Vil'na als erstes Buch dieser Art herausgegeben wurde.[56] Der Autor dieses Katechismus, der Tatare Józef Sobolewski, war nicht Geistlicher, wie Julian Bartoszewicz annahm, sondern gehörte offensichtlich zur Schicht der tatarischen Landbesitzer. 1824 wählte ihn die Adelsversammlung des Kreises Novogrudok zum Schöffen des unteren *zemstvo*-Gerichtes, 1827 zum Richter am Appellationsgericht für Grenzziehungsfragen.[57]

Als Grund für die Abfassung des Traktats nannte Sobolewski selbst unmißverständlich den Anachronismus der tatarischen handschriftlichen Literatur, die für einen damaligen Tataren, der die arabische Schrift nicht lesen konnte und auch die orientalischen Sprachen nicht beherrschte, unverständlich bleiben mußte. Er schrieb:

> Bis heute rufen wir und unsere Kinder dem einen Gott das Lob in einer uns unverständlichen Sprache aus und benutzen nicht die Sprache, auf der sich unsere Vorfahren schon lange verständigt haben [...]; eine unverständliche Sprache verschließt uns den Zugang zu unserer Schriftlichkeit, zu unseren Text- und Gebetsbüchern.[58]

---

54 Andrzej Drozd, "Sultan dua (świąteczna modlitwa za sultanów)", *Rocznik Tatarów polskich*, Gdańsk 1994, tom 2, S. 208.

55 Antonovič, *Belorusskie teksti*; Galina Aleksandrovič-Miškinene & Syargey Šupa (sost.), *Turécka-belaruski rasmounik 1836 godu z zborau Naciyanal'nago Muzéyu Litouskay Résubliki u Vil'ni*, New York 1995.

56 *Wyklad wiary machometańskiej czyli islamskiej wyjęty z części Koranu i przykazań proroka chadisiem zwanych i ułożony przez machometanina Józefa z Konkirantow Sobolewskiego Sędziego Granicznego Apelacyjnego powiatu nowogródzkiego*, Wilno 1830, 117 S.

57 J. Bartoszewicz, "Tatarzy w Polsce", *Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1867, tom 25, S. 32; LGIA, fond 377, opis' 1, delo 96, čast' 1, fols. 83, 117 ("Perepiska, otnosyaščayasya k dvoryanskim viboram").

58 Sobolewski, *Wyklad wiary*, S. III.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000347

Das Werk Sobolewskis war auf Polnisch verfaßt und für polnischsprachige Tataren vorgesehen. Als Quellen, aus denen seine Ausführungen über den Islam stammten, nannte der Autor den Koran, die Prophetentraditionen sowie *kitab*s, die der Autor gesammelt und ins Polnische übertragen hatte.[59] Es ist anzunehmen, daß Sobolewski die Handschriften litauischer Tataren benutzte und keine zusätzliche Literatur heranzog, die ihm wohl auch kaum zugänglich gewesen sein dürfte.

Seine Arbeit teilte Sobolewski in zwei Teile: im ersten Teil stellte er die Grundlagen des Glaubens dar, im zweiten die wichtigsten Pflichten und Riten der Muslime.[60] Sobolewskis Arbeit gilt als das einzige Werk dieser Art aus der Feder eines litauischen Tataren. Sobolewski zeigte deutlich, daß die litauischen Muslime dem sunnitischen Islam ḥanafitischer Ausprägung folgten, gleichzeitig aber die Wahrhaftigkeit anderer Schulen akzeptierten.[61]

Offen ist jedoch nicht nur die Frage nach den Quellen der religiösen Anschauungen der litauischen Tataren; ungeklärt ist ebenfalls, inwieweit die von Sobolewski beschriebenen Riten und Rechtsnormen mit der alltäglichen Praxis der Gemeinschaft übereinstimmten, oder ob der Autor nicht den Muslim beschreibt, wie er sein sollte.[62] Und schließlich wissen wir auch nicht, welchen Einfluß das Traktat Sobolewskis auf die Riten und Traditionen der litauischen Tataren ausübte, ob es wirklich die Bedeutung hatte, die der Autor selbst ihm beimaß.

Es gibt Gründe für die Annahme, daß der Arbeit Sobolewskis eine wichtige Aufgabe in einem Bildungsprogramm zukam, das Tataren und Vertreter aufgeklärter Kreise der christlichen Bevölkerung – früheren Zöglingen der Universität Vil'na und Mitgliedern der halblegalen Gesellschaft

---

59 *Ibid.*, S. IV.

60 Der erste Teil von Sobolewskis *Wyklad wiary* enthält folgende Abschnitte: 1. über Gott, 2. die göttliche Obhut, 3. die Verehrung Gottes, 4. die Engel, 5. die göttlichen Bücher, 6. über die Propheten Gottes des Allmächtigen und Seine Heiligen, 7. über das Letzte Gericht und das Leben nach dem Tod, 8. über die Bestimmung und die Strafen, 9. über den Glauben, 10. über andere Religionen und 11. die Besonderheiten des rechten Glaubens und seine Bedeutung. Der zweite Teil enthält die Abschnitte: 1. Pflichten und Verbote, 2. Waschung und Reinigung, 3. über das Gebet, 4. über das Fasten und die Feiertage, 5. über die Gnade, 6. über die Pilgerfahrt nach Mekka, 7. über die Ehe, 8. über die Namensverleihung an Neugeborene, 9. über die Freundschaft, 10. über Beerdigungen. Am Ende des Traktats werden einige Anweisungen für weises und wohltätiges Verhalten angeführt.

61 Sobolewski, *Wyklad wiary*, S. 86-90.

62 So hat beispielsweise die Erfüllung der Pflicht der Pilgerfahrt nach Mekka den litauischen Tataren im 19. Jahrhundert große Schwierigkeiten bereitet. Stanislovas Kričinskis führt einen einzigen Pilgerfahrer an, den aus Kovna stammenden Aleksandr Il'yasevič. Er reiste über die Krim, Stambul und Smirna nach Mekka und hat seine Reise in einem unveröffentlichten Tagebuch beschrieben (*Lietuvos totoriai*, S. 153-154).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000348

der Filomaten – gemeinsam entwickelten. Nach dem groß aufgezogenen Prozeß gegen die Filomaten übersetzten der auf den Besitz seines Onkels im Kreis Lida verbannte Ignacy Domeyko und der katholische Gemeindepfarrer aus dem Kreis Novogrudok Dionizy Chlewiński (der zukünftige Rektor der Universität von Santiago in Chile) den Koran ins Polnische, vermutlich aus dem Französischen. Trotz der Bemühungen J. Sobolewskis um eine Erlaubnis des Zaren zur Herausgabe des Korans – er gab vor, die Übersetzung selbst angefertigt zu haben, weil die unter Polizeiaufsicht stehenden Filomaten keine Aussicht auf eine solche Genehmigung gehabt hätten – scheiterte das gemeinsame Projekt. Die polnische Ausgabe des Korans, die gleichzeitig mit Sobolevskis Erläuterung der grundlegenden Prinzipien des Islams erscheinen sollte, blieb unveröffentlicht. Nach langer Wanderschaft gelangte ein Teil der Übersetzung nach Poznan (im Königreich Polen), und die Übersetzung der ersten sieben Suren des Korans wurde dort 1848 herausgegeben. Sie erschienen allerdings ohne Titelblatt und ohne Hinweise auf die Übersetzer und entbehrten auch jeden Kommentars.[63]

Es soll nach Meinung von Paul Suter bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Übersetzung des Korans angefertigt worden sein, die zwischen die Zeilen des Originals eingefügt worden war und in den *tefsir*en der litauischen Tataren fortlebte.[64] Die erste bekannte Übersetzung des Korans ins Polnische wurde 1858 in Warschau von Aleksander Novolecki herausgegeben. In der Einleitung versichert der Herausgeber, daß dem Text eine Übersetzung aus dem Arabischen zugrundeliege, die von einem Tataren aus dem Poles'e-Gebiet, Selim Murza Tarak Buczacki, und einem unbekannten Co-Autor angefertigt worden sei. Sein Sohn Jan Buczacki berichtigte den Text, und nach dessen Tod verfasste der Orientalist Wladyslaw Kościuszko dazu Kommentare.[65] Der polnische Historiker Zbigniew J. Wójcik machte auf die fast wörtliche Übereinstimung der Fragmente der Koranübersetzung der Filomaten mit der Übersetzung der Buczackis aufmerksam. Er äußerte die Vermutung, daß das Manuskript der Filomaten, von dem ein Teil gar nicht beim Herausgeber ankam, zu den Tataren in Poles'e gelangt sein könnte und dort von Jan Buczacki genutzt wurde.[66] So

---

63 Tamara Bairašauskaitė, "Pirmasis Korano vertimas Lietuvoje", in: *Mūsų praeitis. 1994*, Vilnius 1995, tom 4, S. 5-18.

64 Paul' Suter, "Suščestvuet li belorusskiy perevod Korana (Tefsir)?", in: *Islamskaya kul'tura tatarau-musul'man Belarusi, Litvy i Polščï i yae uzaemadzeyanne z belaruskay i inšïmi kul'turami*, Mensk 1996, tom 1, S. 50-56.

65 *Koran. Z arabskiego przeklad polski Jana Murzy Tarak Buczackiego [...], Nakladem Alexandra Nowoleckiego, księgarza*, Warszawa 1858, tom 1-2. .

66 Zbigniew J. Wójcik, "Filomacki przeklad Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich", in: *Literatura ludowa*, 1995, no. 3, S. 22-24

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000349

bleibt der tatsächliche Beitrag der litauischen Tataren für die polnische Ausgabe des Korans vorerst noch unklar. Die Experten bewerten den Koran Buczackis übrigens als eine sehr freie Interpretation des heiligen Buches der Muslime, die sich weit vom arabischen Original entfernt.[67]

Dieser kurze Abriß, in dessen Rahmen nur auf einige Aspekte der tatarischen Geschichte und Kultur in Litauen hingewiesen werden konnte, macht deutlich, daß die kleinen tatarischen Gemeinden im christlichen Milieu im Vergleich zu anderen muslimischen Diaspora-Gruppen ein recht außergewöhnliches Phänomen darstellten. Abgeschirmt von weiteren islamischen Regionen und Zentren, waren die litauischen Muslime weitestgehend auf sich selbst gestellt und zur Anpassung an die Umwelt gezwungen; es kam nicht nur zur sprachlichen Assimilation, sondern auch zur Integration der tatarischen Geschlechter in das lokale Standessystem. Dennoch hielten die Tataren ihr islamisches Gemeindewesen aufrecht, und neben den islamischen Festen und Ritualen wurden auch Angelegenheiten wie Eheschließungen, Erbfälle und Beerdigungen weiterhin nach den eigenen Regeln und Riten vorgenommen. Die Bedeutung des Islams für den Erhalt der Gemeinschaft zeigt sich schließlich auch an der Literatur der litauischen Tataren; das konservative Festhalten am Islam bewahrte die Tataren lange Zeit vor der endgültigen Assimilierung.

67 Nihad Jord, *Koran rękopiśmienny w Polsce*, Lublin 1994, S. 41-42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000350

DIE WOLGATATAREN UND DEUTSCHLAND IM ERSTEN DRITTEL DES 20. JAHRHUNDERTS

von

Iskander GILYAZOV, Kasan

Die Tataren des Wolga-Ural-Gebiets und ihre Vorfahren waren in ihrer gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Entwicklung lange Zeit ausschließlich auf den Orient ausgerichtet. Selbst nach der Eroberung des Kasaner und des Astrachaner Khanats durch den russischen Staat und der Eingliederung der Wolga-Ural-Tataren ins Russische Reich änderte sich daran nicht viel. Die Tataren waren zwar als neue Untertanen des Zaren einer harten Unterdrückung im kulturellen und religiösen Bereich ausgesetzt, doch konnten sie weiterhin ihre historischen Verbindungen mit den muslimischen Ländern aufrechthalten, insbesondere mit Mittelasien. Darüber hinaus zeigte der russische Staat selbst nur zu deutlich sein Interesse an der Verstärkung dieser Kontakte. Ein gewisser Teil der sogenannten "Diensttataren", die sich im russischen Dienst befanden, nahm an russischen Missionen in den Orient teil, zumal damals das Tatarische noch die Sprache des diplomatischen Verkehrs war.[1] Im 18. Jahrhundert spornte die russische Regierung die tatarischen Kaufleute förmlich zur Verstärkung ihrer unternehmerischen Tätigkeiten in Mittelasien an, im Wissen, daß dadurch auch der russischen ökonomischen und politischen Expansion nach Osten der Weg geebnet würde.[2] Und auch die Tataren selbst wollten nicht die traditionellen kulturellen und religiösen Verbindungen mit den muslimischen Ländern aufgeben, zumal der Islam bei ihnen aus verschiedenen Gründen noch eine besonders wichtige Rolle spielte.[3]

Der Kontakt mit Europa (außerhalb Rußlands) war für die Tataren lange Zeit äußerst schwierig. Ein erstes zaghaftes Anwachsen des Interesses an der europäischen Kultur und dem europäischen Denken ist erst bei den

---

1 Hierzu siehe V.V. Bartol'd, *Istoriya izučeniya Vostoka v Yevrope i Rossii*, Leningrad 1925, S. 182.

2 Über den Beitrag tatarischer Kaufleute in der Festigung der russisch-mittelasiatischen Wirtschaftsbeziehungen siehe I.A. Gilyazov, "Razvitie torgovli u tatarskogo naseleniya Srednego Povolž'ya vo vtoroy polovine XVIII v.", in: *Problemï social'no-ékonomičeskogo razvitiya derevni Srednego Povolž'ya v period feodalizma*, Kazan' 1986, S. 41-43; G.A. Mixaylova, *Torgovïe i posol'skie svyazi Rossii so sredneaziatskimi xanstvami čerez Orenburg*, Taškent 1982.

3 Hierzu auch I. Gilyazov, "Die Islampolitik von Staat und Kirche im Wolga-Ural-Gebiet und der Batïršah-Aufstand von 1755", in: M. Kemper, A.v. Kügelgen & D. Yermakov (Hrsg.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin 1996, S. 69-89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000351

tatarischen Aufklärern der Mitte und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu beobachten. Es ist zu vermuten, daß Werke europäischer, vorwiegend französischer Denker wie Rousseau und Montesquieu in arabischer und türkischer Übersetzung über den Orient zu den Tataren gelangten.[4] Doch waren es vor allem russische Übersetzungen, welche die tatarischen Leser mit der Literatur und dem politischen Denken Europas bekannt machten. Der erste Kontakt der Tataren mit der europäischen Kultur erfolgte also nicht auf direktem Wege, sondern durch fremde Vermittlung. In der Epoche, in der das tatarische Nationalbewußtsein erwachte und sich die tatarische Nation herausbildete, stand die Frage nach dem historischen Platz und der Rolle des tatarischen Volkes im politischen und kulturellen Leben Rußlands im Mittelpunkt; dementsprechend ist es verständlich, daß die Aufklärer ihre Landsleute vor allem dazu aufriefen, die russische Kultur und die russische Öffentlichkeit zu studieren und zu verstehen. Die Errungenschaften der westeuropäischen Kultur traten demgegenüber in den Hintergrund, und selbst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wußte die tatarische Gesellschaft noch kaum etwas über sie.

Doch während der russischen bürgerlich-demokratischen Revolution von 1905-07 begannen die Wolga-Ural-Tataren, auf die Länder und Völker Europas aufmerksam zu werden. Diese Aufmerksamkeit hatte praktische Ursachen und zielte vor allem darauf, die Tataren mit den herausragendsten Errungenschaften von Literatur, Wissenschaft, Philosophie und Staatstheorie bekannt zu machen. Übrigens war dieses Interesse recht einseitig, denn die meisten europäischen Völker schenkten zu jener Zeit dem Leben der Völker des Russischen Reiches noch kaum Aufmerksamkeit.

Seit der Jahrhundertwende begannen Vertreter der tatarischen geisteswissenschaftlichen Intelligenz, nach Europa zu reisen, um dort zu studieren oder weitere Qualifikationen zu erwerben. In den Jahren 1899-1903 studierte der bekannte Politiker und Gelehrte Yusuf Akčura in Paris an der *École Libre des Sciences Politiques*. Ebenfalls in Paris, an der juristischen Fakultät der Sorbonne, erhielt von 1902 bis 1905 der bedeutende Jurist und Politiker Sadri Maqsudi seine Ausbildung.[5] Im Jahre 1898 unternahmen zwei tatarische Journalisten aus Orenburg, Šakir Rämiyev und Fatix Kärimi, eine ausgedehnte Reise durch Deutschland, Belgien, Frankreich, Italien, Österreich, Serbien und Bulgarien; bemerkenswert ist, daß Fatix Kärimi vor

4 Dies behauptet Yax"ya Abdullin in seinem Werk *Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl' (Social'naya priroda i osnovnïe problemi)*, Kazan' 1976, S. 38, jedoch leider ohne konkrete Hinweise auf seine Quellen und die entsprechende Literatur.

5 R.F. Muxammetdinov, *Zaroždenie i évolyuciya tyurkizma (Iz istorii političeskoy mïsli i ideologii tyurkskix narodov – Osmanskaya i Rossiyskaya imperii, Turciya, SSSR, SNG 70-e gg. XIX v. - 90-e gg. XX v.)*, Kazan' 1996, S. 55-61; I. Tahirov, "Parižda uqïğan Sadri", in: *Yörtä bezne yazmïšlar*, Qazan 1992, S. 147-148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000352

seinem Reiseantritt in Moskau Deutschunterricht nahm. Während des Aufenthaltes in Deutschland, Italien und Österreich interessierte er sich vor allem für die Arbeit der großen Druckereien, deren Technik und Erfahrungen er selbst für seine Arbeit als Drucker nutzen wollte.[6]

Ismäġiyl Kärimov, der Sohn eines der Gründer des Kasaner Verlags- und Handelshauses *Böradärän Kärimovlar*, erlernte 1908-09 das Druckereihandwerk in Leipzig.[7] Auch Äxmätgäräy Xäsäni, der Gründer des Druckhauses *Ġasïr* und Herausgeber der Literaturzeitschrift *Añ*, machte 1910 eine lange Reise durch Städte Deutschlands, der Schweiz, Frankreichs und Polens, um dort das Verlagswesen zu studieren.[8] Mit demselben Ziel reiste auch ein anderer tatarischer Drucker nach Deutschland: Möxämmäd Idrisi, der Begründer des unifizierten, an die tatarische Sprache adaptierten arabischen Alphabets. 1911 wurde er von der Kasaner Typographie *Millät* auf eine Dienstreise nach Deutschland geschickt, um sich neue Techniken anzueignen. Er besuchte Leipzig, Frankfurt am Main und München, und vervollkommnete, wie er selbst berichtet, während dieses Aufenthaltes sein Können auf dem Gebiet der Gravur auf Stahl und Stein. Nach seiner Rückkehr fertigte Möxämmäd Idrisi erstmals in der Geschichte des orientalischen Drucks in Rußland einen Mehrfarbendruck an, und er galt mit vollem Recht als bester Kartograph und Kunstgraveur.[9]

Die tatarischen Intellektuellen, die Europa für sich entdeckt hatten, waren sehr bemüht, auch ihre Landsleute mit der europäischen Kultur bekannt zu machen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden einige berühmte Werke europäischer Autoren ins Tatarische übersetzt und in hohen Auflagen gedruckt, darunter Schriften von Goethe, Schiller, Heine und den Gebrüdern Grimm. In einigen Fällen wurden die Übersetzungen nicht aus dem Russischen, sondern direkt aus der Originalsprache angefertigt. Viele Übersetzer waren bekannte Persönlichkeiten des tatarischen Geisteslebens: der Dichter Näğib Dumavi übersetzte Voltaires Novelle *Micromégas*, *La Chaumière indienne* von Bernardin de Saint-Pierre und das Theaterstück *L'intruse* von Maurice Maeterlinck; der an der Ġaliya-Medrese arbeitende Pädagoge Zakir Qadïri lieferte Übersetzungen aus der soziologischen und religiösen Literatur, darunter Herbert Spencers *Education: Intellectual, Moral and Physical*; Säġiyt Sönčäläy übersetzte

---

6 A.G. Karimullin, *Tatarskaya kniga načala XX v.*, Kazan' 1974, S. 137-138.
7 Nacional'nïy arxiv Respubliki Tatarstan (NART), fond 1, opis' 4, delo 4240, fol. 26.
8 M. Mähdiyev, *Realizmġa taba*, Qazan 1989, S. 113.
9 A.G. Karimullin, *Knigi i lyudi*, Kazan' 1985, S. 268-269. Über die Aktivitäten von M. Idrisi (Idrisov) im Bereich der Reform der tatarischen Schrift siehe Ingeborg Baldauf, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Rußland- und Sowjettürken (1850-1937)*, Budapest 1993, S. 208-210, 218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000353

Heinrich Heines Tragödie *Almansor*, das Gedicht Lord Byrons *The Prisoner of Chillon* und den Roman von Victor Hugo *Quatre-vingt-treize*; Ġaliäsgär Kamal übertrug das Drama von Alexandre Dumas jr. *La dame aux camélias* sowie Stücke von Molière ins Tatarische.[10] Weitere Übersetzungen schufen Latïf Mostafa (Schillers Drama *Kabale und Liebe*), Hadi Kildibäkov (Knut Hamsuns Roman *Sult*), Soltan Raxmanqolïy (Tragödien von Shakespeare), Fäxrelislam Agiyev und Idris Möxärrämov (Gedichte von Goethe). Übersetzungen nahmen somit zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits einen wichtigen Platz in der tatarischen Kultur ein. Sie wurden als Grundlage für eigene Nationalliteratur angesehen; in diesem Sinne äußerte sich beispielsweise Ğamaletdin Välidov in der Zeitung *Vaqït*: "Wenn in unseren Tagen die Russen, Engländer, Deutschen und Franzosen Nationen darstellen, dann ist Europa eine Gemeinschaft von Nationen. Und wir, die Tataren, müssen uns an diese Nationengemeinschaft binden, und sei es auch nur durch einen einzigen Faden. Ein solcher Faden können die Übersetzungen sein, die aus dem Russischen oder europäischen Sprachen angefertigt werden." Diesen Gedanken teilte auch Ġalimğan Ibrahimov: "Wenn für die Wissenschaft neue Wege geschaffen werden, dann zieht jede Nation gar nicht mehr in erster Linie das Originalwerk, sondern Übersetzungen heran; diese dienen als [erste] Stufe zur Schaffung eigenständiger Werke."[11]

Erwähnenswert ist die in der Zeitung *Idel* im Jahre 1909 veröffentlichte Liste europäischer Schriftsteller, Philosophen und Gelehrter, die ein jeder gebildete Tatare kennen sollte. Es waren folgende Namen aufgeführt: Homer, Pythagoras, Xenophon, Sokrates, Euripides, Aristophanes, Plutarch, Cicero, Seneca, Marc Aurel, Tacitus, Titus Livius, Horaz, Shakespeare, Locke, Newton, Hume, Gibbon, Adam Smith, Macaulay, Walter Scott, Leibniz, Kant, Hegel, Goethe, Schiller, Montaigne, Descartes, Bossuet, Molière, Corneille, Racine, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Guizot, Thiers, Thierry, Maistre, Michelet, Jules, Barthelemy, Tasso, Petrarca, Machiavelli, Dante, Cervantes und Franklin.[12] Diese Liste macht deutlich, daß sich die Tataren vor allem von der aufklärerischen Tradition Westeuropas angezogen fühlten. Ihrem Verständnis zufolge sollten die

---

10 Ėngel' G. Nigmatullin, *Razdvigaya veka i granicï – K voprosu o svyazax tatarskoy literaturï pervoy treti XX veka s literaturoy Zapadnoy Yevropï*, Kazan' 1977, S. 13, 14, 26, 34, 36, 42-45, 70-71, 77. Interessanterweise löste die Publikation von Heinrich Heines *Almansor* in tatarischer Sprache (1914) eine rege Diskussion aus. Ihre Meinungen über die Qualität der Übersetzung und die Bedeutung des Werkes teilten zum Beispiel Zakir Qadïri (in der Zeitung *Tormïš*), Fatïx Säyfi-Qazanli (in der Zeitschrift *Añ*) und Ġalimğan Ibrahimov (in der Zeitung *Yoldïz*) mit (Nigmatullin, *Razdvigaya veka i granicï*, S. 25-29.)

11 Zitiert nach: Nigmatullin, *Razdvigaya veka i granicï*, S. 65.

12 *Idel*, 31.07.1909, Nr. 175.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000354

besten Beispiele der europäischen Kultur der geistigen Wiedergeburt des tatarischen Volkes in der Zeit des politischen Aufstiegs zu Beginn des 20. Jahrhunderts nützen.[13]

Aufklärerische Werke, durch die die Leser sich mit fremden Ländern und Völkern bekannt machen konnten, fanden in der tatarischen Bevölkerung schnell weite Verbreitung. In diesem Zusammenhang möchte ich die Bemühungen von Fatix Kärimi hervorheben, der seine europäischen Reiseeindrücke in seinem *Aurupa säyaxätnamäse* festhielt und in der Druckerei Boraganskiy in Sankt Petersburg veröffentlichte. 1904 begann er, in seiner eigenen Druckerei in Orenburg eine ganze Serie von Büchern mit dem Titel "Völker der Welt" herauszugeben, in denen das wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische, kulturelle und geistige Leben sowie die Sitten und Gewohnheiten, die Vergangenheit und Gegenwart jener Völker beschrieben wurden, die in der Geschichte der Menschheit eine bedeutende Rolle spielten. In dieser Serie erschienen Bücher über die Engländer, Franzosen, Deutschen, Italiener, Spanier, Polen, Griechen und andere Völker.[14]

Im Zusammenhang mit den stürmischen politischen Ereignissen in Rußland richtete sich das Interesse der Herausgeber wie auch der Leser natürlich besonders auf politische Themen. Von den zahlreichen tatarischen Publikationen dieser Art seien hier nur einige Beispiele genannt: "Der Aufstand des deutschen Volkes für die Freiheit" (*Nemec xalqïnïñ xörriyät öčen quzġalularï*, Qazan: Boradärän Kärimovlar 1905), die Broschüre "Die französische Revolution" (*Francuz revoluciyasï*, Qazan: Mäġarif 1906) von

---

13 Ich möchte hier nicht der Frage nach der Wechselbeziehung europäischer und orientalischer Grundlagen im tatarischen sozialen und politischen Denken des frühen 20. Jahrhunderts nachgehen, obwohl diese Frage in der damaligen tatarischen Publizistik zu lebhaften Diskussionen führte. So findet man beispielsweise in der Zeitschrift *Šura* in der Serie "Berühmte Männer und bedeutende Ereignisse" (*Mäšhür ädämlär vä olug xädisälär*) folgende Beiträge: N. Agiyev über Immanuel Kant (1908, Nr. 13, S. 396-398), Mirsäyäf über Spinoza (1915, Nr. 22, S. 707; Nr. 24, S. 737), Rizaetdin Fäxretdin über Bacon (1915, Nr. 18, S. 545-548), Descartes (1915, Nr. 21, S. 641-643), Martin Luther (1911, Nr. 16, S. 481-483), Goethe (1910, Nr. 3, S. 67) und Rousseau (1911, Nr. 2, S. 48-49; Nr. 4, S. 110-111; Nr. 8, S. 237-239). In solchen Publikationen wurde der vergleichenden Analyse des Denkens europäischer und orientalischer Autoren viel Raum geschenkt, und es wurde diskutiert, inwieweit das europäische Denken von muslimischen Tataren aufgenommen werden kann. Diese Problematik erfordert zweifelsohne eine eigene Untersuchung. Ich möchte mich ich an dieser Stelle nur auf die Frage beschränken: Wodurch wurde die westeuropäische Kultur und ihr gesellschaftliches und politisches Denken zu Beginn des 20. Jahrhunderts für die Tataren so attraktiv?

14 Karimullin, *Tatarskaya kniga načala XX v.*, S. 142. Karimullin zufolge ging Kärimi schon lange, mindestens seit 1901, mit der Idee einer Publikation über die Völker der Welt schwanger, und zog damit die Aufmerksamkeit der Polizei und der Zensur auf sich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000355

Räqib Räqibov, und "Wahltage in Deutschland" (*Almanyadä saylau könnäre*, Qazan: Mäğarif 1907).[15]

Das zunehmende Interesse an der europäischen Kultur führte zu Diskussionen in der tatarischen Presse. Im Zentrum standen die Fragen: Welche Bedeutung hat die europäische Kultur für die Tataren?, und: Was bringt den Tataren eher den Fortschritt im geistigen Leben: die Treue gegenüber den orientalischen Traditionen oder die Annäherung an Europa? Während sich Näğib Dumavi 1915 gegen eine "Europäisierung" ausgesprochen hatte, weil er sie für die Tataren als schädlich erachtete, verkündete Ğamaletdin Välidi, daß "die Tataren aus dem Zustand der Wildheit herausgetreten" seien; da sie "eigentlich kein orientalisches Volk" darstellten, sollten sie viel "von den europäischen Völkern lernen".[16]

Nach der Revolution von 1905-1907 fingen auch tatarische Unternehmer an, ihren Blick auf Europa (und damit auch auf Deutschland) zu richten. Der bekannte Ğadidist und Unternehmer Ġabdelxämid Kazakov wurde im August 1908 unter dem Vorwurf "revolutionärer" und "panislamistischer" Tätigkeiten nach Vologda exiliert, doch schon am 19. September 1908 erhielt er die Erlaubnis zur Ausreise ins Ausland. Er fuhr nach Berlin, von wo er erst am 10. Juni 1910 nach Kasan zurückkehrte.[17] Während seines Aufenthalts in Berlin hatte er offensichtlich bereits einige Vorkehrungen treffen können, denn er eröffnete dort später eine Firma für Großhandel (insbesondere mit Leder und Pelzen) und Zwischenhandel. Tatarische Kaufleute aus verschiedenen Regionen Rußlands unterhielten zu A. Kazakov enge Verbindungen; er erhielt Rohwaren aus Kasan, Tobol'sk, Semipalatinsk und Čelyabinsk. In Deutschland kaufte man im Gegenzug vor allem Kurzwaren und Industrieprodukte. Šakir Möxämmädyarov veröffentlichte in der Zeitschrift *Iqtisad* ("Wirtschaft") einen enthusiastischen Artikel über die Berliner Firma von A. Kazakov, und bezeichnenderweise unterstrich er dabei, daß die Gründung solcher tatarischer Firmen im Ausland nicht nur dem wirtschaftlichen, sondern auch dem politischen und kulturellen Fortschriftt der tatarischen Nation dienen solle.[18]

---

15 Karimullin, *Tatarskaya kniga načala XX v.*, S. 43, 50, 89, 92.

16 Zu dieser Diskussion zwischen N. Dumavi und Ğ. Välidi siehe Nigmatullin, *Razdvigaya veka i granicï*, S. 33-41.

17 NART fond 1, opis' 6, delo 505, fols. 141, 148, 176. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß sich 1909 ein Vertreter der berühmten Familie Apanayev in Berlin aufhielt (um wen es sich genau handelt, ist leider bisher nicht bekannt). Es handelte sich offensichtlich entweder um eine Verbannung oder um eine kurzzeitige Emigration; man darf deshalb annehmen, daß über die tatarischen politischen Emigranten auch Informationen über Deutschland verbreitet wurden (siehe *Revue du Monde Musulman*, Nr. 10, 1909, S. 297).

18 Š. Möxämmädyarov, "Berlinda tatar firmasï", in: *Iqtisad*, 1911, Nr. 7, S. 203-204. Die kaufmännische Tätigkeit A. Kazakovs in Deutschland erwies ihm in der Folge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000356

Die Firma Kazakov war kein Einzelfall in Deutschland. Anfang 1914 begannen beispielsweise die beiden tatarischen Unternehmer Sälim Musin und Zahid Äfändiyev ihre Tätigkeit in Leipzig. Mehrmals veröffentlichten sie in der Zeitung *Tormiš* Inserate, in denen sie ihre Landsleute dazu aufriefen, direkte Handelskontakte mit den europäischen Ländern aufzunehmen, weil diese profitabler seien. Auch sie handelten in Deutschland mit Pelzen und Leder, und boten ihre Dienstleistungen zur Lieferung beliebiger europäischer und amerikanischer Waren nach Rußland an, wobei sie insbesondere auf Druckereiausrüstungen hinwiesen.[19]

Die Belebung des politischen Lebens in Rußland, die in vielen Bereichen zur schnellen Entwicklung der demokratischen Kultur und des politischen Bewußtseins führte, förderte somit auch das Interesse der tatarischen Gesellschaft an dem bis dahin kaum bekannten Europa. Doch blieb dieses Interesse noch episodenhaft und einseitig, und seine Folgen sollten nicht überschätzt werden.

Indes traten schon bald Ereignisse ein, die die deutsche Regierung zwangen, über ihre Beziehungen zu den muslimischen Völkern Rußlands nachzudenken. Anlaß war der erste Weltkrieg.

In diesen Jahren sah man sich in Deutschland zum ersten Male einigen zehntausend Muslimen gegenüber, darunter auch vielen Tataren, denn im Verlaufe des Krieges gerieten nicht nur Soldaten aus Rußland, England und Frankreich in deutsche Kriegsgefangenschaft, sondern auch Männer aus afrikanischen und asiatischen Ländern, die auf Seiten der Entente gekämpft hatten. Auf Befehl Wilhelms II. wurden im Winter 1914-15 etwa zwanzig Kilometer südlich von Berlin, zwischen den kleinen Städtchen Zossen und Wünsdorf, zwei Speziallager für muslimische Kriegsgefangene errichtet – das "Weinberglager" und das "Halbmondlager". Im Weinberglager zog man die Angehörigen der muslimischen Völker Rußlands zusammen; dazu kamen Georgier und Armenier. Das Halbmondlager war für Muslime aus den französischen und britischen Kolonien (Nord- und Westafrika, Indien) und den arabischen Ländern bestimmt. Die beiden Lager standen in engem Kontakt zueinander, und in der Folge wurde es üblich, beide Lager gemeinsam als "Wünsdorfer Lager für muslimische Kriegsgefangene" zu bezeichnen. Die Gründe für die Einrichtung solcher besonderer Lager waren leicht durchschaubar. Der deutsche Muslim Albert-Chalid Seiler-Chan, in den 20er und 30er Jahren ein aktives Mitglied der muslimischen Gemeinde in Deutschland, war der Meinung, daß Wilhelm II. einige

---

zeit einen schlechten Dienst: in den 20er Jahren wurde er vom OGPU als "Vertreter des deutschen Geheimdienstes" verurteilt (R.B. Gaynetdinov, *Tyurko-tatarskaya političeskaya ėmigraciya: načalo XX veka – 30-e godï*, Naberežnïe Čelnï 1997, S. 57).

19 "Zagranica ilä säüdä itärgä teläüčelärgä", in: *Tormiš*, 9. Februar 1914, Nr. 29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000357

Sympathien für die Muslime hatte, obwohl diese mit der Waffe in der Hand gegen Deutschland kämpften. Diese Sympathie des Kaisers wurde auch offiziell als Begründung für die Spezialbehandlung der Muslime ausgegeben; dabei wurde unterstrichen, daß Deutschland alle Muslime, die noch auf Seiten des Gegners kämpften, von seinen selbstlosen und freundschaftlichen Gefühlen gegenüber dem Islam überzeugen wollte. Es war jedoch deutlich, daß diese "freundschaftlichen Gefühle" nur Schönrednerei waren; es ging vielmehr darum, das Lager des Feindes auf religiöser Basis zu spalten und die muslimischen Staaten auf die eigene Seite zu ziehen. Besonders stützte man sich dabei auf das Osmanische Reich, das im November 1914 England, Rußland und Frankreich den *ǧihād* erklärt hatte; der Sultan sollte in diesem Kampfe alle mit Deutschland verbündeten Muslime vereinigen und die muslimischen Völker sogar zur Revolution antreiben.

Im Weinberglager errichtete man für den Gebetsruf ein Minarett, und im Halbmondlager baute man eine große Holzmoschee. Diese Moschee wurde weiß und rot angestrichen. Sie maß etwa 18 Meter im Durchmesser und war 12 Meter hoch; das Minarett hatte eine Höhe von ungefähr 23 Metern. Die feierliche Einweihung der Moschee vollzog der osmanische Botschafter Ibrahim Hakki-Pascha am 13. Juli 1915 in Anwesenheit zahlreicher Diplomaten und Mitarbeiter des Außenministeriums sowie anderer deutscher offizieller Institutionen.[20]

Die Lager selbst stellten eine recht interessante Erscheinung dar. Ihre Fläche war nicht sonderlich groß; während des Ersten Weltkriegs befanden sich in beiden Lagern etwa 15.000 muslimische Kriegsgefangene, davon 4.000 im Halbmondlager. Unter den Kriegsgefangenen überwogen Tataren, Araber und Inder.[21] Kaum begründet erscheint die von Patrick von zur

---

20 Albert-Chalid Seiler-Chan, "Der Islam in Berlin und anderwärts in Deutschland", in: *Moslemische Revue* 10 (4) 1934, S. 53. Ausführlich über die Geschichte der Wünsdorfer Moschee: Gerhard Höpp, "Muslime in Märkischer Heide: Die Wünsdorfer Moschee 1915-1924", in: *Moslemische Revue*, 9 (Januar-März) 1989, S. 21-28; idem, "Die Moschee in Wünsdorf", in: *Die Mark Brandenburg*, Heft 19, Berlin 1996, S. 32-35; idem, "Die Wünsdorfer Moschee: Eine Episode islamischen Lebens in Deutschland", in: *Die Welt des Islams*, Band 36, 2, 1996, S. 294-318. Die *Moslemische Revue* wurde in Berlin von April 1924 bis 1940 herausgegeben; ihr Chefredakteur und Herausgeber war der Imam der Berliner Moschee und Generalsekretär der Deutsch-Muslimischen Gesellschaft Professor Salim Mohammad Abdulla. Die Zeitschrift ist außerordentlich reich an verschiedensten Materialien, sie berichtet beispielsweise über das Wesen des Islams und über Kommentare zu Koransuren und enthält Artikel zu Fragen der muslimischen Kultur, Geschichte und Literatur. Für die *Moslemische Revue* schrieben bekannte Theologen aus orientalischen Ländern ebenso wie auch deutsche Muslime. Seit 1980 wird sie wieder in Berlin herausgegeben.

21 Höpp, "Die Moschee in Wünsdorf", S. 34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000358

Mühlen geäußerte Annahme, daß das Lager während des Ersten Weltkriegs mehr als 100.000 muslimische Kriegsgefangene enthalten habe.[22]

Offensichtlich wurden Muslime, die in deutsche oder österreichisch-ungarische Kriegsgefangenschaft gerieten, auch an anderen Punkten (beispielsweise in Ungarn) festgehalten. Interessanterweise zogen die muslimischen Kriegsgefangenen schon damals die Aufmerksamkeit deutscher und österreichischer Forscher und Folkloristen auf sich, die sich beeilten, die gute Gelegenheit zur Materialsammlung zu nutzen. Viele ihrer Studien wurden später publiziert; genannt seien hier die Namen der Gelehrten C. Weil, I. Kunoš und R. Lach.[23]

Das Leben der Muslime in Wünsdorf will so gar nicht zu unseren Vorstellungen über die Qual der Gefangenschaft passen. Neben der Moschee gab es eine recht gut ausgestattete Bibliothek und ein Orchester mit Instrumenten der Volksmusik. Es wurden sogar Zeitungen herausgegeben: neben einer für das gesamte Lager bestimmten Zeitung in deutscher Sprache erschienen *Der Kaukasus* in mehreren kaukasischen Sprachen, *äl-Ǧihad* auf tatarisch, arabisch und russisch,[24] *Yaña tormïš* und *Tatar ile* auf tatarisch,[25] *Hindustan* auf Hindi und *Kartveli* auf georgisch. Diese Zeitungen wurden fast ausschließlich von den Gefangenen selbst verfaßt und meist in der kleinen Lagerdruckerei hergestellt; zum Teil wurde der Druck allerdings auch von der kaiserlichen Druckerei in Berlin ausgeführt. Daneben wurden für die Kriegsgefangenen noch weitere Materialien in verschiedenen Sprachen gedruckt, etwa Beschreibungen der Kriegsereignisse und literarische Werke.[26] Auf Anweisung des deutschen Kriegsministe-

---

22 Patrick von zur Mühlen, *Zwischen Hakenkreuz und Sowjetstern. Der Nationalismus der sowjetischen Orientvölker im Zweiten Weltkrieg*, Düsseldorf: Droste, 1971, S. 35. Der Gerechtigkeit halber muß ich bemerken, daß ich die Angaben von zur Mühlens selbst in einem früheren Artikel ohne Überprüfung übernommen hatte (I.A. Gilyazov, "Tam, v inïx krayax", in: *Tatarstan*, Nr. 3-4, 1994, S. 53).

23 Der bekannte Turkologe Curt Weil sammelte in Wünsdorf seine folkloristischen Materialien (siehe C. Weil, *Tatarische Texte – Nach den in der Lautabteilung der Staatsbibliothek befindlichen Originalplatten*, Berlin & Leipzig 1930). Im Lager Eger in Böhmen (heute Cheb) sammelte R. Lach musikalische Folklore, und I. Kunoš zeichnete Märchen und Volkslieder auf (siehe Zsuzsa Kakuk [Hrsg.], *Kasantatarische Volkslieder, auf Grund der Sammlung von Ignac Kunoš*, Budapest 1989).

24 Einige Informationen über *äl-Ǧihad* bietet Gerhard Höpp, *Arabische und islamische Periodika in Berlin und Brandenburg 1915 bis 1945*, Berlin 1994, S. 8-11, 60-61.

25 Einige Angaben über *Tatar ile* und Materialien aus dieser Zeitung publizierte D. Ġarifullin, "Alman ğirendä 'Tatar ile'", in: *Ġasïrlar awazï – Ėxo vekov*, Nr. 1-2, 1996, S. 221-226.

26 Von den damals publizierten Materialien seien hier erwähnt: *Ġomüm suġïšda ber yelliq vaqiġalarnïñ xölasase, yel 1914-1915* (ohne Publikationsdaten); *Almanya-šarïq mönäsäbät-i däüliyäseneñ ütkän vä xäzärge zamandaġï säfaxäte belän istiqbaldäge täräqqïse*, Berlin 1918. Die letztgenannte Broschüre erschien unter dem Serientitel *Yaña šarïq kötebxanäseneñ tatarča kölliyät äsäre, berenče kitab.* Als Verfasser wird ein Professor Spatz (?) genannt, und die Übersetzung ins tatarische fertigte Fäüziyä Ġabdräšit an, die Tochter des bekannten religiösen Publizisten Ġäbdräšit Ibrahimov.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000359

riums übernahm 1916 Ġalimǧan Idrisi faktisch die Lagerleitung.[27] Er wurde auch Imam der Moschee. Unter seiner Leitung waren es zweifellos die Kasantataren, die im Lagerleben die erste Geige spielten, denn er unterstützte sie, wo er nur konnte. Die Wünsdorfer Moschee wurde seit dieser Zeit praktisch zum größten Zentrum des Islams in Deutschland; als einzige Moschee im Land diente sie nicht nur den hier lebenden Gefangenen, sondern zog auch viele muslimische Flüchtlinge und Emigranten an. Unter ihnen waren es wiederum Tataren, die die Mehrheit stellten.

Nicht weit von Wünsdorf entfernt, in Zehrensdorf, befand sich ein muslimischer Soldatenfriedhof mit einem kleinen Gebetshaus in der Mitte. Der Friedhof war deutlich in Teile für Tataren, Inder, Afrikaner und andere muslimischen Völker aufgegliedert.[28] In jedem Teil waren Monumente errichtet worden, deren Inschriften darauf hinwiesen, wer hier seine letzte Ruhestätte gefunden hatte. Auf dem Monument im tatarischen Teil des Friedhofs stand beispielsweise folgender Text: "Grabstätte mohammedanischer Kasan-Tataren, die kriegsgefangen / unter der Regierung Wilhelm II. während des Welt-Krieges starben". Zumindest bis 1937 wurde dieser Friedhof noch von der muslimischen Gemeinde Berlins unterhalten.[29] Am 22. August 1937 richtete die "Deutsch-Moslemische Gesellschaft" für alle Interessierten eine Automobil-Exkursion "Auf den Spuren des Islams in Berlin und Umgebung" aus. Die Teilnehmer ehrten das Gedenken an die

---

Das Buch hat auch einen deutschen Titel: *Deutschland und der Orient. Ihre Beziehungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, Berlin: Verlag "Der Neue Orient", 1918. Beide Broschüren haben deutlich propagandistischen Charakter.

27 Ġalimǧan Idrisi (in deutschen Unterlagen meist Alim Idris, geb. 1887, st. nach 1945) erhielt seine Ausbildung in Istanbul, Lausanne und Liège. Seit der Zeit des Ersten Weltkriegs befand er sich in Deutschland, wo er mit dem Außen- und dem Kriegsministerium zusammenarbeitete. Von 1922 bis 1926 war er der offizielle Vertreter der Bucharer Republik in Deutschland. Nach dem Zerfall des von ihm in Berlin gegründeten "Vereins zur Unterstützung rußland-mohammedanischer Studenten" leitete er von 1924-1928 den "Verein für islamische Gottesverehrung" und wurde zu einer berühmten Figur im Leben der muslimischen Gemeinde Deutschlands. Ab April 1934 arbeitete er wieder im deutschen Außenministerium als wissenschaftlicher Mitarbeiter und Berater, und ab Mai 1939 auch im Propagandaministerium, wo er mit der Radiopropaganda für arabische Staaten beschäftigt war. Er kooperierte aktiv mit dem Nazi-Regime, wobei er auf dessen Hilfe für den "Befreiungskampf" der türkischen Völker der Sowjetunion hoffte. Er hatte fast mit allen Vertretern der tatarischen Emigration sehr gespannte Beziehungen. Nach dem Krieg verließ er Deutschland und ließ sich entweder in Ägypten oder in Saudi-Arabien nieder.

28 Gerhard Höpp, "Zehrensdorf – ein islamischer Friedhof?", in: *Moslemische Revue* 14 (Oktober-Dezember) 1993, S. 215-223.

29 Durch die Ironie des Schicksal befand sich der Friedhof nach dem Zweiten Weltkrieg in der sowjetisch verwalteten Zone Deutschlands. Er erhielt keinerlei Pflege und verwilderte vollkommen; einige Grabsteine sind jedoch noch erhalten. Gegenwärtig bemüht sich der Berliner Professor Gerhard Höpp um die Wiederherstellung dieses historischen Denkmals.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000360

gefallenen Muslime auf dem Friedhof in Hasenheide und besuchten dann den Ort des Wünsdorfer Lagers und den Soldatenfriedhof in Zehrensdorf.[30] Den Angaben von Albert-Chalid Seiler-Chan zufolge liegen dort insgesamt etwa 2.700 Soldaten begraben, davon 1.100 russische Muslime, 700 Afrikaner sowie 600 Inder.[31]

Nach dem Krieg war das Lager weiterhin ein Anziehungspunkt vor allem für Wolgatataren, die das Schicksal nach Deutschland geführt hatte. Die finanzielle Lage der ehemaligen Kriegsgefangenen, die weiterhin im Lager lebten, wurde immer schwieriger, wie beispielsweise aus folgendem Dokument ersichtlich ist. Am 1. August 1921 sandte der Lager-Mulla Kamaletdin Bädri (in deutschen Quellen: Kemaleddin Bedri)[32] einen Brief an das deutsche Außenministerium mit der Bitte, den im Lager lebenden Tataren eine finanzielle Unterstützung für die Ausrichtung des *qurban*-Festes am 17. August zukommen zu lassen. Wie sich herausstellte, war die Durchführung aller religiösen Feiertage im Lager seit 1915 vom Kriegsministerium finanziert worden, und später leistete ein spezielles Wohlfahrtskomittee die entsprechende Hilfe; im Jahre 1921 waren diese Quellen jedoch versiegt, so daß man sich nun ans Außenministerium wandte. Doch auch hier erwartete die Muslime nur eine Enttäuschung: schon am 4. August erhielten sie die Absage.[33]

Am 1. Mai 1921 wurde das Wünsdorfer Lager aufgelöst und geschlossen. An seinem Ort blieb jedoch eine kleine tatarische Siedlung zurück, die sich um die Moschee konzentrierte. "Das Lager wurde auf eine Weile den russischen Emigranten als Zufluchtstätte angewiesen, bei diesen Emigranten handelte es sich vornehmlich um Tataren", schrieb Seiler-Chan. Hier wohnten etwa 200 Familien, "die während ihres Aufenthaltes daselbst die deutsche Sprache erlernten."[34] Ein Teil dieser Emigranten arbeitete in den nahegelegenen Industriebetrieben, andere studierten an der Humboldt-

---

30 *Moslemische Revue* 13 (3) 1937, S. 70 (Materialien der "Chronik").

31 Seiler-Chan, "Der Islam in Berlin und anderwärts in Deutschland", S. 55.

32 Kamaletdin Bädri war 1896 als Sohn des Kaufmanns Kamaletdin Säyfelmölekov in Kazalinsk geboren worden. Seine Ausbildung erhielt er in Orenburg und dann in Istanbul, wo er auch die osmanische Staatsangehörigkeit erhielt. In Deutschland lebte er seit August 1915, und seit Oktober 1916 studierte er Zahnmedizin in Berlin. Im September 1918 begann er mit Unterstützung des bekannten Turkologen Curt Weil, an der Berliner Universität Tatarisch zu unterrichten. Anfang 1925 bat er um die Erlaubnis, für eine Lehrtätigkeit nach Taschkent zu reisen. Die entsprechende Erlaubnis wurde ihm erteilt; sein weiteres Schicksal ist unbekannt (Geheimes Archiv Preußischer Kulturbesitz [Berlin], Rep. 208 A [Seminar für Orientalische Sprachen], Nr. 126, fols. 9, 12, 14, 41, 50-51.

33 Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (PA AA) (Bonn), R 83817. Die Blätter dieser Akte sind nicht numeriert. Dasselbe gilt auch für einige andere Akten dieses Archivs.

34 Seiler-Chan, "Der Islam in Berlin und anderwärts in Deutschland", S. 113.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000361

Universität. Es ist schwer zu sagen, auf welchem Wege sie eine Aufenthaltsgenehmigung für Deutschland erlangten, denn nach dem Krieg wurde sehr streng darauf geachtet, möglichst alle ehemaligen Kriegsgefangegenen in die Heimat zurückzuführen. Die tatarische Kolonie erhielt zudem zwei Baracken mit allem lebensnotwendigen Zubehör, wofür sie eine entsprechende Pachtgebühr an die Stadt Zossen abführten. Ġalimğan Idrisi blieb Imam der Moschee und gründete bereits im Jahre 1918 eine der ersten offiziell registrierten Vereinigungen von Muslimen in Deutschland, den "Verein zur Unterstützung rußland-mohammedanischer Studenten". Wie viele andere Organisationen russischer Emigranten, die es zu jener Zeit in Deutschland gab, hatte auch dieser Verein offensichtlich vor allem wohltätigen Charakter.[35] Das Ziel des Vereins wurde mit lauten Tönen folgendermaßen beschrieben: "Der Verein will deutsche Kultur und Industrie unter den russischen Muselmannen verbreiten. Zu diesem Zwecke sollen möglichst viele muselmanische Schüler beiderlei Geschlechts aus der Tatarei und Turkestan für einen Aufenthalt in Deutschland gewonnen und in materieller und moralischer Hinsicht gefördert werden." Als Organisatoren des Vereins traten neben Ġalimğan Idrisi und Kamaletdin Bädri noch Midxät Šakir (in der deutschen Variante der Vereinsstatuten: Midhat Schakir) und Ibrahim Akčura (Ibrahim Aktschura) hervor, zwei Studenten der Höheren Technischen Schule in Berlin. Ihren Ansichten zufolge sollte die Gesellschaft ihre Tätigkeit fortsetzen, "bis die turko-tatarische Nation von der europäischen Kultur unabhängig sein wird". Mit dieser Formulierung war offensichtlich gemeint, daß die tatarische Kultur und Wissenschaft sich in enger Verbindung mit der europäischen Kultur entwickeln und eine solche Höhe erreichen solle, daß sie sich von dort aus selbständig weiterentwickeln kann. Man nahm also an, daß die tatarische Kultur noch eine ganze Weile brauchen würde, um die europäische Ebene zu erreichen.

Bis 1924, scheint es, war die finanzielle Situation der tatarischen Kolonie noch halbwegs erträglich. Am 11. November 1924 jedoch wandte sich Ġalimğan Idrisi im Namen des Vereins an das Innenministerium, wobei er mitteilte, daß zu Beginn des nächsten Jahres fast alle Mitglieder arbeitslos sein würden und keine Mittel zur Zahlung der Mitgliedsbeiträge und der Pacht für die Baracken in Wünsdorf mehr zur Verfügung stehen würden.

---

35 Zu diesem Verein siehe I.A. Gilyazov, "Obščestvo podderžki rossiysko-musul'manskix studentov v Berline, 1918-1925", in: *Ğasïrlar awazï – Éxo vekov*, Nr. 3-4, 1996, S. 193-199, wo auch die Statuten des Vereins abgedruckt sind. Die Statuten waren auf tatarisch und deutsch abgefaßt und drucktechnisch verbreitet worden. Die deutsche Variante bietet keine Angaben über Ort und Datum des Drucks, doch die tatarische Variante ist mit dem 1. Januar 1918 datiert. Beide Varianten wurden mir freundlicherweise von Professor Gerhard Höpp zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm meine Dankbarkeit zum Ausdruck bringen möchte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000362

Idrisi bat deshalb um bestimmte finanzielle Erleichterungen und Begünstigungen. Er fand damit Unterstützung bei einem Vertreter des Innenministeriums namens Künzer, der den Brief an das Finanzministerium weiterleitete und dabei um die Unterstützung einer "Deutschland freundschaftlich gesinnten Vereinigung" bat.[36] Doch das Finanzministerium hatte offenbar eigene Vorstellungen. In der folgenden Zeit taucht der "Verein zur Unterstützung rußland-mohammedanischer Studenten" in den Archivdokumenten nicht mehr auf – offensichtlich mußte er aufgrund der finanziellen Schwierigkeiten seine Aktivitäten einstellen. Die Bedeutung des Vereins als wohltätiger Organisation muß man jedoch sehr hoch einschätzen: Seine Statuten lassen auf das Rechtsbewußtsein der tatarischen Emigration in Deutschland schließen, darauf, daß sie das deutsche Rechtssystem rezipierten und sich auf hohem Niveau in dieses System integrierten. Gleichzeitig wird durch die Arbeit der Gesellschaft auch die tatarische Tradition wohltätiger Gesellschaften fortgesetzt, die in Rußland am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts stark entwickelt war.

Bemerkenswert ist, daß Idrisi seinen Verein auch durch die Hilfe seiner Landsleute vor dem finanziellen Ruin retten wollte. Dies ist aus folgenden Fakten ersichtlich.

Im September 1923 berichtete der Chef des tatarischen GPU (*Glavnoe Politišceskoe Upravlenie*, Staatliche Politische Verwaltung) S. Švarc dem Büro des Tatarischen Bezirkskomitees der Russischen Kommunistischen Partei über die finanziellen Mittel, die von einigen Einrichtungen Tatarstans ins Ausland transferiert werden. Seinen Angaben zufolge überwies der Volkskommissar für Landwirtschaft Yunus Välidov auf Bitten des Vereins zur Unterstützung rußland-mohammedanischer Studenten regelmäßig Stipendien an die Kinder des bekannten Pädagogen und Publizisten Ġöbäydullah Bubi, Ġaliya und Ġalim, die damals an der Berliner Universität studierten. Als Beleg für seine Worte übergab S. Švarc den Mitgliedern des Büros einen Brief von Ġalimğan Idrisi, in dem er Yunus Välidov um Hilfe bat: "Gegenwärtig verfügt die Kommission [d.h. der Verein – I.G.] über kein Geld. Wir erwarten Geld von Ihnen, und zwar so schnell wie möglich. Im Zusammenhang mit dem Abschluß der Prüfungen, und im Zusammenhang mit sehr wichtigen Ereignissen wird das Leben in Deutschland von Tag zu Tag teurer", schrieb Idrisi, und teilte mit, daß alleine in Berlin etwa 40 muslimische Studenten aus Rußland unter der Patronage des Vereins stünden. Er bat noch darum, außer den Geldern auch tatarische Bücher, Zeitungen und Zeitschriften für die Bibliothek des Vereins zu senden.[37] Offensichtlich erhielten die tatarischen Studenten im

---

36 PA AA (Bonn), Islam, R 78240.

37 Central'nïy gosudarstvennïy arxiv istoriko-političeskoy dokumentacii Respubliki Tatarstan (CGA IPD RT), fond 15, opis' 1, delo 853, fols. 99-102.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000363

Ausland von mehreren Institutionen Tatarstans materielle Hilfe, denn das oben erwähnte Büro des Tatarischen Bezirkskomitees der RKP (b) verbot nicht nur dem Volkskommissariat für Landwirtschaft (*Narkomzem*), sondern auch denjenigen für Bildung (*Narkompros*) und Gesundheitswesen (*Narkomzdrav*) sowie dem Tatarischen Rat für Volkswirtschaft die Unterstützung von Studenten im In- und Ausland ohne Sanktionierung des Bezirkskomitees.[38]

Ende 1924 sicherte Idrisi sich die Unterstützung der türkischen, afghanischen, persischen und ägyptischen Botschaften, und am 27. Dezember gründete er unter seinem Vorsitz eine weitere Gesellschaft, den "Verein für islamische Gottesverehrung" (in der arabisch-persischen Variante *Hayʾat-i šaʿāʾir-i islāmīya*). An der Führung dieser Gesellschaft nahmen außer Idrisi noch Zeki Kiram-Bey, Osman Tokumbet, M. Hassan, Haschem und Y. Barakat teil, wobei uns über Herkunft und Aktivitäten dieser Personen bislang nur wenig bekannt ist. Als Hauptaufgaben der Gesellschaft wurden die Beachtung der islamische Traditionen und Riten, die Schlichtung von Streitfällen unter Muslimen und die Schaffung brüderlicher Beziehungen unter ihnen festgelegt. Doch diese "brüderlichen Beziehungen" blieben oft nur frommer Wunsch; die Ereignisse der folgenden Jahre, die sich auch auf die Beziehungen der verschiedenen muslimischen Organisationen in Deutschland auswirkten, zeigen das in aller Deutlichkeit.

Im Jahre 1922 wurde in Berlin unter Leitung von Professor Abdul-Jabbar Kheiri (ʿAbdalǧabbār Xayrī) aus Istanbul die "Islamische Gemeinde zu Berlin" (*al-Ǧamāʿa al-islāmīya fī Barlīn*) gegründet. Auch in der Wünsdorfer Moschee wurde dieses Ereignis feierlich verkündet. Doch schon bald kam es zu Spannungen innerhalb dieser Gesellschaft. Den Konflikt lösten Vertreter der Aḥmadīya-Sekte (*Aḥmadīya anǧuman-i išāʿat-i islām*) aus. Es kamen Gerüchte auf, wonach Professor Kheiri 1918 Rußland besucht habe und dort von Lenin herzlich empfangen worden sei; daraufhin sei er angeblich mit einer großen Geldsumme nach Deutschland zurückgekehrt.[39] In dieser Zeit diskutierten die Muslime in Berlin aktiv die Möglichkeit eines Moscheenbaus in der Stadt, und es standen zwei Standorte zur Auswahl: zum einen in der Nähe des Bahnhofes Witzleben, und zum anderen am Fehrbelliner Platz. Das erste Projekt wurde von den Vertretern der Aḥmadīya vorangetrieben, und im Jahre 1923 wurde bereits mit den Bauarbeiten begonnen; doch schon bald mußte das Projekt aufgrund finanzieller Schwierigkeiten aufgegeben werden. Das zweite Projekt verlief erfolgreicher: am 9. Oktober 1924 wurde im Stadtviertel Wilmersdorf in

38 CGA IPD RT fond 15, opis' 1, delo 853, fol. 315.
39 PA AA (Bonn), Islam, R 78240.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000364

der Brinnerstrasse der Grundstein für eine neue Moschee nach dem Projekt des Architekten Herrmann gelegt. Der Bau verlief recht zügig, und das Gebäude, das in seiner Architektur an den berühmten indischen Taj Mahal erinnert, konnte schon am 26. April 1925 eingeweiht werden, wenn auch der reguläre Gottesdienst erst ein oder zwei Jahre später begann.

Damals wurde auch über das Schicksal der immer noch existierenden Wünsdorfer Moschee entschieden. Sie hatte zweifellos eine wichtige Rolle in der Verbreitung des Islams in Deutschland gespielt, wie auch Seiler-Chan festhielt: "Damals sind fast alle Muslime Berlins und viele muslimische Gäste aus dem übrigen Deutschland nach Wünsdorf gepilgert, um ihren religiösen Bedürfnissen und Pflichten zu genügen."[40] Nach der Errichtung der neuen Berliner Moschee wandten sich am 2. Juli 1925 anläßlich des *qurban*-Feiertags gleich zwei muslimische Gesellschaften – Idrisis "Verein für islamische Gottesverehrung" und Kheiris "Islamische Gemeinde zu Berlin" – unabhängig voneinander an das Außenministerium und baten darum, jeweils ihr die Wünsdorfer Moschee zu überlassen. Hier zeigt sich meines Erachtens sehr deutlich, daß es in den muslimischen Kreisen in Deutschland zu jener Zeit kein gegenseitiges Verständnis gab.[41] Das Außenministerium befand sich in einer unangenehmen Lage, und es wandte sich an die muslimischen Botschaften mit der Bitte um Auskunft, welche Gesellschaft zu unterstützen sei. Vermutlich war Idrisis Autorität in diplomatischen Kreisen sehr hoch, denn die Botschaften sprachen sich für ihn aus. Infolgedessen bat das Außenministerium die Behörden von Wünsdorf, die Schlüssel der Moschee – und das heißt: die volle Kontrolle über sie – an die von Idrisi geführte Gesellschaft zu übergeben.

Das Außenministerium brachte Ġalimǧan Idrisi in dieser Zeit praktisch in allen Punkten Verständnis und Unterstützung entgegen. In finanzieller Hinsicht allerdings wurde die Lage der tatarischen Kolonie immer schwieriger. Am 17. Juli 1925 beschwerte Idrisi sich beim Außenministerium über einige deutsche Beamte, die den Tataren das Leben schwer machten. Und wieder ergriff das Außenministerium seine Partei und brachte schriftlich seine Unterstützung zum Ausdruck.

Nach diesen relativen Erfolgen im Kampf für die Wünsdorfer Moschee begann Idrisi, auch um Einfluß auf die neue Berliner Moschee zu kämpfen: er begann, die zur Fertigstellung des Neubaus fehlende Summe "aufzutreiben". Im Jahre 1927 wandte er sich wiederum drei Mal – im Juli, August und Dezember – an das Außenministerium. Zwar hatte er zunächst, am 25. Juli, vom Leiter der dortigen Ostabteilung von Richthofen eine recht ausweichende Antwort erhalten, doch letzten Endes, am 23. Dezember,

---

40 Seiler-Chan, "Der Islam in Berlin und anderwärts in Deutschland", S. 114.
41 PA AA (Bonn), Islam, R 78240.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000365

wurden die noch notwendigen 6.000 Mark zur Verfügung gestellt. Vermutlich verschaffte Idrisi diese Aktion noch größere Autorität in muslimischen Kreisen.

Durch diesen Erfolg bestätigt, bemühte sich Idrisi um Unterstützung für den Erhalt der Wünsdorfer Moschee. Am 10. April 1928 schickte er ein ausführliches Gesuch an das Finanzministerium, in dem er den gegenwärtigen Zustand der Moschee beschrieb. Seinen Worten zufolge war das 1915 errichtete Gebäude mittlerweile ziemlich baufällig und benötigte eine umfassende Reparatur und Renovierung. Sollte jedoch ein weiteres Betreiben der Moschee in Wünsdorf nicht mehr möglich erscheinen, könne man (1.) das Gebäude auseinandernehmen und aus seinen Materialien an einem anderen Ort eine neue Moschee aufbauen, oder (2.) die Materialien verkaufen, oder (3.) das Gebäude in Wünsdorf für andere Zwecke umbauen, es aber dennoch in den Händen des von Idrisi geleiteten Vereins belassen. Das Finanzministerium zeigte sich auch diesmal äußerst kühl gegenüber den Plänen Idrisis und teilte am 3. Mai mit, keinen dieser Pläne finanzieren zu wollen. Auch ein Eingreifen des Außenministeriums konnte an diesem Beschluß nichts mehr ändern. Am 21. August 1928 wurde offiziell verkündet, daß die Moschee in Wünsdorf aus finanziellen Erwägungen abgerissen wird und ihre Baumaterialien verkauft werden. Damit endete die Geschichte der ersten Moschee Deutschlands.[42]

Die Kontakte der Wolga-Ural-Tataren zu Deutschland erstreckten sich, wie bereits kurz angedeutet, im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts auch auf die universitäre Ebene. Für die Studienaufenthalte an deutschen Universitäten gab es spezielle Abkommen zwischen den Regierungen Deutschlands, der Russischen Föderation und der Bucharer (Usbekischen) Republik.[43] Als Kurator dieser Angelegenheit trat wiederum Ġalimǧan Idrisi auf, der den Status eines offiziellen Vertreters der Bucharer Republik in Deutschland erhalten hatte. In dieser Funktion zog er Dutzende von tatarischen und usbekischen jungen Männern und Frauen zum Studium nach Deutschland. Daß die sowjetische Seite dies damals ermöglichte, mag zunächst Erstauen hervorrufen, doch gilt es zu bedenken, daß man nach dem Ende des Bürgerkriegs (1922) einen großen Bedarf an Fachleuten mit europäischer Ausbildung hatte; deshalb erhielt auch ein Teil der in Deutschland Studierenden ein staatliches Stipendium (vom Außenministerium und anderen Einrichtungen). Zudem ist klar, daß auch die GPU ihr Interesse an

42 PA AA (Bonn), Islam, R 78240.

43 Hierüber im Einzelnen: Dov Yaroshevski, "Bukharan Students in Germany, 1922-1925", in: Ingeborg Baldauf, Michael Friederich (Hrsg.), *Bamberger Zentralasienstudien – Konferenzakten ESCAS IV Bamberg 8.-12. Oktober 1991*, Berlin 1994, S. 271-278; Šerali Turdiyev, *Ular Germaniyada uqiġan edilar*, Toškent: Fan 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000366

dieser Sache hatte, denn sie konnte unter den Studenten auch leicht ihre Agenten ins Ausland schicken. Das Bestreben der tatarischen Jugend, im Ausland zu studieren, kann darüberhinaus auch als logische Fortsetzung jenes öffentlichen Interesses an Europa angesehen werden, das wir für das frühe 20. Jahrhundert konstatieren konnten.

Es ist schwierig, die Gesamtzahl der tatarischen Studenten an den höheren Lehranstalten Deutschlands zu Beginn der 20er Jahre festzustellen, denn ein Teil von ihnen studierte dort (aufgrund von Anpassungsschwierigkeiten oder finanziellen Problemen) nicht regelmäßig. Man darf aber mit Sicherheit davon ausgehen, daß es mehrere Dutzend waren. In der Mehrheit wählten sie Berlin als Studienort; den offiziellen Angaben zufolge studierten im Sommersemester 1922 insgesamt etwa 500 Studenten aus Rußland an der Berliner Universität.

Im August 1922 besuchte ein Redakteur der usbekischen Zeitung *Qïzïl bayroq* namens Siroğ die in Berlin studierenden Muslime aus Rußland und Turkestan; seine Beobachtungen veröffentlichte er anschließend in der Zeitung, wobei er auch einige Zahlen anführte. Demzufolge studierten zu jener Zeit 40 Tataren (davon 12 mit staatlichem Stipendium), 107 Aserbaidschaner, 2 Krim-Tataren, 6 Vertreter der Völker des Nordkaukasus und ein Usbeke in Berlin. Bemerkenswert ist, daß es nur unter den Tataren auch Studentinnen gab. Ende 1922 brachte Idrisi noch einmal 46 Studenten aus Buchara mit, darunter zwei Tataren. Dazu kamen später noch 5 Personen aus Chiva, 15 aus Kasachstan, 10 aus Baschkirien und 10 aus Tatarstan. Separat kamen noch 5 Usbeken aus Taschkent (darunter eine junge Frau) und 14 Tataren (6 Studenten und 8 Studentinnen).[44] Andere Dokumente zeigen, daß bis zu Beginn der 30er Jahre noch weitere tatarische Studenten nach Deutschland kamen.

Die soziale Herkunft der Studenten, die in den 20er und zu Beginn der 30er Jahre nach Deutschland kamen, ist recht breit gefächert. Es gab Kinder begüterter Familien wie Abidullah Bayčurin aus Penza, Räbiġa Ibrahimova aus Perm' und Märvär Arabova aus Orenburg, gleichzeitig aber auch die bereits erwähnten Kinder des tatarischen Aufklärers Ġöbäydullah Bubi, die praktisch über keine eigenen Mittel zum Lebensunterhalt verfügten. Die meisten Studenten an der Humboldt-Universität studierten Medizin, darunter Abidullah Badayev (geboren in Penza, doch kam er aus Xarbin nach Berlin), Abdullah Sünayev (aus Tambov), Xäyernisa Ismägilova (aus Kazalinsk), Räbiġa Ibrahimova (aus Perm'), Šämselbanat Äšrät (aus Penza; übrigens die zukünftige Gattin von Ġalimğan Idrisi), Ibrahim Väliyev (aus Troick) und Säxibğamal Soltanova (aus Insa). Manche Studenten wählten aber andere Fächer: Abidullah Bayčurin, Märvär Arabova und Säġadät

44 Turdiyev, *Ular Germaniyada uqïğan edilar*, S. 11-12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000367

Isxaqi (die Tochter von Ġayaz Isxaqi) studierten Philosophie, Zöhrä Kašayeva (aus Kasimov) belegte eine philologische Disziplin, Islam Säyfullin studierte Orientalistik; Fuad Kazak (der Sohn des oben erwähnten Ġabdelxämid Kazakov) studierte zunächst an der Höheren Technischen Schule von Berlin, wechselte dann aber zur Philosophie an die Universität.[45] Obwohl die Interessen der tatarischen Studenten in Deutschland somit recht mannigfaltig waren, ist doch auffällig, daß die meisten von ihnen sich für praktische Disziplinen entschieden, die für den Alltag von Bedeutung sind.

Ich habe leider kaum Angaben über das weitere Schicksal dieser Studenten ausfindig machen könen. Es ist zu vermuten, daß die meisten von ihnen nach dem Studium in die Heimat zurückkehrten und dem Stalinschen Terror zum Opfer fielen. Ein gewisser Teil der Studenten blieb jedoch in Deutschland und zog dann in die Türkei, wo sie eine nicht zu unterschätzende Rolle im politischen und kulturellen Leben des Landes spielten. Zu diesem Kreis gehören Namen wie Saadet Çağatay (Säġadät Isxaqi), Hasan Agay, Ahmed Lebib Karan, Akdes Nimet Kurat, Abdülkadir Inan und Hidayet Yaşin.[46]

Es läßt sich somit festhalten, daß sich die Kontakte der Wolga-Ural-Tataren zu Deutschland im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Lebensbereichen verfolgen lassen. Ausschlaggebend für die Herstellung dieser Beziehungen war die allgemeine gesellschaftliche und politische Lage in Rußland und Deutschland – die Russische Revolution von 1905-1907, der erste Weltkrieg und die Entstehung und Entwicklung der tatarischen Nation, ihrer nationalen Identität und ihres Selbstbewußtseins.

Die Verbindungen dieser Art waren indes recht einseitig und episodenhaft. Die Vertreter der Intelligenzia erkannten sehr gut die Bedeutung, welche die mannigfaltigen Beziehungen zu anderen Völkern für die Zukunft des tatarischen Volkes hatten; allein die offiziellen Stellen des Russischen Reiches waren nicht in der Lage, solche Kontakte im ausreichenden Maße zu unterstützen (wobei ich allerdings sagen muß, daß ich bislang noch keine Dokumente über die Position der russischen Behörden zu dieser Frage einsehen konnte). Doch selbst die nur kurzlebigen Kontakte eines Teils der tatarischen Intelligenzia hatten durchaus weitreichende Folgen für das tatarische Volk, denn sie förderten die gesamte Kulturent-

---

45 Alle Angaben über die Studenten entstammen dem Archiv der Humboldt-Universität: Universitätsarchiv der Humboldt-Universität Berlin (UA der HUB), Rektor und Senat, Studentenkartei.

46 Siehe Lowell Bezanis, "Soviet Muslim Emigrés in the Republic of Turkey", in: *Central Asian Survey* 13 (1), 1994, S. 59-180; idem, "Volga-Ural Tatars in Emigration", in: *Central Asian Survey* 11 (4), 1992, S. 29-74.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000368

wicklung und beschleunigten die Übernahme der Resultate europäischer Wissenschaften, erweiterten den politischen Horizont und das Rechtsverständnis. Deutschland hingegen entwickelte nur während des Ersten Weltkriegs ein deutliches Interesse an den Tataren und anderen muslimischen Völkern des Russischen Reiches, als die kaiserliche Regierung im Kampf mit der Entente die islamische Karte ausspielen wollte, was sich jedoch als Utopie erwies und nicht zu den erwarteten Ergebnissen führte.

THE MUFTIS OF THE ORENBURG SPIRITUAL ASSEMBLY IN THE 18TH AND 19TH CENTURIES: THE STRUGGLE FOR POWER IN RUSSIA'S MUSLIM INSTITUTION

by

Danil' D. AZAMATOV, Ufa

In an earlier article, I analyzed the development of Russian religious policy towards the Muslims of Bashkiria and the establishment of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly (*Orenburgskoe Duxovnoe Sobranie Magometan*) in 1788.[1] The following contribution follows the coarse of the Spiritual Assembly throughout the 19th century, emphasizing the internal changes as well as the relationship between this religious office and the local and central Russian authorities.

From its foundation through the 19th century, the Orenburg Spiritual Assembly was headed by the following Muftis (in chronological order):

– Muxamedžan Xuseynov (in Arabic-script texts Muḥammadǧan b. al-Ḥusayn, September 22, 1788 - July 17, 1824),

– Gabdessalyam Gabdraximov (ʿAbdassalām b. ʿAbdarraḥīm, September 30, 1825 - January 31, 1840),

– Gabdulvaxid Suleymanov (ʿAbdalwāḥid b. Sulaymān, June 10, 1840 - August 4, 1862),

– Salimgarey Tevkelev (Salīmgaray Tawkīlī, April 28, 1865 - January 2, 1885),

– Muxamed"yar Sultanov (Muḥammad Yār b. Muḥammad Šarīf, January 2, 1886 - August 15, 1915).

Between a Mufti's death and the nomination of his successor the position was temporarily occupied by the Senior Assessor (*staršiy zasedatel'*) of the Assembly; thus, in 1840 and 1862 the Muftiate was headed by Tadžetdin Maksyutov, from 1863-1865 by Auxadiy Iskanderov, and from 1885-1886 by Muxamediy Salixov.

---

1 Danil' D. Azamatov, "Russian Administration and Islam in Bashkiria (18th - 19th centuries)," in: Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin 1996, 91-111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000371

I.

As a public servant and Muslim religious figure, the Mufti's legal status was defined at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries. In the legislative documents concerning the establishment of the Spiritual Assembly, the scope of its head's authority was not discussed. Muxamedžan Xuseynov, proceeding from the assumption that he was "the first person among Muslims," demanded the same prerogatives and status in society as the Orthodox Metropolitan possessed.[2]

The Mufti was clearly not content with the role of a minor government functionary granted him by the tsarist administration. It seemed to Muxamedžan Xuseynov that he was capable of convincing influential figures, both in Ufa and in St. Petersburg to grant the Mufti the status of an important government persona. Thus, his frequent trips to the imperial capital and audiences with Catherine II, during which he received assurances of support, encouraged Muxamedžan Xuseynov's illusions relative to his possibilities.

An audience with the empress in November 1789 made an especially strong impression on the Mufti.[3] After returning from St. Petersburg in December of that year, Xuseynov declared that "from now on he is equal to First Class rank, at least that of a Lieutenant General (*general poručik*) and that he has the right to use the titles of "His Excellency" (*Prevosxoditel'nïy*) and "His Grace" (*Preosvyaščennïy*)." Local authorities took seriously Xuseynov's wishes to raise his status. Judging from their appeals to St. Petersburg, the higher government officials of Ufa Province (*namestničestvo*) were apprehensive toward him, lacking sufficient information on the actual ties the head of all Muslims of Russia possessed in the capital. The transformation of Xuseynov into a key figure would have led to an independent institution, beyond the control of local authority, and disrupted their ability to administer the broad borderlands. The realization of this situation forced O.A. Igel'strom, and his successor, A.A. Peutling, to head off the attempts of the first Mufti. In 1790 Governor-General O.A. Igel'strom requested from the empresses secretary, Prince A.A. Bezborodko, his support in denying Xuseynov's claims, considering that "the Mufti for numerous reasons should be absolutely under the control of the local authorities" and the Governor-General proposed giving the Mufti the title of "His Highness" (*Visokostepennïy*).[4] The governor A.A. Peutling, who replaced Igel'strom, in a report to Bezborodko from February 14th, requested

---

2 *Materialï po istorii Baškirskoy ASSR*, V, Moskva 1960, 559.

3 Rossiyskiy gosudarstvennïy arxiv drevnïx aktov (RGADA) fond 16, opis' 1, delo 990.

4 RGADA fond 16, opis' 1, delo 934, čast' 3, fols. 67-68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000372

protection against the intrigues and attacks by Xuseynov.[5] After receiving the desired support, the administration was able to place severe limits on the Mufti, and decreed that "his duty is to administer strictly religious matters, and not to touch secular ones, except when the administrations sees fit to use him for these."[6]

Failing to acquire greater prerogatives on an all-Russian scale, he sought to achieve one-man rule in the Spiritual Assembly. In 1802 the Senate limited the Mufti's sphere of authority to only the right to preside over the sessions of the religious establishment. According to the ruling, the Mufti was obligated to harmonize his decisions with the deputies, and could not issue any instructions without their permission.[7] But Xuseynov ignored this decree. A.N. Golicïn, the Minister of Religious Affairs and Popular Education pointed out twenty years later that "the Orenburg Mufti, ignoring the prescribed order, undertook the examination and decisions of business on himself personally, without the participation of the Muslim Assembly."[8] The numerous lawsuits into which Muxamedžan Xuseynov was drawn in the first quarter of the nineteenth century offer a sufficiently complete representation of the Mufti's personality. In August of 1798 the Kazan merchant Ayša Aleeva brought the first suit against the Mufti. Ayša's life was full of dramatic turns. A Turkish woman by origin, she ended up in Russia by the will of fate. Ayša's first husband, the commander of Očakov fortress (Izmail) in Bessarabia, died when it was stormed by Russian troops on December 6th, 1788. Ayša was taken to Kazan, where she soon married a well-known Tatar merchant of the Second Guild, S. Apanaev. In 1795 this merchant unexpectedly died, leaving a substantial inheritance to his widow and two children. Over a three-year period, several prospective husbands were presented to Ayša, but she rejected all proposals. In the summer of 1798 the Mufti came to Kazan to see the monarch. On the advice of the A. Xozyašev, the city's senior *āxūnd* (russ. *axun*), he stopped by Ayša's house, and the lady of the house apparently liked him. Later, according to her account, the Mufti concluded a marriage agreement with her, which the above-mentioned senior *āxūn* registered. After living together a short while, Xuseynov generously made use of Ayša's money, then made it known to society that there was no wedding, and returned to Orenburg. The infuriated Ayša bombarded the administrative and legal authorities with complaints, and firmly demanded that the Mufti return the property he

5 RGADA fond 16, opis' 1, delo 934, čast' 5, fol. 79ab.
6 RGADA fond 7, opis' 2, delo 2753, fol. 2.
7 RGADA fond 7, opis' 4, delo 9170, fol. 74.
8 Gosudarstvennïy arxiv Orenburgskoy oblasti (GAOO) fond 6, opis' 4, delo 8160, fol. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000373

had squandered.[9] In 1801, returning from Moscow, where he had been for the coronation of emperor Alexander I, Xuseynov was detained in Kazan for a month by the local authorities. His refusal to appear before the court served as the pretext for his detention.[10] On February 6th, 1803 the Kazan district court found Xuseynov guilty of defrauding the merchant woman, and ordered him to pay 3,402 rubles and 50 kopecks[11] but for some time the Mufti did not refund the damage. In the spring of 1804 when the Ufa authorities began to insistently demand that the head of Russia's Muslims fulfill the court's decision, Xuseynov, citing a lack of cash, suggested initially half of his lands in Ufa province as compensation, and then his wife's diamond earrings. After the Orenburg provincial administration denied compensation in that form, Ufa's mayor (*gorodničniy*) and bailiff (*častnïy pristav*) inventoried all of the Mufti's property and seized part of his belongings.[12]

Lawsuits of a different sort caused substantially more damage to Xuseynov's reputation. In a complaint to the Minister of the Interior V.P. Kočubey in May of 1803, an unknown person, signing as "Abdulla Xisametdinov," charged the Mufti with violating the norms of the *šarīᶜa* (not fulfilling the five daily prayers, wearing silk garments, and using golden dishes), as well as taking bribes at examinations and during visits to local communities. The anonymous author wrote that "during these examinations, which are carried out in his own house, the Mufti takes 20, 30, 50 rubles or more from each of the mullahs, which they readily pay him, and if it happens that there is an honest one among them, and he does not give him money, then during the examination he asks him such questions which simply have no answers, and rejects him, supposedly because he lacks the qualifications to be imam." Then "Abdulla Xisametdinov" supplied numerous facts of Xuseynov's arbitrariness, such as the illegal dismissal of persons not in favor and the protection of district *āxūnd*s who were bribetakers.[13]

Yanïbay Išmuxametov, *āxūnd* in the village of Lagirevo, in the Eighth Bashkir Canton, came out with similar accusations against the Mufti in 1804. He compiled a list of four *āxūnd*s and mullahs who were forced to pay bribes to Xuseynov under the threat of losing their positions. Unlike other plaintiffs, Išmuxametov was not afraid to testify openly before the Orenburg chamber of the criminal and civil court. But the *āxūnd*'s hope for

9 GAOO fond 6, opis' 4, delo 145, fols. 1-2.
10 GAOO fond 6, opis' 4, delo 145, fols. 1-2.
11 GAOO fond 6, opis' 4, delo 661, fol. 1.
12 GAOO fond 6, opis' 4, delo 661, fol. 15.
13 GAOO fond 6, opis' 4, delo 1555, fols. 3-4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000374

a just investigation by the court were in vain. The questioning of religious figures was to be held not at the local level, but at a provincial board, where witnesses were under the constant pressure of Xuseynov. In a complaint to the Military Governor of Orenburg, G.S. Volkonskiy, Išmuxametov wrote that the investigation being carried out by the officials of the provincial board was totally dependent on the Spiritual Administration and "the case is leading to my complete ruin, and not to the uncovering of genuine justice or to the conviction of the Reverend Mufti."[14]

What were the results of the investigations carried out by the authorities? In some of the districts of Orenburg and Kazan provinces surveys of the religious figures and population were conducted by officials. As a result of the surveys it became evident that the majority of religious figures denied paying bribes to the Mufti. Only four mullahs in Kazan province and nine mullahs in Orenburg province declared that Muxamedžan Xuseynov took various sorts of offerings from them. And in Kazan province 2,434 people considered the Mufti to be a bribe-taker.[15]

For his defense in court cases Xuseynov used an interesting tactic. He demanded that all accusations against him were to be only considered by the Senate (*Pravitel'stvuyuščiy senat*) and only with due regard to the opinion of the Spiritual Assembly. The Mufti proposed that the final verdict in bringing a criminal case against him should only be given by the emperor himself.[16]

The many years of persistence yielded the Mufti some results. In a letter of October 12th, 1811 to Governor G.S. Volkonskiy, A.N. Golicïn wrote about how "His Majesty by His will has decided to stop the criminal court proceedings against the Mufti, and ordered henceforth that if guilty, then other Muftis charged before the Senate with cases are to be reported to His Majesty by the head of the Department of Religious Affairs for Foreign Creeds."[17] Thus the head of the Spiritual Assembly in effect obtained personal immunity in judiciary bodies, and as a result the Mufti's status was considerably raised. One of the Mufti's offenders, Yanïbay Išmuxametov, was dismissed from his position as *āxūnd*.

Besides charges of bribery, Xuseynov was criticized for his policy of selecting his religious personnel. In 1803 he illegally dismissed Salim Rameev, the authoritative senior *āxūnd* of Sterlitamak's Friday Mosque. Despite numerous appeals from parishioners and from the mayor K.

---

14 GAOO fond 6, opis' 3, delo 3277, fols. 1ab, 21-22.
15 GAOO fond 6, opis' 3, delo 2411, fol.68; delo 3277, fol. 35b.
16 GAOO fond 6, opis' 3, delo 1555, fol. 23b.
17 GAOO fond 6, opis' 3, delo 3277, fol. 7ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000375

Poletaev to the Ministry of the Interior, the decision of the adamant Mufti remained in force.[18] Judging from the documents we possess, Xuseynov was primarily concerned with his own well-being. G.S. Volkonskiy characterized the Mufti in the following terms: "A greedy, sly person, disliked by even his own co-religionists, a person at first displaying before the authorities a great concern for the common good, but always yearning for the satisfaction of his personal interests."[19]

The management of his landed estates caused the Mufti some serious problems. The Mufti was forbidden from owning Christian serfs. So he purchased as workers Kazakhs, Kirghiz, and even Arabs. Late in 1803 he sent a complaint to Alexander I, in which he accused the provincial authorities of undermining his estate and religious authority. In the words of the Mufti, they made it easy for his serfs to accept Christianity, and receive their freedom. Learning of Xuseynov's petition the emperor rebuked the local administration, noting that "the Mufti should not be offended groundlessly, but rather he should be respected in a proper manner."[20] Alexander I explained that in the structure of the Russian empire Muxamedžan Xuseynov represents numerous Muslim peoples.[21] Nevertheless, the misunderstandings between Xuseynov and his laborers regarding the participation of the local authorities continued. The Mufti's complaint in 1806 regarding the servant Musin, who had shown him disobedience, bears witness to this.[22]

Despite the fact that relations between the first Mufti and the local administration were far from idyllic, the latter did help Xuseynov in acquiring more property. In particular, in 1798, by imperial edict, the Mufti was granted four thousand silver rubles to purchase a house in Orenburg.[23] In 1810 G.S. Volkonskiy freed his house from military billeting, and after that the Mufti rented out his Orenburg house, receiving four hundred rubles a year in income.[24] A lawsuit between the Mufti and his heirs on the one hand, and some Mishars on the other over disputed land in Ufa province's Karša *volost'* lasted into the middle of the nineteenth century.[25] On June 8th, 1821 the Mishar *staršina* of the Third Canton, Abdulkadïr Bikkinin

18 GAOO fond 6, opis' 2, delo 1663, fols. 3, 15.
19 GAOO fond 6, opis' 2, delo 1669, fol. 9.
20 GAOO fond 6, opis' 2, delo 942, fols. 3, 5.
21 GAOO fond 6, opis' 2, delo 942, fol. 10b.
22 Central'nïy gosudarstvennïy istoričeskiy arxiv Respubliki Baškortostana (CGIA RB) fond i-2, opis' 1, delo 267, fol. 1b.
23 GAOO fond 6, opis' 2, delo 1662, fol. 1.
24 GAOO fond 6, opis' 2, delo 1662, fol. 1.
25 GAOO fond 6, opis' 3, delo 2411, fols. 91b, 98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000376

wrote to the government of Orenburg province that "the Mufti Guseynov [Xuseynov] restricts their land use to such a degree, that they have to take land from neighbors for plowing, haying, and timber cutting. This is obvious constriction by the Mufti, who as the primary religious figure according to Muslim law, should defend, and not pressure his co-religionists."[26] Although the Mishars' right to the lands were upheld by different bodies, including the Senate, no one dared take them from the Mufti. At a very critical point for Muxamedžan Xuseynov, the Governor-General P.K. Ėssen sternly ordered the Ufa Rural court (*zemskiy sud*) "to show the Mufti the necessary protection and due respect."[27] The overall worth of the Mufti, not counting his lands, was valued at fifty thousand silver rubles, with most of it coming from the bribes of candidates for religious positions.[28]

After his appointment to the position of Mufti, Muxamedžan Xuseynov also indulged in external affairs, where we can discern periods of relative calm as well as periods of activity. After O.A. Igel'strom's departure from the region in 1790, his successor, A.A. Peutling, who was a supporter of harsh measures against the Kazakhs, in effect removed the Mufti from diplomatic missions. In the opinion of the new Governor-General, Xuseynov showed too much loyalty toward the steppe people. This was reflected in the Mufti's persistent requests to the tsarist administration to free Kazakhs who were wrongly imprisoned in border fortresses, and in his spending large sums of money on gifts for the Kazakh *staršinas*.[29] Peutling considered Muxamedžan Xuseynov and Mendiar Bekčurin as his "enemies and foes."[30] Yet the dismissal of the Mufti caused serious disaffection among the Kazakh nobility. In the summer of 1790 its representatives, Kara-Kabek Biy and Šubar Biy appealed a request to Count A.A. Bezborodko, a member of the College of Foreign Affairs, "so that in the future Baron O.A. Igel'strom and the Mufti Muxamedžan would administer our steppe people jointly, and so that the people ruining our country (*žurt*) would be sent far away."[31] According to the reports of Peutling's confidants, the Mufti himself suggested to the Kazakh *staršinas* the idea that the empress was soon going to relieve the governor-general of his position.[32]

---

26 CGIA RB, fond i-2, opis' 1, delo 1480, fol. 36b.
27 CGIA RB, fond i-2, opis' 1. delo 1480, fol. 10.
28 Šihābaddīn al-Marğānī, *Mustafād al-axbār fī aḥwāl Qazān wa Bulġār* II, Qazan 1900, 213.
29 M.P. Vyatkin, *Batïr Srïm*, Moskva-Leningrad 1947, 224.
30 *Materialï po istorii Kazaxskoy SSR* IV, Moskva-Leningrad 1940, no.51, 164.
31 *Materialï po istorii Kazaxskoy SSR* IV no. 41, 134.
32 RGADA, fond 16, opis'1, delo 991, fol. 67b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000377

Xuseynov's position was strengthened anew when in 1796 Igel'strom was again appointed to the position of Orenburg's military governor. After a long hiatus, the Mufti was again making numerous visits to the Junior Horde. In 1797 he assisted in the creation of the khan's council, an organization that he practically lead himself, and he gradually persuaded the council to elect Ayčuvak as khan, a person the government considered to be the most loyal to Russia.[33] It should also be mentioned that Xuseynov always expressed a desire to become related to the most influential Kazakh clans. Already in 1790 the Mufti expressed the wish to marry the daughter of Nurali, the khan of the Junior Horde, who was resident in Ufa. The khan gave his permission to the wedding, and A.A. Peutling appealed to Catherine II to issue the corresponding formal edict.[34] It is difficult to determine what stopped the wedding, whether it was the disapproval on the part of the Petersburg bureaucrats or a result of the sudden death of Nurali Khan. But in 1798 the Mufti undertook a new attempt. He decided to marry the daughter of the late khan Išim, which was agreed to with the sultans. On November 2, Xuseynov submitted a petition to emperor Paul I, and on December 21, received the corresponding permission for the marriage. But while the correspondence was under way, the bride's relatives took her far away from the border, and married her to the son of Zyanibek Sultan. Xuseynov turned to the emperor with an appeal for help in getting back his bride, but Paul I advised the thwarted groom to rely only on his own powers.[35] Since the Mufti was unable to overcome the resistance of the kidnappers, he began to seek a new candidate. His new choice was Karakuz, the daughter of the former khan of Khiva, Karay Sultan, and a relative of Ayčuvak. Later the Mufti gave her the Russian name Yelizaveta. At the wedding, which took place in Orenburg on August 1, 1800, the entire elite of Kazakh society attended, as well as the senators M.G. Spiridonov and N.V. Lopuxin, who were conducting a census at that time in the province.[36]

During the first decade of the nineteenth century the Mufti still remained a key figure in the region for fulfilling diplomatic charges. The geographical area of Xuseynov's trips was significantly broadening. He was sent to the Caucasus, where he received Russian prisoners from the Karbardins, and organized among them clan courts and the procedure for pledging loyalty to the Russian crown. In 1805 he participated in a secret commission concerning the Turkmens inhabiting the eastern shore of the Caspian

33 GAOO, fond 6, opis' 1, delo 991, fols. 1-6.
34 RGADA fond 16, opis' 1, delo 995, fol. 245b.
35 GAOO, fond 6, opis' 1, delo 575, fol. 2.
36 GAOO, fond 6, opis' 1, delo 575, fol. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000378

Sea, and within a year he traveled to Astrakhan for negotiations with the Kazakh sultans.[37] By order of the authorities, Xuseynov drafted and presented a plan for the reorganization of the Junior Horde, as well as a method for compensating the losses of merchants doing business with Asiatic countries.

But gradually Xuseynov's activity in foreign policy diminished. As G.S. Volkonskiy noted, with his greed and arrogance the Mufti first elicited the mistrust, and later the hatred of the Kazakh khan and of his entourage.[38] It is perhaps for this reason that in 1817 the sultans Džantyuri, Karatay, and others, forbade the Mufti's wife, Džambike, and her daughter, who were visiting their native land, from returning to Ufa.[39] Besides, traveling to the Kazakh hordes on official visits now became somewhat dangerous. The majority of Kazakh *staršinas* stopped accepting the admonitions coming from religious figures in Russia, and often the latter were detained as hostages. Governor Volkonskiy recognized that the old tried method of maintaining relations with the Kazakh nobility was losing its effectiveness.

In 1818 the Mufti submitted a report to the Minister of Education in which he suggested carrying out a cardinal reform of Muslim education. In his words, in the present schools "the knowledge taught [by the imams – D.A.] does not only go on too long, but it hardly meets the requirements of common sense with regard to the diversity of ideas and methods of teaching."[40] Xuseynov considered it necessary to establish two Muslim colleges: one in Kazan, attached to the university, and the other in Orenburg, under the military governor. In these colleges the students were to study a broad spectrum of European sciences and languages, so that after graduation they could easily gain admittance to university. The Mufti hoped to attract Tatars and Bashkirs to these educational institutions, as well as neighboring Asiatic peoples. Initially the plan was enthusiastically greeted by the Minister of Education A.N. Golicïn, as well as by experts in the persons of P. Kondïrev, a professor at Kazan University, and the Titular Counselor N. Romanov. Kondïrev thought that the fulfillment of the plan would forever leave Muxamedžan Xuseynov's name in the hearts of the Russian empire's Muslims. But the desire of the Guardian (*popečitel'*) of the Kazan educational district to turn these schools into Orthodox missionary centers for alienating Muslims from their religion embarrassed the Mufti. He kept aloof from further work on the project and

---

37 GAOO, fond 6, opis' 1, delo 63, fols.1-6; *Materialï po istorii Kazaxskoy SSR* IV, 483.

38 GAOO, fond 6, opis' 1, delo 950, fol. 2.

39 GAOO, fond 6, opis' 3, delo 5868, fol. 1b.

40 *Materialï po istorii Kazaxskoy SSR* IV, 212.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000379

refused to meet with the experts, and the process of founding the educational institutions was first suspended, and then finally abandoned.

Muxamedžan Xuseynov amassed a rich library, consisting primarily of Arabic and Turkish books.[41] Most of his contemporaries highly esteemed the first Mufti's theological knowledge. But the authoritative scholar Šihabetdin Mardžani (Šihābaddīn al-Marǧānī, 1818-1889) maintained a completely different point of view. Having studied the documents produced by Muxamedžan Xuseynov, he came to the conclusion that they represent a senseless set of citations from different religious sources. Mardžani explained the high opinion of many people concerning the Mufti's erudition as a manifestation of the common state of ignorance of Muslim society at that time, in which any person who received the slightest education in Bukhara was considered almost to be a saint. Mardžani also made it clear that other religious scholars were simply too afraid to criticize their leader.[42]

But the state structures recognized the achievements of the Mufti. He was accepted as an honorary member in the Council of Kazan University, and in the St. Petersburg Free Economic Society. The first Mufti passed away on July 17, 1824 and was buried in the village of Adzitarovo, in Ufa district (today located in Karmaskali rayon, Bashkortostan).[43]

II.

After Xuseynov's death the government faced the problem of selecting a successor. Already in 1817 Alexander I had approved the Law for the establishment of a Ministry of Religious Affairs and Public Education. Paragraph 132 of this law read "as before, the Mohammedan Muftis are elected by the Mohammedans, and the [elected] candidates are to be presented for Royal confirmation."[44] But in 1824, as a result of the change in this ministry's status, the law was no longer in effect.

In 1824 and 1825 a group of Kazan mullahs, officials, and merchants displayed great activity in bringing forward candidates for the position of Mufti. In September of 1824 they suggested for the review of the Ministry of Popular Education the senior *āxūnd* of Kazan's Great Mosque, Gabdelsatar Sagitov. The Kazanis' choice was not accidental. The *āxūnd*

41 GAOO fond 6, opis' 10, delo 3223, fol. 4.
42 Marǧānī, *Mustafād al-axbār* II, 123.
43 GAOO, fond 6, opis' 4, delo 8668, fol. 2.
44 Rossiyskiy gosudarstvennïy istoričeskiy arxiv (RGIA) fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000380

possessed deep knowledge in the Islamic religion. He was in Bukhara from 1788 to 1808, where after he received a fundamental education, by the order of khan Emir Xaydar (Ḥaydar), he was appointed *rā'is* (chairman), and then Mufti to the town of Ġiğduvān. After returning to Russia in 1811, Gabdelsatar Sagitov became established as an imam and *mudarris*, and in 1821 as the *āxūnd* of Kazan's Great Mosque. Kazan's Vice-Governor, Žil'kin, supported the request of these influential Muslims, and thought that in the event of the appointment as head of the Spiritual Assembly, Sagitov would "promote peace among his co-religionists, relieving the courts of unnecessary cases."[45]

The *āxūnd*s Ibragim Kučmašev, Fetkulla Xuseynov, and Gabdessalyam Xuseynov maintained a different point of view. In their collective petition to the Minister of Popular Education, A.S. Šiškov, in January of 1825, they expressed the wish that the Muslim clergy of Kazan province themselves elect the Mufti. In November of 1824 Alexander I enjoined that the Mufti be elected according to the old system. At the same time, he decreed to the governor of Orenburg to examine the possibility of sending the candidate for the position of Mufti to Bukhara to perfect his knowledge of Muslim jurisprudence.[46]

Minister Šiškov, following the emperor's order, suggested that the governor of Orenburg select suitable candidates for this highest Muslim position. In fact, the local administration had a candidate in mind. In a letter to Šiškov, the Governor-General Ėssen wrote that he "considers the *āxūnd* of the Orenburg mosque, Abdusalyam Abdraxim as able and worthy, both for his excellent knowledge of oriental languages and rules of the Mohammedan faith, which earned him the respect of all Mohammedans who inhabit this region, as well as the respect of the Kazakhs, as well as for his loyalty to the government.[47] On September 30, 1825 Alexander I's decree appointing Gabdessalyam Gabdraximov as Mufti followed. On February 15, 1825 he presented himself for the fulfillment of his duties, and in March received a grant of four thousand silver rubles for the purchase or construction of a house.[48]

Gabdessalyam Gabdraximov (1765-1845) received his religious education in a madrasa in the town of Kargalï and in the city of Orenburg. There he mastered foreign languages well: Arabic, Persian, and Turkish. It was probably not by chance that his first compensation was a gift of broadcloth and fabric by the Orenburg Border Commission specifically for

45 GAOO, fond 6, opis' 4, delo 8668, fols. 13, 33-35, 46ab.
46 GAOO, fond 6, opis' 4, delo 8668, fol. 10ab.
47 GAOO, fond 6, opis' 4, delo 8668, fol. 63.
48 GAOO, fond 6, opis' 4, delo 8668, fol. 2b, 31, 83-85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000381

his qualified translations.[49] The Mufti used Russian rarely, since he spoke it and read it with difficulty. In September of 1799 Gabdraximov was confirmed imam and instructor in Orenburg's Friday Mosque, and in August 1805, after taking an examination in the Spiritual Assembly, he earned the title *āxūnd* and *mudarris*. In 1802, during the interval between these two events, the Mufti dismissed him from his position for a serious violation of the *šarīᶜa*. He accused the mullah of beginning the holiday services four days before the appointed time. Gabdraximov defended himself, arguing that he did so with the consent of all the religious figures and with two members of the Spiritual Assembly.[50] This conflict between the Mufti and the city mullah continued up to the ceremony for the opening of the new mosque in Orenburg, which took place in the middle of 1803. Muxamedžan Xuseynov, who came to the celebration from Ufa, spoke before those assembled and claimed that the internal arrangement of the mosque did not satisfy all Muslim requirements. He therefore objected to the candidacy of Gabdraximov as its mullah. In his reply, Gabdraximov brilliantly refuted the Mufti's arguments, and apparently won the sympathies of those attending. The religious authorities appealed to the Orenburg provincial government to protect the mullah from the attacks of Muxamedžan Xuseynov. The latter, without waiting for the outcome of the affair, hurriedly left the city.[51] Under pressure from the Mufti, on September 16th, 1803 the Orenburg Muslim Spiritual Assembly seconded the decision to remove Gabraximov from his position.

But the imam did not remain inactive for long. The khan of the Junior Horde came out in his defense, together with the Orenburg provincial administration, who convinced the religious institution to examine a second time the issue of the dismissed imam. On August 12, 1805 Gabdessalyam Gabraximov received the title of *āxūnd* and *mudarris*.[52]

The special favor of the authorities toward Gabraximov can be explained by the fact that he energetically carried out the charges of the Orenburg Border Commission and of the Governor-General. The Orenburg *āxūnd* recommended himself as a subtle diplomat who was able to find a common language with the Kazakh khans and sultans. It was easier for the Governor-General, whose residence was in Orenburg, to deal with the obedient Gabdessalyam Gabraximov than with the Mufti in Ufa, who by that time had lost his influence with the Kazakhs. On April 16, by decree of the emperor, they awarded the *āxūnd* a salary of 150 silver rubles a year. In his report, the Governor-General Volkonskiy reported that the *āxūnd* was

---

49 CGIA RB fond i-295, opis' 3, delo 473, fol. 1.
50 GAOO, fond 6, opis' 4, delo 8668, fol. 23.
51 Diary of Muftī ᶜAbdassalām, in: *Šūrā* 1914, no.3.
52 GAOO, fond 6, opis' 4, delo 8668, fol. 24; opis' 1, delo 10, fol. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000382

to get the award for his activities as a "secret informer."[53] He had already adopted the profession, if it can be so termed, of informer or confidant, in the last quarter of the eighteenth century, when he undertook commercial trips to the Junior Horde.[54] In 1817, besides an increase in his salary to three hundred silver rubles a year, Gabraximov also received the title of *tarxan* (i.e. conferring immunity from taxation). In 1814 he was awarded a gold medal and a gold watch. In 1823 and 1824 he took part as a member of the "Commission for the Resolution of Horde Affairs," which was presided by the khan Širgazi Ayčuvakov.[55]

The fact that the *āxūnd* gave instruction to Kazakh children in his madrasa further facilitated the rapprochement between Gabraximov and the Kazakh nobility. The Russian treasury took on all expenses connected with the teaching and housing of these children of "honored Kirghizes."[56]

Under Mufti Gabdessalyam Gabdraximov the work of the Spiritual Assembly stabilized. For the first time, the staff became complete, and it even expanded in the mid-1830's. The Mufti went down in history as the initiator of constructing buildings with a religious purpose in the city of Ufa. In 1830, by his request, a Friday mosque was built out of stone with the contributions of Mukmin Tagirov Xozyaseitov, a merchant of the Second Guild from Carevokokšaysk, and in 1834 he built a *waqf* guest-house for assessors and visiting Muslims. And in 1827 Gabdraximov suggested for the consideration of the civil authorities a plan for the construction of a separate building for the Spiritual Assembly.[57] On his initiative, the collection of a thirty kopeck wedding tax from Muslims, which went into a fund for the construction of the building, was introduced in 1834.

The Mufti Gabdessalyam Gabraximov belonged to the category of servitors who can be termed willing agents. Unlike his predecessor, he did not challenge the decisions of his superiors, and this did not go unnoticed. In addition to the previous rewards, he received a gold medal with seventy diamonds, and a sable coat.[58] In addition, the Mufti's sons received the titles of *tarxan*.[59]

---

53 GAOO, fond 6, opis' 10, delo 180, fols. 1-3.
54 RGADA fond 16, opis' 1, delo 934, čast' 5, fol. 53.
55 CGIA RB fond i-295, opis' 3, delo 473, fols. 1-2.
56 GAOO, fond 6, opis' 10 delo 61, fols. 2-3.
57 CGIA RB, fond i-295, opis' 2, delo 2.
58 CGIA RB, fond i-295, opis' 4, delo 1219, fol. 34b.
59 CGIA RB, fond i-295, opis' 2, delo 16 "žurnal prisutstviya Orenburgskogo magometanskogo duxovnogo sobraniya ot 23 sentyabrya 1840g." (Henceforth *Journal of ...*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000383

After the Mufti's death his worth was assessed at 21, 532 rubles in paper. Gabdraximov owned property in Orenburg province's Menzelinsk district. He left his heirs eleven thousand rubles in debts, for which even his diamond ring went towards paying.[60] Gabdraximov assembled a respectable library. It consisted of seventy-seven books in Oriental languages, of which some books consisted of thirty or more volumes;[61] in 1840 the assessors estimated its value at 4,560 paper rubles. Apparently the Mufti was interested in astronomy, and he built an observation platform in his attic and set up a telescope.[62]

III.

After the death of Gabdessalyam Gabraximov, the Department of Religious Affairs of Foreign Creeds became involved in the selection of a successor to the position of Mufti. In the statutes of the department, which were confirmed by emperor Nicholas II already in 1836, in particular it was written that "the candidates for the position of Orenburg Mufti are selected by the Mohammedan community, and one of them, upon presentation by the Minister of the Interior, is confirmed by the Highest authority."[63] So once again the principle of election was proclaimed, but the governmental structure failed to work out a mechanism for electing the head of Russia's Muslims. In February of 1840 the Ministry of the Interior undertook to find candidates from among the "honored and loyal mullahs." The Orenburg provincial authorities preferred not to suggest candidates to the elevated position. The Civil Governor reported to the Minister of the Interior that "most of the local Muslim clerics are either complete ignoramuses, or they studied in Bukhara and have imbibed the hatred toward Russians that dominates there."[64] The governor requested selecting the Mufti as soon as possible, so as "to prevent the intrigues of the Kazan and Astrakhan Tatars that took place upon the selection of the late Gabdraximov."[65] However, intrigue was unavoidable. The Muslim clergy in a series of districts in Orenburg and Kazan provinces sought as Mufti the *āxūnd* of the village of Turkeevo, in Orenburg province's Belebey district, Abdulxali Axtyamov, concerning which a request was placed before the Minister of the Interior.[66] But the authorities always viewed the suggestions coming directly from the

60 CGIA RB, fond i-295, opis' 4, delo 2724, fol. 8.
61 GAOO fond 6, opis' 10, delo 3932, fol. 4.
62 CGIA RB, fond i-295, opis' 4, delo 1219, fols. 58, 62
63 RGIA f. 828, opis' 8, delo 610, fol. 130ab.
64 GAOO, fond 6, opis' 6, delo 11640, fol. 1.
65 GAOO, fond 6, opis' 6, delo 11640, fol. 9.
66 GAOO, fond 6, opis' 6, delo 11640, fol. 1, 9, 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000384

lower and middle Muslim clergy with suspicion, and did not even consider that candidacy.

As the administration of Orenburg province refused to present a list of candidates for the high religious position, St. Petersburg itself had to deal with this issue. The Ministry of the Interior managed to select a contender "satisfying the government's requirements in every respect." On June 10, 1840 the decree of Nicholas I appeared on the appointment as Mufti of the person previously occupying the position of *imām-xaṭīb* in the St. Petersburg Mosque, Gabdulvaxid Suleymanov.[67]

Gabdulvaxid Suleymanov was born in 1786 in the family of the *āxūnd* of Simbirsk province's Kurmïš district. He received his basic religious education in several madrasas, including in the town of Kargalï. Like his predecessors in the position of Mufti, Suleymanov had a fairly good mastery of the Arabic and Persian languages. At the beginning of the nineteenth century he travelled to St. Petersburg, and entered the service of Tatar merchants. Together with commercial activity, he conducted religious services at the Muslims' friday gatherings.

Soon Gabdulvaxid Suleymanov had earned the trust of the merchants, who were primarily from Nižniy Novgorod province. The latter, supported by local officials, petitioned before the Spiritual Assembly for the creation in the city of a new *maḥalla* with a tax-exempt civil mullah.[68] In 1822, after passing the examination before the Spiritual Assembly, Gabdulvaxid Suleymanov became *imām-xaṭīb* of the St. Petersburg Friday Mosque. Immediately after his appointment, he embarked on a struggle over influence in the capital with the Military Imam, Yemlixan Raxmankulov, who previously had had a monopoly on religious services. The division of spheres of influence was serious, and led to conflicts not only between the imams, but also between their supporters. The competing sides even appealed to the emperor Alexander I. Muxamedžan Xuseynov, after several attempts at pacifying the imams, asked the Minister of the Interior "to tell the mullahs that if they dare to pester the authorities with such petitions, they will be considered troublesome people and undeserving of a religious title."[69] In the end the scales tipped in favor of Suleymanov, and Yemlixan Raxmankulov was conscripted into the army. Apparently this victory caused Suleymanov some mixed feelings. Two decades later, in the capacity of Mufti he tried to assuage his guilt. On January 25, 1849 the Spiritual

---

67 GAOO, fond 6, opis' 6, delo 11640, fol. 13.

68 Marğānī, *Mustafād al-axbār* II, 215; Riḍā°addīn b. Faxraddīn, *Āṯār* ğ. 13, Orenburg 1907, 48.

69 CGIA RB, fond i-295, op. 2, d. 43 (Journal of January 13, 1849).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000385

Assembly established "the servitor Yemlixan Raxmankulov to be made the senior military *āxūnd* in St. Petersburg."[70]

In the 1820's, when the government created the Caucasian Half-Squadron, and the children of the Causasus highland nobility began to enter the Cadet Corps, the Ministry of the Interior ordered Suleymanov to conduct educational work among them. For his successes in this propaganda work, the goal of which was "to inspire trust in the government," the *āxūnd* was awarded the title of *tarxan*.[71] In 1835, under the protection of the director of the military educational establishments of the Grand Prince Mixail Pavlovič, he filled the position of religious instructor to the Muslim pupils in the Cadet Corps at Tsarskoe Selo. In 1826 he participated in negotiations with the sultans of the Kazakh Senior and Middle Hordes, and as documented in the official report, assisted in getting them affiliated with Russia.[72]

N.I. Il'minskiy held Gabdulvaxid Suleymanov's abilities in low esteem. He considered him a St. Petersburg hawker who "wormed his way" into the Muslims' trust, who made him a mullah, and then made a dizzying career with the help of departmental bureaucrats.[73] But in fact, his long-time protector, Grand Prince Mixail Pavlovič played a decisive role in his appointment.[74]

At the time of his appointment as the head of all of Russia's Muslims, Suleymanov owned practically no property. He was even forced to appeal to the Military Governor of Orenburg, V.A. Perovskiy with a request to appropriate funds for his travel to that city. In its decisions of August 13th and September 10, 1840, the Committee of Ministers established the Mufti's annual housing allowance at 350 rubles in silver, until the buildings of the Spiritual Assembly were completed, and another 800 rubles as a single lump sum payment.[75] During his subsequent service, Suleymanov managed to acquire substantial property. In his last will of July 10, 1862, 367 *desyatina*s of land in Sterlitamak district, a mill, and a wooden house with adjoining structures in Ufa are mentioned.[76]

Upon the accession of Suleymanov to office, the authorities expressed the hope that "the new Mufti would be able successfully to effect the cleansing of the Muslims' conceptions in general, and to spread among

---

70 CGIA RB, fond i-295, op. 2, d. 40 (Journal of January 25, 1843).
71 GAOO fond 6, opis' 6, delo 11640, fols. 7ab.
72 GAOO fond 6, opis' 6, delo 11640, fol. 8.
73 *Pis'ma N. A. Il'minskogo k ober-prokuroru Svyateyšego Sinoda Konstantinu Petroviču Pobedonoscevu*, Kazan' 1895, 64.
74 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 128.
75 GAOO fond 6, opis' 6, delo 11640, fols. 28ab, 52.
76 CGIA RB fond i-295, opis' 4, delo 4447, fol. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000386

them the requisite literacy."[77] At the same time the Orenburg Civil Governor was struck by the positive reaction among Ufa's Muslims at the government's choice. He thought it necessary to make Suleymanov understand that Ufa needed a Muslim Academy with compulsory teaching of the Russian language.[78]

Suleymanov attempted to reform the Spiritual Assembly and to determine clearly the Mufti's legal status as head of the religious institution. After only two months in his post, he complained to V.A. Perovskiy about how the Mufti, who was supposed to carry out the long-overdue reforms of the institution, was in reality lacking even minimal powers. The situation was paradoxical, the Mufti noted, because he had neither enough influence on religious suits, nor enough authority over the officials formally subordinated to him or over the clergy he had to supervise. For overcoming such "disorders," Suleymanov proposed strengthening the Mufti's administrative functions and to create his own bureaucratic apparatus. To begin with, the Mufti thought it necessary to appoint for himself a personal secretary. In this role he saw a servitor in the Inspector's Office of the Ministry of War, Ye. Solonnikov, who often provided services to Suleymanov already in St. Petersburg. The government studied Suleymanov's recommendations, but considered it pointless to introduce any changes into the structure of the Spiritual Assembly.[79]

Subsequent attempts on the part of the Mufti to effect changes in the creation of cadres for the Spiritual Assembly and in raising his status were also in vain. The local authorities employed Suleymanov for various public activities. On the request of Orenburg's Civil Governor, A.A. Makedonskiy, he became a member of the Orenburg Supervisory Committee on Prisons, and became its director in May of 1856. The committee's vice-director was Antoniy, Bishop of Orenburg.[80] It was in precisely this manner that the authorities sought to encourage inter-faith cooperation. In the second half of the nineteenth century Muftis permanently held the post of Director of the Supervisory Committee on Prisons.

Unlike other Muftis, the government did not award Suleymanov decorations and valuable gifts. Only in 1849 did Nicholas I grant the Mufti 1,500 rubles in silver, in addition, his children received the title *tarxan*.[81]

---

77 GAOO fond 6, opis' 6, delo 11640, fol. 8.
78 GAOO fond 6, opis' 6, delo 11640, fol. 9.
79 GAOO fond 6, opis' 6, delo 11640, fols. 16, 44ab, 45, 49.
80 CGIA RB fond i-295, opis' 4, delo 1577, fol. 4.
81 CGIA RB fond i-295, opis' 4, delo 1173, fol. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000387

IV.

In the 1860's Russia entered a period of far-reaching reforms in the fields of administration, law, and education, among others. These changes also affected the religious life of society. Gabdulvaxid Suleymanov's death in 1862 coincided with the beginnings of these reforms. The government once again faced the problem of appointing the head of the Spiritual Assembly. However, the Spiritual Assembly this time unexpectedly interfered in the customary manner of selecting a Mufti "from above" when it appealed to the Ministry of the Interior to explain the principles for the selection of Muftis. The minister P.V. Valuev ordered the governors of Orenburg, Kazan, and Samara provinces to submit drafts for the selection of the head of the religious institution.

All of the drafts were prepared over the course of 1863. The most detailed draft was presented by Orenburg Civil Governor G.S. Aksakov. In particular, he proposed that "each hundred members of the clergy should be considered a group with the right to elect one deputy, whose [further] election lies exclusively in the hands of the clergy.... The locality where each hundred should perform their electing should be determined by the Spiritual Assembly and confirmed by the local governor."[82] According to the plan, 2,673 imams and *mu'addin*s from Orenburg province would elect thirty deputies, 853 members of the clergy from Kazan province would elect nine deputies, Simbirsk, Samara, Perm, Vyatka, Tobol'sk, and Tomsk provinces would elect two each, Penza, Tambov, Astrakhan, and Nižniy Novgorod provinces – one each, and the Muslim communities of Moscow and St. Petersburg, in light of their status as capital cities, would elect three each. In addition to these, members of the Spiritual Assembly, Muslim hereditary nobles, merchants of the First Guild, hereditary honorary citizens, and those having graduated from institutes of middle and higher education would participate in the election for the post of Mufti. Aksakov thought that the final election of the three candidates for the highest Muslim position should be held in Ufa, where the majority of Russia's Muslim population was concentrated and where the Muslim religious administration was located.[83]

The draft of the governor of Samara envisaged the election of deputies at *volost'*-, district-, and province-level meetings. In his view, a general Muslim assembly should be held in Ufa, and there two candidates for Mufti should be elected. The governor of Kazan expressed similar ideas, but nonetheless thought that the site of the all-Russian congress of clergy

82 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 120.
83 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 82b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000388

should be Kazan, a city with ancient Muslim traditions.[84] M.A. Kazem-Bek, a professor at St. Petersburg University and one of the founders of Russian oriental studies, synthesized and expanded these drafts. He wanted to avoid the violations of the law, when the Mufti had simply been appointed by the state. Kazem-Bek wrote, "if according to the *šarīʿa* the rulers in a Muslim state appoint the Muftis, then a Christian government can hardly use this rule without damaging the Mufti's authority in the eyes of Muslims." Only a head of the Spiritual Assembly who was elected by the Muslims themselves "is capable of raising the clergy's moral level, getting rid of corruption, serving as a worthy representative of Muslims before the government, and be seen as a worthy organ of the government among Muslims."[85] Kazem-Bek maintained the idea of a multi-level election scheme. In his draft deputies from every province where Muslims resided should be present at the general congress in Ufa. The congress would elect a president, determine the order of the work and the means of voting, and then would elect three candidates to the position of Mufti. The Ministry of the Interior conducted the final selection of a Mufti. There was a special stipulation that local or provincial authorities could only act as observers at all assemblies or at the congress, and could not interfere with their progress.[86]

The advocates of election for the post of Mufti were opposed by a group headed by A.P. Bezak, the Governor-General of Orenburg. He rejected all variants of an election of the head of Russia's Muslims. In a letter to the Minister of the Interior, G.A. Valuev, the governor-general maintained that "in such a case the elections would be guided by intrigue and bias, resulting in the promotion of persons undeserving of the government's trust and unable to adequately represent the interests of the Mohammedan class (*magometanskogo sosloviya*) as a whole."[87]

What did the Muslims themselves think about electing their own religious leader? Judging from their appeals to various government organs, opinions were divided. An unsigned letter to the Ministry of the Interior expressed bewilderment at the plans of the Mufti's election by canton chieftains, *staršinas*, *murzas*, and honorary citizens. "If we Muslims become separated from the learned scholars (*ot roda učenïx ulemov*) it will bring no honor to our class (*soslovie*), both in the eyes of foreign states and of our own village population."[88] Thus they requested that the ministry

---

84 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fols. 67, 121ab.
85 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 151b.
86 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fols. 159-163.
87 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 121b.
88 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000389

appoint a worthy Mufti from among the Muslim clergy.[89] In an appeal from Belebey and Sterlitamak mullahs to the governor-general A.P. Bezak, dated September 27, 1862, it was stressed that "it is not good if the workers elect the master."[90] In their view, the government alone should select the Mufti from among authoritative religious figures. But on the whole the majority of Muslim communities leaned in favor of electing their religious head. Summarizing numerous petitions, the Orenburg landowner Salimgarey Tevkelev in a letter to Bezak stressed that "the process of electing candidates found a deep resonance in the hearts of the Muslims in the Orenburg region, and infected everyone with a sincere desire to carry out the government's suggestions as quickly as possible."[91]

Together with the problem of elections, the nominations of candidacies were already underway. The former Mufti's son, and Senior *āxūnd* of the Ufa Friday Mosque, Šarafetdin Suleymanov, expressed a strong desire to occupy the high post. In 1861, when Gabdulvaxid Suleymanov was in Mecca and Medina, more than a thousand mullahs from Orenburg province petitioned the central provincial authorities to appoint Šarafetdin to the position of temporary Acting Mufti. Citing this and his other achievements, the *āxūnd* of Ufa requested the government to confirm him to the high post. However, it is likely that the authorities did not wish to turn the position of Mufti into a hereditary one. Šarafetdin was struck from the list of candidates for a technical reason: he had purchased from an unknown person at a market goods that turned out to have been stolen,[92] and according to the law at that time, a person involved in an ongoing investigation was not allowed to take on a bureaucratic position.

From 1862 to 1864 several Tatar merchants trading at the Nižniy Novgorod Fair were constantly appealing to P. A. Valuev with petitions concerning the appointment as Mufti of the *āxūnd* of the Sterlitamak Friday Mosque, Kamaletdin Šarafetdinov (Nogaev). In their words, the *āxūnd* possessed all of the qualities necessary of a religious leader: a brilliant knowledge of the *šarīᶜa*, an irreproachable knowledge of oriental languages, as well as ability in teaching jurisprudence.[93]

89 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 62.
90 GAOO fond 6, opis' 6, delo 1386/4, fol. 11.
91 GAOO fond 6, opis' 6, delo 1386/4, fol. 103.
92 CGIA RB, fond i-6, opis' 1, delo 593, fol. 24b; GAOO fond 6, opis' 6, delo 1386/4, fols. 15-16.
93 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fols. 12-16, 161-162.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000390

Having a strong influence in ruling circles, the St. Petersburg Muslims advanced their own candidate – the capital's Civil Imam, *tarxan* Alim Xantemirov. They thought that the government should base itself on the precedence of the appointment of Gabdelvaxid Suleymanov, who received the position when he was imam of St. Petersburg. The Senior Provincial *āxūnd* of the city of Petropavlovsk, G. Yaušev and the Senior *āxūnd* of the Bashkir-Mishar Host, X. Altïngužin, were also on the long list of those seeking the position of Mufti.[94]

Late in 1864 the government decided to fill the position with a provisional Mufti until the legal question of whether the head of the Spiritual Assembly be appointed or elected was finally resolved. The local administration suggested and discussed three candidates: the Sterlitamak *āxūnd* Kamaletdin Šarafetdinov, Lieutenant Colonel Abdulla Davletšin, and the Orenburg landowner Salimgarey Tevkelev. The first two were rejected by Governor-General Bezak because "they may have sufficient knowledge in the Mohammedan religion, but given their lack of a general education, their knowledge will hardly permit more than a literal interpretation of the Koran, and therefore the government can hardly hope to find in them bearers of the idea of a rapprochement between the Muslim population and the Russians."[95] The governor-general's candidate became Salimgarey Tevkelev. After several conversations with him, Bezak noted the following advantages. First, he belonged to the nobility. The sizable property of the former *rotmistr* (company commander) of the Guard was some guarantee against the usual corruption that had long since accompanied all appointments to higher positions among the clergy. Second, while one had to notice that Salimgarey Tevkelev was not a member of the clergy, this was outweighed by the fact that he had performed the *ḥağğ*, and therefore gained the status of a holy man in the eyes of many. On the basis of these factors, Bezak concluded that only Salimgarey Tevkelev was capable of overcoming "the mullahs' harmful influence."[96]

The Orenburg landowner also succeeded in gaining support in the Ministry of Internal Affairs and gaining the trust of the Muslim community in St. Petersburg.[97] Only M.A. Kazem-Bek expressed a reservation that the appointment of a Russian officer as the head of the Spiritual Assembly without the participation of Muslim society might lead to speculations that

---

94 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fols. 44-50; GAOO fond 6, opis' 6, delo 1386/4, fol. 92.
95 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 85b.
96 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 86.
97 Mirkasïm Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Fayzxanova*, Kazan' 1980.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000391

the government was attempting an attack on Islam.[98] For a long time Tevkelev did not openly express a desire to become Mufti. His talks with high-ranking officials, he said, took place only out of the desire to do good for Muslims and to assist the government in choosing a worthy person. When this "worthy person" turned out to be Tevkelev himself, he briefly dwelled on his insufficient religious training, but finally consented.

The decree appointing Tevkelev Mufti was issued on April 28, 1865, and on July 13 he embarked upon the fulfillment of his duties. The new Mufti's biography differed strikingly from the careers of the Muftis who preceded him, especially by his lack of religious education. Salimgarey Tevkelev (1805-1885) served in the Pavlograd Hussar Regiment from 1826 until 1833. He took part in the Russian-Turkish War of 1828-1829 and in the suppression of the Polish Uprising of 1830-1835. The military services of the Staff Company Commander (*štab-rotmistr*) had been rewarded with Orders of St. Anna, Second, Third, and Fourth Degrees, a Polish order, and medals. After his discharge from the Army Tevkelev was occupied with the obligations of a landowner. He owned over three thousand *desyatina*s of land. From 1848-1851 he carried out the duties of Marshal of the Nobility for Bugul'ma district, and in 1852 he performed the *ḥağğ*.[99] From that time we see Tevkelev begin to make donations to madrasas and mosques. It is known that the residents of the village of Urakbaš, in Orenburg province, built a mosque with his money from 1862 to 1870.[100]

As we have seen, initially Tevkelev supported the idea of the Mufti's election by Muslim society. But the intense activity of the Kazan Tatars led him to the belief that a narrow group of merchants and Muslim clergy intended to foist its opinion on all of Russia's Muslim faithful. Apparently realizing that his own chances of being appointed Mufti were not bad, he became a categorical opponent of elections for the head of the Muslims. At the same time, he suggested that regular Muslim congresses be held in Ufa where the clergy could decide on pressing religious issues.[101]

After finding himself in office, Tevkelev sought to engage himself in Islamic self-instruction. But already in the first years of his activity, he experienced serious difficulties in the practical use of *šarīʿa* norms. For the requisite explanations the Mufti turned to the Ministry of the Interior. The reply, written by the renowned orientalist I.G. Nofal' made a depressing impression of Tevkelev. On July 7, 1869 he asked the Minister of the Inte-

98 RGIA fond 821, opis' 8, delo 601, fol. 153.
99 CGIA RB fond i-295, opis' 3, delo 735, fol. 19.
100 CGIA RB opis' 2, delo 98 (Journal of May 3, 1868).
101 RGIA fond 821, opis' 8, delo 1042, fol. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000392

rior, A.N. Timašev whether he should "cede this rank to someone more deserving, as Your Excellency knows that this office, given my feeble health and the existing circumstances, is a burden too heavy for me."[102] The minister ordered that Tevkelev continue his service.[103]

Much earlier, in August 1866, Tevkelev proposed that the Mufti be assigned an official assistant who would automatically replace him in case of retirement, dismissal, or death. The assistant was to be elected by the Spiritual Assembly with the participation of the local administration, and to be confirmed by the Ministry of the Interior.[104] Tevkelev suggested it necessary to make the assistant responsible for all questions of Muslim education and to grant him the right to annually "inspect all madrasas and mosques with special attention paid to the level of knowledge among the instructors and students, and to the possibilities of improving education." In addition, the assistant would have to oversee all of the Assembly's clerical work.[105]

In Tevkelev's opinion, the timely selection of a Mufti would help maintain the course of the Assembly's work and would help avoid situations like that which took place between 1862 and 1865. On the recommendation of the Ministry of Religious Affairs for Foreign Creeds, the Minister of the Interior, A.P. Valuev, twice rejected the Mufti's plan, on the grounds of absent legal substantiation.[106]

Subsequently Tevkelev would occasionally file requests for retirement. In some instance rumors spread throughout the Muslim community that his request could be granted and this caused some unrest, if not exhilaration. When in January 1879 the Mufti officially petitioned the Ministry of the Interior for relief from his duties, a feverish search for candidates began. Among the Muslims rumors about the appointment of the Kazan University graduates, Nigmatullin and Seretlinov, as Mufti began to circulate. Well-known Tatar merchants, led by the Yunusov family, begged the Ministry of Internal Affairs to reject the candidacy on the grounds of their poor knowledge of religious sciences. They hoped for the appointment Seyfulla Galimbekov, a mullah from the village of Azi in Tambov province.[107] The Acting Staff Counselor and Clerk for special assignments to the Governor-General of Orenburg, Mirsalix Bekčurin, also made an energetic attempt to occupy the high post. An unknown author wrote to Salimgarey Tevkelev's

---

102 RGIA fond 821, opis' 8, delo 1042, fol. 2.
103 RGIA fond 821, opis' 8, delo 1042, fol. 4.
104 RGIA fond 821, opis' 8, delo 1032, fols. 1-2.
105 RGIA fond 821, opis' 8, delo 611, fols. 110b, 111.
106 RGIA fond 821, opis' 8, delo 1032, fol. 4b.
107 RGIA fond 821, opis' 8, delo 1042, fol. 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000393

grandson, Čingiz, "If they appoint Bekčurin, it will certainly lead to widespread dissatisfaction and to increasing the rumors and fears that have arisen among the Kazan Tatars,"[108] making reference to disturbances in connection with rumors about baptism. Tevkelev viewed the candidacies of his potential successors unfavorably, and on December 1st, 1879 wrote the Department, "in order to avoid mistakes and accidents which would burden my conscience, as a Russian nobleman I willingly agree to continue my service for the common good."[109]

Tevkelev's personality was quite multi-faceted. When he took the post of Mufti, with the help of his assistants, he drafted a number of plans for reforming the Spiritual Assembly. The most substantial of these was the draft "On the Right of Mohammedans to Practice their Faith," which defines in detail the norms regulating the activities of the local clergy and the Spiritual Assembly. To a large extent, Tevkelev synthesized and modified already existing laws concerning Muslims.[110] Some of the Mufti's suggestions were put into effect after his death.

Among his contemporaries, Tevkelev's personality was perceived in varying ways. As he was unwilling to carry out government orders at any price, Governor-General N.A. Krïžanovskiy called him a "religious fanatic."[111] But in another missive to the Ministry of the Interior, Krïžanovskiy supported Tevkelev, writing that "regardless of who is appointed Mufti, even if he is a colonel of a Hussar regiment, it is impossible not to expect that the selected person, his position being connected to the Muslim clergy, would not try to act in the interests of his class (*soslovie*)."[112] The well-known missionary, N.I. Il'minskiy termed the appointment of Tevkelev as the head of the Spiritual Assembly "a big mistake" on the part of the government. He considered that the personal wealth, authority, and influence of the Mufti protected and strengthened the Spiritual Assembly, and elevated its role among Muslims. At the same time, in a letter dated February 10th 1884 to the Chief Procurator of the Synod, Il'minskiy remarked on Tevkelev's inability to fathom and accept *jadidism*, the current progressive teaching of the time, and expressed his satisfaction with that.[113]

Šihabetdin Mardžani was a vehement opponent of Tevkelev's, whom he considered a demagogue and a day-dreamer.[114] This opinion seems to us

---

108 RGIA fond 821, opis' 8, delo 754, fol. 96.
109 RGIA fond 821, opis' 8, delo 754, fol. 116.
110 RGIA fond 821, opis' 8, delo 611, fols. 89-122.
111 RGIA fond 821, opis' 8, delo 754, fol. 26b.
112 RGIA fond 821, opis' 8, delo 594, fol. 38b.
113 *Pis'ma N. I. Il'minskogo*, 2, 64.
114 Marğānī, *Mustafād al-axbār* II, 29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000394

not fully justified, since Mardžani obviously did not take into account that the Spiritual Assembly and its head were in effect deprived of the ability to carry out an independent policy. Furthermore he forgets Tevkelev's opposition to plans to abolish the Spiritual Assembly and his honest desire to reform that institution.

For his diligent work in the capacity of Mufti, Tevkelev was decorated with the Order of St. Stanislaus, St. Anna, and St. Vladimir, all First Class.[115] During his tenure it became customary to celebrate publicly the bestowal of royal awards. Thus, on February 4, 1877, after Tevkelev was awarded the Order of St. Stanislaus of First Class, there was a divine service in Ufa, during which the Mufti showed all his awards to the "astonished" – as a newspaper had it – parishioners. The same evening he arranged a gala dinner for seventy-five guests (including sixteen *ḥāǧǧīs*), and he gave a speech in the mosque, during which he declared that his decoration actually "obliges him to all Muslims in the empire."[116]

During his tenure, the Mufti's personal wealth did not substantially change. In the 1880's the Tevkelev family's large forest holdings suffered from felling by Bashkir, Russian, and Tatar peasants. Moreover, in Belebey district in the summer of 1883 Bashkirs seized some of the land belonging to the Mufti. The peasant disturbance, which spread all over the region, was only suppressed with the assistance of troops and police.[117] Since Salimgarey Tevkelev had no direct heirs, he gave his property away to various relatives, and bequeathed money for the construction of mosques and *maktab*s. Two thousand *desyatina*s of his land were turned into a *waqf* to maintain an orphanage and a poorhouse in Ufa.[118] The orphanage and poorhouse were solemnly opened on October 5, 1878. The provincial authorities, the Tevkelev family, who had come from all over, and Muslim notables attended the ceremony. N. Gurvič, a prominent official and local historian from Ufa remarked that "the establishment of the aforementioned philanthropic institutions, the first of their type to emerge in our province, can only be called a pleasing and important event."[119] Upon opening the establishments housed five elderly men and seven boys. Later the orphanage and poorhouse were handed over to the control of the Ufa Committee for the Care of the Poor.[120]

---

115 CGIA RB fond i-295, opis' 4, delo 9561, fol. 13.
116 *Ufimskie gubernskie vedomosti* October 14, 1878, No. 41.
117 *Očerki po istorii Baškirskoy ASSR* II/1, Ufa 1956, 224, 227-228.
118 Naučnïy arxiv Ufimskogo naučnogo centra Rossiyskoy akademii nauk (NA UNC RAN) fond 23, opis' 1, delo 3, fol. 152b.
119 *Ufimskie gubernskie vedomosti* October 14, 1878, No. 41.
120 *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000395

V.

During his last years Tevkelev became seriously ill. He passed away on January 2, 1885, and with the permission of the Ministry of the Interior, was buried in the yard of the Stone Mosque in Ufa.[121] After the Mufti's death the problem of electing or appointing a new Mufti was hardly discussed, and activity on the part of the Muslims was at a lower level than the campaigns of 1862-1865 had been. Only the Muslim clergy in the city of Kazan and in the Kargalï settlement near Orenburg appealed to the Spiritual Assembly with a request to "arrange for a petition to select the Mufti from among the clergy by the entire Muslim population."[122] In his report of Alexander III, the Minister of the Interior, Count D. Tolstoy, noted that "filling this vacancy is complicated by the lack of candidates, who, lacking Muslim fanaticism, possess sufficient general education, command the Russian language, are capable of the task, and are truly devoted to carrying out government directives."[123] Because of poor education, poor behavior, and susceptibility to outside influences, the missionary rejected the candidacies of Prince Čingiz and the Acting Staff Counselor Ibragimov.

A preliminary examination in the Ministry of the Interior resulted in two possible candidates: Mirsalix Bekčurin and Muxamed"yar Sultanov. A well-known Bashkir educator, Mirsalix Bekčurin, taught oriental languages from 1841 to 1878 at the Orenburg Neplyuev College (after 1884 named Cadet Corps), and from 1878 to 1880 served as a civil servant for special assignments under the Governor-General. The main obstacle standing between him and the desired position were his progressive ideas and his close contacts with Muslim public figures in Kazan.[124] Besides, this contender could be called anything but young.

The most acceptable choice for both the central and the local authorities was Muxamed"yar Sultanov. By decree of emperor Alexander III, on January 2, 1886 he was appointed head of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly,[125] and on March 3, the new Mufti took over his office.

Muxamed"yar Sultanov (1837-1915) could boast a solid career as a servant of the state. After studying a year in Kazan University he served in the drafting office of the commander of the Bashkir-Mishar Host. From 1861 to 1866 he headed the 20th and 7th Menzelinsk Cantons. Since 1866

---

121 RGIA fond 821, opis' 8, delo 1042, fol. 43.
122 CGIA RB fond i-295, opis' 2, delo 152; special article of February 12, 1885.
123 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1068, fol. 4.
124 *Pis'ma N. I. Il'minskogo*, 174-177.
125 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1068, fol. 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000396

he was a justice of the peace for Menzelinsk and Belebey districts. Sultanov owned 774 *desyatina*s of land near the village of Azmeevo in Belebey district.[126] The Mufti had nine children, and their support demanded substantial resources. For this reason, in 1886, after a request from the Minister of the Interior, Count D. Tolstoy, Sultanov received a raise in salary to 5,000 silver rubles "as a personality prominent among his co-religionists."[127]

Sultanov did not have a proper religious education and his understanding of the *šarīᶜa* was limited to what he read in translated literature. The new Mufti knew neither the Arabic nor Turkic languages, but like his predecessor, his knowledge of Russian was excellent. N.I. Il'minskiy played a major role in the selection of Sultanov. He expressed satisfaction that Sultanov distanced himself from the new ideas of national development and did not maintain relations with the Muslims of Kazan. In a letter to K.N. Pobedonoscev dated April 21, 1885, Il'minskiy noted that the new Mufti should never be glorified or decorated. "Let him understand his relative position before the archpriest (*arxirey*), but let him know it himself, without the need for the government to remind the forgetful representative of another faith of his rights."[128]

Sultanov's tenure as head of the Spiritual Assembly was characterized by the exact and obedient fulfillment of orders issued by the authorities. To a large extent this was caused by a peculiar dependence of the Mufti. Insufficient wealth obliged Sultanov to turn to the Ministry of the Interior with requests for money for medical treatments, going on the *ḥağğ* and business trips, and paying for his children's education in lyceums and military colleges. When the Mufti's son was denied admittance to a military college at state expense, the Ministry of the Interior, I.N. Durnovo wrote the Minister of War that the Mufti's energetic activities in carrying out governmental charges "cause dissatisfaction within both the aforementioned clergy and the Mohammedan population in general; therefore his desire to educate [his children] in the Russian manner should be welcomed."[129] On June 11, 1889 Nicholas II signed a decree allowing the Mufti's son to enroll in one of the cadets' corps at state expense, exempted from regulation.[130]

Sultanov supported the government programs of the 1880's and 1890's that substantially limited the religious rights of Muslims. In 1888 he

126 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1068, fols. 41, 42b.
127 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1068, fol. 5.
128 *Pis'ma N. I. Il'minskogo*, 176.
129 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1068, fol. 102ab.
130 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1068, fol. 124.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000397

received the Order of St. Stanislaus (First Class), in 1896 the Order of St. Anna (First Class), and in 1898 a silver medal with a St. Andrew's ribbon. Besides his position as director of the Ufa Prison Supervisory Committee, Sultanov was an honorary member of several official and public organizations.[131]

Obviously, his obedience toward official decrees elicited dissatisfaction among some Muslims, and appeals to various governmental bodies testify to this. The anonymous letters regarding the Mufti were especially harsh. For example, an unknown person using the name Mamet Talipov designated Sultanov a simple draftsman, to whom Count D. Tolstoy awarded the rank of general for "ignoring" the Muslims. The pseudonymous author wrote that "since that time the Mufti has lost all moral right to head the clergy, and he would be better off administering the Cheremis and Chuvash, who are much easier to russify."[132] Generally speaking, opinions that one finds in the literature concerning Sultanov are quite one-sided. Usually he is described as a grandee, remote from the needs of the people. However, Rizaetdin Faxretdinov (Riḍā°addīn b. Faxraddīn), one of the Mufti's authoritative contemporaries, valued his activity highly. He credited Sultanov with putting the internal affairs of the Spiritual Assembly in order, purchasing books for its library, and organizing its archives, as well as displaying good will and concern for the rank-and-file clergy, scholars, and poets.[133] After meeting with the Mufti, A.M. Fedorov, the author of *Step' skazalas'*, the first novel about the Bashkirs, expressed what is in our opinion a fair characterization of Sultanov. He depicted the Mufti as someone aware of his people's backward condition who sought to elevate their moral level, but who is at the same time aware of the futility of his own efforts.[134] Sultanov himself, in a review of the book *V gluši Baškirii* by P.I. Dobrotvorskiy, praised the author "who shared the interests of his countrymen, forgotten by many and retarded economically as they are."[135]

The government sought to elevate the Mufti's international prestige, and granted Sultanov's request to perform a pilgrimage to the holy places of Mecca, Medina, and Jerusalem. For the Muftis all previous foreign travels had been done on a private basis, but this time the government took control of the Mufti's visit. The Asiatic Department of the Ministry of Foreign Affairs, the Department of Religious Affairs for Foreign Creeds, and the Ministry of the Interior did their best to avoid any complications for the

131 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1068, fols. 140-153.
132 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1071, fols. 264-265.
133 Ġ.B. Xösäyenov, "Rizaetdin bine Fäxreddin," in: *Agidel* 1994, No. 11, 95.
134 A.M. Fedorov, *Step' skazalas'*, Ufa 1987, 123.
135 P.I. Dobrovorskiy, *V gluši Baškirii*, Ufa 1989, 226.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000398

Mufti, and Russian consulates were ordered to provide "the necessary protection and assistance to the Mufti." At first it was planned that the trip would last four months and take the following route: Istanbul-Jedda-Mecca-Medina-Cairo, and back.

In late February of 1893 Sultanov, with five other people, left Ufa, and on March 9 arrived in Istanbul. In order to demonstrate its country's tolerance toward Islam, the Russian Embassy arranged an audience for the Mufti on March 19th with the Ottoman Sultan. Sultanov wrote M.K. Kantakuzin-Speranskiy, the director of the Department of Religious Affairs for Foreign Creeds, that this audience was completely unexpected on his part. During the audience, which lasted only ten minutes, the Sultan asked the Mufti about the state of Islam in Russia. At the end he inquired whether Sultanov had gone on this trip with the permission of the Russian emperor. Upon receiving a positive answer, the Sultan left the room, and soon after reappeared with a decoration, the Order of Osmaniya (Second Class), for the Mufti.[136] Since at that time relations between Russia and Turkey were rather tense, the Mufti requested the authorities for special permission to accept the Turkish decoration and on March 15, 1894, Nicholas II issued the corresponding decree.[137] While he was in the Arabian Peninsula, Sultanov fell ill, with fever, and was forced to endure a seventy-five day quarantine there. It is perhaps for that reason that the Mufti later used to tell all Muslims going on the *ḥağğ* that they have to care for their health.

Meanwhile, the internal life of the Spiritual Assembly was significantly improved by the Emperor's decree of December 18, 1889, according to which the Mufti could actually appoint his assessors on his own. On the same day, the State Council decided the Article 1236 of the Statutes for the Department of Religious Affairs for Foreign Creeds (concerning the election of the head of the Spiritual Assembly) should be changed. The new version read: "The Mufti is appointed by Royal Authority following the recommendation obtained from the Ministry of the Interior."[138] Thus the repeated violations of the existing law were passed into history and the authorities' usual practice of appointing the Mufti passed into law. The Mufti himself was given great administrative prerogatives.

136 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1039, fols. 8, 12.
137 RGIA f. 821, opis' 8, delo 1039, fol. 54.
138 RGIA f. 821, opis' 8, delo 621, fol. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000399

VI.

Summing up, one can discern several tendencies concerning the procedure of appointing the head of the Spiritual Assembly. The first three Muftis, Muxamedžan Xuseynov, Gabdessalyam Gabdraximov, and Gabdulvaxid Suleymanov were members of the clergy. By installing these men in office, the government took into account their active role in furthering imperial policy towards Russia's eastern neighbors. The candidates themselves were actually approved by the local administration.

In the second half of the nineteenth century the procedure for selecting the Mufti changed noticeably. The authorities in the capital, especially the Department of Religious Affairs for Foreign Creeds, began to play an active role in selecting a candidate. While the Governor of Orenburg, A.P. Bezak, had played an major part in selecting Salimgarey Tevkelev, Muxamed"yar Sultanov was appointed in 1886 without the participation of local authorities. Also, the requirements put forth for the contenders were changed. Tevkelev and Sultanov were not part of the clergy. The authorities perceived of the position of the Mufti as an administrative one, rather than a religious one, and members of the clergy were no longer employed in furthering foreign policy programs. The prestige of the Mufti was in decline, and the government was well enough aware of that. Moreover, it failed to observe the law by which the Mufti was to be elected by the Muslim community. The reason for this failure was not the expense or potential intrigues between the factions of the Muslim clergy; rather circles within the Russian administration were simply afraid of the election of an influential person as Mufti who would understand the needs of the Muslim population and be capable of becoming not only a religious leader, but a popular one as well. In 1885 and 1886 the Ministry of the Interior had done its best to remove candidates who sided with the progressive *jadid* teaching. Already during the campaign of 1862-1865 the Governor of Orenburg, N.A. Krïžanovskiy, stated, "the Muslims have abandoned the role of the oppressed begging for mercy, and have taken on the role of people who are actively demanding their rights."[139]

139 RGIA f. 821, opis' 8, delo 594, fol. 37b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000400

TSARIST CATEGORIES, ORTHODOX INTERVENTION, AND ISLAMIC CONVERSION IN A PAGAN UDMURT VILLAGE, 1870s-1890s

by

Paul W. WERTH, Las Vegas[1]

Over the course of the nineteenth century, many Tsarist officials increasingly came to view Tatar language and culture as a dangerous rival to Russian hegemony in the eastern provinces of European Russia. To be sure, Russians had long viewed Muslims both within and beyond their realm as culturally alien or as unbelievers. The conquest of Kazan' in 1552 had been undertaken – or at least justified subsequently – with reference to intrinsic antagonism between Christianity and Islam.[2] In the mid-eighteenth century, Church and state sought actively to contain Islamic influence on recently baptized non-Russians, whose ties to Christianity remained tenuous even decades after their baptism. A number of measures directed against Islam, including a wholesale destruction of mosques in the Volga region, had been motivated by precisely such concerns.[3] Yet the state was

---

1 An earlier draft of this article was presented at the Annual Convention of the American Association for the Advancement of Slavic Studies in Boston in 1996. The research was supported in part by the International Research and Exchanges Board (IREX), with funds provided by the U.S. Department of State (Title VIII program); the American Council of Teachers of Russian (ACTR); and the Kennan Institute for Advanced Russian Studies. The following individuals read earlier drafts of this article and provided insightful recommendations: Charles Steinwedel, Allen Frank, Bruce Grant, Willard Sunderland, Virginia Martin, Ildus Ilishev, and Max J. Okenfuss.

2 While some accounts stress ideology in explaining Muscovite motivations for the conquest of Kazan', others have placed greater emphasis on pragmatic concerns. For the first view, see Jaroslaw Pelenski, *Russia and Kazan': Conquest and Imperial Ideology, 1438-1560s*, Paris and the Hague 1974; and idem, "Muscovite Imperial Claims to the Kazan Khanate", in: *Slavic Review* vol. 26, no. 4 (1967), 559-576. For the second, see Edward Louis Keenan, Jr., "Muscovy and Kazan: Some Introductory Remarks on the Patterns of Steppe Diplomacy", in: *Slavic Review* vol. 26., no. 4 (1967), 549-558; and Omeljan Pritsak, "Moscow, the Golden Horde, and the Kazan Khanate from a Polycultural Point of View", in: *Slavic Review* vol. 26., no. 4 (1967), 577-583. Andreas Kappeler, while privileging pragmatism, notes that religious ideology was allowed to play a role at certain times, when considered expedient by state authorities. See his article "Die Moskauer 'Nationalitäten-Politik' unter Ivan IV", in: *Russian History / Histoire Russe* 14 (1987), 264-282. All accounts concur, however, that some Muscovites, especially Orthodox ecclesiastics, did construe the relationship between Kazan' and Moscow in religious terms, at least for propaganda purposes.

3 For more on the suppression of Islam as part of missionary initiatives, see *Polnoe Sobranie Zakonov Rossiyskoy Imperii* I, vol. 14, no. 10597 (1756); Ye.A. Malov, "O

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000401

also prepared to utilize Islam and its hierarchy in order to facilitate governance, especially by the late eighteenth century. Catherine II oversaw the establishment of a religious administration for Muslims in 1789 (the Orenburg Muslim Spiritual Assembly in Ufa)[4] and even promoted Islam among nomadic Kazakhs in hope of preventing their attacks on Russian frontier settlements and other exhibitions of "willfulness."[5] In short, there is much to support Andreas Kappeler's recent assertion that the Empire's policy towards Muslims was historically guided by "pragmatic flexibility" rather than by intransigent ideological considerations.[6]

The present article concerns a set of moments beginning in the mid-nineteenth century when Russian anxiety about Islamic influence nonetheless re-emerged and received more systematic articulation, based on more substantial – though distinctly "Orientalist" – Russian knowledge about Islam. Russian observers began to portray Muslims as inherently "fanatical," their efforts to promote Islam as sinister "Mohammedan propaganda," and the spread of Islam to smaller historically "pagan" peoples in the eastern provinces as a distinct process labeled "Tatarization of non-

---

tatarskix mečetyax v Rossii," in: *Pravoslavnïy sobesednik* III (1867) 285-320, I (1868), 3-45; idem, *O novokreščenskoy kontore*, Kazan' 1878; and the series of directives in *Polnoe sobranie postanovleniy i rasporyaženiy po vedomstvu Pravoslavnago ispovedaniya Rossiyskoy Imperii*, series 2, vol. 1, no. 241 (1742); series 2, vol. 2, nos. 540, 566, and 662 (1744); series 2. vol. 4, nos. 1349 (1753) and 1503 (1756).

4 For accounts of the Muslim Assembly, see Alan W. Fisher, "Enlightened Despotism and Islam under Catherine II", in: *Slavic Review* 27 (1968), 542-553; Danil' D. Azamatov, "Russian Administration and Islam in Bashkiria (18th - 19th Centuries)", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, herausgegeben von Michael Kemper, Anke von Kügelgen und Dmitriy Yermakov, Berlin 1996, 91-111; idem, *Orenburgskoe Magometanskoe Duxovnoe Sobranie v obščestvennoy i duxovnoy žizni musl'manskogo naseleniya yužnogo Urala v konce XVIII-XIX vv.*, Candidate Dissertation, Baškirskiy Gosudarstvennïy Universitet, 1994; and Charles Steinwedel, "The Local Politics of Empire: State, Religion,and National Identity in Ufa Province, 1865-1917", Ph.D. Dissertation, Columbia University, forthcoming.

5 See "Arxiv grafa Igel'stroma", in: *Russkiy arxiv* vol. 24, no. 3 (1886), 341-371; Allen J. Frank, "Tatarskie mullï sredi kazaxov i kirgizov v XVIII-XIX vekax", in: *Kul'tura, iskusstvo tatarskogo naroda*, edited by G.F. Valeeva-Suleymanova, Kazan' 1993, 124-131.

6 Andreas Kappeler, "Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire", in: *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, edited by Andreas Kappeler, Gerhard Simon, Georg Brunner, and Edward Allworth, Durham 1994, 141-156. For more on these issues prior to the nineteenth century, see Mark Batunsky, "Islam and Russian Medieval Culture", in: *Die Welt des Islams* 26 (1986), 1-27; Joseph Glazik, *Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Münster 1959. Andreas Kappeler, *Rußlands erste Nationalitäten: Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert*, Köln 1982, and Hans-Heinrich Nolte, *Religiöse Toleranz in Rußland, 1600-1725*, Göttingen 1969, 54-89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000402

Russians" [*tatarizaciya inorodcev*].[7] This complex conceptual shift had its roots in a number of interrelated factors, including the increasing incidence of "apostasy" of baptized Tatars to Islam; more systematic efforts of Orthodox missionaries to analyze the Qur'ān and other Islamic texts; and finally the government's efforts to initiate educational and other reforms into the Volga-Kama region. For many leading Tsarist officials, convinced of the need to introduce non-Russians to "Russian civilization" and "civility" [*graždanstvennost'*], Islam, by rendering its adherents indifferent or hostile to these values, constituted an intractable obstacle to the Empire's development and progress.[8]

From this perspective, Islam threatened not only the region's baptized non-Russians, but even those who were still "pagan."[9] Indeed, though there had previously been attempts to restrict the conversion of non-Christians to Islam,[10] only in the nineteenth century did anxiety about Islamic influence on *unbaptized* non-Russians become particularly prominent. By the 1840s, the Bishop of Orenburg diocese began to report on the "temptation from Muslims" to which pagans were subject: mullahs were attracting pagans to mosques, and pagans were marrying Muslims and sending their children to Muslim schools.[11] In 1842, the Holy Synod declared that "the conversion of pagans by a Mohammedan to his faith is an action that violates the right

---

7 Published sources exhibiting such attitudes include Ye.A. Malov, *Pravoslavnaya protivomusul'manskaya missiya v Kazanskom krae v svyazi s istorieyu musul'manstva v pervoy polovine XIX veka*, Kazan' 1868; B. Yuzefovič, "Xristianstvo, magometanstvo i yazyčestvo v vostočnyx guberniyax Rossii", in: *Russkiy vestnik* 164 (1883), 3-64; Petr Yeruslanov, "Magometanskaya propaganda sredi čeremis Ufimskoy gubernii", in: *Pravoslavniy blagovestnik* nos. 8, 9, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 21, 22 (1895); and especially the statements of Nikolai Ivanovič Il'minskiy in *Perepiska o trex školax Ufimskoy gubernii: K xarakteristike inorodčeskix missionerskix škol*, Kazan' 1885; and *Pis'ma Nikolaya Ivanoviča Il'minskago k Ober Prokuroru Konstantinu Petroviču Pobedonoscevu*, Kazan' 1895.

8 I have attempted to trace these developments in greater detail in Paul W. Werth, *Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825-1881*, Ph.D. Dissertation. University of Michigan 1996, chapter 7. For other accounts that historicize Russian attitudes and official policy towards Muslims, see Kappeler, "Czarist Policy"; and Edward Lazzerini, "Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic over Identity and Cultural Representation", in: *Muslim Communities Reemerge*, 33-45.

9 Recognizing the tendentiousness of the term "pagan," I nonetheless use it here to refer to those who were officially considered so by the Russian state, since my concern is as much with official religious status as with actual religious practice.

10 Authorities had, for example, attempted to prevent the conversion of Kalmyks and Chuvash to Islam in the mid-eighteenth century. See *Polnoe Sobranie Zakonov* I, vol. 13, no. 9722 (1750); and *Polnoe sobranie postanovleniy*, series 2, vol. 2, no. 759 (1744); series 2, vol. 3, no. 1153 (1750).

11 Rossiyskiy Gosudarstvenniy Istoričeskiy Arxiv [henceforward RGIA] fond 797, opis' 18, delo 41173 (On the conversion of idolators to Christianity), fols. 27-28. Fond 797 represents materials from the Chancellery of the Chief Procurator of the Holy Synod.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000403

of the Predominant [Orthodox] Church, and is all the more harmful since [such converts] become infected with fanaticism and become even less accessible to the word of truth."[12] Over the next few decades, growing numbers of clerics and officials convinced themselves that even unbaptized non-Russians needed protection from the "pernicious" influence of Islam.

While there has been growing scholarly interest in the problem of Islam in the Volga-Ural region,[13] comparatively little attention has been devoted to the actual process of Islamization among non-Russians and to the specific effects of the state's and Church's interventions into these processes.[14] The present article is an attempt to initiate such an analysis. Focusing on a religious struggle in one Udmurt (Votyak) area around the village of Bol'šoy Gondïr' in Perm' province in the last quarter of the nineteenth century, it argues that the state's aspirations to regulate the boundaries of religious communities in ways beneficial to the Orthodox Church were frustrated not only by the actions of indigenous villagers, but also by internal contradictions within the state's own system of administration and social categorization. Whatever the precise motivations for conversion to Islam among these peoples, state policies ostensibly designed to encourage conversion to Orthodoxy in fact structured the local social and religious world in ways that encouraged pagan Udmurts to seek formal Muslim status. Aside from illuminating the complex problem of ethnic and religious assimilation, this investigation explores how anxiety about Islam

---

12 RGIA fond 797, opis' 12, delo 29894 (On prosecution for the conversion of pagans from one non-Christian religion to another), fol. 5.

13 A partial list of works includes Steinwedel, "The Local Politics of Empire"; Isabelle Kreindler, "Educational Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskiy's System", Ph.D. Dissertation, Columbia University 1969; Robert Paul Geraci, "Window on the East: Ethnography, Orthodoxy, and Russian Nationality in Kazan', 1870-1914," Ph.D. Dissertation, University of California at Berkeley 1995; Chantal Lemercier-Quelquejay, "Les missions orthodoxes en pays musulmanes de Moyenne- et Basse-Volga, 1552-1865", in: *Cahiers du Monde russe et soviétique* vol. 8, no. 3 (1967), 369-403; Jean Saussay, "Il'minskij et la politique de Russification des Tatars, 1865-1891", in: *Cahiers du monde russe et soviétique* vol. 8, no. 3 (1967), 404-426; Frank McCarthy, "The Kazan' Missionary Congress", in: *Cahiers du Monde russe et soviétique* vol. 14, no. 1 (1973), 308-332; Adolf Hampel, "Begegnung von Christentum und Islam im tatarischen Raum", in: *Das mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart*, edited by Klaus Heller and Herbert Jelitte, Frankfurt am Main 1994, 95-102; and Michael Kemper, "Entre Boukhara et la Moyenne-Volga: ʿAbd an-Nasîr al-Qûrsâwî (1776-1812) en conflit avec les Oulémas traditionalistes", in: *Cahiers du Monde russe* vol. 37, nos. 1-2 (1996), 41-52.

14 One significant exception to this trend is the work of Agnès Kefeli-Clay on popular Islam among baptized Tatar communities. See her articles, "L'Islam populaire chez les Tatars Chrétiens Orthodoxes au XIXe siècle", in: *Cahiers du Monde russe* vol. 37, no. 4 (1996), 409-428; and "Constructing an Islamic Identity: The Case of Elyshevo Village in the Nineteenth Century", in: *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1914*, edited by Daniel Brower and Edward Lazzerini, Bloomington, Indiana 1997, 271-291.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000404

intersected with tensions between centralized state control and communal self-government, thereby producing dissension among different agencies and agents that made up the Russian imperial state.

Pagan Conversions to Islam in Russian Law and Practice

Russian law did not directly prohibit pagan conversion to Islam. Nonetheless, a number of provisions greatly restricted such conversion in practice, beginning with the Orthodox church's monopoly on proselytism in the Empire. While other faiths enjoyed basic toleration, the law code stated that "[o]nly the predominant [Orthodox] church has the right to persuade non-Christian subjects within the state to accept its teaching about faith." Any non-Christian "who has seduced any Russian subject to his faith, in whatever way and under whatever pretence," was subject to arrest and prosecution.[15] Moreover, because pagans were understood to have attained only a child-like stage of intellectual development, officials assumed that conversion could occur only as a result of the instigation of an external agent. As the Ministry of Internal Affairs wrote in 1842: "[Pagans] cannot achieve consciousness concerning the advantage of one or another non-Christian faith, and ... they must naturally be brought to this by the suggestions of others."[16] Thus pagan conversion to Islam became implicitly illegal, since it was understood to be the result of an explicitly criminal act ("seduction").

While these laws established general guidelines restricting conversion, one imperial decree directly addressed the issue of pagan conversion to Islam. Having learned in the early 1850s that many pagans in Orenburg province "prefer Mohammedanism" over Orthodoxy, and that some had even converted to Islam, Emperor Nicholas I in 1854 ordered the Orenburg and Samara Governor-General to take measures "for the protection of these pagans from seduction [to Islam]."[17] This decree (No. 647) would serve as the principal justification for denying pagans recognition as Muslims until

---

15 *Svod Zakonov Rossiyskoy Imperii* (1857), vol. 14, arts. 97 and 114. For more on the concept of religious "seduction" [*sovraščenie*], see Ardalion Popov, *Sud i nakazaniya za prestupleniya protiv veri i nravstvennosti po russkomu pravu*, Kazan' 1904, 307-319; and V.N. Širyaev, *Religioznïe prestupleniya: Istoriko-dogmatičeskie očerki*, Yaroslavl' 1909, 373-381.

16 RGIA fond 797, opis' 12, delo 29894, fols. 7-8. Throughout this essay "the Ministry" will refer to the Ministry of Internal Affairs (Ministerstvo Vnutrennïx del' [MVD]).

17 Directive no. 647 (1854). RGIA fond 821, opis' 133, delo 432 (On the conversion of pagans to Mohammedanism), fol. 7; RGIA fond 821, opis' 8, delo 1232 (On the prohibition of marriages of pagans with Mohammedans), fol. 13. Fond 821 contains materials of the Department for the Religious Affairs of Foreign Confessions.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000405

1905,[18] even though a precise definition of "protection" was never established.

By the 1860s, as concrete cases requiring adjudication began to arise, the indeterminacy of these guidelines became increasingly problematic. In 1865, the Orenburg General-Governor sought clarification from the Ministry on whether an Udmurt woman could be permitted to marry a Bashkir man. Citing Decree 647, the Governor argued that such marriages, "as preventing the conversion of pagans to Christianity, should be decisively prohibited."[19] The Ministry's Department on the Religious Affairs of Foreign Confessions, which had jurisdiction over the religious affairs of Muslims and other non-Orthodox confessional groups of the Empire, agreed to the prohibition on pagan-Muslim marriages, but refused to issue an outright ban on pagan conversion to Islam. Indeed, having recently received petitions from pagans seeking formal status as Muslims,[20] the Ministry recognized their conversion as an "already completed fact" [*uže soveršivšiysya fakt*] that could not be nullified by the prophylactic measures prescribed in Decree 647.[21] Thus with the prohibition of pagan-Muslim marriages, the Ministry inched closer towards prohibiting conversion, but without actually articulating such a prohibition explicitly.

By the early 1870s, more petitions began to arrive from Ufa province, mostly from Udmurts and Maris. Most of these petitioners explained that despite their pagan origins, they had long lived in close communion with the Muslim Turkic world and had abandoned their ancestors' pagan "delusions." As two petitioners wrote,

> Our late parents, although they came from the Votyaks, confessed Mohammedanism, which they in turn taught us; but since we are officially listed as pagans, no one from among the mullahs will perform religious rites for us; as concerns the pagan religion, which our ancestors followed, we cannot learn it because we do not know the Votyak language, and besides we are so fortified in Moham-

---

18 Perečen' ograničitel'nïx postanovleniy po duxovnïm delam inoslavnïm i inovernïm ispovedaniyam, in: RGIA, Pečatnïe zapiski, folder 2349, p. 20.

19 RGIA fond 821, opis' 8, delo 1232, fol. 4. Russian authorities were evidently justified in worrying about such marriages, since they did indeed constitute an important way for Islam to gain adherence among pagans. See Yeruslanov.

20 A number of these early petitions came from Chuvash who lived in close proximity to Muslim Tatars, mostly in Buinsk district, Simbirsk province and Čistopol' district, Kazan' province. Some of these petitions can be found in RGIA fond 821, opis' 133, delo 428 (On parish registers and lists of unbaptized Chuvash), fol. 91; RGIA fond 821, opis' 8, delo 753 (On the rejection of requests by Chuvash for permission to accept Mohammedanism).

21 RGIA fond 821, opis' 8, delo 1232, fols. 28-30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000406

> medanism, that we consider it delusion [*zabluždenie*] to confess a senseless religion [*ne osmïslennaya religiya*]...[22]

A Mari likewise explained, "My ancestors and father, and following him myself and my family, by antiquity of origin are from Cheremis [Mari] stock ... but not fulfilling the ancient delusionary Cheremis faith, and not having any understanding of it whatsoever, I have since childhood fulfilled the faith of the Mohammedan confession in all rituals."[23] Most petitioners noted that nearby *mullahs*, out of fear of prosecution, refused to admit them into the mosque or to perform religious rites for them.[24] As a result, their marriages and deaths, as well as the births of their children, lacked full legal sanction. In short, these petitioners pointed to their long de facto practice of Islam, their tenuous ties with paganism and their original ethnicity, and the legal difficulties arising from their ambiguous religious status.

These petitions from the 1870s again raised the question of the legality of pagan conversion to Islam. Church officials continued to maintain that Decree 647 constituted a prohibition on such conversion. If pagans were requesting recognition as Muslims, they argued, this was proof that the local authorities had not adequately "protected" them from Islam as the decree required. In any event, no such conversions should be allowed, since this "would serve for Mohammedans as an occasion for strengthening their propaganda spreading the Muslim religion among pagans and even for considering such propaganda to be permitted by the government."[25] A similar view was articulated by the War Minister D. Milyutin, who put political concerns front and center:

> In a *political sense* it is better for us that the population remains in paganism for the time being, than that they convert to Mohammedanism, since there remains hope to make a Christian out of an idolator, but a Mohammedan has already yielded irrevocably to the influence of Muslim fanaticism and will hardly go over to Christianity.[26]

Both the Church and the military, then, contended that the future conversion to Orthodoxy of non-Russians in the eastern provinces depended on the containment of Islam in the present.

---

22 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 1. From Birsk district, Ufa province.

23 *Ibid.*, fol. 2. From Birsk district, Ufa province.

24 Mullahs were not permitted to administer religious rites to non-Muslims or to allow them into mosques.

25 *Ibid.*, fol. 26b. Because only the Orthodox Church had the right to proselytize among non-Christians, "Mohammedan propaganda" was by definition illegal.

26 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 12b. Emphasis in the original. A significant portion of the population in Orenburg and Ufa provinces was under the War Ministry's jurisdiction (see below).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000407

The Ministry of Internal Affairs, meanwhile, maintained a more equivocal outlook and to a degree even sympathized with the petitioners. As early as 1851, the Ministry had rejected a proposal that pagans be required to give their children Russian (i.e., Christian) names, and had argued that pagans could not rightfully be denied access to Muslim schooling if there was no nearby alternative.[27] Arguing that Decree 647 was preventative rather than punitive, the Ministry noted that the petitioners *already* confessed Islam, and contended that to impede their free conduct of religion was not the decree's intention. Moreover, "the transition to Mohammedanism for idolators constitutes a progressive movement, a step towards the comprehension of Christian truths, since Mohammedans believe in a single God and they recognize Christ the Saviour as one of the prophets."[28] Even as the Ufa Bishop called for a set of ambitious measures against Islam – the elimination of the Muslim religious administration in the eastern provinces, an enforced reduction of the number of mullahs, and a large resettlement of Russian peasants into the region – the Ministry continued to argue that in accordance with existing law and "our foundation of religious tolerance," the correct policy was to grant the petitioners Muslim status and "in general not to prohibit idolators transfer to Mohammedanism, of their own accord, after requesting permission for this each time."[29] In short, while not throwing open the floodgates entirely, the Ministry was prepared to recognize pagan conversion to Islam based on the merits of each specific instance.

This tolerant policy reached its zenith under Minister M.T. Loris-Melikov's brief "Dictatorship of the Heart" in 1880-81.[30] Following the recommendations of the Department of Foreign Confessions, Loris-Melikov argued to the Council of Ministers in April 1881 that

> the conversion of pagans to Mohammedanism ... is explained not by propaganda and seductions, which in and of themselves should be subject to prevention and suppression in accordance with the law, but mainly by the conditions of life of pagans within the boundaries of European Russia, who, living among a population with a more

---

27 RGIA fond 797, opis' 18, delo 41173, fols. 36-7.

28 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 4.

29 *Ibid.*, fol. 71b. Russian law did allow the conversion from one non-Orthodox religion to another (although not from a Christian to a non-Christian religion), but only with the permission of the government.

30 For details on the "Dictatorship of the Heart," which involved Loris-Melikov's attempt to cultivate public support while reorganizing the autocracy around MVD for a massive state-directed reform program, see Daniel T. Orlovsky, *The Limits of Reform: The Ministry of Internal Affairs in Imperial Russia, 1802-1881*, Cambridge, Massachussetts, 1981, 170-196.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000408

> elevated religion, naturally strive to adopt the way of life and the religious world-view of that population.[31]

In other words, pagan conversion to Islam was a natural process, even though the state should attempt to control it for political reasons. It was wrong to deny pagans in their striving for something higher and better. Thus Loris-Melikov pushed for the recognition of petitioners of the Bol'šoy Gondïr' area as Muslims.

Much like Loris-Melikov's larger projects, however, this policy was still-born. The assassination of Alexander II in March 1881 led to his dismissal before the policy could be implemented systematically. Nonetheless, Loris-Melikov's successor, M.P. Ignat'ev, followed the Ministry's recommendation to ascribe these petitioners to local Muslim parishes, but only and explicitly "in light of the particular exception in the present case." In his report to Perm' province, Ignat'ev stated unequivocally that this "exception" should not serve as a general guideline to the question of conversion to Islam, and he accordingly rejected subsequent petitions.[32] Meanwhile, there rose to prominence a number of other more conservative officials, most significantly the new Chief Procurator of the Holy Synod, K.P. Pobedonoscev, who saw Islam as a grave political threat to Russia.[33] Despite the recognition of conversion in this one case, then, by 1883 or so the pendulum had swung back again to a more openly anti-Islamic position.

Nonetheless, by accepting some petitions in 1881, even if only as an isolated exception, and by taking an equivocal approach to the issue of conversion to Islam in general, the government had given those who were still officially pagan a good reason to believe that they might eventually be recognized as Muslims as well. Indeed as subsequent petitions revealed, those who received satisfaction in 1881 were not the "exception" that Ignat'ev made them out to be. Other "pagans," especially in and around the village of Bol'šoy Gondïr', had also developed affinities for Islam and would persistently pursue the goal of being recognized as Muslims officially for the next generation.

---

31 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 82b-83. Loris-Melikov also wanted to give the Ministry the sole right to rule on such petitions in the future.

32 *Ibid.*, fols. 84-93.

33 Pobedonoscev was informed of Islam's challenges by the missionary N.I. Il'minskiy in Kazan'. See *Pis'ma.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000409

Udmurts, "Bashkirs," and Orthodox Mission

The village of Bol'šoy Gondïr' was located on the southern edge of Osa district (Perm' province), adjacent to Birsk district (Ufa province).[34] This region was home to the largest concentration of pagans in eastern European Russia, as well as to a substantial Muslim Turkic population. Russians made up only a minority. The region's ethnic diversity was the result of large-scale migrations into the region of peoples of the middle-Volga, principally in the eighteenth century, and later of Russians.[35] Bol'šoy Gondïr' *volost'* itself was made up of ten villages, inhabited by 5,645 Udmurts and 1,685 Bashkirs in 1887.[36]

The desire of some Udmurts in this region to become Muslims officially must be seen in the context of two broader social processes. The first involved the consolidation of the Muslim populations of the Volga-Ural region.[37] Catherine II's establishment of the Muslim Spiritual Assembly in 1789 offered new foundations for imagining a Muslim community in broad geographic terms, as opposed to the more localized identities that had previously prevailed. Beginning in the late eighteenth century, Muslim elites associated with the Assembly began to propagate a more coherent idea of a unified Islamic realm within Russia, by composing historical accounts that linked the settlements of the region to the medieval Bolgar state and to the original conversion of the Turkic population to Islam in the tenth century.[38] Though the dissemination of these accounts requires

---

34 In fact, until 1874 the villages that made up Bol'šoy Gondïr' *volost'* were administered from Birsk district. See N. Čupin, *Geografičeskiy i statističeskiy slovar' Permskoy gubernii*, vïp. 1, Perm' 1873, p. 215. Gondïr' means "bear" in Udmurt.

35 On these migrations see N. Firsov, *Inorodčeskoe naselenie prežnego Kazanskogo carstva v novoy Rossii do 1762 goda i kolonizaciya zakamskix zemel' v éto vremya*, Kazan' 1869; U.X. Raxmatullin, *Naselenie Baškirii v XVII-XVIII vv: Voprosï formirovaniya nebaškirskogo naseleniya*, Moskva 1988, 80-90; and M.V. Grišinka, "Istoriografiya istorii krest'yanstva i agrarnogo osvoeniya Urala v XVII – pervoy polovine XIX vv.", in: *Istoriya, istoriografiya i istočnikovedenie Udmurtii*, ed. by A.N. Kutyavin, Iževsk 1992, 3-19.

36 N. Tezyakov, "Votyaki Bol'še-Gondïrskoy volosti", in: *Zemskiy vrač* nos. 40-46, 49 (1891), 582-586, 603-606, 635-638, 673-677, 728-732; nos. 2-4 (1892) 22-25, 35-39. See especially no. 40, p. 584. As we shall see below, however, the division of the population into Udmurts and Bashkirs is highly problematic.

37 It is perhaps tempting to see this consolidation in ethnic/national terms, as the "formation of the Tatar nation." The close association of "Tatar" and "Muslim" makes this issue a very difficult one to sort out, but there is much evidence that the term "Tatar" did not enjoy broad currency as a self-designation by the local Turkic population prior to the twentieth century, and that this community was rather being imagined along religious lines.

38 Allen J. Frank, *Islamic Regional Identity in Imperial Russia: Tatar and Bashkir Historiography in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Ph.D. Dissertation, Indiana University 1994 (forthcoming as *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia*, Leiden 1998); idem, "Islamic

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000410

further study, it seems safe to say that the attempt of Udmurts in Bol'šoy Gondïr' to become Muslims, like the Islamization of baptized and pagan non-Russians generally, was a by-product of this heightened religious consciousness.

The second process concerned the problematic issue of "Bashkir" status. When peoples of the middle Volga migrated east across the Kama river in the eighteenth century, most of them became economic dependents of native Bashkirs. Exempt from the soul tax and recognized as the legal owners of land [*votčinniki*], Bashkirs were required to grant a portion of their land to Teptyars,[39] state peasants, and other rural inhabitants, who became known collectively as *pripuščenniki* [tenants]. With the creation of the canton system of administration in 1798, most members of the region's military service population (Bashkirs, Mishars, and Teptyars) began gradually to call themselves "Bashkirs," regardless of their actual ethnic background or social status. This process intensified after 1855, when Teptyars were transferred administratively to the Bashkir military host.[40] Though "Bashkir" seems later to have acquired a more strictly ethnic meaning, in the period considered here (1870s-1890s) it still retained legal significance as a social category. In short, the term "Bashkir" had at least three distinct meanings: the first referred to ethnicity; the second referred to the privileges of Bashkir-*votčinniki* specifically; and the third referred to

---

Shrine Catalogues and Communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788-1917", in: *Journal of Islamic Studies* vol. 7, no. 2 (1996), 265-286; and idem, "The Development of Regional Islamic Identity in Imperial Russia: Two Commentaries on the Tavārīx-i Bulġārīya of Ḥusāmaddīn al-Muslimī", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin 1996, 113-127.

39 Teptyars were a multi-ethnic service *soslovie*, whose duties and privileges put them somewhere between state peasants and Bashkirs. On their origins and ethnic composition, see Raxmatullin 127-182; Ye.S. Filionov, "Čto takoe Teptyari?" in: *Trudï Permskoy Učenoy Arxivnoy Kommissii*, vïp. 2. Perm' 1893, 52-56; G.N. Axmarin, "Teptyari i ix proisxoždenie", in: *Izvestiya Obščestva arxeologii istorii i étnografii pri Kazanskom Imperatorskom universitete* vol. 23, no. 5 (1907), 340-364; D.M. Isxakov, "Teptyari: Opït étnostatističeskogo izučeniya", in: *Sovetskaya étnografiya* 4 (1979), 29-42. For administrative provisions on Teptyars and their relationship to Bashkirs, see N. Kazancev, *Opisanie baškircev*, Sankt Peterburg 1866; and V.M. Čeremšanskiy, *Opisanie Orenburgskoy gubernii v xozyaistvenno-statističeskom, étnografičeskom i promïšlennom otnošeniyax*, Ufa 1859, 165-168.

40 As part of this transfer in 1855, it was decreed that the whole administrative system was to be called the "Bashkir host," and that only when necessary should members of the host identify themselves by origin (for example, "Bashkir from the Mishars" or "Bashkir from the Teptyars"). See N.L. Skalozubov, "Očerk ékonomičeskago položeniya baškirskago naseleniya Krasnoufimskago uzeda, Permskoy gubernii", in: *Trudï soveščaniya pri Permskoy gubernskoy zemskoy uprave o merax k uluščeniyu ékonomičeskago položeniya krest'yanskago naseleniya Permskoy gubernii*, Perm' 1893, p. 474.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000411

the entire system of the region's military-service *sosloviya*, including those who were *pripuščenniki*.[41]

In the 1850s, in an attempt to settle land disputes among various communities, Russian authorities initiated a comprehensive survey of Bashkir land grants. They hoped to clarify boundaries and to define rural inhabitants conclusively as either owners [*votčinniki*] – who were by definition "Bashkirs" – or as tenants [*pripuščenniki*]. During the survey, local residents were generally eager to establish themselves as *votčinniki*, if at all possible, because of the associated privileges.[42] While local officials had hoped to complete the survey in a couple of years, in fact it dragged on for several decades, in some areas into the twentieth century. Though it is not clear when the land survey was conducted and completed in the Bol'šoy Gondïr' *volost'*, it seems reasonable to assert that this survey forms a backdrop to the events considered below.[43]

Records from around 1840 suggest that only a few residents of the Bol'šoy Gondïr' *volost'* were Bashkir-*votčiniki*; the majority were in fact Teptyars.[44] Thus when petitioners referred to themselves as "Bashkirs from the Votyaks," we can understand this to mean that they were ethnically (or historically) Udmurt, but Bashkirs by administrative association. Though there is no direct evidence, it seems likely that the petitioners' requests for Muslim status were at least partially motivated by a desire to become Bashkir-*votčinniki*, since Islamic status would presumably have bolstered their claims to the privileges of *votčinnik* status.[45] In other words, for those

---

41 My account of the term "Bashkir" is based on M.I. Rodnov, "Čislennost' tyurskogo krest'yanstva Ufimskoy gubernii v načale XX v.", in: *Ėtnografičeskoe obozrenie* 6 (1996), 121-131; and Čeremšanskiy, *Opisanie Orenburgskoy gubernii*, 132-133. For more on the local Turkic population generally, see also *Permskie tatarï*, edited by F.A. Sadïkova, Kazan' 1983.

42 For details on the land survey, see X.F. Usmanov, "Razmeževanie baškirskix dač meždu votčinnakami i pripuščennikami po pravilam 10 fevralya 1869 g.", in: *Iz istorii sel'skogo xozyaistva Baškirii*, ed. by V.P. Ivankov and X.F. Usmanov, Ufa 1976, 24-51; and idem, *Razvitie kapitalizma v sel'skom xozyaistve Baškirii v poreformenniy period*, Ufa 1981, 35-44.

43 According to Usmanov, the surveys were completed in Ufa province only in the late 1890s and in Perm' province only in the early twentieth century. See Usmanov p. 37. It is not entirely clear whether the lands in Bol'šoy Gondïr' *volost'* was surveyed with Birsk district (Ufa province) or Osa district (Perm' province).

44 Archival registers of Bashkirs and Teptyars were published by A.Z. Asfandiyarov and B.S. Davletbaev respectively. See "Vedomost' baškirskix i mišarskix kantonnïx načal'nikov o čislennosti i social'no-ėkonomičeskom položenii naseleniya po derevnyam v seredine XIX v.", in: *Yužnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, vïp. 2. Ufa 1976, 196-342; and "Teptyari i ix zemlepol'zovanie", in: *Maloizučennïe istočniki po istorii Baškirii: Sbornik naučnïx trudov*, ed. by R.G. Kuzeev, Ufa 1986, 78-156.

45 Though not all local Muslims were Bashkirs, the overwhelming majority of Bashkirs (in both social and ethnic terms) were Muslims.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000412

on the edges of the Bashkir community, Muslim status offered a way to achieve and to naturalize their rights as "Bashkirs."

In comparison with Islam, Orthodox Christianity had a much weaker presence in this region, and little missionary activity had been conducted there historically. In the eighteenth century, missionary efforts of the state and Church, which led to the baptism of the vast majority of Finnic peoples and Chuvash in the Volga region, did not extend beyond the Kama river. For this reason, those Udmurts and Maris who fled their homelands across the Kama into Bashkiria were able to escape baptism.[46] In the 1840s, the Ministry of State Domains promoted the conversion of some eastern Maris,[47] and in 1853 a number of priests were instructed to conduct missionary work in northwest Orenburg province, but their activity quickly ceased after it antagonized local Muslims.[48] Even the initiatives of the noted missionary-pedagogue N.I. Il'minskiy were weakly developed in this region, since he was concerned principally with the education of *baptized* non-Russians.[49] In short, Orthodox missionary efforts had been largely incidental and unsuccessful.

Nonetheless, in 1873 a provincial committee of the Orthodox Missionary Society was established in Perm', an event that would fundamentally alter the religious terrain in the Bol'šoy Gondïr' region – although not in ways that members of the committee expected.[50] One of the committee's first tasks was to establish a missionary school in Bol'šoy Gondïr' under the direction of the priest Yevgeniy Popov. According to Popov, local Udmurts exhibited a curious cultural-religious mosaic, involving Christian, Islamic, and indigenous elements. They prayed in their gardens, and

---

46 On these baptisms and the flight of non-Russians eastward, see Firsov, *Inorodčeskoe naselenie*; Kappeler, *Erste Nationalitäten*; and Michael Khodarovsky, "Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia", in: *Comparative Studies in Society and History* vol. 38, no. 2 (1996) 267-297.

47 See Paul W. Werth, "Baptism, Authority, and the Problem of *Zakonnost'* in Orenburg Diocese: The Induction of over 800 'Pagans' into the Christian Faith," *Slavic Review* vol. 56, no. 3 (1997): 456-480.

48 RGIA fond 796, opis' 129, delo 1542, fols. 167-253; RGIA fond 797, opis' 97, delo 410 (On measures for the conversion of idolators to Orthodoxy), fols. 115-156.

49 See M.A. Mašanov, *Obzor deyatel'nosti Bratstva sv. Guriya za 25 let ego suščestvovaniya, 1867-1892*, Kazan' 1892, 72-75, 179-183.

50 The Orthodox Missionary Society was opened in Moscow in 1870 by the initiative of Moscow Metropolitan Innokentiy. For a brief overview, see *Vserossiyskoe Pravoslavnoe Obščestvo po povodu 25-letiya ego deyatel'nosti, 1870-1895*, Sankt Peterburg 1895; and "Pravoslavnoe Missionerskoe Obščestvo," in: *Pravoslavnïy blagovestnik* vol. 21 (1893): 6-14; 20 (1894): 149-159; 22 (1894): 251-279; 23 (1894): 319-344; 24 (1894): 377-396. On the opening of the Perm' Committee and its subsequent activities, see Yevgeniy Popov, *Ob userdii k missionerskomu delu*, Perm' 1874, 1-13; and "Missionerskie učreždeniya i ix deyatel'nost' sredi inorodcev Krasnoufimskogo uezda Permskoy gubernii," in: *Pravoslavnïy blagovestnik* 21 (1894), 208-222.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000413

sometimes dispatched a representative to make an offering of bread in a sacred grove called a *keremet'*. They considered themselves followers of "Abraham's religion," by which they evidently wished to underscore its antiquity, especially in comparison to Christianity and Islam. Nonetheless, these Udmurts wore skullcaps characteristic of Muslims, and their religious specialists, elected for each prayer, held the designation "mullah." They also prayed before Orthodox Christian icons, "not only in church, when for some particular need they come to ask St. Nicholas, but in Russians' homes..."[51] Located at the crossroads of three religious and cultural systems, the Udmurts of Bol'šoy Gondïr' incorporated elements of each into their practices.

Popov was especially worried about Islamic influence on local Udmurts. "Tatar neighbors have made use of opportunities to attract local Votyaks, as people who do not have their own written law, to Mohammedanism."[52] Popov concluded that Udmurts were in danger of becoming Muslims and considered Orthodox missionary work among them to be of the utmost urgency. As he wrote, "I became convinced that one should not delay with the matter of a Votyak mission, especially where Votyaks live beside Mohammedans, one house next to the other."[53] As we have seen, Popov was not alone in his concern, as from the 1860s many priests, teachers, and publicists, both locally and in St. Petersburg, had also begun to point to the danger that Islam posed for pagan and baptized non-Russians.

Popov succeeded in establishing a school, initially with twelve pupils. While Popov's concern was instruction in Christianity, his account shows that parents agreed to send their children to the school principally for commercial reasons. A number of Udmurts in the village were involved in trade – Bol'šoy Gondïr' was the site of an important regional grain market[54] – and "fathers who engage in trade more readily agreed to teach their children Russian literacy with a view towards their trade."[55] Thus Udmurts accepted the school to the extent that it provided them with concrete benefits, but were apparently less interested in Christianity as such. Nonetheless, Popov succeeded in establishing the school and proselytized in a number of other Udmurt villages in Osa district.[56] Thus after more sporadic efforts in the 1840s and 50s, it appeared that by the 1870s a more substantial and sustained Orthodox missionary effort had begun.

---

51 Popov, *Ob userdii k missionerskomu delu*, p. 91. Like Udmurts, unbaptized Maris also attended Orthodox church on occasion. See Popov, "Čeremisskaya missiya", in: *Permskie eparxial'nïe vedomosti* 5 (1874), p. 53.

52 Popov, *Ob userdii k missionerskomu delu*, p. 92.

53 *Ibid.*, p. 94.

54 Čupin, *Geografičeskiy i statističeskiy slovar'*, p. 216.

55 Popov, *Ob userdii k missionerskomu delu*, p. 91.

56 *Ibid.*, 61, 90-94.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000414

As it turned out, the activities of Popov and the Perm' Committee had curious unintended consequences. During his work, Popov realized that converting Muslims was going to be his most difficult challenge, and he feared that they might attempt to use nearby Maris and Udmurts as pawns in resisting the mission. "And thus I considered it better not to concern myself with Tatars where they live in close proximity with Cheremis [Maris].... I found it more convenient to gather momentum first among Cheremis and Votyaks – i.e., to begin the new affair with the small and easiest."[57] While this strategy may have made sense from the perspective of Popov's potential success as a missionary, the effect was to drive pagan Udmurts into Muslim arms. As rumors swept the region that the government was preparing to baptize everyone into Christianity, Udmurts noticed that Muslims were being left in peace and thus decided to seek Muslim status in order to avoid baptism.[58] Thus while some of these Udmurts may have already practiced Islam, the mission's actions served as a decisive catalyst for them to attain Muslim status officially. The first local Udmurts to seek such recognition received satisfaction by the 1881 directive under Loris-Melikov.[59] This outcome encouraged other Udmurts to try their luck as well.

Petitions and the Struggle for Islam

Twenty-four Udmurts in and around Bol'šoy Gondïr' filed a petition to the Emperor on 20 March 1883.[60] They noted that their fellow villagers had received permission to be Muslims in 1881, "and they, having been the same pagans or Votyaks as we, are now considered native Mohammedans [*ko-*

---

57 *Ibid.*, p. 78. By "Tatar," Popov appears to have had in mind the population that was considered "Bashkir" in other sources.

58 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 125. Rumors about a government-initiated large-scale baptism frequently developed in times of turmoil and constituted one of the more damaging legacies of the mass conversions of the eighteenth century.

59 By that 1881 directive, the members of 15 officially pagan families – 150 people in all – were ascribed to Islam. According to Tezyakov, by 1887 43 families (359 people), or about 6% of the local Udmurt population, had converted to Islam officially, including 17 families that received permission in 1881. He noted that the actual number of practicing Muslims was considerably higher. Tezyakov, "Votyaki Bol'še-Gondïrskoy volosti", in: *Zemskiy vrač*, no. 40, p. 583.

60 In fact there were four villages listed in the petition: Bol'šoy Gondïr', Malen'kiy Gondïr', Verxniy Gondïr', and Kipčak, which together constituted one rural community (*obščina*). Since all four of these villages were located within a few kilometers of one another, I will simply refer to Bol'šoy Gondïr' unless reference to the other villages is necessary. Though the petition lists twenty-four persons, these were evidently heads of household, petitioning on behalf of their families as well as themselves.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000415

rennïe magometane], [and] they worship in the Aksaitovskaya mosque."[61] Thus the petitioners underscored their similarity to the earlier petitioners in the hope that the 1881 decision might extend to them as well. They acknowledged that their ancestors had been pagans, but explained that they themselves had confessed Islam for many years, "since in Russia the subjects of your Imperial Majesty confess faith of various denominations, and in our opinion the Mohammedan faith or law is much better than pagan rituals." On a practical level, they remarked that they were not entered into any parish registers, which complicated the determination of their precise ages and the legitimacy of their children.[62] Hoping that the coronation of the new Emperor (Alexander III) would help their cause, the petitioners promised that they and their descendants would pray to Almighty God unremittingly "for the prosperity of Your Imperial Majesty and for the entire Tsarist House."[63] The Perm' Governor forwarded the petition to the Ministry of Internal Affairs, adding that because the petitioners had already practiced Islam for ten years and knew the Tatar language and way of life, he saw no reason to deny them Muslim status.[64]

The Ministry rejected the petition, however, and sent it on to Pobedonoscev, as a matter of concern to the Orthodox church. Pobedonoscev also rejected the petition, noting first of all that the petitioners were "not Bashkirs [as they claimed], but Votyaks, who since long ago are entered as pagans ... and they never belonged to the Bashkir tribe."[65] Pobedonoscev was correct to contend that the petitioners had "never belonged to the Bashkir tribe," but it was also true that these Udmurts, as Teptyars, had lived under Bashkir administration and had thus been "Bashkirs" in a social sense. Pobedonoscev also asserted that the petition itself was invalid, since it did not have written authorization from all the villagers on whose behalf it was submitted, "because their gatherings were unauthorized [*samoproiz-*

---

61 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 102. Aksaitovo was a village about 16 kilometers east of Bol'šoy Gondïr', serving 401 Muslim parishioners in 1886. See *Alfavitnïe spiski Armyano-Gregorianskix cerkvey i magometanskix mečetey v Imperii*, Sankt Peterburg 1886.

62 These registers [*metričeskie knigi*] were kept by the Orthodox clergy and, beginning in 1828, by the Muslim clergy. They recorded births, deaths, and marriages, thereby establishing the legitimacy of children. Because pagans had no officially recognized or ordained clergy, the maintenance such registers was complicated and varied from district to district. RGIA fond 821, opis' 133, delo 428.

63 All citations are from the petition, in RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 101-102b. The coronation of a new Emperor was frequently accompanied by some amnesty or other manifestation of Tsarist grace, so the petitioners here were pushing a potentially effective button.

64 *Ibid.*, fol. 101.

65 *Ibid.*, fol. 120b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000416

vol'nïya]."[66] Thus he concluded that the petition itself was unacceptable on technical grounds alone.

The same community submitted subsequent petitions in 1887, 1888, and 1890, protesting the negative decision on their case. Above all, they protested that their request had been rejected simply because it had not been filed in a timely fashion – i.e., prior to 1881. In 1888, they noted once again that some local residents had been ascribed to Muslim parishes, while they themselves had not,

> for the reason that [earlier] we did not hope for a favorable outcome of such a petition, and also because due to the collection of various documents and information the affair dragged out for six years, and moreover it was suggested that permission would follow for ascription to Mohammedan parishes of all pagans who have long been Mohammedans and who have practiced the Mohammedan faith by their own conviction.

In other words, the petitioners had previously assumed that a petition would not help, but that a general law would soon be promulgated, allowing them to convert freely.[67] They stressed once again that their ancestors had long practiced Islam, and that while a local mullah sometimes performed religious rites for them, they could not be officially ascribed to the mosque. They also stressed their timely payment of taxes and performance of various state duties, including military service. In short, the petitioners made themselves out to be "loyal subjects, rural toilers, guiltlessly deprived of the knowledge of faith by the mistake of our ancestors..."[68]

What is so remarkable in these petitions is the extreme intolerance that the petitioners exhibited toward their ancestors' paganism. "Recognizing the extreme delusion [*zabluždenie*] of our ancestors, we, by our own conviction and with clean conscience ... wish to be native Mohammedans."[69] The 1890 petition described that they had begun to fulfill their state duties with greater zeal "when we felt the virtue of the Mohammedan religion before pagan rituals, which remain for us only in memory and are in fact still performed [only] by savage peoples of other countries, and not within Russia..."[70] The petitioners even suggested "that pagan rituals and festivals cannot be tolerated in Russia."[71] But most remarkable was the petitioners'

---

66 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 102b.
67 The petitioners' perception was basically correct, since Loris-Melikov's proposal in early 1881 constituted a proposal for a general law on pagan conversion to Islam.
68 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 164-165b.
69 *Ibid.*, fol. 165.
70 *Ibid.*, fol. 183.
71 *Ibid.*, fol. 165.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000417

explanation for how they had reached their higher stage of religious consciousness,

> Our ancestors since immemorable times were pagans, but thanks to the efforts of the Government with regard to the people's education, which in recent time has penetrated into our region, pagan inhabitants, partly because of this, but more because of Russification between Russians and Bashkir natives [*ot obruseniya meždu russkimi i baškirami uroženc*ami], have completely acknowledged their delusion with regard to religious confession, and under the present statute of military service, every soldier returning to his homeland disdains our delusion, which arouses our feelings for a better future.[72]

This remarkable passage merits a number of observations, beginning with the role of military service. In 1874, in conjunction with broader military reform, the term of service was reduced from twenty-five years to six, which allowed more soldiers to return to their native villages after their service, as the account here suggests. These returning soldiers brought back new outlooks and attitudes and thus appear to have widened the experience of local residents, generating new religious awareness. Secondly, when the petitioners wrote of the government's "concern for the people's education," they presumably were referring to the school that Popov and the Perm' Committee of the Orthodox Missionary Society had established in 1873. And remarkably, they credited this school, at least implicitly, for their conversion to Islam, since it made clear to them that paganism was a "delusion."[73] Thus we have the bizarre scenario of Udmurt Muslims thanking the Russian government of Alexander III for their Islamization! Third is the rather odd conception of Russification [*obrusenie*] that the petitioners articulated. It would seem that they regarded *obrusenie* as assimilation to *either* Russians or Bashkirs. That is, *obrusenie* was simply cultural assimilation, implicitly towards a religion and culture that was acknowledged to be "higher" than "pagan rituals." But it was not *necessarily* or *exclusively* assimilation to Russians. And this leads to a final point. What the petitioners considered so important in their petitions – and what they evidently hoped would produce a positive impression on those who read them – was not that they had accepted Islam, but that they had abandoned paganism. They saw their abandonment of paganism as an achievement that should be acknowledged and respected by the

---

72 *Ibid.*, fol. 164. The same notion was repeated in the 1890 petition.

73 This is perhaps not as unlikely as it may initially sound. Yeruslanov found that Muslims were sometimes able to capitalize on Russian education among Maris for the purpose of promoting Islam. As he heard Muslims say, "[A] learned person knows better where truth [*istina i pravda*] is, where falsehood and delusion are." See Yeruslanov, no. 14, p. 279.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000418

government, since it was a step that they thought the government wanted them to take.

These petitions unfortunately permit only speculation as to the reasons for their disdain for paganism. But Udmurts in Bol'šoy Gondïr' were being told from all sides that their paganism was a crude delusion. Though Popov's principal concern was to preach Christianity to Udmurts, he also tried to show the "extreme poverty" of their indigenous faith.[74] We can only assume that once the school was open, critique of paganism constituted an important element of instruction.[75] Muslims also maintained a critical and even condescending attitude towards pagans. Indeed, Tatar Muslims often saw themselves "summoning" other peoples of the Volga region and steppe to Islam (or more precisely to "religion" [*din*]), and civilizing them by changing their material culture.[76] For Muslims, religion was construed as a matter of textual authority (i.e., the Qur'ān), and Udmurts were therefore considered to be without religion, since they had no written "law."[77] Thus the consciousness of the absence of "law" and "religion" among pagans evidently contributed to Udmurt dissatisfaction with paganism. Popov himself suggested that the Qur'ān was central to Udmurt Muslims' sense of self with respect to paganism: "An Udmurt-proselyte in Mohammedanism pronounces the name of Votyak with scorn, and *honoring himself by his Qur'ān* [*veličivayas' svoim koranom*], at the same time uses every opportunity to lure to his faith the simple-souled Votyak..."[78] In short, there were plenty of people telling Udmurts that their faith was a pitiful "delusion," and it is not surprising that some Udmurts therefore decided to abandon it.

The Local Struggle

These new petitions in the 1880s alerted local ecclesiastical authorities to the need for more direct intervention into Bol'šoy Gondïr' in order to combat increasing Muslim "propaganda." Indeed, the Bishop of Perm'

---

74 Popov, "Čeremisskaya missiya", p. 51.

75 Yet Popov seems to have been careful not to attack Udmurt ways of life too directly. When Udmurts told Popov that they wanted "to live in the old way" [*žit' po staremu*], "I answered that I don't demand any change from them, that I am merely talking with them about the salvation of the soul..." See Popov, "Ob userdii", p. 92.

76 Allen J. Frank, "Volga Tatars and the 'Islamization' of Muslim Nomads: A Reverse Angle on Russia's 'Civilizing Mission'", Lecture presented on June 4th, 1996 at the Ruhr-Universität, Bochum. I would like to thank Allen Frank for providing me with a copy of this unpublished paper.

77 See Popov, "Ob userdii," 78. Russians also construed pagans as lacking "law," which was in part why the Perm' Committee focussed on them rather than on Muslims. RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 125.

78 Popov, "Ob userdii," 94. Emphasis added.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000419

pointed out that a mosque and a Muslim school had been opened recently in Bol'šoy Gondïr' without proper authorization and argued that it was essential to open an Orthodox church in the village. But because the local community was unwilling to allot a plot of land for the church's construction, the Synod looked to the state to intervene on the church's behalf.[79] Here then was the central struggle: as Orthodox clerics attempted to open a church and to have the mosque closed, local residents attempted to achieve the opposite: to keep the mosque open and to prevent the construction of a church. A closer look at this struggle allows us to comprehend Russian conceptions of empire-building, the kinds of administrative obstacles that frustrated specific imperial projects, and the ways that non-Russians tried to circumvent Russians' intentions.

A number of distinct groups participated in this struggle. The first were local mullahs, accused by Orthodox clerics of instigating Udmurts to file petitions and of conducting "Mohammedan propaganda." Moreover, a certain Axmadiev, mullah in the village Aksaitovo, was accused of performing Islamic religious rites for the Udmurts, but without recording his actions in the corresponding registers, "obviously out of fear of responsibility." The petitioners themselves acknowledged that this was the case in one petition, although they retracted this testimony a short time later – evidently in order to protect Axmadiev from prosecution.[80] Though Orthodox missionaries accused "Bashkir mullahs" of "instigation," it is difficult to determine whether these mullahs went out of their way to encourage the Udmurts, or whether they were merely responding to Udmurt requests as best they could under the circumstances.

Perhaps the most important set of protagonists were the so-called "new Muslims" – i.e., the 150 Udmurts who had been recognized by the government as Muslims in 1881. Attempts by the Osa police chief to determine who had "seduced" them into Islam were unsuccessful, for they insisted that they had converted of their own free will.[81] Thus there was no direct evidence of "instigation," and at the time the investigation was completed (1880), as we have seen, the Ministry was receptive to the idea of recognizing pagan conversion to Islam. Evidence shows that "new Muslims" were predominantly well-to-do [*zažitočnïe*], often the representatives of the community in positions of local authority. Indeed, three village

79 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 120-121b. The Synod did not, however, explain what specific form of intervention was required.

80 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 126, 176. And yet, in their 1890 petition, the Udmurts repeated the notion that the mullah was performing rites for them, but without entering them into the appropriate registers (l. 183).

81 *Ibid.*, fols. 68-69. These original petitioners were listed as "Bashkirs from the Teptyars," but later correspondence suggests that they were ethnically Udmurt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000420

elders were Udmurt Muslims.[82] A rural doctor working near Bol'šoy Gondïr' in 1887-88 confirmed that whereas the twenty or so converts to Christianity were "all poor people [*žalkiy narod*], for the most part beggars," "the more well-to-do and influential Votyaks go over to Mohammedanism."[83] Islam was increasingly associated with the wealthier and more influential elements of the village, and their wealth was in turn construed as a sign of approval from God. The "new Muslims" tried to draw their fellow Udmurts, many of whom were blood relatives, into Islam. As Vasiliy Korepanov, an Orthodox missionary sent to investigate this case, explained, "These representatives of the community, the new Muslims, out of zeal for their new faith, direct all of their communal affairs directly against the Orthodox Christian faith."[84] Thus the "new Muslims" constructed a Muslim school in Verxniy Gondïr', actively opposed the Missionary Society's attempt to construct a church, and petitioned the government for the right to build a mosque in Bol'šoy Gondïr'. Thus as a result of the Ministry's 1881 ruling, local society was now dominated by a powerful group of new Muslims, having close relations with the remaining Udmurt population, and actively promoting Islam.

A third group were the remaining Udmurts, whose attitudes are difficult to ascertain. At least some of them, as their petitions indicate, were eager to become Muslims along with their predecessors, the "new Muslims." It is not clear whether they spoke for the rest or whether they constituted only a minority. Korepanov asserted that pagan Udmurts were "under the oppression" of their Muslim fellow-villagers, and the doctor Tezyakov concurred that wealthy Udmurt converts "carry along after themselves the poor ones, as less independent people."[85] Needless to say, such characterizations are tendentious and assume, as did Tsarist law, that no one

---

82 *Ibid.*, fol. 127b.

83 Tezyakov, "Votyaki Bol'še-Gondïrskoy volosti", in: *Zemskiy vrač*, no. 40, p. 583. This pattern was replicated elsewhere as well. According to A.F. Komov in 1889, in the majority of the 29 Udmurt villages he studied had only a relatively small portion of households had converted to Islam, but these were among them were "the better homes." See A.F. Komov, "Čeremisï i votyaki seredinï severnoy polovinï (vtoroy stan) Birskago uezda", in: *Ufimskie gubernskie vedomosti* 49-51 (1889); and also Yeruslanov, no. 14, 276-278; no. 16, p. 385, who notes that many Mari Muslims were prosperous and involved with trade.

84 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 127b. As Yeruslanov wrote about Mari converts to Islam in Birsk district, "Like all proselytes in general, the newly converted distinguish themselves by their passionate devotion to the new religion and its prescriptions." See Yeruslanov, no. 14, p. 276.

85 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 128; Tezyakov, "Votyaki Bol'še-Gondïrskoy volosti", in: *Zemskiy vrač*, no. 40, p. 583. The economic dependence of pagans on Muslims in this region is acknowledged in other sources as well, and often had to do with the distinction between Bashkir-*votčinniki* and the *pripuščenniki*. See for example "Missionerskie učreždeniya," 209-210.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000421

would become a Muslim unless manipulated or coerced into doing so. These accounts thus aid us little in establishing the attitudes of these Udmurts. It seems reasonably clear, however, that few of them wanted to be Orthodox Christians. In 1888 there were only about twenty converts to Christianity throughout the area, and Tezyakov encountered opposition among Udmurts to his anthropometric research (measurements of their height, weight, skull sizes, etc.) precisely due to their fear of baptism:

> Among the Votyaks the suspicion arose that after the doctor's measurement priests would appear and a wholesale baptism of the Votyaks would begin. A Votyak delegation went to the local justice of the peace and requested certification that they would never be forcibly baptized.[86]

Later reports suggested that Muslim agitation against the construction of a church in the village was successful precisely because it played on Udmurt fears that this act would eventually lead to their baptism.[87] Some Udmurts evidently held that conversion of any kind was wrong and that each people had to protect its faith so as not to "anger" God.[88] Some continued to venerate spirits central to their indigenous cosmology, such as *keremet*s and *voršuds*.[89] Others with Christian sympathies may simply have feared baptism as an irreversible step for both themselves and their descendants.[90] Thus the attitudes of the remaining Udmurts seem to have been both ambiguous and various.

---

86 Tezyakov, "Votyaki Bol'še-Gondïrskoy volosti", in: *Zemskiy vrač*, no. 40, p. 583.

87 S. Rïbakov, "Cerkov' i mečet' v sel. Bol'šom Gondïre, Osinskago uezda, Permskoy gubernii", in: *Pravoslavnïy blagovestnik* 20 (1900) 165-178, especially p. 169. Fear of conversion among pagans restricted missionaries' initiatives elsewhere in Perm' province as well. See "Missionerskiya učreždeniya," p. 213.

88 Tezyakov, "Votyaki Bol'še-Gondïrskoy volosti", in: *Zemskiy vrač*, no. 41, p. 506. A fundamental characteristic of Inner Asian "religious" conceptions, to which Udmurt beliefs can at least provisionally be ascribed, was the role of "religion" in explaining the origins of a given community. The idea of conversion was fundamentally at odds with this conception. For details, see Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and the Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, Pennsylvania, 1994, 17-66. It is not entirely clear how Udmurt converts to Islam overcame this notion.

89 Tezyakov, "Votyaki Bol'še-Gondïrskoy volosti", in: *Zemskiy vrač*, no. 41, p. 605; I.V. Yakovlev, "Iz žizni Permskix votyakov Gondïrskago kraya", in: *Izvestiya Obščestva Arxeologii, istorii i étnografii pri Kazanskom universitete* vol. 19, nos. 3-4 (1903), 183-195. For more on Udmurt religious beliefs and practices generally, see P.M. Bogaevskiy, "Očerki religioznïx predstavleniy votyakov", in: *Étnografičeskoe obozrenie* 1, 2, 4 (1890), 116-163, 77-109, 40-70; and V.Ye. Vladïkin, *Religiozno-mifologičeskaya kartina mira Udmurtov*, Iževsk 1994.

90 The idea that baptism's irreversibility actually prevented non-Christians from converting was articulated in K.K. Arsen'ev, *Svoboda sovesti i veroterpimost'*, Sankt Peterburg 1905, p. 241.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000422

The final set of protagonists were the Russian authorities, in their various manifestations.[91] Notably, the central government lacked either the will or the power to intervene into the local community and to restructure local relations to the advantage of Orthodoxy. Nor were Russian authorities universally opposed to the recognition of the petitioners as Muslims and to the construction of a mosque. While a missionary like Korepanov sought to secure intervention in support of Orthodoxy, the Governor of Perm' supported the petitioners' request for Muslim status. Moreover, the local construction committee in Perm', charged with verifying the construction plans of new buildings, initially approved the mosque request without qualification, and in 1885 the Osa district police chief reopened a Muslim school that had previously been closed.[92] At the ministerial level, as we have seen, Russian opinion was far from consistent or unanimous about the issue of pagan conversion to Islam. In short, because the state's position on conversion remained nebulous, local officials were under little direct pressure to intervene against Islam. They therefore did not impede the decision of the local community.

The Missionary Society began to promote the establishment of a church in Bol'šoy Gondïr' in 1880. However, despite the Synod's claim that the establishment of a church was "extremely necessary" for the spread of Christianity among pagans and for the prevention of their "seduction" into Islam, the government was reluctant to force the local community to donate the land needed for the church's construction. Even if it were true that local residents were "guided by their elders from the Muslims," this fact did not nullify the results of the local community's decision and in any event did not improve the case for successful intervention. It is indeed remarkable how reluctant the government was to override the community's decision, even while numerous reports suggested that Muslims had bribed Udmurts to secure their cooperation in local votes. Despite the efforts of Orthodox clergy, including the Bishop of Perm' himself, to sway the Udmurt population, the campaign to construct a church stalled completely in the mid-1880s. Though a church was finally constructed in 1897, as we shall

---

91 Russian peasants appear not to have played a direct role in these processes. They called local Udmurts "dogs" or "vile" [*poganïy*], and Udmurts in turn related to them with distrust and alienation. See Tezyakov, "Votyaki Bol'še-Gondïrskoy volosti", in: *Zemskiy vrač*, no. 40, p. 583. It seems safe to assume that such relations with Russians made conversion to Orthodoxy less attractive to Udmurts.

92 The Bishop of Perm' complained that the police chief had acted on the basis of the Muslim Spiritual Assembly's ruling that it saw no obstacle to Bashkirs in Bol'šoy Gondïr' inviting a literate Muslim to come and teach literacy to their children. According to the Bishop, the Assembly's ruling in no way constituted permission to open a school. RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 145b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000423

see, this occurred only after the local community had officially agreed to it, and only as Islam achieved its own success as well.

The issue of permitting a mosque and Muslim school was no less complicated. Initially, in 1884, the Construction Committee of the Perm' Provincial Board approved construction of the mosque in Bol'šoy Gondïr', but the missionary Korepanov objected. Throughout the nineteenth century, all new mosques required the approval of local provincial authorities and of the Muslim Spiritual Assembly. This approval was based on the "necessity" of the proposed mosque and the petitioners' economic ability to support its clergy. Thus each mosque was supposed to have "not fewer than three hundred, or at the very least two hundred" male revision souls as parishioners. Moreover, new mosques could be established "only if there is no possibility that the construction of the mosque will cause temptation [*soblazn*] for Christians and new-convert Tatars living together with the Muslims."[93] After the missionary Ye.A. Malov published an article in 1867-68 about the harmful effects of permitting the existence of large numbers of mosques, Orthodox missionaries and clerics began to call for more active government assistance in preventing this perceived proliferation.[94]

Korepanov argued that the petitioners for the mosque could not establish the 200-soul minimum required by law. He argued that two of the villages the petitioners hoped to ascribe to the new Muslim parish were in Birsk district – not even within Perm' province.[95] Nor, he argued, was the population of the villages exclusively Muslim, since many residents were pagans.[96] Moreover, of the 126 souls that the petitioners listed, many were women and children, who were not allowed in the mosque and in any event did not count as male revision souls. Thus he concluded that a new mosque was to be constructed for a mere 40-50 male souls, adding for good measure that the mosque might serve as a source of "temptation" for local Christians and new-convert Tatars.[97] In this case, the Perm' Governor

---

93 *Svod zakonov* (1857) vol. 12, articles 260, 261, 262.

94 Malov, "O tatarskix mečetyax". As often as not, the calls for government intervention in the issue of mosque construction were rejected by the civilian authorities, who considered the church's arguments but rejected the notion that they were legally obligated to respect them. See Werth, *Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825-1881*, chapter 7.

95 To my knowledge, there was no law requiring that a parish include villages only from one district.

96 Here Korepanov was evidently stretching the clause on "temptation" to include pagans, whereas the law itself made reference only to Christians and new-convert Tatars.

97 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 129-129b. Documents note that there were Orthodox families in the region, but it is not clear where they were located and how many there were. There seem to have been very few baptized Tatars. According to the Perm' Ecclesiastical Consistory in 1866, only between 5 and 12 Tatars were

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000424

agreed with Korepanov. Noting that the new Muslim parish would consist of only 110 revision souls (229 parishioners in all), and that nearby pagans might convert to Islam as a result of the mosque, the Governor rejected the petition.[98] Two local residents accused of opening a mosque without authorization were prosecuted and fined, while the officials who originally permitted the construction of the mosque were punished. Moreover, local officials were instructed to maintain "constant and strict surveillance" over local Muslims to ensure that they did not secretly conduct "Mohammedan propaganda."[99] It is important to stress that the Perm' Governor based his decision less on some overriding concern for the future of Orthodoxy than on Korepanov's strictly legal arguments. Thus it seems that secular officials were prepared to intervene in religious matters only when there was a solid legal foundation to do so.

The response of the local residents was to take their religious practice underground. Reports soon arrived that Udmurts had built "a Tatar mosque without external insignia," in which a Tatar mullah from neighboring Birsk district "conducts services for them and shouts, like mullahs usually shout in Tatar villages in mosques."[100] While local residents called the structure a "house for prayer," Korepanov dismissed this euphemism, noting that no documents authorized the prayer house, and that anywhere Islamic prayer is conducted and "a mullah shouts" should be considered a mosque.[101] Further investigations revealed that several Udmurts, "secretly conducting Mohammedan propaganda," were attempting once again to secure permission for the opening of a mosque by buying off other Udmurts and Bashkirs in order to constitute the required majority at the village gathering.[102] In short, lacking authorization for an official mosque, local Muslims simply set up an unofficial one. A central issue in this contestation was the configuration of authority on the local level. Korepanov, seeing the authority of "new Muslims" and their ability to realize their Muslim projects by controlling the positions of elder in the village, requested the government "to pay attention" to the fact that Muslims were being elected elders in Bol'šoy Gondïr' even though they constituted a minority.[103] Initially, after consult-

---

baptized each year, and most of these were either in prison in Perm' or in exile from some other province. See Ye.A. Malov, "Statističeskie svedeniya o kreščenïx tatarax Kazanskoy i nekotorïx drugix eparxiy, v Volžskom basseyne", in: *Učenïe zapiski Kazanskogo universiteta*, vïp. 3-4 (1866) pp. 311-387, here: 384.

98 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 131, 144-144b.

99 *Ibid.*, fols. 149-150.

100 *Ibid.*, fol. 131b.

101 *Ibid.*, fols. 132-132b. Makeshift and secret mosques were standard among non-Russians who were not allowed to build an official mosque as they wished. On such secret mosques among Maris in Birsk district, see Yeruslanov, no. 14, p. 276.

102 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 150.

103 *Ibid.*, fol. 130b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000425

ing provisions on Bashkir administration, the Governor of Perm' noted that there was no basis for preventing Muslims from being elected to local office. Nonetheless, the district board of peasant affairs was instructed to insure that Udmurt Muslims did not monopolize local positions of authority.[104] While some Orthodox observers construed this as an outright prohibition on the election of Udmurt converts and even Muslims generally,[105] it seems that this directive was designed simply to ensure that recent converts, making up only about 6% of the *volost's* population, did not hold office in disproportionate numbers. In any event, despite the Governor's claim to have established "constant and strict surveillance" over the actions of all local Muslims, it was only in 1895 – and evidently only with the intervention of the recently installed land captain – that Udmurt agreement to provide land for the church was finally secured.[106] In broad terms, the situation in Bol'šoy Gondïr' fit into a pattern of administration in Russia, characterized by a breakdown in the rural order (from the government's perspective) in the 1870s and early 1880s, followed by the reassertion of state control over local initiative, particularly through the land captain statute of 1889.[107] More specific to Bol'šoy Gondïr' were the ways in which the spread of Islam illustrated the consequences of inadequate state control.

Nonetheless, for the Udmurt petitioners of Bol'šoy Gondïr', this story had a happy ending. While the flow of petitions was temporarily quelled, a new wave of petitions appeared in 1895-96, evidently in the hope that the coronation of Nicholas II would produce a favorable response to their requests. Most of these petitions came from those whose earlier requests had been rejected or simply left without decision. One petitioner justified his request by noting "that the secret confession of a faith is difficult, illegal and immoral, and that on the basis of the laws of our Fatherland, freedom of faith is conferred not only on Christians of other [non-Orthodox] confessions, but also on Jews, Mohammedans, and pagans, and [thus] conversion from paganism to other non-Christian faiths is not prohibi-

104 *Ibid.* fols. 144, 149b.

105 This is how Rïbakov construed this measure in "Cerkov' i mečet'", 172-173.

106 *Ibid.*, p. 170. Rïbakov credited the visiting Bishop's "loving speech exposing paganism and Mohammedanism" with securing Udmurt agreement to the land grant. But the presence of the land captain, and indeed his "assistance," suggest that local Udmurts may also have felt other compelling reasons for the grant. Land captains were introduced in perm' province only in 1893 (George Yaney, *The Urge to Mobilize: Agrarian Reform in Russia, 1861-1930*, Urbana 1982, p. 50).

107 For details on this process, see Thomas S. Pearson, *Russian Officialdom in Crisis: Autocracy and Local Self-Government, 1861-1900*, Cambridge 1989. For an investigation into the problematic foundations of official views on the countryside, see Yaney, 10-48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000426

ted...."[108] Another Mari petitioner from Menzelinsk district, noting again the successful earlier petition from Bol'šoy Gondïr', asserted, "I dare think that my single conversion to that religion cannot constitute a question of particular significance..."[109] Several other petitions of similar content were submitted, and this led the Perm' Governor in 1896 to reevaluate the situation in Bol'šoy Gondïr' and to suggest once again that since those Udmurts had confessed Islam already in the 1870s, they should be recognized as Muslims. The Ministry agreed with the Governor without seeking the opinion of either Pobedonoscev or the Holy Synod. The Emperor approved this decision in 1897.[110]

This 1897 decision coincided with the re-emergence of the twin struggle over authorizing a church and a mosque. In 1895, after two visits by the Perm' bishop and with the "assistance" of the land captain, the Udmurts in Bol'šoy Gondïr' finally agreed to provide land for a church, whose construction was a funded by a merchant from the city of Sarapul' (Vyatka province). The Perm' Bishop personally blessed the church in 1897, and a baptized Tatar became a deacon there.[111] Meanwhile, Muslims in the region were able to obtain permission for the construction of a mosque shortly thereafter, when they convinced some Muslims from nearby Aksaitovo to join a new Muslim parish in Bol'šoy Gondïr', thereby attaining the 200-soul minimum that they had been unable to achieve earlier. Both the land captain and the Perm' provincial board approved the community's resolution to appropriate public funds for the mosque's construction. Though the Orthodox missionary S. Rïbakov ascribed this resolution to Udmurt confusion and Muslim instigation, it seems likely that the 1897 decision on conversion also played an important role in reinvigorating the campaign for Islam and authorizing Islamic practice. According to Rïbakov, the establishment of the mosque in 1898 had a highly detrimental effect on the missionary school, whose teacher left shortly thereafter, and on the very church itself, whose priest now found it dangerous to proselytize among Udmurts. Unfortunately, there is little information on subsequent developments in the region.[112]

---

108 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 189-189b. This petition quoted almost verbatim from the law digest on religious tolerance. See *Svod Zakonov* (1832) vol. 1, part 1, article 45.

109 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fol. 202b.

110 *Ibid.*, fols. 214-215.

111 These events are covered (rather tendentiously) by Rïbakov, "Cerkov' i mečet'," 169-172.

112 An ethnographic account of the region published in 1903 (Yakovlev, "Iz žizni") makes no reference to this conflict or even to the fact that some Udmurts had been recognized as Muslims. This account in fact states that the Udmurts of the Gondïr' region were "all pagans," although "[a]ll their prayers are borrowed from Bashkir-Muslims, and even the texts themselves are spoken in the Bashkir language." (*ibid.*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000427

To a degree, the 1897 ruling constituted a triumph of legal principles over more ambiguous administrative practice. In its decision to approve the petitions in Bol'šoy Gondïr', the Chancellery of Petitions did not recognize Decree 647 as binding, since it was not part of the law code and did not actually prohibit conversion.[113] Thus it would seem that Decree 647, long the government's principal justification for denying recognition of pagans as Muslims, was finally put to rest. Nonetheless, the right of pagans to become Muslims remained tenuous. Despite several similar petitions in the late 1890s, the decision in 1897 pertained only to the four villages around Bol'šoy Gondïr'. No provision was made for the other petitioners, and I have no record for the decisions on those cases. Thus while the petitioners of Bol'šoy Gondïr' received satisfaction (albeit fourteen years after their first petition), it does not appear that anyone else did.

Paradoxically, the 1905 law on religious freedom, which might have finally offered such pagan-Muslims satisfaction, in fact did the opposite. The main concern of the 1905 law was to grant to those who had been baptized into the Orthodox church through force or other non-spiritual means the opportunity to revert to their previous religions. The government's particular concern were the hundreds of thousands of Uniates, Lutherans, and Tatar Muslims who were officially considered Orthodox.[114] Thus the law stated only that "persons listed as Orthodox but in reality confessing that non-Christian faith, *to which either they or their ancestors belonged*, are subject, if they so desire, to exclusion from the ranks of Orthodox."[115] In other words, the state desired a controlled transfer of incorrectly ascribed religious populations ("apostates"), but was not willing to allow unrestricted conversion from one non-Christian religion to another. Accordingly, petitions filed by Maris, Udmurts, and Chuvash seeking recognition as Muslims on the basis of the 1905 law were consistently *rejected,* since the petitioners could not prove that their ancestors had been Muslims. In short, in the name of religious toleration, the 1905 law ironically closed the door on pagan conversion to Islam.[116]

183, 185). This account suggests that by this time the Udmurt converts had been thoroughly integrated into the Muslim community.

113 RGIA fond 821, opis' 133, delo 432, fols. 217-218. Decree 647 had the force of a directive rather than a law and was therefore not part of the law code.

114 Zapiska ob otpavšix iz pravoslaviya v inoverie (sostavlennaya ispravlyayuščim dolžnost' Direktora Departamenta Duxovnïx Del Inostrannïx Ispovedaniy), in: RGIA, pečatnïe zapiski, folder 2349.

115 *Polnoe sobranie zakonov* III, no. 26126 (1905), article 3. Emphasis added.

116 Several petitions of pagans seeking Muslim status after 1905 are in RGIA fond 821, opis' 8, delo 796 (On petitions for conversion to Islam).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000428

Conclusions

From the perspective of the Tsarist government, several imperatives clashed in the case of pagan conversion to Islam. On the one hand, the principle of religious tolerance, complemented by the view that Islam was morally and intellectually superior to paganism, suggested that pagans' aspirations for Islam should be respected. State political interests, on the other hand, especially among those who viewed Islam as a rival to Russian hegemony in the Volga-Ural region, suggested that conversion to Islam could not be tolerated. It was perhaps the relative parity of these imperatives which prevented the issue of pagan conversion from being resolved decisively one way or the other. Policy prior to 1905 thus remained inconsistent and arbitrary, granting recognition to some petitioners either as nebulous "exceptions" or without any specific justification.

Not surprisingly, different sets of officials ascribed varying significance to these imperatives. Orthodox clergy, committed to maintaining the putative receptivity of pagans to eventual acceptance of Christianity, and deeply aware of Orthodoxy's delicate presence in predominantly Muslim areas, maintained that pagan conversion to Islam violated existing legal and administrative provisions, and that the structure of authority in locales like Bol'šoy Gondïr' *volost'* and current provisions of local self-government necessitated more deliberate intervention on the part of government authorities. These clergy were eager to point out the "secular" dangers of Islamic hegemony: the emergence of a fanatical mass of subjects, ill-disposed or hostile to the government's beneficial initiatives. Yet while the opinions of the Church were certainly considered, the Ministry of Internal Affairs was under no obligation actually to implement them, especially since the issue at hand – the legality of pagan conversion to Islam – did not directly concern the Orthodox Church. From a purely jurisdictional perspective, this issue was solely the concern of the Ministry, and more particularly of its Department on Foreign Confessions. Petitioners in Bol'šoy Gondïr' received satisfaction in 1897 in part because the Ministry had not felt compelled to consult with the Synod in reaching its decision. To be sure, the Ministry's position on conversion was not particularly consistent, but on the whole its officials – including the Governor of Perm' and more local officials – were prepared to give Udmurt requests a fair hearing.

Though it is not entirely clear how Udmurts understood their conversion, Islam gained adherents first among the wealthier local inhabitants, whose very prosperity confirmed the correctness of their choice. The privileges that came with Bashkir-*votčinnik* status probably constituted important incentives for this group, though it is unclear whether any of them actually achieved such status as a result of their conversion. These "new Muslims"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000429

made use of their local prominence to forward the cause of Islam, by supporting the construction of schools and mosques, and opposing the Missionary Society's proposal for a church. Nonetheless, while a significant number of Udmurts did convert to Islam, a large number remained officially pagan. Whatever Islam's attractions, many Udmurts chose not to convert formally, even as they incorporated Islamic rites and practices into their lives.

State-imposed and -defined categories of identity shaped the local terrain and the activities of local residents in profound ways. Udmurts' Teptyar status not only brought them into greater contact with Muslims in administrative ways, but also gave them good reason to seek conformity with the legally privileged "Bashkir" population – in the present case by converting to Islam. The evidence presented here suggests that the social and cultural dimensions of the category "Bashkir" were closely linked, so that adherence to Islam became part of Bashkir social status. More importantly, the very category "Muslim" took on a particular significance once the government deigned to determine who counted as a Muslim and who could enjoy unimpeded access to mosques, mullahs, and Islamic rites. Eager to incorporate Muslim practices into their lives, but prohibited from doing so fully and openly, pagan Udmurts had little choice but to seek official recognition for their conversion. Indeed, they acknowledged that only the state could make them "native Mohammedans"; only the state could naturalize, legalize, and fully legitimize their Muslim status. It was in no small measure the government's treatment of religious status as an absolute and exclusive category that forced these Udmurts into the decisive declaration that they indeed wished to become Muslims. The state's categories had tremendous significance for local residents, but not always in the ways that the state itself intended.

If the state's method of classifying native populations ended up promoting Islamization among some Udmurts, then so too did the Church's more direct interventions. Indeed, it seems that the initial intervention of the Orthodox Missionary Society, in the form of the missionary school in 1873, served as a decisive catalyst for religious change, accelerating the process of Islamization in this mixed Udmurt-Bashkir area. Though they had adopted Muslim practices earlier, the first group of converts filed their first petition only in 1876, in part because they saw Muslim status as providing immunity from Orthodox missionary overtures, which non-Russians often believed to be the initial phase of a campaign of aggressive and coercive mass baptism. Thus the intervention of the Missionary Society upset a relatively stable religious equilibrium. In their desire to draw a sharper line between Udmurts and Muslims, and to forge greater clarity out of an inherently messy religious situation, missionaries like

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000430

Popov failed to realize that when forced into a corner, many Udmurts would choose Islam over Orthodoxy. In short, although the roots of assimilation to the Islamic Turkic world can be linked to settlement patterns, trade interests, and the ability of Islamic teaching to satisfy aspirations for "law" and literacy, it was in part the structure of relationships created by state policies, practices, and categories that established formal conversion to Islam as an attractive option for "pagans" in Bol'šoy Gondïr'.

THE ACTIVITY OF THE MUSLIM FACTION OF THE STATE DUMA AND ITS SIGNIFICANCE IN THE FORMATION OF A POLITICAL CULTURE AMONG THE MUSLIM PEOPLES OF RUSSIA (1906-1917)

by

Dilyara M. USMANOVA, Kazan

One of the unquestionably positive results of the Russian Revolution of 1905-1907 was the emergence and establishment of a new political tradition – Russian parliamentarianism. The revolutionary actions of Russian society in the spring and fall of 1905 obliged the autocracy to proclaim the October 17th Manifesto, which signified in essence the end of absolute monarchy in Russia and a transition to parliamentary monarchy. This transition was lengthy and painful, reluctant and forced on the part of tsarism, but irreversible.

As a result a new institution appeared on the Russian political horizon – the State Duma. During the full extent of its existence, from 1906 to spring of 1917, it fulfilled the functions accorded to it by law, but in addition, the State Duma became a podium from which Russian society was able to legally and publicly express its desires, views, and goals and its own positions on various issues. The State Duma was not unitary and unchanging throughout the entire period of its existence; it was changed and transformed (and not always for the better) depending on the demands made upon it by the autocracy on the one hand and Russian society on the other. It certainly distinguished itself from a parliament of the classical West European model. In its own way the State Duma was a copy of Russian society of that era. Therefore the study of many of the problems of that period, especially those tied to the formation of Russian society's political culture, is impossible without a careful examination of the history of the State Duma.

Like any "living organism", the State Duma consisted of different parts: factions, blocs, currents, as well as groups, commissions, and committees, the activities of which to a large degree defined the face of the Duma. A significant one among these was the Muslim faction, in which the majority of the Muslim delegates were united who were elected to and worked in the Duma.

The Muslim faction of the Russian parliament was distinct from other factions and groups no less by its goals and tasks than by its composition. Primarily it was constituted on the basis of confessional affiliation at a time

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000433

when the majority of other groups were formed according to party affiliation (the factions of the Kadets, Octobrists, Social Democrats, Trudoviki and others) or more rarely by national (Polsko Kolo) or ethnic and territorial (the Byelorussian-Lithuanian-Polish group) affiliations.

The Muslim faction played a special role in the State Duma, and it occupied a special place in the social and political life of the empire's Muslim peoples. Its history is interesting in that it allows us to examine the process of the creation and formation of a separate people – the Tatars – as an integral, though unique part of a common Muslim society on the one hand and of a common Russian parliamentary tradition on the other.

During the Soviet era neither the history of the State Duma, let alone the activity of the Muslim faction attracted the special attention of researchers at the regional level. Therefore this work will be one of the first attempts to offer a general overview of the Muslim faction's activity and to attempt to determine the fundamental tendencies of its development from 1906-1917.[1]

The First State Duma (April 27th – July 8th, 1906)

The First State Duma was in session for two months and ten days and held a total of thirty-nine sessions. 524 deputies were supposed to have been elected to the First State Duma, but in fact only 478 were elected and came to St. Petersburg. At the end of its activities there were 499 deputies.[2] The party of the Kadets gained the greatest successes in the elections to the First State Duma, gaining 161 delegates who, under the influence of the growing revolution, were also quite radical in their demands. Being the largest faction, the Kadets also selected the leadership: S.A. Muromcev became the Chairman, P.D. Dolgorukov and N.A. Gredeskul became the Deputy Chairmen, and D.I. Šaxovskiy became secretary, all of whom were Kadets.[3]

Over the course of its two months of work the First State Duma practically failed to adopt any bills. Basically its activities were centered around criticizing ruling policies and specific members of the government, the selection of commissions, and the drafting of replies to the tsar. The central issue of the First State Duma was agrarian.[4]

Already during the month of May information began to circulate among the lawmakers about the intention of the government to dissolve the State

1 There is some material on the Muslim faction in a number of works: Azade-Ayse Rorlich, *The Volga Tatars: a Profile in National Resilience*, Stanford, California 1986, 117-122; Andreas Kappeler, *Rußland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall*, München 1992, 277-283.

2 V.M. Vitenberg, "Gosudarstvennaya Duma," *Enciklopedičeskiy slovar'*, tom 1, Moskva 1996, 611.

3 Vitenberg, "Gosudarstvennaya Duma," 611.

4 *Ibid.*, 611.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000434

Duma "in case of causing tensions surrounding the agrarian question." And it was implemented on these grounds. The dissolution of the Duma with the July 9th Manifesto was based on the fact that "those elected by the people, instead of working for the establishment of legislation, are leaning into an area outside of their authority."[5]

Since the Duma was dissolved and access to the Tauride Palace was blocked, on July 9th and 10th a large group of delegates gathered in the city of Vyborg (a suburb of St. Petersburg on Finnish territory), deliberated, and resolved an appeal "to the people from the people's representatives" better known as the "Vyborg Declaration."

The declaration called upon "the citizens of all of Russia" to not to give "a single kopeck to the treasury or a single soldier to the army" until the re-convocation of the Duma. The appeal to passive resistance had as a goal the staving off of a potential revolutionary outburst brought about by the dissolution of the Duma and directing the indignation of the masses into a "constitutional channel." It is true that this action did not have any particular success and the people remained silent. One of the most active participants in the drafting of the declaration, M. Vinaver, a member of the Kadet faction, described the mood of those days in the following way: "not only the capital, but the whole country already knew of the dissolution. And there was no active repercussion from anywhere: the people remained as silent as a tomb... Before us was the naked and cheerless reality."[6]

The declaration's text was printed in Finland on July 10th as a pamphlet in Finnish and Russian with a press run of ten thousand copies, and then was reprinted abroad. According to some data, around 180 deputies signed the "Vyborg Declaration," and later another 52 people joined it.[7]

On the 16th of July 1906 a capital case was raised against the subscribers "for spreading a declaration within the borders of Russia on the basis of a conspiration, thereby summoning the population to resisting the law and the legal instructions of the government." From December 12th to the 18th, 1907, the so-called Vyborg trial was held and the "a special session of the Petersburg Palace of Justice" convicted the 167 deputies to three months in prison (on the basis of a statute that deprived them of their electoral rights

---

5 *Ibid.*, 611.

6 M.N. Vinaver, *Vïborgskoe vozzvanie - Vospominaniya*, Petrograd 1917, 47.

7 V.M. Ševïrin, "Vïborgskoe vozzvanie," *Enciklopedičeskiy slovar'*, tom 1. M.N. Vinaver writes that the exact number of subscribers to the Declaration is difficult to determine, since the original version of the text was immediately concealed and those who signed it later did so on appended sheets or even on printed forms. Therefore among those brought to trial were quite random individuals, while several avoided prosecution. Cf. Vinaver, *Vïborgskoe vozzvanie*, 37-38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000435

in the elections to the Duma, as well as of other social and electoral duties).[8]

Six Muslim deputies signed the Vyborg Declaration (cf. table 2).[9] Although one of the Muslim deputies, Äbüsoġud Äxtämov, was acquitted ("for special circumstances")[10], nevertheless three of them, Äbüsoġud Äxtämov, Säyid-Gäräy Alkin and Ismäil Ziyadxanov were dismissed from practicing law for a period of time, and five of them (excluding Äxtämov) spent the full term in prison. But the most negative result of this action was that practically all of them were deprived of the possibility of further participation in the work of the Duma in the capacity of those chosen by the people. Without a doubt, as a consequence this impoverished and weakened the Muslim faction.

What then did the Muslim deputies conceive for themselves and what were their activities during the First Duma, besides their participation in the final protest of the First Duma's legislators?

A total of 25 Muslim deputies were elected to the First Duma, representing the largely "Muslim" regions of the country: the Volga-Ural region, the Caucasus, Semireč'e, and Turkestan (cf. table 1). Since in the Caucasus, the Steppe Region, and Turkestan, elections were somewhat delayed, at the opening of the session there were primarily Tatar deputies from Kazan, Ufa, Orenburg, and Vyatka provinces.

The idea of forming a Muslim faction appears to have arisen almost at once, but some time was needed for effecting this. Fuad Tuqtarov wrote about the futile attempt of Säyid-Gäräy Alkin to unite the Muslims into a faction within a few days after the start of the Duma's work.[11] What was the cause of the failure? Was it a lack of a program among the deputies, disagreement over actions, or Säyid-Gäräy Alkin's lack of authority? It is difficult to give a clear answer. One has to assess that the Muslim Deputies, one after another, joined the Kadets' faction (see table 2). Therefore it is no coincidence that in the materials of the First Duma the existence of a separate Muslim faction is not mentioned, at the same time as the repre-

---

8 The press, including the Tatar press, reported in detail on the course of the trial. The newspaper *Bäyan-el-xaq* for example, described the mood of the accused: "those found guilty did not retreat from their convictions, and said that they will go to prison with the realization of having fulfilled their duty." *Bäyan-el-xaq* 1907, No. 261, December 23.

9 It is worth noting that the last of these came to St. Petersburg only on the eve of the dissolution of the Duma and right away went to Vyborg, where he took an active part in the drawing up of this document. In point of fact, his activities as a deputy were limited to this.

10 Vinaver, *Viborgskoe vozzvanie*, 16.

11 M.-F. Usal, *Berenče, ikenče vä öčenče dumada möselman deputatlar häm alarniñ qilġan ešläre*, Qazan 1909, 92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000436

sentatives of the western borderlands (Lithuania and Poland) are creating their own associations practically during the first days. Moreover, in many of the publications concerning the First Duma, data on the Muslim deputies are given in the context of the members of the Kadet faction.[12] Among the Kadets were also the six Muslim deputies who were tried in the Vyborg Trial.[13]

The situation began to change only with the arrival of deputies from the Caucasus, and especially with that of Ali-Märdan Topčibašev. In fact, he was the first to unite all of the Muslim deputies. The goals of the faction were the preliminary discussion of issues on the agenda, the training of orators, and the agreement in the positions of all Muslim deputies. In other words, purely coordinational tasks stood before the faction.

However, the brevity of the First Duma's work did not allow even the consummation of this organizational process, and therefore at this point the faction was not formed and was not officially registered.

The Convocation of the Second State Duma (February 20th, 1907 – June 2nd, 1907)

Elections for the Second Duma took place at the end of 1906. In all 518 deputies were elected and took part in its work. It sat for one term and held 53 sessions.

The Chairman was F.A. Golovin (Kadet), the Deputy Chairmen were N.N. Poznanskiy (Non-Party Left) and M.E. Berezin (Trudovik), and the Secretary was M.B. Čelnokov (Kadet).

In comparison with the former one, this Duma was more radical and more to the left in both its composition and in the character of its activity. The Kadets, who lost in the elections (their number declined from 161 deputies to 98) promoted the slogan "Save the Duma" and withdrew a series of their more radical demands; they attempted to create an alliance on the right with nationalist groups, and on the left with the Trudoviki, who counted more than a hundred members within their ranks. The Kadets rejected the slogan "Responsible Government."[14] The Duma removed from the agenda the demand for political amnesty as well as the abolition of the death penalty, and it did not disclose any political assessment of the government's actions. The agrarian question remained the central one, and

---

12 *Pervaya gosudarstvennaya Duma. Alfavitnïy spisok i podrobnïye biografii i xarakteristiki členov Gosudarstvennoy Dumï*, Moskva 1906; *Pervaya Rossiyskaya gosudarstvennaya Duma*, Literaturno-xudožestvennoe izdanie pod red. N. Pružanskogo, Sankt Peterburg 1906.

13 *Viborgskiy process*, Sankt Peterburg 1908, 263.

14 "Responsible Government" means the demand that the government be elected by and be responsible before the Duma (and not the Czar).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000437

on this issue the Kadets softened their positions. But despite this it was clear that the Stolypin reform plan would not pass. As a result, the government was decisively set against the Duma; on June 3rd it published a decree dissolving it, as well as a manifesto in which the Duma was blamed for dragging out the examination of bills and the state inventory of income and expenditures, and also for the fact that a number of its members (Social Democrats) participated in a conspiracy against the government. At the same time a new electoral law was promulgated which limited the access to the Duma of several categories of the population, including on the basis of an ethnic and territorial basis. Indeed, it is generally accepted to equate the dispersal of the Second Duma with the end of the revolution and the beginning of political reaction.

For the Muslims the Second Duma was the most favorable in both its quantitative, as well as highly distinct qualitative aspects. In all 36 Muslim deputies were elected to the Second Duma. They were organized into two factions, and sent one of their own representatives to the leadership – Sadri Maqsudi was elected as one of the five deputies of the Secretary of the State Duma.[15]

As was already mentioned, the tumultuous political events in the country, the polarization of Russian society, resulted in the shattering of the Muslim deputies' shaky unity, and almost immediately they divided themselves into two groups, and around each of these like-minded deputies gathered.

– The majority were organized into a Muslim faction under the chairmanship of Ali-Märdan Topčibašev (formally he was not a deputy, but he lived at that time in St. Petersburg and effected a strong influence on the activities of the faction on the Muslim deputies as a whole).

– Six individuals formed a separate bloc under the name "Muslim Labor Group," which officially joined the Trudovik faction.[16]

The Muslim faction adopted the program of the "Muslim Union" (*Möselman ittifaġï*),[17] while the Muslim Labor Group "Islamized" the program of the Trudoviki. Both factions held several joint sessions.

---

15 V. Obninskiy, "Členï Gos. Dumï pervogo, vtorogo i tret'ego sozïva," *Prilŏzenie k Ėnciklopedičeskomu slovaryu Granata*, tom 17, 12-e izd., Moskva, 39-50, 65.

16 According to the unconfirmed data of Möxämmäd-Ġayaz Isxaqi, nine people made up this group. Cf. *Yaña milli yul*, February, 1939, No.2 (129), 12.

17 Some members of the Central Committee of the Muslim Union lived at that time in St. Petersburg and had the opportunity to work with the fraction, such as Ali-Märdan Topčibašev, Säyid-Gäräy Alkin and others. In addition, Sadri Maqsudi, who had been elected to the Central Committee, was a Duma deputy.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000438

The Muslim Labor Group consisted of three mullahs, one merchant, one teacher, and one worker.[18] Its activity is described in detail by Fuad Tuqtarov, who at that time was in St. Petersburg and in fact was one of its founders and leaders.[19] Despite the spontaneous nature of its creation, Tuqtarov gives a mediocre evaluation of its activity. In his words, in their standard, capabilities, and training, the members of this group were not capable of either legislative work or of even reading and evaluating bills or of other activities: "They were happy to work, the desire existed, but the possibility and ability – alas!"[20] In addition, this group was not a faction in the strict sense of the world, since it did not have its own program. The sole purpose of its creation, in the words of Tuqtarov, was the intention to disseminate and propagandize the ideas of the Trudoviki among the Muslim population. As a result, the members of the group actively discussed the questions that were for the Trudoviki the most important – the agrarian question, the position of workers, etc. For the dissemination of this information the members of the group began to publish a weekly newspaper entitled *Duma* (April 21st to May 30th, 1907), with one member of the group, Kälimullah Xäsänov, as the official publisher and editor.[21] However, only six issues came out and the newspaper was banned by a special decree of the Governor of St. Petersburg. *Duma* was published with the private means of the group's members, but of these, only Xäsänov was at all capable of writing to the point on issues, when the rest were themselves in need of preparatory explanations and lectures. According to the account of Tuqtarov, "of the six deputies, three do not know Russian, one knows neither Russian or Tatar. All six are incapable of writing a line in Russian, and four do not in the least understand the content of the orator's speeches. What is more, the majority of them can only with difficulty read the newspaper they themselves publish."[22] Thus, the single

---

18 Usal, *Berenče, ikenče vä öčenče dumada möselman deputatlar*, 54. It is true that one can only conditionally call Zeynal Zeynalov a worker. His activity as a laborer began with this.

19 Möxämmäd-Ġayaz Isxaqi later wrote that during the elections to the Second Duma the Tatar Socialist-Revolutionaries (Tangists) took the decision to nominate their own representatives. In the Čistopol' district these became Möxämmäd-Ġayaz Isxaqi and Fuad Tuqtarov. However, thanks to the efforts of the government organs, both were kept back from the second round of voting. Möxämmäd-Ġayaz Isxaqi was arrested and found guilty of article 129, which deprived one found guilty of the right to elective office, and his colleague was kept away on the basis of some formal pretext. As a result, Tuqtarov was later specially delegated by the Tangists to St. Petersburg to take part in the organization of that special group. Cf. *Yaña milli yul*, 1939, No.2 (129), 12.

20 Usal, *Berenče, ikenče vä öčenče dumada möselman deputatlar*, 59-60.

21 Möxämmäd-Ġayaz Isxaqi identifies Tuqtarov as the editor of this newspaper; cf. *Yaña milli yul*, 1939 No. 2 (129), 12.

22 Usal, *Berenče, ikenče vä öčenče dumada möselman deputatlar*, 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000439

result of the activities of the members of this group was the brief publication of a newspaper and the translation into Tatar of some brochures published by the Trudoviki. And indeed, these were immediately confiscated by the authorities, without achieving such wide dissemination.[23] Obviously, all members of the group later joined the Federalists' alliance.[24]

The Muslim faction likewise was formed and began to function during the work of the Second Duma. Its members elected a chairman and two secretaries, rented an apartment, and appointed the time for a session every Friday. Within the faction a number of commissions were set up for the examination of bills relating to questions of the education and position of the empire's Muslim population. However, a series of unpropitious factors made itself felt in their work: the lack of a single leader (the non-deputy Topčibašev partially fulfilled this role), the insufficiency, or lack, of capable members of the faction (both bills were again the result of the actions of the non-deputies Topčibašev and Alkin), disagreement in the actions of the Muslim deputies (the presence of local and group interests), the financial indiscipline of the members (the membership dues of ten rubles a month were paid very irregularly, and in practice the faction lived at the cost of private donations), and so forth.[25]

The faction prepared and presented two bills "On changing the rules of March 31st" (regarding issues of education) and "On making Fridays a day off," however, they were not even brought to a general discussion.[26]

Already during the sitting of the Second Duma special delegates would often come to St. Petersburg, which were sent by the Muslims of Kazan, Ufa, Orenburg, Turkestan, and other cities and regions of the Russian empire. As Fuad Tuqtarov wrote, in the halls of the Muslim faction one could meet quite varied individuals, "merchants, mullahs, the wealthy, representatives of the clergy, peasants, Persians, Uzbeks, Tatars, Bashkirs, and others" who appealed to the members of the faction for aid, who brought petitions from their localities and so forth. Therefore, from this perspective the Muslim faction of the Second Duma had the character of an All-Muslim center.[27]

---

23 *Ibid.*, 62.
24 *Yaña milli yul*, 1939, No. 21 (129), 12.
25 Usal, *Berenče, ikenče vä öčenče dumada möselman deputatlar*, 52-53.
26 *Ibid.*, 52.
27 *Ibid.*, 62-63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000440

The Convocation of the Third State Duma (November 1st, 1907 – June 9, 1912)

The Third Duma was unique in that it fulfilled its full term as prescribed by law. In all it convened five sessions from 1907 to 1912. The Duma considered 2,432 bills.[28]

The chairman were N.A. Xomyakov (Octobrist, 1907-1910), (Octobrist, 1910-1911), M.V. Rodzyanko (Octobrist, 1911-1912). The Deputy Chairmen were V.M. Volkonskiy (Moderate Right, 1907-1912), A.F. Meyendorf (Octobrist, 1907-1909), S.I. Šidlovskiy (Octobrist, 1909-1910), M.Ya. Kapustin (Octobrist, 1910-1912). The Secretary was I.P. Sozonovič (Right, 1907-1912).[29]

442 deputies were elected to the Third Duma, and of these only ten were Muslims, a result of the discriminatory character of the new electoral law. In its party composition the Third State Duma was considerably more to the right and more moderate in comparison with its predecessors. The party composition of the Duma displayed a strong influence on the character of its activities. The lack of a single-faction majority resulted in the fact that the fate of voting depended on the Octobrists, who were established as the "Party of the Center." If they voted with the Right, it created an Octobrist-Right majority (around 300 deputies), if they voted with the Progressives and the Kadets, it created an Octobrist-Kadet majority (more than 250 deputies).[30]

The activities of the deputies of the Right and Left wings (to the left of the Progressives and Kadets) consequently practically always came to naught. The majority of the bills they proposed were either overturned by the Duma or blocked by the State Council (*Gosudarstvenniy Sovet*).

The Tatar press noted that before the elections the attitude of Russia's society as a whole, and Tatar society in particular, toward the future Duma was rather apathetic and neutral, and in order to change this mood, it was necessary to transform the words of the "Manifesto of October 17th, 1905," which in fact the government was in no hurry to do.[31] Already rather quickly the press noted that "the Third Duma in its moral appearance has already surpassed even the most pessimistic expectations..."[32] The press also expressed itself quite critically regarding the Muslim deputies. In particular the newspaper *Qazan möxbire* wrote that the Muslim deputies

---

28 Vitenberg, "Gosudarstvennaya Duma," 613.
29 *Ibid.*, 613.
30 Vitenberg, "Gosudarstvennaya Duma," 612.
31 *Bäyan-el-xaq*, 1907, No. 224, September 25.
32 *Bäyan-el-xaq*, 1908, No. 278, February 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000441

evidently endorsed the political platform of the Octobrists' faction, following after them "like blind men" in all issues. In the opinion of the author of this publication the Tatar deputies elected from Kazan province were especially consistent in this. But this tactic was doomed to failure, for the Octobrists were by no means given to considering the opinion of the tiny Muslim faction.[33]

Of the ten Muslims elected to the Third Duma, at first only eight joined the Muslim faction. Two of them, the Crimean Ismäil Möftiy-Zadä and the Daghestani Ibrahimbäk Xäydarov refused. The first joined the Right faction, while the second joined the faction of the Social Democrats. However, the latter nonetheless worked with a number of the members of the Muslim faction and under its name entered into a series of the Duma's committees.[34] And in 1909 Xäydarov finally quit the faction of the Social Democrats.[35]

As a whole the Third Duma was more to the right than the previous ones, and it is possible that for this reason Ġaysa Yenikeyev refused to enter into the Presidium and take the position of Deputy Secretary that had been offered to him.[36]

The members of the Third Duma, like their predecessors, remained in close contact with the non-deputy members of the Central Committee of the Muslim Union. Two members of the latter organization spent the whole winter of 1907-08 in St. Petersburg, helping the former in their legislative activity. The non-deputies, or deputies of earlier Dumas, Sultan Vaxid Qaratayev, Säyid-Gäräy Alkin, Ali-Märdan Topčibašev, Fätali Xan-Xoyskiy, and others took an active part in the work of the committees formed under the Muslim faction, and dealt with religious questions, issues of education, and the inspection of old laws touching upon the live of Muslim society.

Ġaysa Yenikeyev, who was in the commission on issues of popular education, and who worked on a restructuring of the respective project, should be mentioned first among the Muslim deputies who were actually occupied with legislative activity. Yenikeyev regularly reported to the press on his work and his activity on a given project. It is likely that he was the most eloquent in presenting the environment and atmosphere in which the members of the Muslim faction came to work.[37]

---

33 *Qazan möxbire*, 1908, No. 268, February 25.

34 *Gosudarstvennaya Duma - Spravočnik*, vïp. 2, sozïv III, sessiya III, Sankt Peterburg 1910.

35 Obninskiy, "Členï Gos. Dumï pervogo, vtorogo i tret'ego sozïva," 57.

36 *Bäyan-el-xaq*, 1907, No. 250, November 27th.

37 A large article was included in Numbers 637-639 (8-13 July, 1910) of the newspaper *Bäyan-el-xaq*, by the member of the Commission on Popular Education, Ġaysa

Nearly all of the members of the faction spoke from the podium of the Duma, but Sadri Maqsudi can be especially distinguished, as he gave a long speech in March of 1912 in defense of the Muslim population against the charge of Pan-Islamism.[38]

The Fourth Duma (November 15th, 1912 – February 25th, 1917)

442 deputies took part in the Fourth Duma; there were five sessions, which, however, were frequently interrupted by unscheduled recesses. The Chairman was M.V. Rodzyanko (Octobrist, 1912-1917); the Deputy Chairman were D.D. Urusov (Progressive, 1912-1913), V.M. Volkonskiy (no party affiliation, 1912-1913), N.N. L'vov (Progressive, 1913), A.I. Konovalov (Progressive, 1913-1914), S.T. Varun-Sekret (Octobrist, 1913-1916), N.V. Nekrasov (Kadet, 1916-1917), A.V. Bobrinskiy (Nationalist, 1916-1917); the Secretary was A.I. Dmitryukov (Octobrist, 1912-1917).[39] Among the five deputies to the Secretary there was also one Muslim, Ġaysa Yenikeyev.[40]

In the Fourth Duma the Octobrists maintained for themselves the role of the center, but the faction was numerically reduced and changed its composition by more than three fourths compared to previously, and they

---

Yenikeyev, on the course of the discussion of a project on primary education in this commission, which was begun in November 1907, and only completed in spring of 1910. The author describes in detail the activities of the commission and the arguments that accompanied the discussion of the project, especially concerning the issue of the language of instruction. In No. 681 (October 28, 1910) of the same newspaper, the contents of the speeches of Yenikeyev and Sadri Maqsudi on the discussion of the issue of primary education at a session of the Duma on October 23, 1910 were printed (i.e. concerning their steadfastness and arguments for native-language instruction; this discussion lasted several days in the Duma (October 29 and November 2) and its course was illuminated in detail by the newspaper (No. 683, November 2, No. 684, November 4). And finally, in No. 693 (November 25) a telegram was published which was sent to Tatar newspapers in which Yenikeyev and Maqsudi told of the completion of debate on the bill on primary education, together with the happy news that native language instruction was included in primary schools for the nine "literate" peoples of Russia (including the Tatar people). Yet this bill did not take on the force of law.

38 *Gosudarstvennaya Duma – Tretiy soziv, stenografičeskiy očet. 1912 g. Sessiya pyataya, čast' III, zasedaniya 84-119 (s 5 marta po 28 aprelya 1912 g.)*, Sankt Peterburg 1912, 976-996. The speech was given on March 13th, 1912. Subsequently Sadri Maqsudi's speech was translated into Tatar and published in a series of Tatar publications: *Yoldïz* (No. 809-812, March 22-29, 1912) and *Vaqït* in April of 1912 (No. 955). In our times the speech was reprinted twice. In Russian (from the stenographic report) in the newspaper *Kazankie kraya*, No. 6-8, March-April 1993, and in the Tatar version in the journal *Miras* 1994 (No.3), 59-66.

39 Vitenberg, "Gosudarstvennaya Duma," 613.

40 N.N. Ol'šanskiy (ed.), *Četvertaya Gosudarstvennaya Duma – Portreti i biografii*, Sankt Peterburg 1913.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000443

formed a bloc with the Kadets. In this Duma those opposed to the government more often formed the majority (especially after the autumn of 1915). In its turn the government traveled the path of submitting to the Duma insignificant bills (in 1912-1914 more than 2,000), while simultaneously practicing extra-Duma legislation. In addition, the First World War had an influence on the character of the activities of the Fourth Duma. In point of fact, during the Fourth Duma's term of work, only the first two sessions were of value. Beginning in the summer of 1914 the war brought its own correctives to the activities of many institutions, including the Duma. On July 26th 1914 a one-day extraordinary session was convened on the issue of granting the government war credits. The Third Session was of extremely short duration – January 27th to 29th 1915. The work of the Fourth Session (July 19th, 1915 to June 20th, 1916 was interrupted by quite long recesses, from September 3rd 1915 to February 9th 1916. Nor was the work of the Fifth and final session continuous. It was opened on November 1st, 1916 and already on December 16th the deputies were again dismissed for a recess until the announcement of an permanent recess in February of 1917.[41]

In addition, with the advent of the war the publication of what had up to this point been regularly published surveys of the activity of the commissions and of the Duma as a whole ceased. This similarly complicates the analysis of the legislative activities of the parliament during the years 1914-1916. Moreover, fundamental legislation was carried out by the government without taking into account the Duma, which ever more was being turned into a legal pulpit of the opposition.

The Muslim faction of the Fourth Duma consisted of six people and was led by Qotlïğ-Möxämmäd Täfkilev; its Secretary was Ibniyämin Äxtämov. One of the Muslim deputies, Möxämmäd Dalgat did not join the faction, but was registered instead as a Progressive. However, the faction as a whole was close to the "Progressive Bloc." Because of the small number of members in the faction and its "helplessness" the question of the coordination was raised among the members of the faction: which of the blocs or factions in the Duma should the Muslim faction support without sacrificing its own interests, the interests of the Muslim population, and without remaining isolated? After discussions within the factions, which made their way onto the pages of the newspapers, they decided to establish themselves with the "Progressive Bloc."[42] If one compares the faction's

41 Vitenberg, "Gosudarstvennaya Duma," 613.

42 The Kazan newspaper *Qoyaš* published an article of *Mamed-Yosïf Ğafarov*, a member of the fraction under the heading "the Progressive Bloc and the Muslim Fraction," with a similar tactic; *Qoyaš* 1915, No. 861, December 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000444

positions with those of previous Dumas, especially with the First, then a sharp cooling of sympathies with the Kadets is observable, and it was called forth by the party's position, especially its imperial "anti-Turkish" policy during the First World War. The member of the faction Ibniyämin Äxtämov was one of the owners of the newspaper *Millät*, which was published in St. Petersburg in the Russian and Tatar languages from December 1913 to February 1915 and in effect was the press organ of the Muslim faction.

As a result of disagreement in their activities, the Tatars of Kazan were left without representation in the Fourth Duma. Because the Kazanis were unable to agree on a single candidacy, Sadri Maqsudi and Šäyex-Ġattar Imanayev contended for the mandate, and neither one of the candidacies gained a sufficient number of votes.[43]

General Characteristics of the Muslim Deputies of the First to the Fourth Dumas

In the four Dumas a total of 78 Muslim deputies were elected: 25 to the First, 36 to the Second, ten to the Third and seven to the Fourth. Since several of the deputies were elected several times, and one, Qotlïğ-Möxämmäd Täfkilev, four times, then in all four Dumas there were 67 individual Muslim deputies. Among the Muslim deputies only one participated in the activities of the Duma throughout the period of its existence. Not more than one of the Muslim deputies was able to pass the boundaries of three Dumas, and only eight were elected twice (Ġarif Badamšin, Äxmäd Biremğanov, Taštemir Ildarxanov, Šahimärdan Köščeğulov, Sadri Maqsudi, Šahxäydär Sïrtlanov, Möxämmäd-Šakir Tuqayev, Xälilbäk Xas-Mamedov and Ġaysa Yenikeyev; cf. table 1).[44]

In speaking about the educational level of the Muslim deputies, then the following picture appears. From among the 67, 33 had secondary or higher educations (12 and 21 respectively), or about half of the total number. Of the 21 deputies with a higher education, eleven had law degrees and were

---

43 Adile Ayda, the author of the biographical work *Sadri Maksudi Arsal*, maintains that dyed-in-the-wool reactionaries and Russian chauvinists interefered with elections to the Fourth Duma (Adile Ayda, *Sadri Maksudi Arsal*, Moskva 1996 [Russian edition], p. 81; first published in Ankara 1991). Without denying this, it should be mentioned that this was not the sole cause of failure in the elections.

44 *Gosudarstvennaya Duma - Spravočnik*, vïp. 6, 1913, IV sozïv, I sessiya, Sankt Peterburg 1913. If one speaks about the Duma as a whole, then for the entire term of its existence, in all only eight people were elected four times, i.e. those who were deputies in all four convocations. Of these, three represented Poland (J. Garusewicz, Parczewski and Jaronski), one South Russia, primarily the Cossacks (K. Bardiž, Demyanovič and Xarlamov), one St. Petersburg (F. Rodičev), and one the country's Muslim population.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000445

lawyers (cf. table 1). Comparing the various Dumas, a sharp increase in the proportion of those Muslim deputies with European-style educations becomes manifest: in the First Duma, 50 percent; in the Second Duma, 35 percent; in the Third Duma 70 percent, and in the Fourth Duma 80 percent.[45]

An especially high proportion of educated deputies came from the Caucasus region: of nineteen deputies, ten had a higher education, five had a secondary education, and the status of the remaining four is unknown. The largest number of deputies who lacked a European-style education were sent from Turkestan, and partially from the Volga-Ural region. These were primarily representatives of the Muslim clergy (numbering fifteen people) and of the peasantry (five to ten people, since some were simultaneously peasants and mullahs). Of course, among the latter were some highly respected, worthy, and quite educated people (Hadi Atlasov, Möxämmäd-Zakir Rämiyev, Abderräüf Qarï and others), but their advantages and virtues were not in demand in the Duma, where other skills were needed, such as legal training, oratorical skills (and consequently a good knowledge of Russian), and a clear position as well as the ability to move away from it. The Muslim population often sent to the Duma people who did not sufficiently possess these skills and who were obliged, in the words of Säyid-Gäräy Alkin, "to use other people's scripts."[46] Thus, the faction had a perpetual deficiency in those activities which were necessary for effective legislation, and was often forced to run for help to former deputies.

This problem was reflected in the Muslim press. In one edition of the Kazan newspaper *Bäyan-el-xaq* (No. 307, April 15th, 1908) Säyid-Gäräy Alkin, who was frequently in the capital and supported the faction with his constant contact, appraised the effectiveness of its activity highly critically. He wrote that during the Easter recess the task of examining and preparing for debate a series of bills sat on the desk of the faction. First of all among the problems concerning Muslim society he noted the government's colonization policy and the related problem of Kazakh lands, and secondly, the

---

45 Presumably this index corresponds to the average showing for the Duma as a whole. Thus, in the Third Duma, out of 487 deputies, about 75 percent (364) had a secondary or higher education. Cf. *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912*, čast' pervaya: Obščie svedeniya, Sankt Peterburg 1912, 8-9.

46 *Bäyan-el-xaq*, 1908, No. 307, April 15th. In this article Säyid-Gäräy Alkin offered as an example a case in which the non-deputy Ali-Märdan Topčibašev was obliged to write the texts of speeches for many orators in the Second and Third Dumas. Fuad Tuqtarov described a similar case in his pamphlet where he composed by the request of Ğamaletdin Quramšin a speech which was left unheard. Cf. Usal, *Berenče, ikenče vä öčenče dumada möselman deputatlar*, 120-129.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000446

reform of religious organizations, including the Orenburg Spiritual Assembly. Alkin noted the impotence of the faction, which was incapable of coping with these problems. Of course, a certain amount of help was offered by former deputies, mainly Sultan-Vaxid Qaratayev and Ali-Märdan Topčibašev. The role of the latter was especially important, since he prepared many documents and wrote speeches for a series or orators. Yet despite his significant contribution, Ali-Märdan Topčibašev alone clearly did not suffice for solving all of the problems.[47] Later, also in the newspaper *Bäyan-el-xaq* (No. 418, January 13th, 1909), the letter of the deputy Xälilbäk Xas-Mamedov to Säyid-Gäräy Alkin, a member of the paper's editorial board, was published. The letter concerned the problems of the faction, which was in need of the help of educated fellow Muslims, since the faction could not cope by its own means alone. Of course, the members of the faction had appealed to Ali-Märdan Topčibašev with a request that he come to St. Petersburg, however, much was held in check by financial problems as well.[48] Similar reports are frequently encountered on the pages of other Tatar publications.

In all likelihood, there was no Tatar-language publication that did not print materials concerning the activity of the State Duma, and especially of the Muslim faction. It is true that none of the Tatar newspapers, not even the largest ones, offered financial, or any other support to maintain their own corespondent at the Duma. The only exception to this rule is the newspaper *Nur*, whose owners, Ġataullah and Möxämmäd-Safa Bayazitov, had their own seat in the Upper Gallery which was assigned in the hall of the Duma to representatives of the press.[49] But *Nur* had advantages over the other Tatar newspapers; first of all, it was published in St. Petersburg, and secondly, it had a reputation as a loyal publication, and its owners had the necessary broad connections within government circles. None of the other Tatar publications enjoyed these advantages, and they often had to make do with reprints of accounts from the official publications and of excerpts from stenographic accounts. The deputies themselves (including former ones) often took on the role of correspondents for the other newspapers, as did Tatars who happened to be in the capital for various reasons frequently or for extended periods. For instance, Yosïf Aqčura reported to *Qazan möxbire* on the work of the First Duma, and nearly all of the seriously analytical articles were his own. In spring of 1907 Säyid-Gäräy Alkin, who would go quite often to St. Petersburg on official matters, gave his consent to become a correspondent for the newspapers *Bäyan-el-*

---

47 *Bäyan-el-xaq* (1908), April 15, No. 307.
48 *Bäyan-el-xaq* (1909), January 13, No. 418.
49 *Gosudarstvennaya Duma – spravočnik*, vïp. 1, 1909, III sozïv, II sessiya, 160; vïp. 6, 1913, IV sozïv, I sessiya, 290.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000447

xaq and *Qazan möxbire*.[50] And indeed, soon after, the detailed observations of the Duma's activities that he sent from the capital were published in a series of issues.[51] During the work of the Third Duma, the deputy from Kazan province, Ġaysa Yenikeyev, whose candidacy the newspaper had supported quite actively, reported regularly on his own activity and on the work of the faction.[52] Beginning in February and March of 1908, articles signed by Isxaq Biqčurin began appearing more frequently in these newspapers along side the articles on Yenikeyev and Alkin, and he in effect was transformed for several months into these newspapers' permanent correspondent. The Kazan newspaper *Yoldïz*, whose editor was Äxmäd-Hadi Maqsudi, the brother of Sadri Maqsudi, also devoted more attention to the activities of the faction and its various members.[53] In addition, the members of the faction would send public appeals to the leading Tatar papers appeals, and would also inform them on their activities.

In the fall and winter of 1915 Muslim society again began to show great concern with the activity (or more precisely, the inactivity) of the faction "which is not reflecting or standing up for the interests of twenty million Muslims." In the press reports appeared concerning how the Muslims of various cities intended to send from every major city, including Kazan, one representative from among the most experienced and educated public figures to offer help to the faction. Among those from Kazan Fuad Tuqtarov expressed the wish to be delegated, according to the information of the Police of Kazan *guberniya* (Kazanskoe Gubernskoe Žandarmskoe Upravlenie), which monitored the public's mood.[54] In addition, Sadri Maqsudi, who was not sent to the Duma, was considered as such a delegate-assistant. Yet not a single one of them managed to reach Petrograd. Nevertheless, dissatisfaction with the activities of the Duma remained as significant as before.

It is evident that circumstances forced Fuad Tuqtarov, who was observing the work of the faction in the Second Duma "from the inside," to speak about the benightedness and ignorance of the Muslim deputies and

---

50 *Bäyan-el-xaq* 1907 No. 144, March 22.

51 *Bäyan-el-xaq* 1907 No. 148, April 2; No. 149, April 3; No. 152, April 10; No. 154, April 15, and others.

52 *Bäyan-el-xaq* 1907 No. 261, December 23. In this issue Yenikeyev's report on the first month and a half's work of the new Duma was published.

53 Cf. for example, in the newspaper *Yoldïz*, the articles of Sadri Maqsudi "The Bloc and our Fraction," (No. 1543, 1915, October 29), "Our most important national matters" (No. 1553, 1915, November 19) and others; in the newspaper *Qoyaš* the anonymous "The Situation of the Muslim Fraction," (No. 48, 1913, February 13), "Letters from Petrograd" (No. 859, 1915, December 1) and others.

54 NA RT, fond 1, opis' 6, delo 1299, fols. 1, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000448

the inactivity that flowed from this. As a result he reached the rather radical conclusion that it was futile at the present moment for Muslims to have their own faction, and that the Muslim deputies needed to work in conjunction with the general Russian factions and groups and accumulate experience in parliamentary and political activity, and that the creation of an independent Muslim faction must be a matter for the distant future.[55]

The Work of the Muslim Deputies in the Commissions of the State Duma

In order to understand more clearly and evaluate more fully the activity of the Muslim deputies, it is undoubtedly necessary to familiarize oneself more closely with their legislative activity and the work of the Duma commissions. And although this work was often concealed from public view and little was reported about it in the press, it is very significant, since it included the very essence of the Duma's work. In fact the activity of the commissions transformed the Duma from "the rostrum of democracy" into a legislative organ.

As a rule, the Duma (and in particular the Third Duma) sat in general assembly four days a week, for five to six hours, and the whole rest of the time the Duma participants were occupied in the commissions.

Since there are no published materials on the commissions' activities for the First Duma and for the third through the fifth sessions of the Fourth Duma, only the work of the Muslims in the commissions of the Second and Third Dumas and of the first two sessions of the Fourth Duma (i.e. 1907-1914) will be analyzed.

Thus, in the Second Duma 22 commissions and one conference of the Presidium with a series of commissions were formeed. In the Third Duma the number of commissions grew from 31 in the first session to 45 in the fifth; and finally in the Fourth Duma 32 commissions were formed in the first session and 37 in the second.[56] Of these only seven or eight were permanent, and the others were temporary; in other words, they were selected by a special enactment of the State Duma for the examination of a group of bills or for some other issue.

The Muslim deputies joined several commissions. In the Second Duma Muslim deputies were in eighteen of them, in the Third they were in seventeen, and in the Fourth they were in thirteen commissions (see tables 2-5).

---

55 Usal, *Berenče, ikenče vä öčenče dumada möselman deputatlar*, 55.

56 *Gosudarstvennaya Duma – Obzor deyatel'nosti komissiy i otdelov*, sozïv II, Sankt Peterburg 1907; sozïv III, 1907-1912, čast' pervaya: Obščie svedeniya, Sankt Peterburg 1912; sozïv IV, sessiya I, Sankt Peterburg 1913, sessiya II, Sankt Peterburg 1914.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000449

In the most significant commissions (those concerning religious matters, popular education, agrarian issues, the workers' issue, colonization, and others) there were almost always representatives of the Muslim faction.

According to "The Act of the Establishment of the State Duma,"[57] the legislative activity of the Duma was structured in the following fashion. Bills could only be introduced either by Ministers (or Heads of Administrations) or by the State Council, or by the Duma's commissions (point 33). Bills introduced by ministries could be taken back by them until the time that they were approved by the Duma (point 47). The members of the Duma could "raise proposals on changing or altering existing laws promulgating new laws, with the exception of the Fundamental State Laws" (point 32), that is, they could come out with legislative proposals signed by no less than thirty members of the Duma (point 55). Then, within a specified period of time this proposal would have to be either rejected or introduced into the Duma as a bill by the respective ministries, and in case of the ministries' refusal, by a specially formed commission (point 57).[58]

Thus, preferences in legislation were granted to government organs (ministries and departments). The members of the Duma were basically occupied with examining bills which had been submitted. Moreover, while initiatives on the part of the Duma were not excluded, it was only realized on very rare occasions. Small factions, such as the Muslim one in the Third and Fourth Dumas, were for all intents and purposes deprived of the right to make use of their legislative initiative without securing the support of larger factions or groups of deputies. Bearing in mind the right-wing nature of the majority in the Third and Fourth Dumas, it was very difficult to do this.

Among the issues debated in the State Duma, probably the most important for Muslims were religious legislation, issues of popular education, colonization policy and the situation in the national borderlands, and finally, the issue of holidays. And in reviewing these issues in the commissions and in the general debate on the floor of the Duma we see unity among the members of the Muslim faction. For example, upon debating the bill "On normal time off for commercial employees" the most controversial point became the issue concerning time off on Sundays and holidays, since it was complicated "by conflicting economic and religious

57 *Svod zakonov*, 1906, tom 1, Sankt Peterburg, čast' II.

58 *Zakonodatel'nïe aktï perexodnogo vremeni, 1904-1908 gg. – Sbornik zakonov, manifestov, ukazov Pr. Senatu, reskriptov i položeniy komiteta ministrov, otnosyaščixsya k preobrazovaniyu gosudarstvennogo stroya Rossii, s priloženiem alfavitnogo predmetnogo ukazatelya*, izd. 3-e, pod red. pr.-doc. N. I. Lazarevskogo, Sankt Peterburg 1909, Priloženie IV "Učreždenie Gosudarstvennoy Dumï."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000450

interests."[59] When the Duma rejected an amendment of the Kadets (194 to 101) who had proposed that for Jews and Muslims Saturdays and Fridays respectively be made days off, the members of the Muslim faction walked off the floor of the Duma in protest.[60]

The members of the Muslim faction also acted with unity of purpose in the debate on another difficult issue, namely the government's colonization policy. A series of speeches by members of the faction, such as Sadri Maqsudi, Ibrahimbäk Xäydarov, and others are known. These speeches were in opposition to specific actions on the part of the authorities causing permanent dissatisfaction among the frontier peoples, and especially the Kazakhs.[61] In addition, according to some data the faction prepared two bills "on local self-government in the Caucasus" and "on the position of Kazakh lands" (the author of the latter one was apparently Sultan-Vaxid Qaratayev)[62] which however both remained unintroduced. Also, the members of the faction Ibrahimbäk Xäydarov, Xälilbäk Xas-Mamedov, Sadri Maqsudi and others were the initiators of a series of inquiries against abuses of power by the authorities in the Caucasus.[63]

On a series of issues the members of the Muslim faction acted in alliance with the representatives of other national groups, primarily with the "Polsko Kolo," which was most clearly evident in the debate concerning the bill "on the introduction of general primary education in the Russian empire."[64] Specifically the united and persistent forces of the members of the national groups resulted in the adoption by the Duma of a bill recognizing for nine peoples in Russia (including the Tatars) their native languages as the principal medium of instruction in primary school.[65]

If one is to speak about the changes in religious legislation brought about be the State Duma, then one must recognize the full disparity of results compared to initial plans. The State Duma should have brought legislation on this issue into conformity with the principles of freedom of conscience which were declared in the decree "on the strengthening of the principle of

---

59 *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912 gg.*, čast' II: Zakonodatel'naya deyatel'nost', Sankt Peterburg 1912, 380.

60 *Bäyan-el-xaq*, 1910, No. 304, May 6.

61 Regarding Sadri Maqsudi's speeches in protest against the colonization policy cf. Adile Ayda, *Sadri Maksudi Arsal*, Moskva 1996, 65, 290.

62 *Bäyan-el-xaq* 1908, No. 304, April 8.

63 *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912 gg.*, čast' I, Sankt Peterburg 1912, 191-193; priloženie 15a, 17a.

64 *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912 gg.*, čast' II, Sankt Peterburg 1912, 423-426.

65 See footnote 37. However this bill was rejected by the State Council in a session of June 5, 1912, and as a result did not go into law. *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912 gg.*, čast' II, Sankt Peterburg 1912, 426.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000451

religious tolerance" (April 17, 1905), in the October 17th Manifesto and in a series of other documents of that time. That is, the Duma should have removed from legislation all articles of a restricting nature which contravened the principles of freedom of conscience.

The First Duma, in the person of fifty members of the Kadet faction introduced on May 12th 1906 a rather radical bill with the title "Basic status of the bill on freedom of conscience," containing seven points from which were formulated the underlying principles of freedom of conscience.[66] But this bill remained unreviewed. The Second Duma, while it accepted this document as a basic guiding principle for its further work, nonetheless rejected the proposal of imparting to it the force of law, and embarked on reworking eleven separate bills submitted by the Ministry of Internal Affairs. But as a result of the brevity of the Duma's work, not one of these bills came to be reviewed and all of them passed to the Third Duma. Alone of the four Dumas, the Third worked through its entire term and during these five years managed to review and approve eleven bills, including seven secondary bills which were awarded "the highest confirmation."[67] However, the most fundamental among these ("On changing legal statuses concerning the conversion from one faith to another") were rejected by the State Council and sent back to the Duma for a second examination in the conciliation commission, or else others were taken back by the legislative inspectors of the Ministry of Internal Affairs ("On the relationship of the state toward several faiths" and "On what is called for by the proclamation of October 17, 1905 concerning freedom of conscience and changes in the area of family law").[68] And finally, during the work of the Fourth Duma the government sent back another five bills (including "On communities and societies of the non-Orthodox and non-Christians"). And several bills regarding private issues were left to the scrutiny of the religious commission.

The second task facing the Muslim deputies included the need to reform the organizations of religious administration, and primarily the Orenburg Spiritual Assembly, in keeping with the needs and demands of the Muslim population. However, this problem was not resolved, despite the fact that representatives of the faction frequently addressed this issue.

Here are only a few examples. In spring of 1908, during a debate concerning the budget of the Ministry of Internal Affairs, the president of

66 *Gosudarstvennaya Duma – Obzor deyatel'nosti komissiy i otdelov*, sozïv II, Sankt Peterburg 1907, priloženie, 548.

67 *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912 gg.*, čast' II, Sankt Peterburg 1912, 66.

68 *Ibid.*, 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000452

the Muslim faction, Qotlïğ-Möxämmäd Täfkilev, raised the question of the status of the Orenburg Spiritual Assembly, stressing that the government was attaching no importance to improving the material condition of the Muslim clergy. At the same time the orator expressed the wish that "a reorganization of the Muslim organs of administration in keeping with the needs of the Muslim clergy" be conducted.[69] Möxämmäd-Šakir Tuqayev, a member of the religion committee in the Second and Third Dumas published in June of 1912 a pamphlet with a summary of this commission's work, at the end of which he expressed regret that the government did not introduce the bill on the reform of the Orenburg Spiritual Assembly, which the Muslim population of the country was anxiously awaiting.[70] In 1915 representatives of Kazan's Muslim community sent a telegram to the Muslim faction in St. Petersburg with the urgent demand to introduce to the Duma the bill "on the establishment of an elective foundation for the appointment of the mufti."[71]

Besides defending supposed exclusively "Muslim interests," representatives of the Muslim faction worked quite actively on other issues. As an example, one can present the activities of the Muslims in the Third Duma, which has the best published sources of all the Dumas.

A total of ten Muslims were elected to the Third Duma, of which nine joined the Muslim faction,[72] and they constituted 2.03 percent of the total number of deputies.[73] Of the 487 deputies who worked in the Third Duma (since a few deputies died or were denied office, and new ones were elected in their place, the overall number of deputies surpasses the total number of sitting deputies, which was always permanently 442), 93 never spoke from the rostrum, including one member of the Muslim faction. At the same time, the maximum number of speeches goes to a deputy of the Right faction, who raised himself to the rostrum 374 times.[74]

Three of the nine members of the Muslim faction spoke with reports, that is, presented to the general assembly a bill approved by his commission:[75]

---

69 *Qazan möxbire*, 1908, No. 278, May 5th.

70 Cf. *Ikenče vä öčenče Däülät Dumasïnda äxel islam mäğlese xisabi*, Orenburg 1912.

71 Cf. NA RT, fond 1999, opis' 1, delo 950, p.207.

72 It should be mentioned that the members or the Muslim fraction were quite disciplined. During the work of the Duma they missed 92 sittings, and nearly all for honorable reasons (on average one deputy would miss 15.5 sittings: the 441 members of the Duma missed 6,285 sittings).

73 *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912 gg.*, čast' I, priloženie 4a, 98-99.

74 *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912 gg.*, čast' I, 11.

75 If one makes a comparison with the two other national groups (eleven people for the Polsko Kolo and seven for the Polish-Byelorussian-Lithuanian group) the results are

1) Ġaliasġar Sïrtlanov, who was the deputy secretary to the committee on state defense, 2) Sadri Maqsudi, who spoke on behalf of the commission on legislative proposals, and 3) Ibrahimbäk Xäydarov, apparently as a representative of the budget commission.[76] These three speakers[77] proposed ten files (i.e. bills or parts of bills).[78] In addition, the members of the faction regularly spoke from the rostrum on various issues. Eight of the nine deputies spoke in this capacity. The most active were Sadri Maqsudi,[79] Ġaysa Yenikeyev, Ġaliasġar Sïrtlanov, Qotlïġ-Möxämmäd Täfkilev, and Ibrahimbäk Xäydarov.

Conclusion

Among the most important results from the activity of the Muslim faction in the State Duma, the following can be distinguished:

– For Muslims, and indeed probably for the empire's entire population, this was the first such experience ever. And although the Muslim faction was not large, possessed little political experience, and was severely limited in its opportunities, nonetheless, the faction slowly accumulated the parliamentary habits of parliamentary activity which are necessary for any developed society. In addition, every separate region of the country gained a unique experience in electoral culture.

– The formation of a separate Muslim faction in the Duma, despite all of the problems facing it, testifies to the presence of a large number of general problems which concerned the country's Muslim population, and demonstrated the possibility of joint coordinated activity. On the political level rather successful attempts at creating inter-regional contacts were undertaken.

– The faction's activities were illuminated in detail by the entire Muslim press and by the limited specialized literature which for the time being remains practically unstudied. However, it contains rich material revealing the social consciousness of the empire's Muslim peoples, the common and

---

more modest, but still close. Of the eighteen members of these two groups, four people spoke with reports and 85 presentations were made by them as a whole (on average 21 per person while the Muslims had three per person). The members of the Octobrist fraction were highly active. They presented 1,882 reports or on average twenty per deputy. The maximum number of speeches goes to a member of this fraction, with 171. Cf. *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912 gg.*, čast' I, 11-12.

76 Obninskiy, "Členï Gos. Dumï pervogo, vtorogo i tret'ego sozïva," 57, 65, 72.

77 Undoubtedly this is not taking into account the similar activity of Ismäil Mirza Möftiy-Zadä, who was counted as a member of the Octobrist fraction.

78 *Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912 gg.*, čast' I, 12.

79 The parliamentary activity of Maqsudi is described in some detail in: Adile Ayda, *Sadri Maksudi Arsal*, 60-75, 288-295.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000454

the particular within it, and their views on problems of common action on the part of all the Muslim peoples of Russia in the context of a single cultural and political movement.

However, this entire positive, and partially negative, experience, accumulated over the short period of the existence of a parliament in Russia, was displaced by the events of 1917, which sharply altered the entire temper of the country and shifted its further development in a completely different direction.

Appendix: Table I-V

Table 1:
The Muslim Members of the Four State Dumas, 1906-1917.

Table 2:
Activities of the Muslim Deputies of the First State Duma in Commissions and Parliamentary Groups.

Table 3:
Activities of the Muslim Deputies of the Second State Duma in Commissions and Parliamentary Groups.

Table 4:
Activities of the Muslim Deputies of the Third State Duma in Commissions and Parliamentary Groups.

Table 5:
Activities of the Muslim Deputies of the Fourth State Duma in Commissions and Parliamentary Groups.

The tables are based mainly on these sources:

– *Gosudarstvennaya Duma I prizïva. Portretï, kratkie biografii i xarakteristika deputatov,* časti I, II, Moskva: Vozroždenie, 1906, 110 pp. (the first part of it with portraits of the Duma members).

– *Gosudarstvennaya Duma. Vtoroy sozïv. Obzor deyatel'nosti komissiy i otdelov*, Sankt Peterburg: Gosudarstvennaya tipografiya 1907, 613 pp.

– *Gosudarstvennaya Duma. Obzor deyatel'nosti komissiy i otdelov.* Tretiy sozïv. Sessiya 2, 1908-1909 gg., Sankt Peterburg 1909; Sessiya 3, 1909-1910, Sankt Peterburg 1910; Sessiya 4, 1910-1911, Sankt Peterburg 1911; Sessiya 5, 1911-1912, Sankt Peterburg 1912.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000455

– *Gosudarstvennaya Duma. Spravočnik. Pod red. V.N. Kartaševskogo.* Vïpusk 1 (III sozïv, II sessiya) Sankt Peterburg 1909; Vïpusk 2 (III sozïv, III sessiya) Sankt Peterburg 1910; Vïpusk 6 (IV sozïv, I sessiya) Sankt Peterburg 1913; Vïpusk 7 (IV sozïv, II sessiya) Sankt Peterburg 1914.

– V. Obninskiy, "Členï Gos. Dumï pervogo, vtorogo i tret'ego sozïva," Supplement to *Ėnciklopedičeskiy slovar' Granata*, t. 17, 12-e izd., pp. 1-73.

– N.N. Ol'šanskiy (red.), *Četvertaya Gosudarstvennaya Duma. Portretï i biografii*, Sankt Peterburg 1913, 240 pp.

– *Pervaya Gosudarstvennaya Duma. Alfavitnïy spisok i podrobnïe biografii i xarakteristiki členov Gosudarstvennoy Dumï*, Moskva 1906, 158 pp.

– *Pervaya Rossiyskaya gosudarstvennaya Duma – Literaturno-xudožestvennoe izdanie pod red. N. Pružanskogo*, Sankt Peterburg 1906, 156 pp.

– M.-F. Usal, *Berenče, ikenče vä öčenče dumada möselman deputatlar häm alarnïñ qïlğan ešläre*, Qazan 1909.

– *Čertvertïy Sozïv Gosudarstvennoy Dumï. Portretï. Biografii. 1912-1917* – Izdanie N.N. Ol'šanskogo, Sankt Peterburg 1913.

– *Členï 2-y Gosudarstvennoy Dumï*, Sankt Peterburg 1907, 124 pp.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000456

Table 1: The Muslim Members of the Four State Dumas, 1906-1917

Name, first name, father's name	*Duma*	*Electoral district*	*Nationality*	*Year of birth*	*Formation/education*	*Social position, occupation before election*
1. Abdulxalilov Tašbulat (Abdelxälilov Tašbulat)	II	Turkestan, Samarkand (town and *obl.*)	Azeri	1863-?	?	merchant, public figure
2. Adžarskiy Zakariyabek Šarifbekovič (Ağarski Zakariyabäk Šarifbäk-oğlu)	I	*Caucasus, Kars oblast'*	Azeri	1870-?	?	landowner
3. Akberdeev (Axverdov) Abdraximbek (Aqbirdev Abdräximbäk)	I	Caucasus, Yelizavetopol' *guberniya*	Azeri	1870-?	secondary school; free listener in the Oriental Fac. of St. Petersburg University	member of the municipal office of Šuša
4. Aliev Tagi-Maxmet (Muxammed-Tagir) (Aliyev Möxämmäd-Tahir)	I	Caucasus, Baku	Azeri	1858-?	higher: Petrovsk Agricultural Academy (Moscow)	served in the Ministry of Finance (1883-88), later wholesale merchant (*kommersant*)
5. Alkin Said-Girey (Alkin Säyid-Gäräy Šahiäxmät-uğlï)	I	Kazan *gub.*	Tatar	13.7.1867-1919	higher: Law Faculty of Kazan University	hereditary nobility; land- and houseowner; lawyer (*prisvyažnïy poverennïy*) (1902-17); editor and publisher of *Qazan möxbire* (1905-08)
6. Allabergenov Valiulla (Allahbergenov Väliullah)	II	Turkestan, Sïrdar'ya *obl.*	Kazakh	1868-?	lower	merchant
7. Atlasov Xadi Miftaxutdinovič (Atlasi Hadi Miftaxetdin-uğlï)	II	Samara *gub.*	Tatar	1876-15.2.1938	lower	peasantry; mullah
8. Axtyamov Abusugud Abdulxalikovič (Äxtämov Äbüsoğud Ġabdelxaliq-uğlï)	I	Ufa *gub.*	Tatar	1843-after 1916?	higher: Law Faculty of Kazan University	from an *axun*'s family; Secretary of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly (1890s); lawyer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000457

9. Axtyamov Ibniyamin Abusogudovič (Äxtämov Ibniyämin Äbüsoğud-uğlï)	IV	Ufa *gub.*	Tatar	6.11.1877-?	higher: Fac. for Natural sciences (1907) and Law Fac. of St. Petersburg University (1910)	son of an official; assistant to a lawyer in Kazan and later in Ufa
10. Badamšin Garif Sirazetdinovič (Badamšin Ğarif Sirağetdin-uğlï)	I, II	Kazan *gub.*	Tatar	1865-1939	lower	peasantry; merchant
11. Bayburin Zigangir Hurgalievič (Bayburin Ğihangir Nurğäli-uğlï)	III	Orenburg *gub.*	Bashkir	20.3.1859-?	secondary; four years of study on the Medical Fac. of Kazan University	peasantry; private medical practice (doctor's assistant); secretary of a Muslim Benevolent Association
12. Bayteryakov Gabdul-Latif Xabibullovič (Baytiräkov Abdellatif Xäbibullah-uğlï)	IV	Ufa *gub.*	Tatar	29.3.1873-?	lower	peasantry; small landowner; elder (*staršina*) of a *volost'* (1904-1907); member (*glasnïy*) of the *zemstvo*-assembly of Belebey *uezd*; in charge of recruitment and horse supply (since 1908); book-keeper of the *volost'* administration
13. Beremdžanov Axmed (Biremğanov Äxmäd)	I, II	Steppe region, Turgay *obl.*	Kazakh	1870-?	higher: Law Faculty of Kazan University	investigating judge, hereditary justice of the peace
14. Biglov Muxammed-Akram Muxammedžanovič (Biglov Möxämmäd-Äkräm Möxämmädğan-uğlï)	II	Ufa *gub.*, city of Belebey	Tatar	1871-1919	secondary: finished a course in a Military Academy	nobility; in military service; *zemskiy načal'nik*, chairman of the *zemskaya uprava* of Belebey *uezd*; landowner
15. Bukeyxanov Alixan Nurmuxamedovič (Bukeyxanov Alixan Nurmöxämmäd-uğlï)	I	Semipalatinsk *obl.*	Kazakh	1870 (1866)-27.9.1937	higher: agricultural	from a noble (sultanic) family; statistician and writer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000458

16. Gaydarov Ibragimbek Isabekovič (Xäydarov Ibrahimbäk Isabäk-uġlï)	*III*	*Caucasus, Dagestan obl. and Zakatal' okrug*	*Lezgin*	*1879-?*	*higher: Institute for Traffic Engineers*	*nobility (bek); traffic engineer*
17. Dalgat Magomet Magomedovič (Dalgat Möxämmäd Möxämmäd-uġlï)	IV	Caucasus, Dagestan	Dargin	1849-?	higher: Medical Fac. of Moscow University (1869-73) and of a university in Germany (1873-76)	doctor of medicine (1877); practicing physician; member of the city Duma of Vladikavkaz (since 1896) and honorary justice of the peace of Vladikavkaz *okrug*
18. Džantyurin Selim-Girex Seidxanovič (Ğantürin Sälimgäräy Säyidxan-uġlï)	I	Ufa *gub.*	Tatar	1864-1920	higher: Mathematical Fac. of Moscow University (1889)	hereditary nobility (*murzas*); justice of the peace (1891-94), *zemskiy načal'nik*; member of the *guberniya*-administration, elected member of the *zemstvo*-assemblies of Birsk *uezd* and Ufa *guberniya*
19. Džafarov Mamed-Yusuf (Ğafarov Mamed-Yosïf)	IV	*guberniyas* of Baku, Yelizavetopol' and Erivan	Azeri	1885-?	higher: Law Fac. of Moscow University (1912)	assistant of a lawyer (since 1912); houseowner in Baku
20. Yenikeev Gaysa Xamidullovič (Yenikeyev Ġäysa Xämidullah-uġlï)	II,III	Kazan *gub.* (2nd Duma); Orenburg gub., city of Orenburg (3rd Duma)	Tatar	2.7.1864-1931	secondary: Orenburg Teacher-College for Non-Russians (*Orenburgskaya inorodčeskaya učitel'skaya seminariya*)	hereditary nobility; teacher; head of the Russian-Tatar Academy (*Russko-tatarskoe učilišče*) (1890-95); employee of the State Bank (1895-1903); after 1903: director of a cloth factory and main organizer of the A. Xusainov educational and benevolent institutions
21. Yerevanskiy Agaxan (Yerevanskiy Aġaxan)	I	Caucasus, city of Yerivan	?	?	?	from a distinguished family (son of a khan); official for special tasks under the Viceroy of the Caucasus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000459

22. Zeynalov Zeynal	II	Caucasus, Baku *gub.*	Azeri	1877-?	?	worker in oil industry (machinist, head of a branch)
23. Ziyadxanov Ismailxan Abdulfat-Xan-uġlï	I	Caucasus, city of Yelizavetopol'	?	?	higher	big landowner; assistant (*tovarišč*) of the public prosecutor of the court of Tiflis *okrug* (until 1907); lawyer (after1908)
24. Il'darxanov Taštemir (Ildarxanov Taštemir)	I, II	Caucasus, Terek *obl.*	Chechen	1870-?	secondary: Tiflis Teachers' School	teacher (1893-dec. 1903)
25. Kalmenev Alpïsbay	I	Ural'sk *obl.*	Kazakh	1858?-?	?	?
26. Karataev Sultan-Vaxid (Qaratayev Sultan-Vaxid)	II	Ural'sk *obl.*	Kazakh	1867?-?	higher: Law Faculty	lawyer
27. Kardašov Arslanbek (Qardäšev Arslanbäk)	II	Caucasus, Daghestan	Azeri?	1875?-?	? *madrasa*	teacher in a Muslim school
28. Kariev Abdrauf (Qarï Abderräüf)	II	Turkestan, city of Tashkent	Uzbek	1858?-?	? *madrasa*	mullah
29. Koščegulov Šaymardan (Köščeġulov Šahimärdan)	I, II	Steppe region, Akmolinsk *obl.*	Kazakh	1869-?	? *madrasa*	mullah
30. Kulmanov Baxtïgiräy Axmedovič (Kulmanov Baxtegäräy Äxmäd-uġlï)	II	Astrakhan *gub.*, Inner Kazakh Horde (*Bukeevskaya Orda*)	Kazakh	1857-?	higher: Oriental Fac. of St. Petersburg University	in state service; Colonel (*polkovnik*), Titular Councillor
31. Kul'bakov Šarafutdin Abdulgalimovič (Kulbakov Šäräfetdin Ġäbdelġälim-uġlï)	II	Ufa *gub.*	Bashkir	1849 (1857?)-?	secondary: Orenburg Cadets School (*Kadetskiy korpus*)	son of an official; small landowner; chairman of *volost'*-court
32. Kuramšin Džamaletdin (Quramšin Ğämaletdin)	I	Ufa *gub.*	Tatar	1877-after 1925	lower	mullah

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000460

33. Maksudov (Maksyutov) Saxibzade Davletšinovič (Maqsudov Saxibzadä Däülätšah-uġlï)	*I*	*Ufa gub.*	*Tatar*	*1874-1942 (?)*	*lower: madrasa and four-year Russian-Tatar School*	merchant, landowner; elected member of *uezd*-administration (since 1902)
34. Maksudov Sadretdin Nizamutdinovič (Sadri Maksudi) (Maqsudi Sadri Nizametdin-uġlï)	II, III	Kazan *gub.*	Tatar	23-7.1878-20.2.1957	higher: Law Faculty of the Sorbonne, France	peasantry; assistant of a lawyer
35. Maksyutov Safiulla Tazetdinovič (Maqsudov Safiullah Tağetdin-uġlï)	II	Kazan *gub.*	Tatar	1858-after 1920	? *madrasa*	peasantry; mullah
36. Massagutov Xabibraxman (Mäsaġutov Xäbibraxman)	II	Vyatka *gub.*	Tatar	1862-after 1930	? *madrasa*	peasantry; mullah (*axun*) and merchant
37. Maxmudov Mustafa-Xadži (Mäxmudov Mustafa-Xağı)	II	Caucasus, Baku *gub.*	Azeri	1878-?	secondary: Teachers' School (graduated in 1899)	peasantry; head of the First Russian-Tatar school in Baku
38. Maxmudov Šarafutdin Zalyaletdinovič (Mäxmudov Šäräfetdin Ğälaletdin-uġlï)	III	Ufa *gub.*	Tatar (Teptär)	1859 (1853?)-?	lower: Tatar Teachers' School Ufa	teacher for Russian language in a *madrasa*
39. Mediev (Maxdiev) Abdraxman (Rašid) (Mähdiyev Abderraxman (Räšid)	II	Crimea, Tavriya *gub.*	Crimean Tatar	1880?-1912	lower	peasantry; member of the town administration, editor of the Crimean Tatar newspaper *Vatan xadime*
40. Mindubaev Feyzel-Kutdus (Minlebayev Fäyzelqotdus)	I	Kazan *gub.*	Tatar	1869-?	? *madrasa*	mullah; peasant

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000461

41. Minnigaleev Mingazetdin Galiaskarovič (Minneġäliyev Minhağetdin Ġäliasġar-uġlï)	IV	Samara *gub.*	Tatar	1857-?	? *madrasa*	peasantry; small landowner; member of the *uezd*-administration (from 1897), head of a *volost'* court (from 1898); head of a military district (*voenno-konskiy učastok*) (from 1905), member of the commission for the regulation of the use of land (*zemleustroitel'naya komissiya*) of Belebey *uezd* (after 1907)
42. Muradxanov Asadullabek (Muradxanov Äsadullahbäk)	I	Caucasus, Baku *gub.*	Azeri	1866-?	secondary: Transcaucasus Teachers' School	teacher in a Muslim school, then in state service; translator in the chancery of a justice of the peace
43. Musin Gumer (Musin Ġömär)	II	Kazan *gub.*	Tatar	1854-?	lower ?	peasantry; small landowner
44. Mutinov Šaxšarif (Mutinov Šahšärif)	I	Orenburg *gub.*	Bashkir	1856-?	*madrasa*	mullah (*axun*)
45. Muftiy-Zade Ismail Murza (Möftiy-Zadä Ismäil Mirza)	III	Crimea, Tavriya *gub.*	Crimean Tatar	1841-?	secondary	nobility; landowner; Colonel off duty; head of a Muslim beneficial Association of the Crimea; member of the *guberniya*- and *uezd-zemstvo*s
46. Muxamedžanov Salidžan (Möxämmädğanov Saliğan)	II	Turkestan, city of Fergana	Uzbek	1868?-?	lower	merchant
47. Narakunev Timergali (Narakunev Timerġali)	II	Steppe region, Semipalatinsk *obl.*	Kazakh	1861?-?	?	merchant
48. Nedžmetdinov Abdulla Aymaletdinovič (Näğmetdinov Abdullah Aymäletdin-uġlï)	II	Simbirsk *gub.*	Tatar	1869-?	? *madrasa*	peasantry; small landowner; agriculture and trade; mullah (since 1890)

Aymäletdin-uğlï)

49. Nurberdï-Xanov Maxdum (Nurberdixanov Mäxdüm)	*II*	*Turkestan, city of Ashkhabad; Zakaspiyskaya obl.*	*Teke (Turkmen)*	*1853?-?*	*?*	*from a distinguished family (grandson of a khan); Lieutenant-Colonel (podpolkovnik) of the Russian army*
50. Ramiev Muxammed-Zakir Muxammed-Sadïkovič (Rämiyev Möxämmäd-Zakir M.-Sadiq-uğlï)	I	Orenburg *gub.*	Tatar	23.11.1859-9.10.1921	?	from a merchant family; industrialist; poet
51. Seyfetdinov Šaxbal Saxautdinovič (Säyfetdinov Šahbal Säxautdin-uğlï)	II	Orenburg *gub.*	Bashkir	1874?-?	?	peasantry; agriculture and stock-breeding
52. Sultanov Baxbaldek (Baxaldek)	II	Caucasus, Daghestan *obl.* and Zakatal' *okrug*	?	1875/76-?	higher: Medical Faculty	practicing physician
53. Sïrtlanov Galiaskar Šaxaydarovič (Sïrtlanov Ġaliasġar Šahxäydär-uğlï)	III	Ufa *gub.*	Tatar (in mother's line; father was Bashkir)	1875-7.8.1912	higher: Military-Law Academy	hereditary nobility; landowner; Lieutenant-Colonel (*podpolkovnik*) off duty; lawyer (since 1905)
54. Sïrtlanov Šax-Aydar/Xaydar) (Sïrtlanov Šahxäydär/Xäydär)	I, II	Ufa *gub.*	Bashkir	1846/47-?	secondary: Orenburg Cadets School (*Kadetskiy korpus*)	nobility; major landowner; chairman of the *zemstvo* of Belebey *uezd*; member of the *zemstvo*-assembly of the *guberniya*; honorary justice of the peace
55. Tagiev Ismail Zeynalovič (Taġiyev Ismail Zeynal-uğlï)	II	Caucasus, city of Baku	Azeri	1865-?	secondary: *Real'noe učilišče* of Baku	wholesale trader, petroleum specialist
56. Tainov Mulla (?)	I	Semireč'e *obl.*	?	?	? *madrasa*	mullah

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000463

57. Tevkelev Kutlug-Muxammed Batïrgireevič (Täfkilev Qotlï'ġ-Möxämmäd Batïrgäräy-uġlï)	I-IV	Ufa *gub.*	Tatar	4.8.1850-?	secondary: *Pažeskiy korpus*	hereditary nobility; landowner; marshal of the nobility of Belebey *uezd*; honorary justice of the peace
58. Topčibašev Ali-Mardan (Topčibašev Ali-Märdan)	I	Baku *gub.*, city of Baku	Azeri	4.5.1862-8.11.1934	higher: Law Fac. of St. Petersburg University (1888)	hereditary nobility; lawyer; member of the Baku city Duma; writer, editor of the newspapers *Kaspiy* and *Xayat*
59. Tukaev Muxammed-Šakir Muxammed-Xarisovič (Tuqayev Möxämmädšakir Möxämmäd-Xaris-uġlï)	II, III	Ufa *gub.*	Tatar	1862-1932 (1934?)	lower: Teachers' School	peasantry; mullah (*axun*)
60. Tïnïšpaev Muxamedžan (Tïnïšbayev Möxämmädğan)	II	Semireč'e *obl.*	Kazakh	1879-?	higher: Institute for Traffic Engineers	traffic engineer
61. Usmanov Xayrulla Abdraxmanovič (Ġosmanov Xäyrullah Ġabderräxman-uġlï)	II	Orenburg *gub.*, city of Orenburg	Tatar	1866-?	? *madrasa*	mullah (in Seitovskiy posad)
62. Xan-Xoyskiy Fatali Xan Iskander Oġlï (Xan-Xoyskiy Fätali Xan Iskändär-uġlï)	II	Caucasus, Yelizavetopol' *gub.*	Azeri	7.12.1875-19.6.1920	higher: Juridical Fac. of Moscow University	assistant of the public prosecutor of Yekaterinodar *okrug*
63. Xas-Mamedov Xalilbek Gadži-Baba Oglï (Xas-Mamedov Xälilbäk Xağï-Baba-uġlï)	II, III	*guberniya*s of Baku, Yelizavetopol' and Yerivan	Azeri	1875-?	higher: Juridical Fac. of Moscow University	lawyer, assistant of public prosecutor
64. Xasanov Kalimulla Gumerovič (Xäsänov Kälimullah Ġömär-uġlï)	II	Ufa *gub.*	Tatar	1881-3.3.1948	secondary: Kazan Tatar Teachers' School (1904)	peasantry; teacher (until 1908); editor and publisher of the newspaper *Duma* (1907); agent of the *Russian Insurance Company* (since 1915)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000464

65. Xasanov Muxammed-Sabir Muxammedžanovič (Xäsänov Möxämmäd-Sabir Möxämmädğan-uğlï)	*II*	*Ufa gub., city of Ufa*	*Tatar*	*1866-after 1917 (?)*	*? madrasa*	peasantry; mullah
66. Xusainov Šamsetdin (Xösäyenov Šämsetdin)	I	Vyatka *gub.*	Tatar	1878-?	?	mullah
67. Šaxtaxtinskiy Muxammed-aga (Šahtaxtinskiy Möxämmäd-Ağa)	II	Caucasus, city of Baku	Azeri	1865 (1851?)-?	higher: University of Leipzig/Germany	writer, editor and publisher of the newspaper *Šarq-i Rūs* (1903-04), co-worker in several pro-government publications

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000465

Table 2: Activities of the Muslim Deputies of the First State Duma in Commissions and Parliamentary Groups

Family and name	*Work in comissions*	*Membership in factions*	*Vyborg Declaration*
1. Ağarski Zakariyabäk	•	Muslim Group, no party affiliation	—
2. Aliyev Möxämmäd-Tahir	agrarian	Muslim Group, no party affiliation	—
3. Alkin Säyid-Gäräy	agrarian	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	signed
4. Aqbirdev Abdräximbäk	•	Muslim Group, no party affiliation	—
5. Badamšin Ġarif	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	was absent in Petrograd
6. Biremğanov Äxmäd	•	Muslim Group, no party affiliation	
7. Bukeyxanov Alixan	none	none	signed
8. Ildarxanov Taštemir	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	—
9. Kalmenev Alpïsbay	•	no party affiliation	—
10. Köščeġulov Šahimärdan	•	Muslim Group	—
11. Maqsudov Saxibzadä	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	—
12. Minlebayev Fäyzelqotdus	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	—
13. Muradxanov Äsadullahbäk	•	Muslim Group, no party affiliation	—
14. Mutinov Šahšärif	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	—
15. Rämiyev Möxämmäd-Zakir	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	—

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000466

16. Sïrtlanov Šahxäydär	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	—
17. Tainov Mulla	•	none	was absent in Petrograd
18. Topčibašev Ali-Märdan	•	faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.); organizer and chairman of the Muslim Group	signed
19. Täfkilev Qotlïġ-Möxämmäd	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	was absent in Petrograd
20. Xuramšin Ğämaletdin	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	didn't sign
21. Xösäyenov Šämsetdin	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	—
22. Yerevenskiy Aġaxan	•	—	—
23. Ziyadxanov Ismäilxan	•	Muslim Group, no party affiliation	signed
24. Äxtämov Äbüsoġud	•	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.)	signed
25. Ğantürin Sälimgäräy	agrarian	Muslim Group; faction "*Narodnaya svoboda*" (k.-d.); member of the buero of the Group "Avtonomistï" ("Autonomists")	signed

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000467

Table 3: Activities of the Muslim Deputies of the Second State Duma in Commissions and Parliamentary Groups

Name	*Membership in commissions*	*Membership in parliamentary groups*
1. Abdelxälilov Tašbulat	– agrarian	Muslim Faction
2. Allahbergenov Väliullah	none	Muslim Faction
3. Atlasov Hadi	none	Muslim Labor Group
4. Badamšin Ġarif	– budget	Muslim Labor Group
5. Biglov Möxämmäd-Äkräm	– budget	Chairman of the Muslim Faction
6. Biremğanov Äxmäd	– on the reform of the local courts – on the abolition of provost martials	Muslim Faction
7. Ildarxanov Taštemir	– agrarian – to local government and self-government – elaboration of standing orders	member of the Muslim Faction
8. Kulbakov Šäräfetdin	none	Muslim Faction
9. Kulmanov Baxtegäräy	none	Muslim Faction
10. Köščeğulov Šahimärdan	none	Muslim Faction
11. Maksutov Safiullah	none	Muslim Faction
12. Maqsudi Sadri	*tovarišč* (deputy) of the Duma's Secretary – financial – on freedom of conscience	Muslim Faction
13. Musin Ġömär	– on the reform of local courts	Muslim Faction
14. Mähdiyev Abderraxman (Räšid)	– on the inviolability of the individual – on public education – on labor legislation	Secretary of the Muslim Faction
15. Mäsaġutov Xäbibraxman	none	member of the Muslim Faction and of the Muslim Labor Group
16. Mäxmudov Šäräfetdin	– on public education – on the question of unemployment benefits	Muslim Faction
17. Möxämmädğanov Saliğan	none	?
18. Narakunev Timerġali	none	?
19. Nurberdixanov Mäxdüm	none	?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000468

20. Näğmetdinov Abdullah	none	Muslim Labor Group
21. Qaratayev Sultan-Vaxid	– agrarian – on freedom of conscience – for the review of inquiries – on the inquiry into correspondences	Muslim Faction
22. Qardäšev Arslanbäk	none?	Muslim Faction
23. Qarï Abderräüf	none	Muslim Faction
24. Sultanov Baxbaldek	none	Muslim Faction
25. Säyfetdinov Šahbal	– agrarian	Muslim Faction
26. Sïrtlanov Šahxäydär	– on state registers of revenues and expenses	Muslim Faction
27. Taġiyev Ismail	none	—
28. Tuqayev Möxämmäd-Šakir	– on freedom of conscience	Muslim Faction
29. Täfkilev Qotliġ-Möxämmäd	– on labor legislation – on food supply	Muslim Faction
30. Xan-Xoyskiy Fätali Xan	– financial – on the inviolability of the individual – ... 55 members... of the Duma (Secretary of Commission)	Muslim Faction
31. Xas-Mamedov Xälilbäk	– on state registers of revenues and expenses – to local government and self-government – for the review of inquiries	Muslim Faction
32. Xäsänov Kälimullah	– on food supply	Muslim Labor Group
33. Xäsänov Möxämmäd-Sabir	none	Muslim Faction
34. Zeynalov Zeynal	– agrarian – on labor legislation	Muslim Labor Group
35. Ġosmanov Xäyrullah	none	Secretary of the Muslim Faction
36. Šahtaxtinskiy Möxämmäd-aġa	– on food supply – agrarian	first member of the Muslim Faction, later moved to the Rights

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000469

Table 4: Activities of the Muslim Deputies of the Third State Duma in Commissions and Parliamentary Groups

Name	*Work in commissions (number of sessions)*	*Membership in parliamentary groups*
1. Bayburin Ğihangir	– budget (1-2) – on land (1- 5)	Muslim Faction
2. Maqsudi Sadri	– on bills (1-5) – on the inviolability of the individual (1-2) – financial (3-5)	Secretary of the Muslim Faction
3. Mäxmudov Šäräfetdin	– on state registers (1-2) – on public education (1-5) – on the labor question (4-5) – on the grain trade (5)	Muslim Faction
4. Möftiy-Zade Ismäil Mirza	– on resettlement (*pereselenčeskaya*) (1-2) – on affairs of Faith (1-5) – on state registers on revenues and expenses (2) – on supply with food (5)	Octobrists' Faction
5. Sïrtlanov Ġaliasġar	– on state defense (1-5, deputy [*tovarišč*] of the Commission's Secretary) – on the inviolability of the individual (1) - on resettlement (1-2)	Muslim Faction
6. Täfkilev Qotlïğ-Möxämmäd	– on resettlement (1-5) – on local self-government (2-5) – on secondary schools (*gimnazii*) and preparatory schools (4-5)	Chairman of the Muslim Faction
7. Tuqayev Möxämmäd-Šakir	– on land (1-5) – on affairs of Faith (1-5) – on peasants' obligations (1-2)	Muslim Faction
8. Xas-Mamedov Xälilbäk	– on the project of addresses (1) – on claims (1-5) – on resettlement (1-2) – on court reforms (1-2)	Muslim Faction

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000470

	– on urban affairs (2-3) – on the inviolability of the individual (3-5)	
9. Xäydarov Ibrahimbäk	– on land (1) – on the labor question (1-3) – on questions of traffic (1-5) – budgetarian (3-5) – on fishing (4-5)	Faction of the Social-Democrats (sess. 1-2); Muslim Faction (3-5)
10. Yenikeev Ġäysa	– on questions of public education (1-5)	Muslim Faction

Table 5: Activities of the Muslim Deputies of the Fourth State Duma in Commissions and Parliamentary Groups

Name	*Work in commissions (number of sessions)*	*Membership in parliamentary groups*
1. Baytiräkov Abdellatif	– on land (1- 2)	Muslim Faction
2. Ğafarov Mamed-Yosïf	– budgetarian (1-2) – on resettlement (1-2) – on claims (2)	Muslim Faction
3. Dalgat Möxämmäd	– on land (1-2) – on trade and industry (1-2) – on the issue of bills (1-2) – on resettlement (2)	Progressive Block
4. Minneġäliyev Minhağetdin	none	Muslim Faction
5. Täfkilev Qotlïğ-Möxämmäd	– on local self-government (1-2) – on military and naval affairs (1-2) – on food supply (1-2)	Chairman of the Muslim Faction
6. Yenikeyev Ġäysa	– on public education (1-2) – on affairs of Faith (1-2)	Deputy (*tovarišč*) of the Secretary of the State Duma; member of the Muslim Faction
7. Äxtämov Ibniyämin	– on court reforms (1-2) – on the Press (1-2) – on investigations (1)	Secretary of the Muslim Faction

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000471

DIE ROLLE DES ISLAMS BEIM KAMPF UM DIE STAATLICHE EIGENSTÄNDIGKEIT TSCHETSCHENIENS UND INGUSCHETIENS 1917-1925

von

Džul'etta MESXIDZE, Sankt Petersburg

Die Geschichte des Islams in der Geschichte der kaukasischen Völker, inbesondere der Vaynax,[1] ist sehr schlecht erforscht. Das gilt vor allem für die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts.[2] In der sowjetischen Forschung wurde die Existenz des Bundes der Bergvölker (*Soyuz gorcev*), der Bergrepublik (*Gorskaya respublika*) und des Nordkaukasischen Emirates (*Severokavkazskoe èmirstvo*), um die es im folgenden gehen soll, weitgehend ausgespart; stattdessen verband man den Beginn der Staatlichkeit in Tschetschenien und Inguschetien stets mit den Aktivitäten der Kommunisten.[3]

Im vorliegenden Artikel werden die politischen Aktivitäten verschiedener religiöser Gruppierungen und ihrer Führer nach der Februarrevolution skizziert, und es soll aufgezeigt werden, wie das Streben nach politischer und religiöser Unabhängigkeit vor der Sowjetmacht kapitulieren mußte.

---

1 Vaynax (*vay* = "unser", *nax* = "Volk", d.h. "unser Volk") ist das allgemeine Ethnonym der Tschetschenen (Eigenbezeichnung Noxčiy) und Inguschen (Eigenbezeichnung Halhay), inklusive der in Dagestan lebenden Akkincï [russ. Bez.] und der in Georgien lebenden Kistï [russ. Bez.]; zusammen mit den Bacbiycï [russ. Bez.], den Bewohnern Georgiens, bilden sie die Gruppe der Naxi und gehören zur autochtonen Bevölkerung des Kaukasus.

2 Allgemeine historische Übersichten bieten: *Očerki istorii Čečeno-Ingušetii*, v 2-x t., Groznïy 1967-1972; L.N. Kolosov, *Čečeno-Ingušetiya nakanune Oktyabr'skoy revolyucii – 1907-1917*, Groznïy 1968; N.P. Gricenko, *Klassovaya i antikolonial'naya bor'ba krest'yan Čečeno-Ingušetii na rubeže XIX-XX vv.*, Groznïy 1971; B.O. Kaškaev, *Ot fevralya k Oktyabryu*, Moskva 1972; *Social'nïe otnošeniya i klassovaya bor'ba v Čečeno-Ingušetii*, Groznïy 1979; *Obščestvennïe otnošeniya u čečencev i ingušey v dorevolyucionnom prošlom*, Groznïy 1982; *Voprosï političeskogo i ékonomičeskogo razvitiya Čečeno-Ingušetii (XVIII – nač. XX vv.)*, Groznïy 1986; I.Yu. Aliroev, *Yazïk, istoriya i kul'tura vaynaxov*, Groznïy: Kniga 1990.

3 Einige der hiermit verbundenen Fragen wurden behandelt in: E.G.-W.E.D. Allen & P. Muratoff, *Caucasian Battlefield – A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921*, Cambridge 1953; Alexandre Bennigsen & Chantal Lemercier-Quelquejay, *Le soufi et le commissaire – Les confréries musulmans en URSS*, Paris 1986. Siehe auch den jüngst erschienen Materialband *Soyuz Ob"edinennïx Gorcev Kavkaza i Dagestana (1917-1918 gg.), Gorskaya Respublika (1918-1920 gg.)*, Maxačkala: Institut istorii, arxeologii i étnografii Dagestanskogo Naučnogo centra Rossiyskoy Akademii nauk 1994. Zu erwähnen ist auch der Artikel des abchasischen Schriftstellers Daur Zandariya "Na razvalinax Gorskoy Respubliki" in: *Ékspert*, Moskva 1997, No. 40 (108), S. 69-71.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000473

Die soziale und ökonomische Entwicklung Tschetscheniens und Inguschetiens am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist durch die Herausbildung eines Industrie- und Finanzkapitals gekennzeichnet. Besonders stürmisch entfaltete sich dieser Prozeß nach 1905, als die Region zunehmend in das Weltwirtschaftssystem einbezogen wurde. Ländereien in der Nachbarschaft von Ölquellen wurden fieberhaft an- und verkauft. Unternehmer fühlten sich nicht nur durch die reiche Ausbeute an hochwertigem Öl aus nicht sehr tiefen Lagerstätten angezogen (die erste Fontäne war bereits am 6. Oktober 1894 in den Himmel gestiegen), sondern auch durch den Bau einer Eisenbahnverbindung über Groznïy zu den Häfen am Kaspischen und am Schwarzen Meer und durch die blühende Handelskonjunktur. Aus einer *stanica* (Kosakensiedlung) verwandelte sich Groznïy in "eine große, große Stadt, die (mit ihren Förderbetrieben) an die siebzigtausend Einwohner zählte, und deren wirtschaftlicher Umsatz mehrere Millionen Rubel jährlich beträgt".[4] Zwischen 1907 und 1914 entstanden hier äußerst kräftige Monopole, die mit Banken und ausländischem Kapital verknüpft waren. Die Firma Axverdov und Co. etwa, die 1893-94 von Kaufleuten aus Vladikavkaz gegründet und dann unter den Einfluß von Belgiern geriet, verfügte nicht nur über Förderbetriebe, sondern auch über ölbetriebene Stromkraftwerke und einen großen Grundbesitz; Leiter dieser Firma war der Antwerpener Bankier I. Vaterkayn, der Finanzverbindungen zum Pariser Bankenhaus der Rothschilds unterhielt.

Die wirtschaftlichen Veränderungen wirkten auch als Katalysator für die Transformation der traditionellen Lebensweise in der Vaynax-Gesellschaft. Wirtschaftliche Aktivitäten entwickelten unter anderen auch Vertreter der islamischen Geistlichkeit, von denen sich einige an die nationale Bourgeoisie anlehnten und einem modernistischen Islam zugeneigt waren. So wurde unter dem Vorsitz des Naqšbandīs Abdul-Aziz Šaptukaev (genannt Dokku-Šeyx) eine Ölförderungs-Aktiengesellschaft mit dem Namen *Staro-Yurtovskaya neft'* gegründet. Weitere wirtschaftlich aktive Naqšbandīs waren Scheich Yusup-Xadžži Baybatïrov aus dem Dorf Koškel'dï, der ein erfolgreiches Handelsunternehmen führte, und Scheich Deni Arsanov aus Ken'-Yurt, der ebenfalls kommerzielle Operationen durchführte. Ein weite-

---

4 Zitat nach L.N. Kolosov, "Iz istorii razvitiya kapitalističeskix otnošeniy v Čečeno-Ingušetii v époxu imperializma (Razvitie promïšlennosti, kredita i torgovli nakanune Oktyabr'skoy revolyucii)", in: *Materialï naučnoy sessii po voprosam istorii Čečeno-Ingušetii (1860-1940), Izvestiya Čečeno-Ingušskogo Naučno-Issledovatel'skogo instituta istorii, yazïkoznaniya i literaturï (Izv. ČI NII IYaL)*, tom IV, vïp. 1, *Istoriya*, Groznïy 1964, S. 33-52 (hier: S. 37). Die russische Ölförderung machte zu jener Zeit etwa 1/4 bis 1/5 der Weltförderung aus, und der Hauptteil des russischen Öls kam aus dem Kaukasus. So wurden 1913 in Groznïy 74 Millionen Pud gefördert (in ganz Rußland waren es 587 Mio., weltweit 2.670 Mio.; 1 Pud = 16,38 kg); ein Jahr darauf stieg die Förderung auf 100 Mio. Pud. Vgl. R. Arskiy, *Kavkaz i ego značenie dlya Sovetskoy Rossii*, Petrograd: GIZ 1921, S. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000474

rer Großgrundbesitzer war der Naqšbandī-Scheich Sugaip-Mulla Gaysumov aus dem Dorf Gexi. Mitglieder des *irhlelharš* -Zweiges (*wird*) der Qādirīya besaßen ebenfalls Güter. Ihr Oberhaupt Scheich Bammatgirey-Xadžži Mitaev, und nach ihm sein Sohn Ali Mitaev besaßen im Dorf Avturï ausgedehnte Ländereien.[5]

In diesem Zusammenhang sei noch darauf hingewiesen, daß zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch die Moscheen der Berg-Tschetschenen über bedeutende Wirtschaften verfügten. Zu ihrem Eigentum gehörten Immobilien wie auch Produktionsgüter: Ländereien für den Ackerbau, Heufelder, Schafherden. Im Dorf Šaroy beispielsweise besaß die Hauptmoschee 11 bis 12 Hektar Ackerland und 80 Schafe; im Dorf Xulundoy waren es drei Hektar Land, 300 Schafe und zwei große Hackmesser.[6]

Die Landfrage blieb insbesondere im Gebirgsstreifen des Kaukasus im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gänzlich ungelöst, ja sie verschlimmerte sich noch durch eine erneute Welle von Umsiedlungen der Bergvölker, die formal damit begründet wurden, daß diese Bevölkerungsgruppen kein dokumentiertes Recht auf Land vorzuweisen hätten. Die Zerstörung der bisherigen, durch Gewohnheit geheiligten Ordnung von Landnutzung und Landbesitz und der Einzug der Landgüter sollten die lokale Bevölkerung in die völlige wirtschaftliche Abhängigkeit von zumeist russischen oder ausländischen Landbesitzern führen; für die Kaukasier bedeutete dies auch eine politische Perspektivlosigkeit. Die zaristische Verwaltung provozierte Bauernunruhen und nationalen Haß; unter Beteiligung regulärer Armee-Einheiten kam es zu pogromartigen Streifzügen der Kosaken gegen die Tschetschenen, die "unter der damals schon prophetischen Losung 'Schlag die Tschetschenen, rette den Kaukasus!'"[7] durchgeführt wurden. Da die Behörden aus den Reihen der muslimischen Geistlichkeit Aufrufe zum Kampf für die Unabhängigkeit fürchteten, die die öffentliche Meinung der Bergvölker politisch formen könnten, exilierten sie die bekanntesten Geistlichen nach Kaluga, Astrachan oder Sibirien: Bammatgirey-Xadžži, Batal-Xadžži Belxaroev (aus dem Dorf Surxoxi), Deni Arsanov, Dokku-Šeyx, Kana-Mulla Xantaev (aus dem Dorf Laxa Nevri), Magomet Nazirov (aus Novïy Yurt), Sugaip-Mulla, Uzun-Xadžži Saltinskiy und Yusup-Xadžži.

Die bürgerlich-demokratische Februarrevolution von 1917 leitete eine neue Etappe in der Dynamik der sozialpolitischen Prozesse der Region ein. Nach den Worten von Z. Avalov

---

5 S.C. Umarov & M.Š. Šamilova, *Myuridizm pered sudom vremeni*, Groznïy: Čečeno-Ingušenskoe knižnoe izdatel'stvo 1984, S. 14-15.

6 A.I. Šamilev, *Religiozniе kul'tï čečencev i ingušey i puti ix preodoleniya*, Groznïy 1963, S. 25.

7 A. Avtorxanov, "Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Čečne", in: *Iz istorii graždanskoy voynï v Terskoy oblasti – Kratkie očerki*, Groznïy: Čečenskoe nacional'noe izdatel'stvo 1933, S. 46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000475

> verstanden alle, daß das gesamte System der Verwaltung des Kaukasus vermittels der traditionellen militärpolitischen Diktatur ein Ende gefunden hatte; daß zusammen mit der Macht des Imperators auch das Kaukasische Prokonsulat fallen würde, wie es sich in dem Jahrhundert russischer Herrschaft herausgebildet hatte. Die staatliche Selbstbestimmung der Kaukasusvölker, die noch gestern wie ein unerfüllbarer Traum war, erschien nun plötzlich schon vorgezeichnet, unanfechtbar. Doch die Provisorische Regierung (in ihrer ersten Zusammensetzung) war überhaupt nicht gewillt, sich von den russischen Besitzungen auf dem Kaukasus zu trennen.[8]

Damals sprach man nicht von einer Abtrennung von Rußland; man dachte, daß die Revolution es ermögliche, sich auf Grundlagen zu einigen, die für alle Seiten akzeptabel sind. Im März entschied die Regierung, die einheitliche Statthalterschaft aufzulösen. An die Spitze des Südkaukasus stellte man nun das "Spezielle Transkaukasus-Komittee" (*Osobïy Zakavkazskiy Komitet*) der Staatsduma (Vorsitzender war der Kadett Xarlamov, weitere Mitglieder waren K. Abašidze, M. Džafarov, M. Papadžanov und A. Čxenkeli). Den "Bürgerlichen Gebietsvollzugsausschuß" (*Oblastnoy Graždanskiy ispolkom*) von Dagestan leitete der Kommissar Ibragim Gaydarov, denjenigen des Terek-Gebiets der Oktobrist M.A. Karaulov, der auch zum Haupt der "Kosakischen Provisorischen Armeeregierung" (*Kazač'e Vremennoe Voyskovoe Pravitel'stvo*) gewählt worden war. In Tschetschenien wich die zaristische Verwaltung dem "Bürgerlichen Vollzugsausschuß von Groznïy" (*Groznenskiy Graždanskiy ispolkom*), welcher am 4. März auf einer Versammlung von Vertretern des Rates der Tereker Ölfabrikanten, der Städtischen Duma und des Militärisch-Industriellen Komitees ins Leben gerufen wurde; Vorsitzender wurde der Kadett Gudzenko. Daneben formierten sich auch die lokalen Behörden. Zum Leiter des Nationalen Rates Inguschetiens wurde Vasan-Girey Džabagi gewählt; in Tschetschenien übernahm am 29. April im Dorf Goytï der europäisch gebildete Rechtsanwalt Axmetxan Mutušev das entsprechende Amt.

Unzählige Dorfversammlungen und Meetings, aber auch tschetschenische und gesamtkaukasische Versammlungen wurden in dieser Zeit abgehalten. Etwa 10.000 Menschen kamen am 14. März zum "Kongreß der Tschetschenen" (*S"ezd čečencev*) in Groznïy zusammen.[9] Unter den dort diskutierten Problemen nahm die Frage nach der Einführung der Scharia und der Einrichtung eines Muftiats für den Terek-Bezirk eine Vorrang-

---

8 Z. Avalov (Avališvili), *Nezavisimost' Gruzii v meždunarodnoy politike 1918-1921 gg.*, New York: Chalidze Publications 1982 (Reprint der Pariser Ausgabe von 1924), S. 3.

9 Den Angaben des Terek-Kalenders zufolge lebten am 1.1.1915 insgesamt 261.700 Tschetschenen und 58.594 Inguschen in diesem Bezirk (*Terskiy kalendar' na 1916 g.*, Vladikavkaz 1914).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000476

stellung ein. Am konsequentesten wurden diese Forderungen von Sugaip-Mulla, Ali Mitaev, Deni Arsanov und Abdul-Vagap-Xadžži Aksayskiy vertreten. Allenthalben wurde deutlich, daß "die Scheichs und die Geistlichkeit die wahren Herren und Führer in Tschetschenien waren, und daß die Bourgeoisie, wenn sie an der Macht bleiben wollte, dies nur schaffen konnte, wenn sie sich auf die Geistlichkeit in der Person der Scheiche und der gelehrten Autoritäten stützte."[10] So wurde der große Ölindustrielle und bekannte Politiker Abdul-Medžid (Tapa) Čermoev von den Scheichs Yusup-Xadžži und Deni Arsanov unterstützt – schließlich hatte er ja dem Tschetschenischen Nationalrat materielle Hilfe geleistet.[11]

Im März 1917 wurde in Vladikavkaz eine allgemeine Versammlung der Bergvölker einberufen. Auf ihr wurde entschieden, ein Forum zur Diskussion der nationalstaatlichen Selbstbestimmung zu gründen, und eine Reihe von Dokumenten (eine politische Plattform und ein Programm, eine Konstitution und Reformprojekte) wurde angenommen.[12]

Am 1. Mai 1917 wurde in Vladikavkaz der erste "Kongreß der Bergvölker" (*S"ezd gorskix narodov*) eröffnet. Er verlief unter Vorsitz der Balkariers Basiyat Šaxanov und dauerte zehn Tage; etwa vierhundert Menschen waren anwesend. Aktiven Anteil nahmen unter anderen General Mal'sagov (Inguschetien), Pšemaxo Kocev, X. Čižokov, Nauruzov, Atažukin (Kabarda), Ėfendi Xamzat Xadžži Urusov (Karačay), Mistulov, Kibirov, Baev (Ossetien), Nuxbek Tarkovskiy, General Xalilov, Nažmutdin Ėfendi Gocinskiy und Uzun-Xadžži (Dagestan). Aus Tschetschenien waren Axmetxan Mutušev, Deni Arsanov, Sugaip-Mulla, Musa Kurumov, Ibragim Čulikov und Tapa Čermoev delegiert worden.[13]

Der Kongreß rief als politische Struktur der Selbstverwaltung den "Bund der Vereinigten Bergvölker des Kaukasus" (*Soyuz Ob"edinennïx Gorcev Kavkaza*) aus; als leitendes ausführendes Organ wurde ein Zentralkomitee gewählt. Der kumükische Fürst Rašid-Xan Kaplanov, Mitglied des Präsidiums, formulierte dessen grundlegende Aufgaben folgendermaßen:

> Das Ziel unseres Bundes ist vor allem defensiv. Wir sagen: wer einen von uns kränkt, kränkt uns alle, und darin liegt eine Verletzung unserer Rechte, was wir nicht zulassen werden. (...) Wir müssen erreichen, daß unsere Forderungen in reellen Formen befriedigt werden. (...) Darüberhinaus behält jeder Stamm (*plemya*) die vollständige Möglichkeit der inneren Selbstbestimmung. Der Bund wird hierauf keine Anschläge ausführen, er möchte nur jedem

---

10 X. Ošaev, *Očerki načala revolyucionnogo dviženiya v Čečne*, Groznïy 1927, S. 12.
11 Umarov & Šamilova, *Myuridizm pered sudom vremeni*.
12 *Soyuz Ob"edinennïx Gorcev Kavkaza i Dagestana (1917-1918 gg.), Gorskaya Respublika (1918-1920 gg.)*, Dok. 22 und 23.
13 Avtorxanov, "Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Čečne".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000477

> Stamm die Möglichkeit geben, die Ziele seines Lebens zu erreichen. Darüberhinaus ist unser Bund ein Mitglied des Gesamtkaukasischen Muslimischen Bundes (*Obščekavkazskiy Musul'manskiy Soyuz*). (...) Wir durften nicht den Leitsatz aufstellen, daß nur Muslime Mitglieder unseres Bundes sein können. Bekannterweise ist ein Teil der Osseten orthodox und ein anderer ist muslimisch, doch sie sind ein Bergvolk, und ihre Interessen sind die unsrigen.[14]

Aus allen auf dem Forum vertretenen Völkern wurden ungefähr vierzig Älteste gewählt: sie nahmen den Raum vor dem Präsidium ein, faßten sich an den Händen, um eine Kette zu bilden, und lasen Gebete; auf diese Weise wurde die Übereinkunft rituell gefestigt und geheiligt.

Der Bund war die erste Form von Selbstbestimmung, die die Bergvölker gewonnen hatten. Sein Programm enthält die Anerkennung der Demokratischen Föderativen Republik in Rußland, die durch die Gründungsversammlung (*Učreditel'noe Sobranie*) in Petrograd ins Leben gerufen worden war.[15] Darüberhinaus war die Gründung einer Kaukasischen Föderation in den Statuten des Bundes vorgesehen. In einer Resolution der Geistlichen Sektion heißt es, daß in der Hauptstadt des russischen Staates das Amt eines Šayx al-Islām einzurichten sei, der von den Muslimen auf Grundlage der Scharia gewählt werden soll. Dieser Šayx al-Islām sollte in religiösen und politischen Angelegenheiten die Rechte eines Ministers besitzen. Vorgesehen war weiterhin, ihm einen sechsköpfigen Rat zur Seite zu stellen, der aus jeweils zwei Šāfiʿiten, Ḥanafiten und Ǧaʿfariten (d.h. Schiiten) bestehen sollte. Für die Muslime des Schwarzmeer-Gouvernements und der Bezirke Terek, Kuban und Dagestan wie auch für die Nogaier, Karanogaier und Turkmenen des Gouvernements Stavropol' wurde das Amt eines Kaukasischen Muftis festgelegt, der seine Residenz in Vladikavkaz haben sollte. Dieser Mufti sollte über einen Rat verfügen, der aus zwei Šāfiʿiten und zwei Ḥanafiten bestehen sollte. Man plante auch, in Vladikavkaz eine Juristische Akademie für Scharia-Wissenschaften (*Yuridičeskaya Akademiya šariatskix nauk*) einzurichten, in der neben dem "vollen Kursus der Scharia" auch weltliche Wissenschaften gelehrt werden sollten. Vor der

---

14 "Proekt Soyuza Ob"edinennïx Gorcev Kavkaza – Rezolyucii s"ezdov Soyuza Ob"edinennïx Gorcev Kavkaza i vïderžki iz otčeta I-go s"ezda, 1 maya 1917", in: A. Taxo-Godi, *Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Dagestane*, Maxač-Kala: Dagestanskoe Gosudarstvennoe izdatel'stvo 1927, S. 152. Übrigens war im Projekt der Schul-Sektion davon die Rede, daß die Grundschule allgemein zugänglich und gebührenfrei sein müsse. Vorgesehen war sowohl die Ausbildung von Mädchen als auch die Berufsausbildung. Als Grundlage der Schulbildung wurde das arabische Alphabet gewählt; zu dessen Anpassung an die Sprachen der Berg-völker sollte ein Kongreß der Religions- und Volkslehrer von jeder Nationalität einberufen werden.

15 Der *Učreditel'noe sobranie* wurde im Januar 1918 von den Bol'ševiki aufgelöst, und 31 ihrer Mitglieder wurden auf Anweisung des Rates der Volkskommissare der RSFSR inhaftiert. Kandidat der Tschetschenen und Inguschen war Vasan-Girey Džabagi (Džabagiev).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000478

Gründung des Muftiats schuf man zunächst einen neunköpfigen Religionsrat (*Religiozniy Sovet*) beim Zentralkomitee der Vereinigten Bergvölker.

Der Provisorischen Regierung wurde die Forderung gestellt, sie solle den Bergvölkern in vollem Umfang das Recht auf die Anwendung der Scharia zugestehen. Dabei wurde deutlich zum Ausdruck gebracht, daß die Bergvölker im Falle einer negativen Antwort ihre Selbstverwaltung und Freiheit mißachtet sähen, und folglich "die Muslime der Berge ihr Leben verteidigen müssen"; dieser Umstand, so heißt es im Text weiter, "tritt bereits bei einem Anzeichen von Gefahr ein".[16] Welch bedeutendes Ereignis der Kongreß in der Geschichte nicht nur der kaukasischen, sondern auch aller übrigen muslimischen Völker Rußlands darstellte, kommentierte der Delegierte der Muslime des Südkaukasus in seiner Ansprache:

> Muslimische Brüder! Endlich meldet sich mit Gewalt diese mächtige Sphinx zu Wort, deren Name Islam ist. Diese Welt des Islams, die vielen so rätselhaft erscheint, ist berufen, sich zu den laufenden Ereignissen auszusprechen; mit Ehre hat sie die große Aufgabe der national-politischen Ideale sowohl Kirgisiens und der Krim wie auch des Kaukasus erfüllt. Ich rufe Euch mit großer Hitze zur intensiven und fruchtbaren Arbeit zum Nutzen jener Massen der 33 Millionen Muslime auf, die bislang in der Liste der übrigen Völkerschaften Rußlands nicht unter ihren eigenen Namen, sondern bestenfalls unter 'und so weiter' geführt wurden.[17]

Bemerkenswerterweise erhielt der Kongreß Begrüßungstelegramme von den aserbaidschanischen Millionären Tagiev und Abdulaev, in denen diese mitteilten, daß sie der Vereinigung der Bergvölker 50.000 respektive 5.000 Rubel stifteten. Tagiev schrieb dabei, daß die Muslime noch vor einer ganz besonderen Aufgabe stünden: sie müßten dem russischen Kapital den Weg nach Süden verwehren. Da sich die russische Bourgeoisie nicht durch besondere Friedensliebe auszeichne, so Tagiev, müsse man ihr entgegenwirken.[18]

Im Juni 1917 traf Uzun-Xadžži in Tschetschenien ein. Er war berühmt für seine Gabe der Hellsicht (russ. *proricanie*); nicht nur bei den Dagestanern, sondern auch bei den Tschetschenen (insbesondere bei den Šatoys, bei denen er sich die letzte Zeit vor den Verfolgungen seitens der zaristischen Behörden verborgen hatte) genoß er hohes Ansehen. In den Dorfversammlungen verkündete der Scheich, daß Nažmutdin Gocinskiy von Gott dazu bestimmt sei, *Imām* zu sein (in Vladikavkaz war um die

---

16 A.A. Mankiev, "Iz istorii musul'mansko-klerikal'noy mïsli v Čečeno-Ingušetii", in: *Izv. ČI NII IYaL*, tom I, *Sociologiya, ateizm, religiya*, vïp. 1, *Naučniy ateizm*, Groznïy 1972, S. 56.

17 A. Taxo-Godi, *Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Dagestane*, S. 156.

18 A. Aršaruni & X. Gabidullin, *Očerki panislamizma i pantyurkizma v Rossii*, Moskau: Bezbožnik 1931, S. 63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000479

Ernennung des Muftis – Nažmutdin oder Sugaip-Mulla – eine polemische Kontroverse entstanden). Als Zeugnis für seine Behauptung lud er die Menschen ein, zum See Ėyzen-Am zu kommen, wo jener ein Wunder vollbringen werde: er werde beim Beten seinen Mantel (*burka*) in der Mitte des Sees ausbreiten. Hier, im Dorf Andi an der Grenze zwischen Tschetschenien und Dagestan, fand Anfang September der Zweite Kongreß aller Bergvölker statt. Augenzeugenberichten zufolge waren etwa 20.000 Menschen aus dem gesamten Kaukasus zum Ėyzen-Am geströmt: "Eine Versammlung mit so vielen Menschen von so vielen Stämmen kennt die gesamte Geschichte der Bergvölker noch nicht. Dorthin fuhren nicht nur die bekannten Vertreter der Geistlichkeit, der Grundbesitzer und der Bourgeoisie, sondern auch die heute starken Kommunisten, Vertreter der Armee- und *Sovdep*-Organisationen[19] wie auch Kommissare der Provisorischen Regierung."[20] Gocinskiy war damals ungefähr 60 Jahre alt, "sein Gesicht war recht interessant und erinnerte an dasjenige eines alten Adlers: ein strenger Blick, machtvoll und selten lächelnd." Jeder Delegierte oder Gast mußte zu ihm kommen und ihm den Rocksaum küssen – "die Atmosphäre war so elektrisiert, (...) daß wer diese Zeremonie abgelehnt hätte, gleich seinen Kopf eingebüßt hätte." Auf Vorschlag der Geistlichkeit verkündete B. Tagirov, daß das politische Leben der Intelligenzia überantwortet werden sollte, daß aber die Verteidigung des Islams in den Händen der Geistlichen zu liegen habe.[21]

Bald nach dem Kongreß von Andi kam es zum Dritten Gesamtdagestanischen Kongreß (*Vsedagestanskiy S"ezd*), auf dem Nažmutdin Gocinskiy sich damit einverstanden erklärte, nicht zum Imam. sondern zum Mufti ernannt zu werden; hierauf hatte die Intelligenzia des Scharia-Blockes bestanden, welche Schwierigkeiten mit den revolutionären Organisationen und den Armeegarnisonen in Dagestan vermeiden wollte. Uzun-Xadžži war sehr verärgert darüber, daß Nažmutdin nicht bei seinem Anspruch auf das Imamat blieb, sondern "schlaff" wurde und offensichtlich eine Abrechnung mit den Sozialisten fürchtete. Infolgedessen zog Uzun-Xadžži seine Truppen (die eine Stärke von etwa 10.000 Mann gehabt haben sollen) ab und verließ Temir-Xan-Šura, worauf Nažmutdin nur noch seine persönliche Leibgarde zur Verfügung hatte.

---

19 *Sovdep*-Organisationen: "Deputierte der Arbeiter-, Bauern- und Soldatenräte (*Soveti raboč'ix, krest'yanskix i soldatskix deputatov*).

20 Ošaev, *Očerki načala revolyucionnogo dviženiya v Čečne*, S. 15.

21 A. Taxo-Godi, *Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Dagestane*, S. 25, 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000480

Darauf entwickelte die "Sozialistische Gruppe"[22] eine fieberhafte Aktivität, um Gocinskiy eine weitere autoritative Persönlichkeit gegenüberzustellen und die öffentliche Meinung noch mehr zu spalten. Zu diesem Ziel rief man mehrere tausend Menschen aus den Dörfern in die Stadt – mit roten Fahnen und revolutionären Gesängen, unter Begleitung eines Realschulorchesters. Diese "Armee" rief den Naqšbandīya-Scheich Ali Xadžži Akušinskiy (aus dem darginischen Ort Akuša) zum Mufti aus (später wurde er verhaftet und offensichtlich auch hingerichtet).

Um einer solchen Spaltung entgegenzuwirken, rief Nažmutdin Gocinskiy nach dem Kongreß von Andi aus:

> Oh Ihr kaukasischen muslimischen Völker, Schafiiten, Hanafiten, Schiiten, die Ihr Euch im Süden und im Norden befindet; Ihr alle, die Ihr einander Brüder seid, vereinigt Euch! Trennt Euch nicht voneinander! Wenn Ihr Euch nicht zusammentut, wird Eure Kraft unbedeutend sein; weicht nicht von der Einheit ab! (...) Das, was es im Norden gibt, das fehlt im Süden, und das, was es im Süden gibt, das fehlt im Norden. Einer soll den Mangel des anderen beseitigen. Seid aufmerksam in dieser gefährlichen Zeit; was die Zukunft bereithält – das weiß Gott allein.[23]

Doch auch innerhalb des Tschetschenischen Nationalrats (*Čečenskiy Nacional'nïy Sovet*) kam es zu Meinungsverschiedenheiten, die zuweilen auch in physische Gewalt umschlugen. So verprügelten die Novizen von Deni Arsanov den Ratsvorsitzenden Axmetxan Mutušev, woraufhin Scheich Deni praktisch selbst zum Vorsitzenden wurde. Diese Vorfälle ereigneten sich vor dem Hintergrund neuer Spannungen in den Beziehungen zwischen Bergvölkern und Kosaken; diesmal lautete die Losung "Schlag die Tschetschenen, rette den Terek!" Die Zeit von Februar bis November 1917 war voller Provokationen. So wurde am 9. Mai ein Tschetschene namens Mustafin von einem Soldaten der 3. Reserve-Armee getötet (woraufhin der Nationalrat unter Leitung von A. Mutušev die Tschetschenen überrreden konnte, keine Vergeltung zu üben). Ende Juli wurde der Soroxtinovskiy-Hof ausgeplündert und angesteckt, woraufhin eine Delegation der Kosaken beim Rat von Groznïy und beim Bezirkskommissar die Forderung erhob, eine Strafexpedition nach Tschetschenien durchzuführen. In dieser Stimmung befanden sich auch die Handelsvorstädte der Städte. Zudem versuchte man, die Armee-Einheiten, die von der türkischen Front

---

22 Diese Gruppe entstand mit der Ankunft Korkmasovs aus dem Ausland und Xizroevs aus Rußland. Offiziell umfaßte sie fünf bis sechs Personen, doch in Wirklichkeit hatte sie bis zum Ende ihres Bestehens keine solche feste Form angenommen. Alles, was mit der Revolution zu tun hatte, wurde in ihrem Namen gemacht (Taxo-Godi, *Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Dagestane*, S. 16). Später wechselten ihre Mitglieder in die RKP/b über.

23 Taxo-Godi, *Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Dagestane*, S. 30-31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000481

zurückkehrten, ebenfalls in die Spannungen zu verwickeln. Ein Ergebnis solcher Episoden war die Zerstörung der Förderstätte *Novïe promïsli* am 16. November: Tschetschenen zündeten die Gebäude, Bohrtürme und Ölquellen an, von denen einige siebzehn Monate lang brannten und "ganz Tschetschenien einschließlich der Stadt erleuchteten".

Scheich Deni Arsanov versuchte, vermittels der Kosakenführer einen Waffenstillstand auszuhandeln. Am 26. Dezember trafen sich in der Schule der *stanica* Červlena einige Vertreter der Kosaken mit einer von Arsanov angeführten Delegation von Tschetschenen aus den Dörfern am Terek; man schloß Frieden. Doch als Scheich Deni in Groznïy ankam, wurde er zusammen mit seinen 35 Novizen getötet.[24] Im Gegenzug belagerten weitere Novizen des Scheichs die *stanica* Koxanovskaya und brannten sie nieder. Als Antwort hierauf zerstörten Kosaken am 31. Dezember die Dörfer Staro-Sunženskoe, Starïy Yurt und Novïy Yurt.[25]

Auf diese Weise zerfiel der Tschetschenische Nationalrat im Dezember 1917 endgültig, und seine Mitglieder flohen aus Groznïy. Dieser Augenblick markiert den Bruch zwischen der Stadt und dem Rest Tschetscheniens in aller Deutlichkeit. In der Folge wurden verschiedene Anstrengungen unternommen, um eine neue Machtstruktur zu errichten. Unter Führung von Scheich Ali Mitaev reiste eine Delegation, der sowohl Vertreter des Handels- und Industriekapitals wie auch namhafte Persönlichkeiten und Geistliche angehörten, zu Axmetxan Mutušev, der in seinem Heimatdorf Šatoy lebte (einigen Materialien zufolge gehörte Mutušev zu einem *wird* der Qādirīya und hatte eine breite Anhängerschaft). Mutušev, der ehemalige Vorsitzende des Nationalrats, fuhr auf Einladung einer Delegation in das Dorf Šali: dort trafen sich im Januar 1918 Offiziere der "Wilden Division", die aus Groznïy abgerückt waren, mit tschetschenischen Autoritäten, um gemeinsam ihr Vorgehen gegen die Bolschewiki zu koordinieren; den Bolschewiki warfen sie vor, die Zentralmacht an sich reißen zu wollen und die Völker des Kaukasus gegeneinander aufzuhetzen. Am 15. Januar 1918 verfügte ein Kongreß in dem Dorf Urus-Martan den Aufbau eines Tschetschenischen *Medžlis* (Versammlung), der unter Leitung von A. Mutušev stehen und in dem Dorf Starïe Atagi residieren sollte. Zu dem Kongreß nach Urus-Martan kam auch Tapa Čermoev, der Mitglied des Zentralkomitees des Bergvölkerbundes wie auch der vereinigten Terek-Dagestan Regierung war.[26] Einigen Informationen zufolge hätte man ihn beinahe

---

24 Einer anderen Variante zufolge waren es 28 Novizen.

25 Zu diesen Ereignissen siehe insbesondere Ošaev, *Očerki načala revolyucionnogo dviženiya v Čečne.*

26 Nach dem Fall der Provisorischen Regierung blieb das Land ohne eine allgemein anerkannte Zentralmacht. Wiederholte Versuche der politischen Parteien, eine gesamtrussische Regierung zu bilden, führten zu keinem Erfolg. In dieser Situation entschieden die "Provisorische Regierung des Bundes der Vereinten Bergvölker des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000482

verprügelt, weil man ihn der Übereinkunft mit den Kosaken und des Verrats der nationalen Interessen bezichtigte; daraufhin reiste er nach Temir-Xan-Šura. Zu dem *Medžlis* von Atagi gehörten Ali Mitaev, Sugaip-Mulla, Abdul-Vagap-Xadžži Aksayskiy, Yusup-Xadžži, Bilu-Xadžži, Bisultan, Ibragim Čulikov, Xuštik Xamzatov, Ibragim-Xadžži Goytinskiy und Taštemir Él'darxanov.

Im Frühling 1918 schied Axmetxan Mutušev aus dem *Medžlis* aus; den Worten von X. Ošaev zufolge hatte er nicht genügend Durchsetzungskraft entwickeln können, und jede weltliche Frage, die von ihm zur Diskussion gestellt wurde, "läuft im Rad theokratischer Streitereien der Geistlichkeit".[27] Die inneren Reibereien nahmen zu, und im April fiel der *Medžlis* ganz auseinander. Ein Teil der Personen, Yusup-Xadžži, Bilu-Xadžži, Abdul-Vagap-Xadžži und andere, blieben unter der Führung von Ali Mitaev und Ibragim Čulikov noch bis August in Atagi, dann zogen sie nach Aldï um. Die übrigen Mitglieder unter Leitung von Taštemir Él'darxanov zogen in das Dorf Goytï. Dort wurde auf einem Kongreß von Vertretern der Dörfer ein "Goyter Nationalrat" (*Goytinskiy Nacional'nïy Sovet*) gewählt, an dem Sugaip-Mulla, Ibragim-Xadžži, Sulba-Mulla und andere teilnahmen. Bei der Annahme von Entscheidungen war vor allem die Meinung von Sugaip-Mulla ausschlaggebend.[28]

Bei der weiteren Entwicklung läßt sich das Thema des "Bolschewismus" nicht ausklammern, und im folgenden sollen daher kurz die Etappen der

---

Kaukasus" (Vorsitzender: Tapa Čermoev) und das "Terek-Kosakenheer" (*Terskoe Kazač'e Voisko*), gemeinsam mit dem "Städtebund der Bezirke Terek und Dagestan" (*Soyuz Gorodov Terskoy i Dagestanskoy oblastey*) eine "Provisorische Terek-Dagestanische Regierung" zu bilden (*Vremennoe Tersko-Dagestanskoe Pravitel'stvo*), welche den "Südöstlichen Bund der Kosakenheere, der Bergvölker des Kaukasus und der Freien Völker der Steppengebiete" (*Yugo-Vostočnïy Soyuz Kazač'ix Voysk, gorcev Kavkaza i Vol'nïx Narodov Stepey*, ein Bund unabhängiger nationalpolitischer Vereinigungen) bilden sollte. Diese Regierung erklärte, "für Ruhe und Ordnung, für Sicherheit der Person und des Eigentums der Bürger" sorgen zu wollen, "für die Möglichkeit, alle politischen und bürgerlichen Rechte auszuüben, für den gnadenlosen Kampf gegen Konterrevolution, Anarchie, Raub und Diebstahl", ferner "für die Beilegung der Konflikte zwischen den gesellschaftlichen und nationalen Gruppen unter Beibehaltung der vollständigen Unparteilichkeit, ohne Unterschied der Nationalitäten und Konfessionen"; darüberhinaus wollte man seine Aktivitäten mit der Transkaukasischen Regierung abstimmen, um "den verfluchten Bolschewiken abzuwehren, der die Errungenschaften der Revolution verdirbt" ("Deklaraciya o sozdanii Ob"edinennogo Pravitel'stva Yugo-Vostočnogo Soyuza Kazač'ix voysk, Gorcev Kavkaza i Vol'nïx narodov Stepey", abgedruckt in: Taxo-Godi, *Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Dagestane*, S. 165-169). Vielen Kaukasiern erschien diese Allianz als Verrat der nationalen Interessen; dies illustriert der Austritt Basiyat Šaxanovs aus der Regierung des Bergvölkerbundes.

27 Ošaev, *Očerki načala revolyucionnogo dviženiya v Čečne*, S. 22.

28 Isa Šaipov, *Taštemir Él'darxanov*, Groznïy 1960; Aslanbek Šeripov, *Stat'i i reči*, Groznïy 1961, S. 78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000483

Verbreitung der Sowjetmacht am Terek skizziert werden. Nachdem die Bolschewiki nach dem Sturz des Zarismus aus dem Untergrund aufgestiegen waren, begannen sie (parallel zu den staatlichen Institutionen der Provisorischen Regierung), an vielen Orten Arbeiter- und Soldatenräte zu gründen. Dabei entflammten sie eine heiße Agitationstätigkeit in den Garnisonen, auf den Förderplätzen und in den Fabriken und suchten nach neuen Wegen und Formen des Kampfes für "eine geeinte revolutionäre Bewegung". Proletarische Zentren im Nordkaukasus waren Groznïy und Vladikavkaz. Am 15. Januar 1918 versammelten sich in Vladikavkaz Bolschewiki, Mitglieder der ossetischen revolutionär-demokratischen Partei *Kermen*[29], Vertreter der Menschewiki, der Sozialrevolutionäre und der georgischen Föderalisten. Dabei kam die Idee der Schaffung eines gemeinsamen Büros verschiedener Parteien auf, des "Sozialistischen Blocks". Am 25. Januar 1918 wurde in Mozdok der "Kongreß der Völker des Terek-Bezirks" eröffnet, zu dem jedoch aus Tschetschenien und Inguschetien keine Delegationen eingeladen worden waren. Die Kosaken unter Sorokin wollten diesen Kongreß für ihre Ziele gebrauchen; sie bezeichneten die Tschetschenen und Inguschen als "Verbrecher, Räuber und Schuldige an allen sozialen Übeln und Nöten", und forderten, diesen Völkern eine Kontribution von 10 Millionen Rubeln aufzuerlegen und sie zu entwaffnen. Die Bolschewiki hingegen nutzten die Kräfte der kleinbürgerlichen Parteien, übernahmen die Führung des Sozialistischen Blocks und traten später sogar in dessen Namen auf. Unter der Leitung von N. Buačidze, S.M. Kirov und Yu. Figatner lehnte der Block das Drängen der Kosaken auf einen Kriegszug gegen die Vaynax ab. Zu dieser Zeit wurde der Terek-Volksrat (*Terskiy Narodnïy Sovet*) gewählt. Noch größere Erfolge erzielten die Bolschewiki auf dem zweiten Kongreß der Terek-Völker, der am 16. Februar in Pyatigorsk eröffnet wurde und seine Arbeit erst am 15. März beendete.[30] Rechte Sozialrevolutionäre und Menschewiki, die formal noch zum Sozialistischen Block gehörten, begannen gegen die Bolschewiki

---

29 *Kermen* war 1917 als kleinbürgerliche Partei entstanden, doch schon im April 1918 ging ihre Führung unter Cagolov in die Hände der Bolschewiki über; Anfang 1919 trat dann die Mehrheit der Mitglieder in die RSDRP/b ein.

30 Auf dem Kongreß erschienen auch Gapur Axriev (von den Inguschen) und Aslanbek Šeripov (von den Tschetschenen). Als Šeripov dem Medžlis von Atagi gegenüber den Wunsch äußerte, dorthin zu reisen, erhielt er dafür ein Mandat. Als Uzun-Xadžži davon erfuhr, äußerte er, daß er Aslanbek den Kopf abschlagen werde, wenn dieser auf einen bolschewistischen Kongreß fahre. Sugaip-Mulla trat daraufhin für ihn ein und verkündete, daß die Tschetschenen zur Erledigung ihrer eigenen Angelegenheiten bei den Dagestanern keine Hilfe zu erbitten bräuchten. Dies war nicht der erste Konflikt zwischen den beiden Scheichen; wie die Quellen berichten, kam es zwischen ihnen bereits auf dem Ersten Kongreß der Bergvölker zu einer handgreiflichen Auseinandersetzung. Hierzu Ošaev, *Očerki načala revolyucionnogo dviženiya v Čečne.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000484

aufzutreten, doch der rechte Zeitpunkt dafür war bereits verstrichen: die Bolschewiki bauten ihre Führung weiter aus. Der Kongreß akzeptierte den Vorschlag S.M. Kirovs, demzufolge der einzige Ausweg aus der schwierigen Situation im Terek-Bezirk darin liege, die "revolutionäre Demokratie" mit der Losung des Kampfes für "die Republik der Arbeiter, Bauern, werktätigen Kosaken und Bergvölker" zu konsolidieren. Am 4. Mai 1918 entschied die Konferenz, die Macht des Rats der Volkskommissare anzuerkennen. In der neuen Konstitution wurde eine Terek-Volksrepublik (*Terskaya Narodnaya Respublika*) als Teil der RSFSR und mit dem Zentrum in Vladikavkaz ausgerufen.[31]

Als die Gründungsversammlung in Petrograd ihr Fiasko erlebte und mit ihr auch die Idee einer Demokratischen Föderativen Republik, und als sich die russische Gesellschaft immer weiter in zwei feindliche Lager spaltete und in den Strom des Bürgerkriegs gerissen wurde, begannen die Bergvölker, für eine Loslösung von Rußland zu votieren. Nachdem die Bolschewiki im Bezirk Terek die Macht ergriffen hatten, wurde aus der Regierung des "Bundes der Vereinten Bergvölker des Kaukasus" die "Berg-Regierung" (*Gorskoe Pravitel'stvo*) mit Tapo Čermoev und Pšemaxo Kocev an der Spitze. Die Berg-Regierung zog nach Tiflis um. Am 11. Mai 1918 rief sie – ebenso wie die Völker des südlichen Kaukasus – die staatliche Unabhängigkeit aus; der neue Staat trug den Namen "Unabhängige Demokratische Republik der Bergvölker des Nördlichen Kaukasus" (*Nezavisimaya Demokratičeskaya Respublika Gorcev Severnogo Kavkaza*), kurz "Bergrepublik" (*Gorskaya Respublika*). Als erste Ziele wurden die Isolierung vom Bürgerkrieg und "die Einrichtung des Lebens auf demokratischer Grundlage" genannt.[32] Zur Umsetzung dieser Ziele konnte es jedoch nicht kommen.

---

31 In ihrer Verfassung wurde die Terek-Volksrepublik als ein "Bund von Völkern und Stämmen" charakterisiert, deren politische Teilhaberschaft an der Lenkung der Republik durch proportionale Vertretung im Nationalrat gesichert werden sollte. Der Nationalrat, das höchste Organ der Macht der Räte, sollte aus nationalen Fraktionen bestehen. In territorialer Hinsicht entsprach die Republik dem Terek-Bezirk des alten Rußlands; sie bestand aus 11 Verwaltungseinheiten: 4 Abschnitte, in denen Terek-Kosaken und Russen lebten (Pyatigorsk, Kizlyar, Mozdok, Sunža) sowie 6 Kreise: Vladikavkaz (ossetisch), Nal'čik (kabardino-balkarisch), Groznïy und Vedeno (tschetschenisch), Nazran (inguschetisch) und Xasav-Yurt (kumückisch); dazu kam ein *pristavstvo* ("Kreis unter Verwaltung eines besonderen Aufsehers [*pristav*]"), deren Bevölkerung (Nogaier und Kalmücken) nomadisch lebten. Die Republik existierte bis zum Februar 1919 (A.X. Daudov, *Gorskaya ASSR – Očerk social'no-ėkonomičeskoy istorii*, Sankt Peterburg 1997, S. 6-7).

32 Die Sowjetische Regierung trat entschieden gegen diese Bergrepublik auf: Der Volkskommissar für Auswärtige Angelegenheiten Čičerin übergab dem deutschen Diplomaten, dem kaiserlichen Gesandten Graf Wilhelm Mirbach (Mirbax) eine Protestnote gegen die "konterrevolutionären Aktivitäten" der Regierung des Bundes der Vereinten Bergvölker des Kaukasus (abgedruckt in *Soyuz Ob"edinennïx Gorcev Kavkaza i Dagestana [1917-1918 gg.], Gorskaya Respublika [1918-1920 gg.]*, Dok.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000485

Als im Februar 1919 die Sowjetmacht am Terek fiel, wurde das Gebiet von der Freiwilligenarmee Denikins erobert, welche das "große und unteilbare Rußland" wiederherstellen wollte und dabei von europäischen Mächten unterstützt wurde.[33] Die "für den Aufbau des Sozialismus so notwendigen Genossen", wie X. Ošaev sich ausdrückte, wurden zwar zurück in den Untergrund gejagt, fanden aber sicheren Unterschlupf in den Bergen Inguschetiens und Tschetscheniens, insbesondere in dem am schwersten zugänglichen Gebiet, der Gemeinde von Malxista. "Die Genossen Ordžonikidze, Maxaradze Filipp – der ehemalige Finanzkommissar der Terek-Republik – , Genosse Andreev, Tasuy und einige weitere Genossen lebten einige Monate hier im Dorf Korotox, bis sich ihnen die Möglichkeit bot, die mühsame Arbeit im Untergrund wiederaufzunehmen und die zerstörten Organisationskanäle wiederherzustellen."[34] In Tschetschenien und Inguschetien erhob sich eine mächtige Bewegung gegen die Denikin'schen Truppen, sodaß das ganze Gebiet in einen "brodelnden Vulkan" verwandelt

---

No. 64). Darin hieß es, daß "die Völker und Stämme der Schwarzmeerküste, des Kuban und Terek sowie Dagestans sich auf ihren demokratisch organisierten Kongressen schon vor langer Zeit für eine feste Verbindung mit der Russischen Föderation ausgesprochen haben. Die Sowjetische Macht Rußlands wird in entschiedenster Form dagegen vorgehen, daß ein kleines Häuflein versucht, den Willen der breiten Volksmassen zu brechen und die Macht zu ergreifen." – Die Bergregierung wandte sich an die Türkei, um Militärhilfe zur Säuberung ihres Territoriums von den Bolschewiki zu erhalten. Im Zusammenhang damit, daß im September 1918 die Sowjetmacht in Baku fiel, zog die Bergregierung im Oktober von Tiflis nach Port-Petrovsk um; Port-Petrovsk (das spätere Machatschkala) wurde zum Provisorischen Regierungssitz erklärt (als Hauptstadt war Vladikavkaz vorgesehen).

33 Der Berg-Medžlis übergab eine Protestnote über das Eindringen der Freiwilligenarmee an Haskel, einen Oberst der amerikanischen Armee, der zu Beginn des Jahres 1919 als oberster Kommissar der Entente in Armenien zum Generaldirektor der (1918 gegründeten) Kaukasischen Filiale des amerikanischen "Hilfskomitees im Nahen Osten und auf dem Kaukasus" ernannt worden war. In der Protestnote wurde die Notwendigkeit erklärt, die Bergrepublik von den Truppen Denikins zu säubern und eine provisorische Demarkationslinie zu errichten, die so lange Gültigkeit behalten sollte, bis die Grenzfrage auf der Pariser Friedenskonferenz gelöst und eine internationale Untersuchungskommission über die Handlungen der Denikin-Armee auf dem Gebiet der Republik eingesetzt werden würde. In einer kollektiven Erklärung der Delegationen der Republiken Georgien und Aserbaidschan und der Bergvölker-Republik vom 20. Juni 1919 wurde der Oberste Rat der Pariser Friedenskonferenz gebeten, "der Freiwilligenarmee, die von den Entente-Mitgliedern nicht zum Kampf gegen die kaukasischen Völker unterhalten und gefördert wird, vorzuschreiben, das besetzte Gebiet zu verlassen und das Recht der kaukasischen Republiken zu respektieren" (Avalov, *Nezavisimost' Gruzii v meždunarodnoy politike 1918-1921 gg.*, S. 199; siehe auch "Protest 'Soyuznogo Medžlisa' Gorskoy Respubliki po povodu prizïva predstavitelya angliyskoy voennoy missii polk. Roulandsona k naseleniyu o neobxodimosti podderžki deystviy Dobrovol'českoy armii na Severnom Kavkaza", in: *Soyuz Ob"edinennïx Gorcev Kavkaza i Dagestana (1917-1918 gg.), Gorskaya Respublika (1918-1920 gg.)*, Dok. 192, S. 334-337; vgl. *ibid.*, Dok. 200, S. 344-345).

34 X. Ošaev, "Malxista (K xarakteristike perežitkov rodovogo stroya)", in: *Revolyuciya i gorec*, Rostov-na-Donu, 1930, Nr. 8 (22), S. 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000486

wurde. Die Bolschewiki versuchten alles, um diese Lage für ihre Ziele zu nutzen; so boten sie dem einflußreichen Scheich Ali Mitaev an, mit ihnen gegen die Freiwilligenarmee in einen Block zu treten, wobei sie sich sogar auf die Bedingung einließen, daß die Sowjetische Regierung die Scharia als Grundlage der zukünftigen tschetschenischen Autonomie anerkennen würde. In der Presse jener Zeit wurde mitgeteilt, daß die Bolschewiki in Tschetschenien eine großangelegte Propaganda betrieben; ihre relativen Erfolge wurden dabei damit erklärt, daß sie viele Personen durch großzügige Bestechungsgelder auf ihre Seite zu ziehen vermochten, darunter auch Mullas von Moscheen.

Im Juni 1919 erzielten Aslanbek Šeripov und Uzun-Xadžži eine Übereinkunft über den gemeinsamen Kampf gegen die Weißgardisten. Im September erklärte sich Uzun-Xadžži zum Imam und rief den Glaubenskampf (die *ġazawāt*) gegen die Weiße Armee aus. Dabei wurde die Gründung des "Nordkaukasischen Emirats" (*Severo-Kavkazskoe Ėmirstvo*) verkündet, an dessen Spitze der Imam und Emir Uzun-Xadžži stand; zu seiner Residenz wurde Vedeno erklärt. Hierhin strömten Muslime aus Inguschetien, Dagestan, Kabarda und Balkarien; aus Kabarda kamen übrigens auch die Novizen des Scheich Kaim-Xadžži Oxaev, der den Posten des Hof-Ministers einnahm. Zum Vorsitzenden des Ministerrats – d.h. zum Großwesir – wurde am 29. September der Tschetschene Inaluk (Magomet Kyamil' Xan) Arsanukaev-Dïšninskiy ernannt. In einem "Aufruf an die benachbarten Russen und die übrigen Nationalitäten" sprach Dïšninskiy:

> Wie allgemein bekannt ist, erreichten die Muslime des Nordkaukasus ihre Selbstbestimmung zunächst auf der Basis der Freiheiten, die ihnen nach dem Abgang des russischen Zaren gegeben worden waren, vermittels der Republik. Dieses Ziel und diese Träume wurden durch den barbarsichen Angriff der Denikin'schen Bande zerschlagen. Auf der Friedenskonferenz in Paris hat man aufgrund von Intrigen der [miteinander] verbündeten Großmächte die sogenannte Bergrepublik nicht anerkannt, und man fand keine Grundlage für ihre Anerkennung, weil es der ganzen zivilisierten Welt fälschlicherweise so schien, als hätten die Bergvölker auf dem Weltmarkt keinen Platz. Gegen die tendenziösen Wünsche der leidenschaftlichen und gierigen öffentlichen Meinung Europas haben die Muslime des Nordkaukasus – auf der Basis historischer Fakten – ihr ganzes Leben auf eine Karte gesetzt und sich entschlossen, die vollständige Selbstbestimmung auf der Basis einer Scharia-Monarchie (*šariatskaya monarxiya*) zu erlangen. (...) Im Namen des Volkes und Seiner Hoheit des Emirs des Nordkaukasus wende ich mich ein letztes Mal an Euch: lasset ab von den Träumen einer Autonomie des Nordkaukasus, lasset ab vom Traum einer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000487

> Wiederbelebung des Zarismus, und lasset uns Frieden schließen; Ihr bleibt auf Eurer Erde Herr und wir auf unserer.[35]

In einer Rede auf einer außerordentlichen Sitzung des Ministerrates vom 27. Oktober 1919 erklärte der Vorsitzende noch bestimmter:

> So fordern wir keine Autonomie, sondern wir wollen eine Unabhängige Scharia-Monarchie. Wir müssen für unsere Unabhängigkeit sterben, wir können das russische Joch nicht mehr ertragen. Weg damit! Es ist Zeit, diese verfressenen Rachen zu schließen.[36]

Das Territorium des Emirats war aufgeteilt in die Gouvernements (russ. *gubernatorstvo*) von Andi, Vedeno, Šatoy, Itum-Kale und Groznïy sowie in zwei inguschetische Gebiete. Diese Gouvernements enthielten wiederum verschiedene Kreise (Sg. *okrug*) und Reviere (*učastok*). Es wurde ein besonderes Finanzsystem eingeführt. Uzun-Xadžži entsandte seine Kommissare in alle Gebiete des Kaukasus; insbesondere mit Aserbaidschan entstanden enge Verbindungen.

Die Vertreter der Sowjetmacht nutzten die gegen Denikin gerichtete Bewegung Uzun-Xadžžis und dessen kolossalen Einfluß bei den Bergvölkern für sich aus. Ihnen stellte sich die Aufgabe, die Politik und Taktik des Scheichs sowie die sozial-ökonomische und politische Lage in Tschetschenien und Inguschetien zu erkunden, einschließlich der Orientierungen der verschiedenen religiösen Gruppen. Schon am 4. Februar 1920 faßte das Zentralkomitee der RKP/b den Beschluß zur Gründung eines "Büros zur Wiederherstellung der Sowjetmacht im Nördlichen Kaukasus"; zu seinem Vorsitzenden wurde G.K. Ordžonikidze gewählt, sein Vertreter wurde S.M. Kirov. Am 21. Februar ging "an alle Parteikomitees und Polit-Abteilungen" die Direktive aus, daß für den Umgang mit muslimischen Völkern eine flexible Taktik vonnöten sei; alle parteipolitischen Organe und überhaupt alle Kommunisten sollten die "werktätigen Muslime" darüber aufklären, daß einzelne muslimische Räterepubliken nicht ohne enge militärische und ökonomische Verbindungen mit der RSFSR existieren könnten.[37] Im März erlitt die Weiße Armee von Denikin eine Niederlage; am 17. März konnte die Rote Fahne in Groznïy gehißt werden, und am 31. März 1920 kam es zur Gründung des Nordkaukasischen Revolutionskomitees (*Revkom*). Aus Moskau telegraphierte V.I. Lenin: "Zeigt in aller erdenklicher Weise und dazu noch möglichst feierlich Eure Sympathien für die Muslime, ihre

---

35 Aršaruni, Gabidullin, *Očerki panislamizma i pantyurkizma v Rossii*, S. 67.
36 *Ibid.*, S. 68.
37 *Istoriya Kabardï*, Moskva: Izd. AN SSSR 1957, S. 213.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000488

Autonomie und Unabhängigkeit!"[38] Der Grund für diese "flexible" Politik lag darin, daß der Aufbau des sozialistischen Staates auf dem Kaukasus auf große Schwierigkeiten stieß: der Widerstand gegen die kommunistische Ideologie und die Sowjetmacht ging weiter.

Im Mai 1920 starb Uzun-Xadžži (sein Mausoleum befindet sich im Dorf Šamil'-Xutor im Kreis Vedeno). Religiöse Führer und ihre Novizen kontrollierten jedoch weiterhin einen bedeutenden Teil Tschetscheniens. Einer der einflußreichsten Scheiche war Ali Mitaev; sein *wird* umfaßte zu Beginn der 1920er Jahre etwa 10.000 Anhänger in den Kreisen Šali, Gudermes und Vedeno sowie in Inguschetien. Der Scheich unterhielt enge Verbindungen zu Nažmutdin Gocinskiy, der sich im Sommer 1920 in Almakskie Xutora im Kreis Xasavyurt aufhielt und mehrmals die tschetschenischen Bergdörfer Day, Dzumsoy, Šaro-Argun und Niželoy besuchte. Die Macht des "großen Imams" Nažmutdin Gocinskiy erstreckte sich über die Bergregionen Tschetscheniens und war besonders in der Grenzregion zu Dagestan stark; er verfügte über Waffenlager und eine große Anzahl von Anhängern (Angaben von Stroylo zufolge waren es 20.000 Mann, andere Autoren nennen geringere Zahlen).[39] Im September kam es unter Führung von Gocinskiy zu großen Aufmärschen in den Dörfern Benoy und Belgatoy. Im nordöstlichen Kaukasus operierten noch weitere Gruppen: Said-Amin Ansaltinskiy, Kaim-Xadžži, Arsanukay Xiderlezov (Šeyx Amay), Abdul-Kaxar-Xadžži und andere.

Insgesamt ist festzustellen, daß das Schicksal des Kaukasus sehr stark von dem Jahr 1920 bestimmt worden ist. In diesem Jahr konnten die Georgier den ersten Angriff der Bolschewiki erfolgreich zurückschlagen. Doch als man die letzteren bei dem Ort Akstafa zu verfolgen begann, nahm N. Žordaniya, der Vorsitzende der georgischen Regierung, plötzlich Gespräche mit ihnen auf. Der georgische General G.I. Kvinitadze schrieb dazu später in seinen Memoiren: "Das war der einzige, außerordentlich günstige Fall der Befreiung Aserbaidschans und Armeniens von den Bolschewiki, die es zuvor erobert hatten; wir hätten den ganzen Transkaukasus von ihnen säubern können, ja vielleicht sogar noch Dagestan (...)."[40]

Bei der Betrachtung darf nicht außer acht gelassen werden, daß vieles in der "Kaukasischen Frage" von den Positionen Amerikas und der europä-

---

38 V.I. Lenin, "Telegramma G.K. Ordžonikidze i zapiska Ya.D. Trockomu, 2.IV.1920", in: *Polnoe sobranie sočineniy*, tom 51, S. 175.

39 Stroylo, "Povstančeskoe dviženie na territorii Severo-Kavkazskogo voennogo okruga", in: *Krasnaya armiya*, 1921, Nr. 9, S. 64.

40 G.I. Kvinitadze, *Moi vospominaniya v godï nezavisimosti Gruzii 1918-1921*, Paris: Utsa-Press 1985, S. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000489

ischen Staaten abhing; insbesondere die kaukasische Erdölförderung war ein wichtiger Bestandteil der internationalen Wirtschaftspolitik. Nachdem am 28. April 1920 in Baku die Sowjetmacht ausgerufen worden war, verstärkte die Moskauer Regierung ihre "kommerziellen" Unterhandlungen, insbesondere mit England. Prinzipielle Bedeutung kam dabei auch den Ölfeldern von Groznïy zu.

Im September 1920 fand in Nazran ein Kongreß statt, auf dem der Kampf zwischen den Anhängern einer theokratischen Herrschaft und den Verteidigern der Sowjetmacht (die "revolutionäre" Seite leitete G.K. Ordžonikidze) wieder aufflammte; die Forderungen der sogenannten "Schariatisten" wurden abgelehnt. Diese Zusammenstöße setzten sich auch im April 1921 auf dem Gründungskongreß der Räte der *Gorskaya ASSR* (die bereits am 17. November 1920 ausgerufen worden war)[41] fort. Bezeichnenderweise stammten noch 43 Gesandte der tschetschenischen Delegation aus den Reihen der Geistlichkeit. Die Delegierten erreichten, daß den Bergvölkern "die volle Scharia" zugestanden wurde, wobei sie sich auf die Verkündung der Religionsfreiheit seitens der Kommunisten beriefen. Letztere antworteten, daß sie die Scharia als Form der Rechtsfindung und als Recht nicht unterdrücken werden, daß sie aber keinesfalls den Sturz der "revolutionären Macht" im Kaukasus zulassen werden. Im Vortrag von S.M. Kirov hieß es dazu:

> Beim Aufbau der Arbeiter- und Bauernmacht vor Ort kennen wir nicht die geringste Diplomatie. Jede Diplomatie besteht darin, daß unabhängig von Stamm, Sprache und Glauben die soliden sowjetischen Lebensgrundlagen eingeführt werden müssen. Dort, wo man keinen Staatsapparat aufbauen kann, und wo im Schatten der Scharia oder im Schatten von irgend etwas anderem eine Agitation betrieben wird, die der Sowjetmacht feindlich gesinnt ist, wahrlich, dort werden wir kämpfen. Antisowjetische Gruppen zerschlagen wir und werden wir auch in Zukunft immer zerschlagen. Das ist unsere Aufgabe.[42]

Trotz alledem wurde auf dem Kongreß die Resolution "Über die Einführung der Scharia-Gerichtsverfahren" angenommen, in der es jedoch entscheidende Einschränkungen gibt:

> Gleichzeitig wird in Betracht gezogen, daß es bei den Bergvölkern einige Kenner der Scharia gibt, die von ihrer geistigen Einstellung und ihrer sozial-ökonomischen Lage her weit von den Idealen der werktätigen Massen entfernt sind. Ihre Tätigkeit trägt deutlich reaktionären Charakter. Deshalb hält der Kongreß es für unumgänglich,

41 Rechtlich festgeschrieben durch das Dekret VCIK RSFSR vom 20. Januar 1921.
42 S.M. Kirov, *Izbranniе stat'i i reči*, Groznïy 1962, S. 122.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000490

> gegen solche Personen und Gruppen einen religiösen Kampf (*religioznuyu bor'bu*) zu führen, denn die Grundlagen der Scharia (und) des Gewohnheitsrechts, der Adat, werden mit reaktionären Zielen durchgesetzt, zum offensichtlichen Schaden der werktätigen Massen, die ihr Heil in der Sowjetmacht suchen.[43]

Es verging kaum mehr als ein Jahr, bis die Verfügung des Zentralen Vollzugsausschusses der Autonomen Bergrepublik (*Gorskiy CIK*) vom 8. August 1922 "Über die Abschaffung der Scharia-Gerichte" erging. Dieses Dekret schrieb vor, allen in der Republik tätigen Scharia-Gerichten die staatliche Finanzierung zu entziehen und sie zu liquidieren. In Inguschetien und Tschetschenien hielten sich diese Gerichte teilweise jedoch noch bis ins Jahr 1926.[44] Gleichzeitig wurde der Kampf gegen die angesehenen geistlichen Persönlichkeiten und ihre Macht in der Gesellschaft schrittweise verstärkt. Da sich die meisten ländlichen Räte unter ihrem Einfluß befanden, wurden im September 1921 die Vollzugsausschüsse der Räte durch Revolutionskomitees ausgewechselt. Offiziell wurde dieses Manöver damit gerechtfertigt, daß die meisten Personen in den ausführenden Organen "den Interessen der Werktätigen" fremd gewesen seien. Die Kommunisten sahen in den Vertretern der Geistlichkeit einen ernstzunehmenden Gegner. Als Träger von Wissen und religiösen und nationalen Traditionen standen die Mullas immer noch im Zentrum des gesellschaftlichen Leben der Vaynax, eine konsolidierende und mobilisierende Gruppe. Zu ihnen gehörte auch Scheich Ali Mitaev.

Viele Publikationen berichten, der Scheich sei 1924 wegen "gemeinschädlicher Tätigkeit" gegen die Sowjetmacht festgenommen worden. Zuvor habe er sich in konformistischer Weise zur Kooperation mit den Sowjets bereit erklärt, und sei sogar in das Revolutionskomitee des Tschetschenischen Autonomen Bezirks (*Čečenskaya Avtonomnaya oblast'*) eingetreten. A.I. Mikoyan zeichnet folgendes Bild von ihm:

> Doch trotz allem, und nicht ohne Zweifel, gab er sein Einverständnis, Mitglied des *Revkom* zu werden. (...) Wir berichteten nach Moskau, daß wir ihm dieses Angebot gemacht hatten, und kurz darauf wurde er vom VCIK[45] zu einem Mitglied des *Revkom* des Tschetschenischen Autonomen Bezirks gemacht. Als Mitglied des *Revkom* kam Ali Mitaev einmal in der Woche zur Sitzung des *Revkom* nach Groznïy. Bis hin zum Gebäude des *Revkom* begleiteten ihn um die dreißig Reiter, die dort auf das Ende der Sitzung warteten. Ali Mitaev kam heraus, stieg auf sein Pferd und

---

43 A.X. Kasumov, "Iz istorii ateističeskogo dviženiya na Severnom Kavkaze (1917-1937)", in: *Izv. ČI NII IYaL*, tom I, *Naučnïy ateizm*, Groznïy 1972, S. 70.

44 *Ibid.*, S. 70.

45 *VCIK = Vsesoyuznïy central'nïy ispolnitelnïy komitet* (All-Sowjetischer Zentraler Vollzugsausschuß).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000491

> kehrte in Begleitung seiner Reiter ins Dorf zurück. So ging es einige Monate lang. Doch bald wurde bekannt, daß er ein Doppelspiel treibt, daß er sich weiterhin feindlich gegenüber der Sowjetmacht verhält und seine Position für antisowjetische Ziele ausnützt. Es entstand eine gefährliche Situation. Es gingen Informationen ein, denenzufolge er seine bewaffneten Einheiten verstärkt hatte und über einen passenden Augenblick für einen Aufstand nachdachte (...). Er hörte auf, zu den Sitzungen des *Revkom* nach Groznïy zu reisen. Dadurch beunruhigt, erreichte die OGPU[46] das Einverständnis des VCIK, ihn zu verhaften.[47]

Vollkommen anders lautet die Darstellung von A. Avtorxanov, und es gibt allen Grund, ihm Glauben zu schenken. Nachdem die Republik des Südlichen Kaukasus in die gesamtrussische Struktur einbezogen worden war und man die Bergvölker nicht mehr als einen Vorposten der sowjetischen Staatlichkeit betrachten mußte, begann die Autonome Bergrepublik (GASSR) auseinanderzufallen. Am 30. November 1922 traf das Presidium des VCIK der RSFSR den Beschluß, Tschetschenien aus der GASSR herauszutrennen und ihr den Status eines Autonomen Bezirks (*Avtonomnaya oblast'*) mit dem Sitz in Groznïy zu geben; Groznïy und das Gebiet der Ölförderanlagen und Ölfelder wurde dabei jedoch nicht dem neuen Bezirk zugeschlagen, sondern als eigenständige administrative Einheit direkt den höchsten Organen der RSFSR unterstellt. Im Rat der Volkskommissare (*Sovnarkom*) und im Zentralkomitee der RKP/b stand nun die Frage auf der Tagesordnung, wie die tschetschenische Autonomie praktisch zu realisieren sei.

Nach den Worten des Sekretärs vom Südost-Büros des Zentralkomitees in Rostov wurde die Entscheidung zur Bildung eines selbständigen Bezirks "in Übereinstimmung mit dem Wunsch der Kommunisten und den fortschrittlichen Einwohnern Tschetscheniens getroffen, um die Sowjetmacht der Bevölkerung nahezubringen und letztere dem Einfluß der reaktionären Geistlichkeit zu entreißen..."[48]

A. Avtorxanov zufolge reisten am 16. Januar 1923 die Genossen A.I. Mikoyan, K.Ye. Vorošilov und S.M. Budenïy nach Urus-Martan, wo im Zusammenhang mit der Autonomieerklärung ein Meeting unter dem Motto "Verbrüderung mit dem tschetschenischen Volk" stattfand. Tatsächlich war diese Veranstaltung eine gut getarnte Falle für den einflußreichen nationalen Führer Ali Mitaev. Die Behörden fürchteten, daß Mitaev sich nicht mit dem Status der "Autonomie" einverstanden erklären könnte, die "Delegation" gefangensetzen und dann Moskau seine Forderungen präsentieren würde. Um derlei im voraus auszuschließen, nahm auch eine Reiterabtei-

---

46 *Ob"edinennoe Gosudarstvennoe Političeskoe Upravlenie po Severo-Kavkazskomu krayu.*

47 A.I. Mikoyan, "Iz vospominanii", in: *Yunost'* (Moskva), 1967, Nr. 3, S. 54.

48 Mikoyan, "Iz vospominanii", S. 50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000492

lung von Budenïy an dem Meeting teil – sie waren als Musikanten verkleidet. Da man merkte, daß sich eine Explosion anbahnte, entschloß man sich, Ali Mitaev zu "liquidieren"; dies umso mehr, als auch in Georgien die Bewegung zur Wiederherstellung der Unabhängigkeit an Zulauf gewann (dort brach der Aufstand im August 1924 los). In einem persönlichen Treffen mit den Delegationsteilnehmern wiederholte Mitaev, daß die Scharia die Grundlage der Autonomie sein müsse. Man antwortete ihm, daß man mit dieser Forderung einverstanden sei, doch daß man zur endgültigen Abstimmung noch einmal über die direkte Leitung aus Groznïy mit Moskau sprechen müsse. Dabei schlug man dem Scheich vor, selbst an den Verhandlungen teilzunehmen. In Begleitung seiner berittenen Leibwache reiste er zur Station nach Groznïy, und man lud ihn zu den Unterhandlungen in den Salon-Wagen des Regierungszuges. Der Zug aber setzte sich sogleich nach Rostov in Bewegung. Der Leibwache des Scheichs teilte man "höflich und feierlich" mit, daß Mitaev nun nach Moskau fahre, um sich dort "mit Lenin persönlich" zu treffen. Tatsächlich aber befand Mitaev sich wenige Stunden später in einer Einzelzelle der Kreis-GPU[49] in Rostov, wo er beschuldigt wurde, "mit georgischen Nationalisten einen gemeinsamen bewaffneten tschetschenisch-georgischen Aufstand" vorbereitet zu haben. In der Folgezeit kamen mehrere Delegationen nach Rostov, um die Befreiung Mitaevs zu erwirken. Bald erfuhr die tschetschenische Regierung von dem Ratschlag, den Stalin Mikoyan erteilt hatte: "Wenn Du willst, daß die Tschetschenen Dich in Ruhe lassen, dann gib ihnen den Leichnam von Mitaev." Um keine Spuren von Schußwunden zu lassen, wurde Mitaev erstickt; als man den Tschetschenen seinen Leichnam überließ, drückte man sein Bedauern darüber aus, daß er kurz vor seiner Befreiung plötzlich an einem Herzschlag gestorben sei.[50]

Nach gründlicher Vorbereitung wurden im Jahre 1925 Militäreinheiten nach Tschetschenien und Inguschetien verlegt. Lazar' Kogan, der Chef des GPU, traf mit einer Gruppe von Tschekisten[51] aus Dagestan ein; ebenfalls reiste Ye.G. Yevdokimov heran, der bevollmächtigte Vertreter des GPU für den Nordkaukasus. Es wurde ein Operationsstab zur Vernichtung der "Bandenherde" eingerichtet. Die Hauptkräfte wurden gegen den Imam Gocinskiy konzentriert. Zwischen dem 25. August und dem 11. September 1925 wurden mehr als 300 Menschen verhaftet, darunter 39 Führer, unter anderen Nažmutdin Gocinskiy, Abdul-Vagap-Xadžži, Atabi Šalimov, Vagap

49 GPU = *Gosudarstvennoe političeskoe upravlenie* (Staatliche Politische Verwaltung).
50 A. Avtorxanov, *Memuarï*, Frankfurt a.M.: Posev 1983, S. 98-103.
51 *Čeka* = *Črezvičaynaya komissiya po bor'be s kontrrevolyuciey, sabotažem i spekulyaciey* (Außerordentliche Kommission zum Kampf gegen Konterrevolution, Sabotage und Spekulation).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000493

Astemirov und Kaim-Xadžži. Diese anerkannten geistlichen Persönlichkeiten und politischen Schlüsselfiguren in den neuen territorialen Gebilden wurden hingerichtet. Damit war der militärisch organisierte Widerstand der Geistlichkeit gebrochen.

Der nächste Schritt der Partei und des Zentralkomitees war die Amtsenthebung des Vorsitzenden des tschetschenischen Zentralen Vollzugsausschusses Taštemir Ėl'darxanov, der bei der lokalen Bevölkerung eine tiefe Verehrung genoß. In einer Entscheidung der Parteifraktion des Bezirks-Vollzugsausschusses vom September 1925 heißt es, daß Ėl'darxanov "unter den Einfluß seiner Verwandten und eines unsowjetischen Elements geriet, und daß er von ihnen gelenkt in der Arbeit keine flexible und richtige Linie führen konnte und sich von der Partei losriß"; seines Amtes enthoben wurde er aufgrund "ernster Fehler, welche den sozialistischen Aufbau in Tschetschenien behindert haben."[52]

Unter den gegebenen sozialpolitischen Umständen verstärkten manche Vertreter der Geistlichkeit ihre Anstrengungen zur Reformierung der rituellen Praxis (z.B. Vereinfachung der Rituale, Lesung der Predigt in der Heimatsprache, Weiterleitung der *zakāt* an die Gemeinde zur Verteilung an Witwen, Arme und Waisen), wobei sie sich der Arbeit der sowjetischen und öffentlichen Strukturen anschlossen. Von anderen wurde jedoch der bewaffnete Kampf gegen die Sowjetmacht fortgeführt. Als Antwort auf repressive Maßnahmen der Sowjets gegenüber Geistlichen wälzte sich beispielsweise im August 1928 eine Welle von Aufruhr durch die inguschetischen Dörfer Gamurzievo, Al'tievo, Nasïr-Kort, Plievo, Barsuki und Kantïševo. Im Sommer 1930 kam es zu Unruhen im *Čeberloevskiy okrug*, wo ein Mulla Saypuddin Saaduev zum Imam ausgerufen worden war; im März 1932 kam es zu Vorfällen im Dorf Nožay-Yurt. Im Dezember 1932 entbrannte ein Aufstand im Dorf Šali (unter Führung von Zamsi Xadžiev und Šita Istamulov, eines ehemaligen Anhängers von Ali Mitaev) und in Goytï (unter Mulla Axmet und Ibragim Xadžiev, einem Sohn von Scheich Ibragim-Xadžži). Die Unruhen setzten sich in den kommenden Jahren fort, und auch die Partisanenbewegung dauerte an. Doch nach 1925 hatte sich das Kräftegleichgewicht sowohl in politischer als auch in militärischer Hinsicht schon sehr weit verschoben.

Bemerkenswert ist, daß die sowjetischen Behörden in den 1920er Jahren auch die wissenschaftliche Erforschung der Region vorantrieben: in dieser Zeit wurden zahlreiche archäologische, ethnographische, linguistische und

---

52 A.A. Salamov, "Ne zatuševïvat' social'nïe protivorečiya prošlogo", in: *Izv. ČI NII IYaL*, tom IV, vïp. 1, Groznïy 1964, S. 202.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000494

soziologische Expeditionen durchgeführt. In diesem Zusammenhang seien hier die Ratschläge A.Yu. Bal'šins zur "Einbeziehung Berg-Tschetscheniens in den Orbit des sozialistischen Aufbaus der gesamten Sowjetunion" erwähnt. Bal'šin, der 1924 die Bergregionen von Inguschetien und Tschetschenien besucht hatte, vermerkte die schwache "ideologische Aufspaltung" der Bevölkerung. Gleichzeitig unterstrich er, daß der Prozeß der Bildung von Novizen-Gruppen den gesamten Gebirgsstreifen des Nordkaukasus erfaßt hat. Seiner Meinung nach seien geistliche und wirtschaftliche Macht in den Bergen eng miteinander verknüpft; so würden sich die Novizen ihrem Scheich nicht nur "ideologisch" unterwerfen, sondern ihm auch ihr gesamtes Eigentum zur Verfügung stellen und ohne Bezahlung die Felder des Meisters bestellen:

> Der Großbauer (*kulak*), der nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine gesellschaftspolitische Rolle spielen will, versucht vor allem, Scheich zu werden. Die Scheiche kann man wortwörtlich als die Parteiführer des sich feudalisierenden Großbauerntums der Berge ansehen, und ihr Verhalten bestimmt sozusagen die gesamte Außenpolitik des Bergbewohners. (...) Trotz aller Schwierigkeiten muß man mit aller Kraft den Kurs halten und darauf abzielen – und sei es nur in der weiteren Perspektive –, keine Kulaken und Scheiche an der Macht teilhaben zu lassen.[53]

Das Miteinander von Behörden und Wissenschaftlern im Staatssystem ist ein eigenes Thema, das hier nicht weiter ausgeführt werden soll. Andererseits ist auch bezeichnend, daß die "verantwortlichen Parteigenossen" den Lebensumständen und den psychologischen Besonderheiten der Vaynax oftmals keine Aufmerksamkeit schenkten, etwa nach dem Motto: "Der Tschetschene ist ein ganz normaler Bauer, nur mit einem Messer im Gürtel." Der Hinweis auf die Notwendigkeit, sich gründlich mit den lokalen Besonderheiten vertraut zu machen, stieß vielfach auf starken Widerstand, wodurch – einer Mitteilung des tschetschenischen *Revkom* ans ZK der Partei zufolge – der Verankerung des Kommunismus in der Region "einige unangenehme subjektive Hindernisse" erwuchsen.[54]

Selbst nach der Niederschlagung des bewaffneten Widerstands der Geistlichen hatte die Partei schwer um gesellschaftspolitischen Einfluß in Tschetschenien und Inguschetien zu kämpfen. Man ging zur planmäßigen antireligiösen Propaganda über: den Kommunisten wurde empfohlen, vor

---

53 A. Bal'šin, "Social'no-ėkonomičeskoe sostoyanie Nagornoy Čečni", in seinem Werk: *O tex, kogo nazïvali abrekami*, Groznïy 1927, S. 113-114.

54 Zitiert nach: A.X. Daudov, "Iz istorii obrazovaniya Čečenskoy avtonomnoy oblasti", in: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta*, seriya 2, Sankt Peterburg 1996, vïp. 4 (No. 23), S. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000495

Ort "Naturkunde-Sektionen" zu gründen, und man forderte dazu auf, all solchen Mullas und Moscheenbediensteten jegliche moralische und materielle Hilfe zu gewähren, die öffentlich auf ihren Rang verzichteten. Den Gerichten wurde nahegelegt, insbesondere solche Fälle zu untersuchen, in denen Geistliche diskreditiert werden können, und solches Material durch Schauprozesse möglichst publik zu machen (so wurde beispielsweise im Jahre 1928 Solsa-Xadžži Yandarov öffentlich wegen "böswilliger Verweigerung der Herausgabe von Getreide" verurteilt, obwohl seine Novizen längst für ihn Getreide abgeliefert hatten).

In den 1920er Jahren entstanden viele populäre Lieder, in denen die gerade ablaufende Zerstörung des traditionellen Weltbildes beklagt wird. In einem solchen tschetschenischen Volkslied heißt es:

> Denkt mit Euren Herzen,
> Weint mit Euren Augen zu Gott.
> Die Religion wird zerstört,
> Die Soldaten des Teufels untergraben die Religion,
> Sie leugnen die Existenz des Großen Gottes.
> Eine schmutzige Zeit hat begonnen![55]

Das in diesem Aufsatz berührte Thema ist sehr diffizil und bislang nur wenig erforscht, und auch in dieser Darstellung der vieldimensionalen Prozesse 1917-25 dürfte es kaum gelungen sein, Flachheiten zu vermeiden. Die behandelte Periode war in vieler Hinsicht eine Phase des Umbruchs. Der Nordkaukasus war eine mächtige agrarische und industrielle Region mit annähernd 10 Millionen Einwohnern. Trotz der bunten ethnischen und religiösen Verhältnisse traten die kaukasischen Völker hier als ein einziges historisches Subjekt auf. Ihr gesamtkaukasisches Selbstverständnis äußert sich nicht nur in der Verteidigung der äußeren Unabhängigkeit, sondern auch in den kulturellen Werten, darunter auch in den politischen Traditionen.

Bei der Gründung des "Bundes der Vereinten Bergvölker des Kaukasus" kam den Vertretern der muslimischen Geistlichkeit die führende Rolle zu. Sie stellten im Untersuchungszeitraum eine organisierte Kraft dar, die das geistige Leben der Vaynax-Gesellschaft kontrollierte.[56] Damit setzte sich noch im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine ältere Entwicklungslinie fort, die auf eine politische Struktur abzielte, in der die Selbstbestimmung

---

55 Aus den Aufzeichnungen von Musa Kunduxov.

56 Soziologischen Untersuchungen zufolge waren im Jahre 1925 in Tschetschenien etwa 70 bis 80% der männlichen Bevölkerung über 18 Jahren mit einer sufischen Bruderschaft verbunden; in Inguschetien sollen es 30 bis 35% gewesen sein (Kasumov, "Iz istorii ateističeskogo dviženiya na Severnom Kavkaze (1917-1937)", S. 72).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000496

verwirklicht und die Normen der Scharia durchgesetzt werden. Diese Struktur war kein Ausdruck von "Panislamismus" oder "Pantürkismus" – die kaukasischen Geistlichen sahen sich nicht vor solche "globalen" Fragen gestellt.[57] Vielmehr hatte die Bewegung ihre spezifischen historischen Vorgaben: die Erfahrungen aus den Epochen der Imame Scheich Mansur (1785-91), Scheich Abdul-Kadïr (1822), der Scheiche Avko, Magomet Mayrtupskiy und Imam Yaux (1825), der Imame Gazi-Muxammed, Gamzatbek und Šamil (1828-59) und des Imams Alibek-Xadžži (1877-78). Die hier skizzierte Phase 1917-25 markiert damit einen weiteren Versuch der Durchsetzung der Unabhängigkeit und des Erhalts der eigenen Traditionen, ja der kaukasischen Zivilisation im ganzen.

57 Die Resonanz der kaukasischen Ereignisse in der übrigen islamischen Welt steht auf einem anderen Blatt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000497

JADIDS, YOUNG BUKHARANS, COMMUNISTS AND THE BUKHARAN REVOLUTION: FROM AN IDEOLOGICAL DEBATE IN THE EARLY SOVIET UNION

by

Gero FEDTKE, Cologne

During the Revolution and the Civil War, an unequal alliance was formed in the Government General of Turkestan and the two Russian protectorates Bukhara and Khiva. The two allies were Bolsheviks on the one hand and Jadids on the other. Their alliance was not to last long. Differences surfaced already during the Civil War. After their victory, the Bolsheviks eliminated their former allies, replacing them with more loyal persons. Only a few Jadids survived in politics until the purge of 1938, even fewer mananged to outlive Stalin.

As a prelude to the outright liquidation of their former Jadid allies, the Bolsheviks started a press campaign against Jadidism in 1926, which lead to a heated debate about the true nature of this movement. The central issue was whether the Jadids were bourgeois and thus counter-revolutionary or not. This article will try to shed some light on this debate, centering on the contribution to it made by one of the most prominent politicians of that age, Fayzullah Xŭğayev,[1] and on the interpretation of the Bukharan Revolution. I will try to demonstrate why a certain interpretation of Jadidism and its role in the revolution, and thus a single version of that revolution's history, was asserted. The course of the revolution itself will not be discussed.[2] The analysis of the debate will allow for some suggestions on the character of Jadidism as a political movement and on the relations between Jadids, Young Bukharans, and Communists.

The movement known as Jadidism appeared in its Central Asian variant at the turn of the century under the influence of Tatar Jadids and other

---

1 Fayzulla Xodžaev, *K istorii revolyucii v Buxare*, Taškent 1926.

2 On the Bukharan Revolution cf. Hélène Carrère d'Encausse, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire Russe. Bukhara 1867-1924*, Paris 1966; Seymour Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia, Bukhara and Khiva 1865-1924*, Cambridge, Mass. 1968; Bert Fragner, "Sowjetmacht und Islam. Die Revolution von Buchara", in: Ulrich Haarmann (ed.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Wiesbaden 1979; Vladimir Medvedev, "Nečayannaya revolyuciya. Buxara, 1920 g.", in: *Družba Narodov* 1992/1, pp. 131-166.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000499

Muslim reform thinkers like Ğamāladdīn al-Afġānī.[3] Jadidism provided an answer to the perceived decline of the Muslim world in comparison to the expanding European powers. The reason for the deplorable state of affairs in Muslim society was perceived to reside in a decline of the Islamic virtues and morals on the one hand, and the superiority of "secular" sciences, manifest in the superiority of the European powers, on the other. Thus, society could be improved by "cleansing" religion and by obtaining and using "secular" knowledge. The second objective, learning, was to be reached by reforming the educational system (following a new method *uṣūl-i ğadīd*, hence the name "Jadidism").

It is important to notice that the term "Jadidism" has no unambigous definition and is used with various nuances in its meaning throughout various literature. The Central Asian reformers and revolutionaries were a heterogenous group, more or less united or forced into some cooperation through circumstances. The development of Jadidism in Turkestan differed somewhat from that in Bukhara. Adeeb Khalid defines the Jadids of Turkestan as "individuals who took part in efforts to reform Muslim society through the use of modern means of communication ... and new forms of sociability. These individuals articulated a program for the reform of Muslim society from within and engaged in dialogue and debate with other Muslims over the future of their community."[4] They may be called reformers.

The Bukharan Jadids[5] were more political from the beginning.[6] They had to act in a harsher political climate, meeting stubborn resistance from their "conservative" adversaries, the Qadīmīya (uzb. *qadimčilar*, from arab. *qadīm* = old),[7] who tried to preserve the "traditions" and had more influence on the emir. Unlike their Turkestanian counterparts, the Bukharan Jadids had a Muslim ruler, to whom they could address with their plea for reform. A younger generation of Bukharan Jadids, having studied abroad (e.g., in Istanbul) and been influenced by the Persian and Turkish revolution, made

3 Carrère d'Encausse, *Réforme*, pp. 37, 58; Sadriddin Aynī, "Qisqača tarğimai holim", in: *Asarlar*, tom I, Toškent 1963, pp. 105-9.

4 Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform – Jadidism in Tsarist Central Asia*, phil. diss., Madison 1993, pp. 137.

5 Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform*, pp. 169-75, Fragner, "Islam und Sowjetmacht", p. 152.

6 The term "political" here refers to ruling and power structures. "Political action" means action aiming at having an (institutionalized) say in how the state is ruled. cf. Max Weber, *Schriften zur Soziologie*, Stuttgart: Reclam Universalbibliothek 1995, p. 311.

7 The designations used for this group also differ. Aynī for example uses the term "counter-movement" (*aksilharakat*). Whether the Qadīmīya was as homogenous a group as the classification suggests will not be our concern here.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000500

use of this possibility. The last emir, Olimxon, seems to have been a weak ruler, not averse to reforms of the type the Jadids proposed, but giving in to the influence of the *qadimčilar* and obviously fearing possible problems the realization of reforms would provoke. Thus, the Bukharan Jadids were forced to act against great obstacles and were drawn closer to state politics than the Turkestanian Jadids ever could have been.

Connected with Jadidism are the Young Bukharans and the Young Bukharan Party (YBP), which emerged in 1918.[8] The Young Bukharans are generally presented as an off-shoot of the Jadid movement, albeit one pursuing more radical, even revolutionary, goals. The designations "Young Bukharans" and "Jadids" are often intermingled in academic literature, the former seen simply as a subsequent stage in the development of the latter.[9] This issue will be adressed later.

Finally, there were communists in Bukhara. The Bukharan Communist Party (BCP) was founded, as the official Soviet history has it, in August of 1918. The Young Bukharan Party merged with the BCP prior to the 1920 toppling of the Bukharan emir. The name BCP was kept, although the Young Bukharans far outnumbered the Bukharan Communists. This BCP would become the ruling party of the Bukharan Peoples Republic (BPR), established in 1920, and would later merge with parts of the Turkestanian Communist Party and the Khivan Communist party into the Uzbek Communist Party (UCP). The connection of these Communists to the Jadids or Young Bukharans is not entirely clear. Our analysis of the debate will allow for some suggestions as to who these communists were and how they relate to the Jadids and Young Bukharans.

---

8 The Young Bukharan Party was not a monolithic organization. There appeared different factions of it during the course of the revolution and civil war, among them the Revolutionary Young Bukharan Party led by Xŭğayev. "Party" should be understood in a very broad sense. The true character of this party and its factions remains unclear.

9 This is the case e.g. with Fragner: *Islam und Sowjetmacht*, p. 154; Seymour Becker, "National Consciousness and the Politics of the Bukhara People's Conciliar Republic", in: Edward Allworth (ed.), *The Nationality Question in Soviet Central Asia*, New York 1973, pp. 159-167, p. 161; Carrère d'Encausse, *Réforme*, p. 197 (who is using the terms as synonyms later on, p. 200), Roger D. Kangas, *Faizulla Khodzhaev. National Communism in Bukhara and Soviet Uzbekistan. 1896-1938*, phil. diss., Indiana University 1992, pp. 98, 119, Aynī, "Qisqača tarğimai holim", pp. 91-2, 113. Golovackiy spoke of a "simple transition of the Jadids into the Young Bukharans", O. Golovackiy, *Revolyuciya pobeždaet*, Taškent 1930, p. 17, cited in: Salĭk Z. Zimanov, *Ot osvoboditel'nïx idey k sovetskoy gosudarstvennosti v Buxare i Xive*, Alma-Ata 1976, p. 98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000501

The debate over Jadidism can be interpreted as a part of the creation and implementation of the Soviet Union's founding myth, that of the "Great October Revolution" and its suggested main force, the communist party. The two concurring versions read, in short, as follows: The Central Asian reformers and revolutionaries such as Aynī or Xŭğayev stated that Bukharan Jadids alone or in cooperation with Russian Bolsheviks had succeeded in toppling the old regime of the Bukharan emir and started to built a new society together. The Bolsheviks, for their part, asserted that local and Russian communists, lead by the communist party of Russia or of Bukhara, respectively, headed the revolution together, while the Jadids, although reformers at the outset, became nationalists and counterrevolutionaries. This is the official interpretation which prevailed in the Soviet Union.[10]

Names

There is some historical irony in the communists' use of the term "Jadidism" to fight their former allies, as the so-called Jadids had scarcely used the designation themselves. They preferred *tarraqiparvarlar* ("progressists"), *ziyolilar* or *munavvarlar* ("enlighted ones"); later *yošlar* ("the young") also came into use. The term "Jadids" was used mainly by their enemies in Central Asian Society, and with a negative connotation. The testimony of Aynī confirmes this: "Because the first New Method school served as a reason for the drawing together of adherents to this very idea, the ulama and government officials used to designate this party (*firqa*) 'Jadid' and 'Jadids' (*ğadidlar*)."[11] He quotes a Bukharan jailer (!) calling them "Jadids."[12] A telegram of the Russian political agent (resident) in Bukhara, Miller, confirms this usage.[13] Aynī reports that anyone wearing European clothes or reading newspapers was called a Jadid by the emir and *qadīmčilar*.[14] "Jadid" could even become a synonym for "Bolshevik" during the Civil War, as stated by *basmači* commander Sami Bey: "Angered

10 Cf. e.g. *Ŭzbek Sovet enciklopediyasi*, vol. 4, pp. 278-9.

11 Edward Allworth, "Suppressed Histories of the Jadids in Turkistan and Bukhara", in: Erling von Mende (ed.), *Turkestan als historischer Faktor und politische Idee. Festschrift für Baymirza Hayit zu seinem 70. Geburtstag*, Köln 1988, pp. 33-46, p. 37; cf. Sadriddin Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar", in: *Asarlar*, tom I, Toškent 1963, pp. 181-349, p. 340.

12 Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar", p. 308.

13 Ivan I. Tobolin (ed.), "Buxara v 1917 godu", *Krasniy arxiv* 1 (20) 1927, 78-122, here: p. 98.

14 S. Ayni, "Buxarskie palači", in: *Sobranie sošcineniy*, tom III, Moskva 1973, p. 8; cf. Atabay Išanov, *Buxarskaya Narodnaya Sovetskaya respublika*, Taškent 1969, pp. 125,133.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000502

with you, Allah has taken from you with a host of infidel Jadids and Bolsheviks."[15]

Russians did not use the name "Jadids." They seem to have spoken of *reformers*, *progressists* or almost any designation qualified by "Young": *Young Muslims, Young Tatars, Young Bukharans.*[16] When the Russian Bolsheviks started to use the designation "Jadids" in their campaign, they took over a term whose negative meaning had already been coined by their own hated class-enemy. The Bolsheviks gave it the opposite connotation, however, equating it with "bourgeois" *basmači* and other "counterrevolutionaries."

The policy towards the intelligenciya

The beginning of the campaign against Jadidism coincided with a campaign to purge the Communist party throughout the Soviet Union. The 10th Party Congress of the Russian Communist Party (RCP) decided to "fight against groups and factions" within the party. In January of 1925 the RCP Central Committee (CC) criticized the existence of "groups fighting each other among the responsible members of the Uzbek Communist Party," explaining this with the "pollution of the party with alien class-elements." This coincided with *oživlenie sovetov* ("reviving of soviets"), a policy aimed at removing the remnant "bourgeois" elements, and the continued "two-front struggle" against "Greatrussian chauvinism" and "local nationalism." A purge ensued; prior to the first elections in 1925-26 more than 21,000 "enemies" were barred from voting. Eighteen high-ranking Uzbek officials, among them ten members of the Uzbek CC, resigned from their posts in protest. This so-called "group of eighteen" was condemned as representing the interests of bays and kulaks. Its members were punished and several of them were excluded from the party.

A part of the campaign was the "policy towards the intelligenciya." At that time, the Uzbek intelligenciya consisted mainly of Jadids.[17] Already in 1925 the CC of the RCP had complained of "nationalist tendencies" among the editorial staff of Uzbek newspapers as well as of shortcomings in the

---

15 Fazal-ur-Rahim Khan Marwat, *The Basmachi Movement in Soviet Central Asia. A study in political development*, Peshawar 1985, p. 113.

16 Cf. e.g. a report by *Štab-kapitan* Fenin cited in Zimanov: *Ot osvoboditel'nix idey*, pp. 60-64, report of the Turkestan Oxrana cited by P.G. Galuzo, *Turkestan-koloniya*, Taškent 1935 (2nd ed.), pp. 196f.

17 "Intelligenciya" is the Russian term. The Uzbek term is *ziyolilar*, which is one of the Jadid's self-designations. Thus, "policy towards the intelligenciya" is "policy towards the Jadids" as well. The "communist intelligenciya" still had to be formed.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000503

selection and translation of Leninist literature.[18] Jadidism became explicitly involved early in 1926, when Rahim Inoġomov, Commissar of Education, emphasized the Jadid's positive role in an article in the newspaper *Qizil Ŭzbekiston*.[19] The party reacted and started a campaign to "expose ideological elements." The same newspaper published more than 15 articles arguing against Inoġomov's thesis throughout 1926. In 1927, *Pravda Vostoka* and other newspapers followed suit with a series of articles on Jadidism, connecting it with national ideology, pan-turkism, and pan-islamism.[20]

In the early 1920s, authoritative authors like Georgiy Safarov had already classified Jadidism as a bourgeois movement without any revolutionary character. This interpretation was now repeated and confirmed.[21] The same year 1926 saw the publication of two books on the Bukharan Revolution, which, when read in the light of this debate, are less historical accounts than contributions to the discussion on Jadidism. The first, Aynī's "Materials for a history of the Bukharan Revolution," was written in 1918/19 (and extended in 1920/21), but published in full as late as 1926 in Moscow.[22] The second, written partly as an answer to Aynī's book, is Fayzullah Xŭğayev's brochure "Toward a History of the Bukharan Revolution," accompanied by two articles on the same topic.[23]

---

18 RCP CC decision on the Uzbek press, cited in: *KPSS i Sovetskoe pravitel'stvo ob Uzbekistane. Sbornik dokumentov 1925-1970*, Taškent 1972, pp. 67-8.

19 "Ziyolilar tŭğrisida", *Qizil Ŭzbekiston* 1926, No. 8, No.10, cited by Šuhrat Rizaev, "Ğadidčilikka doir ikki huğğat", in: *Ŭzbek tili va adabiyoti* 1990/4, pp. 29-35, p. 29.

20 Cf. Tugan Ė. Ėrnazarov, *Uzbekskaya sovetskaya žurnalistika. 1924-1941 gg.*, Taškent 1983, pp. 102-6, Rizaev, "Ğadidčilikka doir ikki huğğat", p. 29, Edward Allworth, *The Modern Uzbeks from the Fourteenth Century to the Present. A Cultural History*, Stanford, California 1990, pp. 220-1.

21 Georgiy Safarov, *Kolonial'naya revolyuciya: opiť Turkestana*, Moskva 1921 (reprint Oxford 1985), pp. 84-5; Georgiy Safarov, *Problemï Vostoka*, Petrograd 1922, p. 143, cf. Rizaev, "Ğadidčilikka doir ikki huğğat", p. 29; P.M. Mirza-Axmedova, D.A. Rašidova, "K izučeniyu džadidskogo dviženiya", in: *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane* 1990/7, pp. 30-40, pp. 34-36; Allworth, "Suppressed Histories of the Jadids [Aynī]", p. 33.

22 Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar". The Uzbek language version in his collected works used for this article has been heavily censured and shortened. Two missing chapters were published by Allworth in 1988 ("Suppressed Histories of the Jadids [Aynī]"). Excerpts published in Russian in the Dušanbe newspaper *Pamir* in 1987 differ from the 1963 edition. The original has not been available to me. On publication cf. Aynī, "Qisqača tarğimai holim", pp. 100-1, and R. Eisener, "Buxara v 1917 g.," in: *Vostok* 5/1994, pp. 75-92, fn. 44 on p. 86; the information given by Fragner ("Islam und Sowjetmacht", pp. 160f.) is erroneous.

23 Xodžaev, *K istorii revolyucii*, Fayzulla Xodžaev, "Džadidï", in: *Očerki revolyucionnogo dviženiya v Sredney Azii*, Moskva 1926, reprint: *Političeskaya žizn' russkix musul'man do fevral'skoy revolyucii*, Oxford n.d.; Fayzulla Xodžaev, "O mlado-buxarcax", in: *Istorik Marksist* 1/1926, pp. 123-141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000504

Aynī's work paints a picture of general cooperation among all "revolutionaries": Russians, Muslims, Bolsheviks, different groups of *yošlar* etc. This is the case in his literary works as well. In his novel *Odina* he states that "the Jadids fled to the Bolsheviks, they both have the same star."[24] In his "Materials..." he attributes the revolution itself to the Bukharan people under the leadership of the Young Bukharans, who had stood up against the emir's regime.[25] Outside, non-Bukharan forces do not appear as significant in his report: the revolution is accomplished by the uprising Bukharan people.[26] In Aynī's presentation there are many "revolutionaries" of different origins, who nevertheless work together harmoniously. He did not, as he was accused, explicitly equate Jadidism and Bolshevism. Nevertheless, such an equation is well in line with the picture he paints.

Xŭğayev took a more differentiated line of argument. He did not defend Jadidism as a whole. Instead, he tried to show that a part of the Bukharan Jadids managed to develop in the correct way (that is, to the left) and become genuine communists, while others, untouched by the revolution, adhered to their old (right-wing) positions. According to him, the latter was true for a part of the Bukharan Jadids and (most of) the Turkestanian Jadids. He tried to show that Bukharan Jadidism was not only a bourgeois movement, but had had a broader social base mainly among the poorer and intellectual elements in society: small merchants, artisans, and students. The "epoch of Jadidism," he argued, had ended in 1917. The progressive former Bukharan Jadids had formed the Young Bukharan Party and had, in the course of the revolution, developed further into communists, the Young Bukharan Party thus becoming, in his argument, the forerunner of the Communist Party of Bukhara. These Young Bukharans he named as the leaders the Bukharan revolution.[27]

While Xŭğayev heavily criticized Aynī in his brochure, the party reacted to both books with harsh critique, aiming especially at Xŭğayev. Under the pseudonym G. Turkestanskiy,[28] P.G. Galuzo replied to the brochure and the two articles by Xŭğayev with two reviews, which were later published as a separate brochure by the Central Asian Communist University.[29] This clearly points to the importance that the party attached to the issue. UCP

---

24 S. Ayni, "Odina", in: *Sobranie sočineniy*, tom III, Moskva 1973, p.114.

25 Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar", pp. 343-9; cf. Fragner, "Islam und Sowjetmacht", p. 164.

26 Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar", pp. 343-7.

27 Xodžaev, *K istorii revolyucii*, pp. 58,74,77; Xodžaev, "Džadidï", p. 116.

28 On the usage of the pseudonym see: D. Alimova, "Fayzullah Xŭğayev: ikki ŭt orasidagi hayot", in: *Fan va Turmuš* 5/1996, pp. 10-13, p. 11.

29 The articles in *Kommunističeskaya mïsl'* 1926, No. 1, No. 2; the brochure is G. Turkestanskiy, *Kto takie bïli džadidï*, Taškent 1926.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000505

Secretary Akmal Ikromov stated in an article in *Pravda Vostoka* in January 1927:

> We have to fight against the equation of Jadidism and Bolshevism [*Aynī's thesis*] and against the absurd thought that Bolshevism sprang from a Jadid group [*Xŭğayev's thesis*] - that Jadidism was the beginning of Bolshevism. [...] We must fight on the journal's pages against attempts to cover up (*zamazïvanie*) the role and the historical ways of the development of the Uzbek intelligenciya, especially its counterrevolutionary part, and of this part's role in the deciding days of the revolution, its evolution in the direction of counterrevolution, mysticism, sophism etc. [...] The Party is fighting against the phenomenon of great power chauvinism and will continue to fight against it, but at the same time it will not relent in its fight against local nationalism which is growing under the conditions of NEP....[30]

Later that month Ikromov aimed directly at Xŭğayev, albeit without mentioning his name: "Some communists have tried to prove that Jadidism is the CP's forerunner, founder (*osnovopoložnik*) of Bolshevism in Uzbekistan. Somebody tried to prove that the Jadids were not the ideologists of merchant bourgoisie, but sprang from petty craftsmen, craftsmen, or poor students." Ikromov stated that "merchant circles and elements connected to them" played the leading role in the Jadid movement and concluded: "It is of an extraordinary importance for our party to overcome those views. By colouring the Jadid movement, they try to build a bridge between our party and certain elements of the merchant bourgeoisie. To overcome Jadidist opinions means at the same time an important recovery of the party, freeing its elements from alien class influence."[31]

In his review, Galuzo was even more outspoken: "The narrative about the changes not only of the views but of the class character of Jadidism was introduced by the author to force the conclusion that those Jadids who entered the party were true communists at the moment of joining; *of course this opinion is dangerous for the party*. The party should know that it received a phalanx of bourgeois democrats who of course did not change by calling themselves communists."[32] Most important about the replies to Xŭğayev's thesis was the fact that his critics ignored the cornerstone of his argument, the difference between the Jadids of Turkestan and Bukhara and between Jadidism as such and the Young Bukharans and their party. The quoted critiques speak only of Jadids. The Young Bukharans are not mentioned, nor is any possible difference between Turkestan and Bukhara.

---

30 "Bor'ba za partiyu", *Pravda Vostoka*, 7.1.1927, cited in Ėrnazarov, *Uzbekskaya sovetskaya žurnalistika*, pp. 104-5.

31 "Protiv izvraščenii linii Partii", *Pravda Vostoka* 24.1.1927, cited in Ėrnazarov, *Uzbekskaya sovetskaya žurnalistika*, pp. 104-6.

32 Turkestanskiy, *Kto takie bïli džadidï*, p. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000506

Neither Aynī's nor Xŭğayev's more differentiated attempt at defending Jadidism bore fruit. The campaign went on to reach its height on the second *qurultoy* of the Uzbek intelligenciya in Samarkand in October 1927. Even before, Komilğon Aliyev had stated on the first *qurultoy* of cultural workers in Tashkent in May and June 1927 that the Jadids had been revolutionary "in their time," but that they "changed their colour" after February 1917. He rejected Inoġomov's thesis of the Jadid's leading role in the October revolution.[33] Munavvar Qori defended the Jadids and Inoġomov against the reproaches: "The Jadids' life was closely connected to that of the Communists. When the former died, the latter died as well, when the former blossomed, the latter did as well. They were ready to give their lives in support of the revolution. Even if the one or other Jadid sinned, it is not good to accuse them all." But the concluding words by Nağib Husainov, at that time instructor of the CC UCP, and previously chair of the party department of the newspaper *Qizil Ŭzbekiston*, left no doubt which version would be officially accepted: "Even when we look at the Jadids' old history, the evaluation given today is correct. [...] The toiling masses stood up, first, against the national (*millī*) capital, second, against the bourgeoisie. They are lead by the Russian workers who emerged victorious from the revolution."[34]

Finally, in May 1929, the Central Committee of the unionwide Party stated that "important success in fighting the hostile national ideology" had been achieved.[35]

The "struggle against the hostile ideology" corresponded to fighting its allegded supporters. The aforementioned Inoġomov and his followers were attacked as "*inogamovščina*" in January 1927, condemned by party organs as expressing the interests of the radical national bourgeoisie *and* the impoverished artisans at once, stripped of their posts and finally excluded from the party. On the aforementioned *qurultoy* of cultural workers Aliyev accused Inoġomov of falsifying history, which he qualified as being dangerous for the party. For this reason, Aliyev concluded, the party could not have come to terms with him.[36] Other "national bourgeois deviations" and "groups" that followed the path Inoġomov had been forced to take were excluded from the party, and often later executed. The "local oppositional

---

33 *Qizil Ŭzbekiston* 6.6.1927, cited in Rizaev, "Ğadidčilikka doir ikki huğğat", pp. 30-33.

34 *Qizil Ŭzbekiston* 7.6.1927, cited in Rizaev, "Ğadidčilikka doir ikki huğğat", pp. 33-35.

35 "Postanovlenie CK VKP(b) o rabote partorganizacii Uzbekistana, 27.5.1929", in: *KPSS i Sovetskoe Pravitel'stvo ob Uzbekistane*, p. 85.

36 *Qizil Ŭzbekiston* 6.6.1927, cited in Rizaev, "Ğadidčilikka doir ikki huğğat", pp. 31-32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000507

groups and deviations" were, in the Central Asian Bureau's judgement, connected to the "new opposition of Zinov'ev and Trockiy" which allegedly "gave them slogans and a position in the national question."[37]

Concurring versions of Jadidism's development

While Fayzullah Xŭğayev had defended his thesis in 1927, he later gave in to the critics of his brochure. In 1932 he published a "corrected" version of "Toward a history of the Revolution in Bukhara."[38] By juxtaposing the two versions and analyzing the changes, the structure of the party's principles in constructing its own version becomes visible. The interesting point in Xŭğayev's version of Jadid history is that he presents a viewpoint based on Marxist theory, which may be called "national-communist." Aynī's approach, to the contrary, reflects Jadid principles. Contrasting it with the version of Xŭğayev demonstrates how removed the Jadid understanding of the revolution's history was from that of the Bolsheviks. The discussion here will center on aspects important with respect to the discussion on Jadidism: the evaluation of social groups involved, the role of different groups and parties, the question of who had taken the lead in the revolution.

a) Xŭğayev and the official version

In the foreword of version I, Xŭğayev directly refers to Aynī's book, which he criticizes for having numerous shortcomings and for distorting history. He further refers to the "interest Jadidism evokes in broad party and Soviet circles," referring to the ongoing discussion.

Xŭğayev starts by pointing out the difference between the Jadids of Turkestan and those of Bukhara. While Turkestanian Jadidism was, according to him, just a "cultural-enlightening movement" (typical for the bourgeoisie), the Bukharan Jadids had founded a secret society, the main difference between them being this form of organization, as well as their development. He explains the development of Bukharan Jadidism in several stages: the conditions before the revolution, the February revolution,

---

37 XIV Plenum of Central Asian Bureau October 1927, in: *Kommunističeskaya partiya Uzbekistana v period postroeniya fundamenta socializma. Letopis' sobitiy*, Taškent 1976, p. 82.

38 The 1926 edition will be called "version I", the 1932 edition "version II." The quotations will be marked with the corresponding roman numbers. Italics in quotations from version I will indicate passages that were "corrected" later in version II. The 1932 edition is: Fayzulla Xodžaev, *K istorii revolyucii v Buxare*, Taškent 1932 (2nd ed.), included also in his selected works: Fayzulla Xodžaev, *Izbranniye trudi v 3-x tomax*, Taškent 1970-1973, vol. I, pp. 69-307.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000508

Kolesov's Campaign[39] and the arrival of the Turkkommissiya.[40] Each stage in his argument is equal to a change in the "basis" of social forces and in the Jadid / Young Bukharan movement.

Xŭğayev begins his book by showing the conditions in the Bukharan emirate, for these "were the economical, cultural, and political circumstances, ... which determined the development of Jadidism" (I, p.7). From a marxist viewpoint, explaining material conditions is, of course, important; material conditions determine the social class structure, and every political movement is to be interpreted as being the expression of certain class interests. I will now discuss the first version's analysis of social strata.

What Xŭğayev reports about the merchants – the representatives of Bukhara's bourgeoisie – is especially significant: "Many Europeans (sic) believe that the Bukharan merchants were the most important mainstay and reservoir of the Jadid movement. *This is completely untrue!*" (I, p. 9) As Xŭğayev explains, there were only a few rich merchants in Bukhara; most of the merchants had small enterprises which depended on the capital of Russian merchants and were constantly threatened by bankruptcy. They were no different from the rest of the population, being "dark and little cultured and educated," "amorph-reactionary" and dependent upon the emir. "Obviously we should not look for the source of Jadidism here. Of course Jadidism expressed the interests of the progressive part of the merchant capital, but it was not built directly by the merchant class" (I, p.10). Nevertheless, he admits later in his book that merchants had been, "prior to the October revolution, one of the most important sources from which Jadidism derived its strength" (I, p.58).

Concerning the rest of the population, Xŭğayev describes the "kulaks" as vassals to the emir, bound by some kind of "oriental fiefdom," and "loyal defenders of the old order." The peasants, in his words, as well as the ca. 10,000 "half-proletarians," rural workers and the landless were a "neutral passive mass" and "not revolutionary" (I, pp.10-1, 58).

The Young Bukharan's adversaries are described according to a friend / foe scheme. The emir and the *qadīmčilar*, virtually the whole of Bukhara's clergy, are depicted as united opponents.

The social basis of Jadidism, according to Xŭğayev, had thus consisted solely of a few townspeople. He attributes most of them to "the intelli-

---

39 The Turkestan government's head, Turkestanian Bolshevik Fedor Kolesov, and Xŭğayev had tried to topple the emir by force in March 1918, the so-called Kolesov campaign. The military campaign failed, provoking a wave of repression and persecution of those Bukharans the *qadimčilar* and the emir perceived as their enemies.

40 From the end of 1919 onwards, Moscow sent several commissions to Central Asia as instruments for directing politics in the region. The most important were the Turkkommissiya and the Turkbureau, later renamed Central Asian Bureau, and the CP's plenipotentiaries.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000509

genciya or petty bourgeoisie of middle or bad material position." Only a few rich merchants had supported the organization although they themselves were not members. Even some important clerics were active in the organization, but "all told, the party was a party of the urban middle class."[41] The "social lower class" (*social'nïe nizï*) joined only after the revolutions of February and, especially, October (I, p.12). In his article "Jadids," Xŭğayev describes the social composition in greater detail. "Jadidism's social basis was very narrow. A sort of the merchantry, a civic (*raznočinnaya*)[42] intelligenciya and some half-proletarian elements. That was all."[43] In his article "On the Young Bukharans" he states clearly: "There was no class for a revolutionary party to rely on"[44]

While the February revolution and its Bukharan aftermath had not brought much change to this, serving only to make the peasants "even more deaf to Jadid propaganda," the October revolution and especially Kolesov's campaign brought about changes in the people's attitudes. On the one hand, the exploitation of the population by capitalism's leading group increased through its selling increasingly scanty goods at exorbitant prices. The objective economical conditions thus became more favorable for the revolution (I, p. 54). "The centre of forces moving the revolution socially moved to the left of the propertied people" (I, p. 58):

> Considering, in the sense of revolution's perspectives, the relations of social forces, which are the true motor of each revolution, in the time between the October revolution and the beginning of the year 1919 in Bukhara, we have to note that the peasants, *not being revolutionary before*, began to move over to the camp of revolution at this time, while the merchants, *being, prior to the October revolution, one of the most important sources from which Jadidism derived its strength*, decidedly moved over to the camp of reaction. (I, p. 58)

The analysis of social strata was "corrected" in version II. The statement that Jadidism relied on the merchants was, contrary to version I, qualified as being "true, but only partially." Jadidism itself was now portrayed as expressing the interests not only of the progressive part of the merchant capital, but of the whole of it (II, pp. 14-5). This is an important point. It means that Xŭğayev had to yield on his most important issue, even if he still insists "but...." This is only logical for marxist theory: if Jadidism is

---

41 Both Xŭğayev and Aynī refer to the Jadids as an "organization" or "party."

42 The term *raznočinec* in pre-revolutionary Russia meant someone "of non-priviledged class, a lower civil servant, devoting himself to intellectual fields of activity" (S. Ožegov, *Slovar' russkogo yazïka*, Moskva 1991, p. 650).

43 Xodžaev, "Džadidï", p. 116.

44 Xodžaev, "O mlado-buxarcax", p. 128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000510

qualified as a bourgeois ideology, then the bourgeoisie has to be "its class."[45] The role this class played prior to the October revolution is reduced to being "one of the factors in fighting the emirate" (II, p.71). Jadidism itself is no longer qualified as the party of the middle class, but rather as "an organization formed from the urban petty bourgeoisie" (II, p. 17-8, 44). Being, as Xŭğayev now states, a movement of the petty bourgeoisie propagating national and even pan-Islamist slogans, it could, due to its class character, not only not propagate slogans representing the interests of the proletariat or half-proletariat, but underestimated their significance as well (II, p. 16-7). The peasants are no longer condemned as passive and neutral in version II, but are lauded as "one of the decisive forces of the revolution" (II, p. 71). Xŭğayev states in version II that a proletariat did not exist, but nevertheless speaks of "proletarian elements" in society and "tens of thousands" of half-proletarians (instead of one thousand), who were "without doubt revolutionary in their social nature" (II, pp. 71, 16-7).

Xŭğayev describes Jadidism's development on the basis of this analysis of social strata. Since the chronology of version I is the same as of version II, our article will follow the narration of version I and only point out "corrections" regarding the evaluation of events.

According to Xŭğayev, the years 1914/15 saw the formation of two groups. One, on the left, consisting mainly of younger generation Jadids, was headed by Fitrat and inspired by the more radical ideas of the students returning from Istanbul at the beginning of World War I. The other group, on the right, headed by Burhonov, was of the "old alignment" (I, p. 16). Xŭğayev described the importance of the February revolution in provoking the final split between these two groups. "I want to say that this is the beginning of the organization that later received the name Young Bukharan Revolutionary Party. This important fact is one of the positive achievements of Jadidism. During that time (1910-1917) ... *in Bukhara the party developed that was able to lead the national revolution*. ... the organization grew due to the joining of laborers and intelligenciya..." (I, pp. 17-8)

In version II, the party that developed in Bukhara is, of course, not the leader of the national revolution, but simply "the party that later was called Young Bukharan Revolutionary Party" (II, p. 24). Xŭğayev adds that the hopes the Jadids pinned on the Provisional Government were dashed, which "should have been expected if [the situation] had been assessed in a correct and not in a Jadid way" (II, p. 25).

After a certain period of compromise between the left group and the right, which sought a conciliatory policy towards the emir (that is described

---

45 Turkestanskiy, *Kto takie bïli džadidï*, p. 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000511

as mistaken in version II, p. 37), the left took the lead and broke "finally with much of Jadidism's old heritage, including its tactics of culturalism (*kul'turničestvo*) and wavering in politics." This is the beginning "instead of the Jadid, of the new Young Bukharan Party," which started agitating among soldiers, revolutionizing petty artisans and drivers. The emergence and existence of such groups within the Jadid organization was unavoidable due to the lack of a homogenous class basis (I, p. 31-4).

Thus, according to Xŭğayev, already before the October revolution, the left Jadids made an important step – they turned to those important for the revolution from a marxist viewpoint: soldiers and "half-proletarians." This corresponds to the desertion of the organization by the "propertied" people and sympathizing mullas (I, p. 35). While Xŭğayev describes this as resulting in a temporary weakening of the organization in version I, in version II he points to the necessity of this development: the organization's social basis had to change. Those "Jadids and Young Bukharans" who wanted to fight for the "interests of the people" had to come closer to "its basic masses" both ideologically and agitationally (II, p. 43), thus, for the first time, "getting into the true laboring masses" (I, p. 40, II, p.50).

The end of conciliation and the beginning of "agitative-organizational work in the villages and provinces" marks in conformity with ideology the time of actual Jadidism's end and the beginning of the Young Bukharan Party's revolutionary period. There is, of course, a dialectical principle: "leftist" Jadids oppose "rightists," the failure of the rightists' policy leads to the synthesis in form of the YBP which is not complete in the beginning and still has to go further to approach the "popular masses." Nevertheless Xŭğayev continues to paint a picture of a Jadid organization of which the Young Bukharan Party is just a part. He thus does not adhere consistently to his own theoretical formulation. The designations "party" and "organization" are both used for the Young Bukharan Party (and the Jadid organization) in both versions, but in version II "organization" is strongly pronounced. By calling the Young Bukharan Party a "party," Xŭğayev tried to suggest a similarity to the RCP which was called a party of a new type, just as he calls the YBP. Version I even has a direct comparison, eliminated in version II: "the (Young Bukharan) Party was too weak ... to discipline its members. This becomes clearer now, when comparing not only the secret Jadid organization but also the fickle Young Bukharan organization to the iron discipline and organizational structure of the RCP" (I, p. 16). Since the Young Bukharans were identified as being bourgeois, comparing them to the RCP was not appropriate, nor was calling them a revolutionary (!) party.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000512

The October revolution, Xŭğayev goes on to explain, opened the Young Bukharan's eyes. The Turkestan Soviet government's action clearly showed who was friend and who foe, offering itself automatically as an ally (I, p. 41). Although the joint campaign[46] failed, the bloodshed was not in vain, for "this blood consolidated forever ... the alliance of the toiling people of Bukhara and the Russian revolutionary proletariat" (I, p. 51). Nevertheless the defeat led to a weakening of "the revolution's subjective factors and expecially the Young Bukharan Party" (I, p. 51). The YBP leadership under Xŭğayev was forced to resign. Some Young Bukharans founded a new group. Others temporarily refrained from political activity. "The period from 1918 to the beginning of 1919," Xŭğayev states, "passed sadly and limply for our party and was marked by complete inactivity," with, as he ironically adds, inner quarrels being the only sign of life (I, p. 55). The end of this period came only with the arrival of Moscow's Turkkommissiya (I, p. 61).

However, important changes in the grouping of Bukhara's social forces took place in this period, again giving rise to important conditions for the further development of the Young Bukharans:

> It is possible that this regrouping of social forces, which moved the centre of the forces moving the revolution socially to the left of the propertied, together with the direct influence of Russian communism paved the way for the *radicalization of a part of the Young Bukharan Party*... (I, p. 58)

In Xŭğayev's narrative the "Bukharan Revolution" of September 1920, the ousting of the emir by Red Army forces marks the final end of Jadidism's development, causing its "delimitation into two parts: ´the BCP and the right part of the Jadids" (I, p. 74).

Recapitulating in the final chapter "Results of Jadidism," Xŭğayev's first version states:

> Much time has passed since the day when the Jadids were the first to undertake the enlightenment of the people... On a long, tortuous and difficult way from the first timid steps towards europization, progress and some rule of law *to the foundation of the Bukharan Communist Party* ... much from old Jadidism's arsenal of ideas had to be revisioned and scrutinized; much had to be renounced, much accepted, much new digested, of which old Jadidism did not even have a clue. By no means did *all old Jadids* manage this difficult task; many, very many old fellows stood aloof. [...] Many old Jadids suddenly had to realize, astonished, that other people ... had

46 The aforementioned Kolesov Campaign.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000513

> passed through the whole revolutionary path and began to build and strenghten Soviet Bukhara. (I, p. 77)

The final chapter was heavily altered in version II. It is no longer a plea to approve a changed Jadidism. Xŭğayev still describes Jadidism's development from "culturalism" at the beginning to political activity, but states: "The Jadids were never allies and friends of the workers and peasants." They had once been representatives of society's progressive parts (i.e. the bourgeoisie, struggling with the feudal emir), but "after the October revolution, they finally stood on the counterrevolutionary positions of the bays and the kulaks" (II, p. 101). The Young Bukharan Party, as had been clear right after the failed Kolesov Campaign, "would have to go through the Jadid organization's fate... This organization, too, being heterogenous in its composition would have to disintegrate; the defection of some members to the side of counterrevolution, and conversely, the final transition of others to the working classes' positions, with it, the process of disintegration had to end" (II, p. 99f). And in fact, as Xŭğayev tells us now, many who thought of themselves as revolutionaries "stayed behind." While in version I "not all old Jadids" could cope with the tasks of revolution, in version II, this is the fate of "many, even of the best ... who fought against the emirate - the 'Young Bukharans'," who suddenly appear here in derogatory quotation marks (II, p. 100). Xŭğayev stepped back, while not changing his argumentative pattern, by transferring the process of disintegration from the Jadids to the Young Bukharans themselves. The "Jadids as such [had] long ago ceased to be revolutionaries" and remained "capital's devoted servants" (II, p. 101). It was no longer possible to describe an evolution of this movement, the positive result being that the Young Bukharans had developed into communists, for these, in version II, are no longer identical to the communists. Because the Young Bukharans were heterogenous in their class-composition, Xŭğayev had to diagnose the same process of disintegration as he had for the Jadids. The Young Bukharans of version II, finally, could not be those who led the revolution. This task could only have been accomplished by the CP, which the Young Bukharans are now said to have joined. The CP is hailed as "the only consequently revolutionary party, the great Leninst party of the Bolsheviks, which leads the revolutionary struggle of the working class and all laborers" (II, p. 101).

Here, aside from class-ideology, the "Great Friendship" uniting all "socialist nations" casts its shadow. The Central Asians' own leadership is declared to be the class-enemy, while the Central Asian laborers win the revolution only with the help of their – mostly Russian – counterparts under the lead of the CP.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000514

Thus, in short, Xŭğayev's first thesis claims that the old Jadid movement, expressing bourgeois interests but relying on different social groups, changed and developed under several influences, namely changes in Bukhara's social basis and the Russian revolutionary proletariat. Due to these changes, the Young Bukharan Party and finally the Bukharan Communist Party which led the "national revolution" emerged from the Jadid movement.

The corrected thesis states that Jadidism, as the party of the petty bourgeoisie, had been progressive for some time, namely while fighting the feudal emirate. It had not, however, been "consistently revolutionary" and in no way a champion of for the laborers' interests. Nevertheless, a small part of the Jadids found its way to communist ideals and joined the BCP.

b) Aynī

In his book on the same topic, "Materials to a history of the Bukharan revolution," published in Moscow in 1926, Aynī presents a Jadid view. He expresses the aim of his book as a desire to provide information about about the previous and subsequent state of the sciences in Bukhara as well as about the positions and state of certain government and *ʿulamāʾ* circles. He considers these matters to be important for understanding the Bukharan revolution since its cause was the "school- and madrasa-question."[47] His work consists of an introduction, presenting the past and present situation of Bukhara's educational system and the deplorable state of affairs in the emirate, together with two main parts. His presentation of the situtation and problems is completely in line with the Jadid perspective described above. The first part describes the attempts to reform education in Bukhara prior to 1910, the year of the ascension of Bukhara's last emir Olimxon. The second part is dedicated to Olimxon's reign. It plays on certain elements of traditional chronicle-writing in a sarcastic, ironical style.[48]

In contrast to Xŭğayev's argumentation, Aynī often argues or judges situations from a legalist viewpoint and not one dominated by class interests. This is the case when he assesses the events of April 1917, when the emir had issued a decree promising reforms in the emirate:[49] "If Emir Olim is really the ruler of Bukhara and his decrees should be carried out

47 Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar", p. 183.
48 Fragner, "Sowjetmacht und Islam", pp. 161-3.
49 Young Bukharans had organized a meeting to laude the reform-decree. *Qadimičilar* organized a counter-meeting, and they proved to be the winners of the conflict, forcing the demonstrators to quit. This demonstration of qadimist superiority was followed by persecution and arrests of those associated with reform, among them Aynī himself, who were freed from prison only after a Russian intervention. Nearly all Young Bukharans, among them Fayzullah Xŭğayev, emigrated to Russian territory.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000515

strictly, who ought then in this case be called an insurgent? The *yošlar*, who express their joy at the decree, or the fanatics, who shouted: 'Hey, Emir, you acted badly when you signed the decree, we will not obey it. Revoke your decree!'?" He understands those "fanatics" here as "people, who forgot the *šarīʿa* and religion," who "betrayed their belief for personal well-being."[50] Xŭğayev's judgement of the events, on the other hand, is dominated by a simple friend/foe scheme: "The triumph of reaction and the cruel persecution of the Young Bukharans, which began immediately after the meeting, exposed to all who still doubted the real face of the 'emir-liberator' [one of the slogans presented during the meeting, G.F.]" (I, p. 24).

The terminology Aynī uses reflects Jadid thought. The struggle for educational reform that would do away with the deplorable state of affairs is called "revolution of knowlegde" (*ilmī inqilob*), thus using a term *en vogue*, but in a completely non-marxist manner. When speaking of the groups involved in the political struggle, he uses the designations *yošlar*, *aksilharakat* ("counter-movement," opposition; from the Jadid viewpoint of course) and "revolutionaries." He uses the term "Jadid" only when quoting the emir and *qadīmčilar*. Aynī gives no definition of *yošlar*. He uses the term for the time after 1910. The "Young Bukharan society (*ğamiat*)" appears suddenly and in quotation marks at the very end of the book, at the place where he mentions the founding of this "society" in Tashkent in 1918 after the Kolesov campaign. The "Bukharan Revolutionaries" make a sudden appearance as do the "Bukharan Communists" for the period after October 1918, both being groups of *yošlar*, working side by side.[51] The "Young Bukharans" (again in quotation marks, as if this were a foreign name) are then mentioned again as those who led the Bukharan revolution. In the chapters where the mentioned names appear, Aynī nevertheless speaks mostly of *yošlar*. All the other groups are thus presented as parts of the *yošlar* who have their own "central committees" (*markazī kŭmitalari*). Aynī uses *yošlar* and "Young Bukharans" (*yoš buxoroliklar*) as synonyms, applying the designation *yošlar* to any Bukharan fighting against the emir and for change in the emirate. The notion "revolutionaries" is more vague. Although Aynī speaks of revolution in Bukhara, he uses the term "revolutionary" only for Russian subjects (up to the point where the "Bukharan revolutionaries" appear, but this is not his own designation). He points to the cooperation of "Europeans" (i.e. Slavs, Germans, etc.) and Muslims, e.g. after the February Revolution's victory, when he speaks of meetings celebrating revolution: "Such meetings took place in Kagan and at the train station in front of

---

50 Sadriddin Ayni, "Istoriya revolyucii v Buxare", in: *Pamir* (Dušanbe) 1987/4, pp. 122-133, 1987/5, pp. 80-93; here p. 86.

51 Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar", p. 345, 347.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000516

Bukhara's city gates. Muslims, who were Russian subjects, and European comrades held fiery speeches at the meetings..."[52] The same appears later in a scene at the train station, where Aynī and other Jadids arrive after having been freed from Bukhara's prison with the help of "revolutionaries": "At the train station's place ... Russian and Muslim revolutionaries with red ribbons ... and waving red flags met us. 'You are free, down with the oppressors! Long live the revolution, long live freedom!' they said."[53]

Concrete individuals, their deeds and their observance of the *šarīᶜa* appear to be much more important for the course of events and developments in Aynī's presentation than the "objective" criteria used by Xŭğayev. There is no attempt to find deeper "objective" reasons in Aynī's work which would appeal to a socialist concept. Development and success of the reform efforts seem to depend mainly on the government and the *qadīmčilar* as the dominating forces controlling the people. This becomes clear when Aynī discusses two questions: "Were the reforms necessary for the people?" and "Were the people ready for reforms?" He answers the first question with an unconditional "yes, of course." The picture he paints of social and living conditions of the poor people is dark enough. However, he sees himself compelled to answer "no" to the second question. "For in its majority, [the people] were intimidated, could not read, and did not know anything about what was going on. There were two ways to prepare the people for reforms... First, one could enlighten them. But this path was closed from the beginning by the government. The second path was to implement reforms without hypocrisy."[54] According to Aynī, the simple people were influenced by the *qadīmčilar*. These statements are equal to those made by Xŭğayev. But Xŭğayev takes great pains to explain how the people changed and how the movement changed with them. There is no necessity to do that for Aynī himself. He admits that the *yošlar* could not reach "the majority of the simple people," but only those who could read, who "had to do with literature and press." However, in his presentation, the *yošlar* were defending those simple people's rights, "sacrificing their lives" for them.[55] The simple people, however, are finally mobilized by the emir's continued oppression of them during the years 1919/20.[56]

Only at the end of his work does Aynī address the question of who "those who led the revolution" were: "The 'Young Bukharans', generally

---

52 *Ibid.*,, p. 269 (cf. the Russian language version in Ayni, "Istoriya revolyucii v Buxare", p. 122, which speaks of "Muslims and Russian poor men").
53 Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar", p. 308.
54 Ayni, "Istoriya revolyucii v Buxare", p. 130.
55 *Ibid.*, pp. 130-131.
56 Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar", pp. 340, 345-7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000517

coming from the poor class, were composed of people from all kinds of professions and trades. Among them were one or two from merchant families. One from their leadership, giving up his own pleasure and leisure, served the way of the revolution unselfishly and heroically, attracting the confidence of all revolutionaries." He makes a special point with regard to mullas belonging to the *yošlar*, emphasizing that many of them also suffered from the emir's reaction, among them even such high officials as *qozikalon* Šarifǧon Maxdum.[57]

Enumerating the nationalities (*milliyat*) who took part in the movement, he names Uzbeks, Tajiks, Turkmens, Arabs, Iranians, Xŭǧas, Jews, "all nations (*millatlar*) from the Bukharan land" and Tatars "staying in Bukhara who joined the Bukharans."[58]

In general Xŭǧayev and Aynī give similar presentations as far as the course of events is concerned. Both have next to nothing to say about the final "revolution" of September 1920, which Aynī calls the "great revolution." They both name the Young Bukharans as leaders of this revolution accomplished by the people of Bukhara, which, although not revolutionary at first, were finally mobilized by the emir's oppression. Both perceive Russians or "Europeans" as outsiders – foreigners, whose role in the Bukharan revolution was not very important.

The great difference lies in their explanation, evaluation and focus, and in their attitude towards religion. While Aynī's work argues from the Jadid viewpoint of the necessity of religious "purification," which dominates not only his line of argument but also his vocabulary (e.g. "*ǧihad* against tyranny, corruption, intrigue, ignorance, and fanaticism"),[59] Xŭǧayev's vocabulary is shaped by his European education. His evaluation and classification of events and developments finds its model in marxist theory, explaining Jadidism's development as a dialectical process. The authors' choice of figures to honor is telling: Aynī chose the scholar and progressive thinker Ahmad Doniš, Xŭǧayev, Mahmudxŭǧa Behbudī, who was active in politics.

Jadidism and the "hegemony of the proletariat"

In comparing Aynī's book to the initial version of Xŭǧayev, it becomes clear that Aynī's version could not have been accepted when even the Marxist presentation of Xŭǧayev had not been. However, Xŭǧayev's first

---

57 *Ibid.*, pp. 347-8.
58 *Ibid.*
59 Allworth, "Suppressed Histories of the Jadids [Aynī]", p. 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000518

version itself may well have been more "dangerous to the party" than Aynī's, since Xŭğayev presupposed the same explanatory system as the official Bolshevik ideology. The question of how Marxist theory could be applied to the actual situation and events in a case like the Bukharan was subject of a debate. Xŭğayev's first thesis and its "correction" are thus connected to a discussion among Russia's communists on the character of the revolution in "backward," suppressed colonies.

Lenin had hypothesized that in non-capitalist countries, soviets could exist which would "not be workers', but peasants' or laborers' soviets." "The peasants can quickly understand and realize the idea of the soviets."[60] Of course, the peasant revolution would be a variant of the bourgeois-democratic revolution, which could gradually metamorphoze into socialist revolution. The transition from feudalism to socialism would be possible with the help of the proletariat. On the way towards bourgeois-democratic revolution in Asian countries determined by feudalism "the bourgeoisie continues to side with the people against reaction."[61] The communists could support movements for national liberation, but should not join them. However, they could leave for some time "the hegemony over the revolutionary movement" to the bourgeoisie. National movements of suppressed peoples were not initially reactionary, because they fought against their own feudal system as well as against oppression by imperialism.[62]

Muslim "national communists" had developed their own ideas on revolution in colonized territories. They emphasized the colonial character of a revolution as in Turkestan and the difference between native workers and proletarians of the former colonial power. This led to a subordination of the class concept under the idea of a general "liberation" of all suppressed peoples. The revolution was not a solution to the problems of the exploited peoples. Their classes had to work together to escape colonial oppression and their own feudalism. The class struggle itself could be put aside.[63]

Lenin had expressedly differentiated between "reformist" and "revolutionary" national movements. The first had to be fought, the second could be supported. This differentiation could be exploited by Fayzullah Xŭğa-

---

60 Lenin, V.I.: *Polnoe sobranie sočineniy*, Moskva, 5th ed. 1958-1965, vol. 41, pp. 234, 244-6, vol. 37, p. 316.

61 *Ibid.*, vol. 23, p. 167.

62 *Ibid.*, vol. 41, pp. 163-8; vol. 27, pp. 374-6, 402, 404.

63 Cf. Hélène Carrère d'Encausse, Stuart R. Schram, *Marxism and Asia*, London 1969, pp. 31-35; A. Bennigsen, Ch. Lemercier-Quelquejay, *Sultan Galiev*, Paris 1986; *Revolyuciya v Sredney Azii glazami musul'manskix bol'ševikov*, Society for Central Asian Studies reprint series Nr. 3, Oxford 1985; Safarov, *Kolonial'naya revolyuciya: opiť Turkestana*, Moskva 1921 (reprint Oxford 1985).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000519

yev, for this is precisely the difference he posits between "the old Jadids" with their culturally-oriented reform programme and the revolutionary Young Bukharans. He might have further delimitated those revolutionaries from the bourgeoisie with the help of another quotation, since Lenin had written that the bourgeoisie strives for changes of the state in a bourgeois manner, *reformistically and not revolutionarily...*" (italics mine, G.F.).[64] When Fayzullah transcends the strict class antagonisms and calls the Bukharan Revolution a "national revolution" (I, p. 18), he moves closer to the language of the "national communists." However, the Moscow Bolsheviks renounced the "national communist deviations"; "oriental peculiar paths" could not be tolerated, the revolution had to be led by a single class. This class should be the peasants, and its pact with the bourgeoisie should be of short duration.

This meant that Fayzullah Xŭğayev's explanation could not be accepted. The vagueness of his terminology is symptomatic of the difficulties it would generate. "Social under class," "urban middle class," "camp of the revolution," "camp of the reaction" were not among the categories definitely stipulated by Bolshevik theory, even if they were widely used. The extremely elastic designation "revolutionary," the anchor of Fayzullah Xŭğayev's argument, proved to be of special difficulty. When Turkestanskiy reproached Xŭğayev for presenting a revolution as detached from its class conditions as an end in itself, he hit the nail right on the head.[65] This was exactly the problem: being "revolutionary" in itself was not enough, belonging to the right class was *conditio sine qua non.* And Xŭğayev was not able to move the Young Bukharans away from Jadidism, and thus from the bourgeoisie.

Lenin had also written that "reformist" as well as "revolutionary" national movements, were simply variants of bourgeois-democratic movements, precisely because they were national ones. The proletariat should "lead the bourgeois-democratic revolution to an end and not be bound by bourgeoisie's reformism. The class-relations of the forces in the bourgeois revolution were formulated by the Bolsheviki as follows: the proletariat, binding the peasantry to itself, neutralizes the liberal bourgoisie and completely destroys monarchy, the Middle Ages, and the *pomest'e*-system (*pomeščič'e*)."[66]

This statement evolved into an "axiom of Bolshevism," the theory of "the hegemony of the proletariat." According to this theory, the bourgeois-democratic revolution could turn into a socialist revolution only under the hegemony of the proletariat. Therefore, it was the proletariat's task to seize

64 Lenin, *Polnoe sobranie sočineniy,* vol. 41, p. 243; vol. 37, p. 306.
65 Turkestanskiy, *Kto takie bïli džadidï,* pp. 20-1.
66 Lenin, *Polnoe sobranie sočineniy,* vol. 41, p. 243; vol. 37, p. 306.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000520

hegemony over the national movements from the bourgeois movements, which were "liberal" and thus counter-revolutionary. For this very reason, the national bourgeoisies were not able to lead the struggle against national oppression; none of their programs contained "truly democratic demands." Hegemony of the proletariat contained an active policy as well. The oppressed peoples' fate was neither to be left over to autocracy, nor to the Russian or national bourgeoisies. The nationalities' right to self-determination was not seen as being contradictory to the "disclosure of bourgeois nationalism," since the solution to the national question should benefit the proletariat, not some national bourgeoisie.[67]

The modifications we have observed between Xŭğayev's version I to version II correspond to this "axiom": The Young Bukharan Party is not leading the revolution, because this would contradict the proletariat's hegemony, whose party is the Communist party; the Jadids represent the bourgeoisie immediately and not a spectrum of different strata within the population, for there can be no movement without a class underlying it. This also explains why the Young Bukharan Party had to disintegrate; the aim of this bourgeois movement is to build capitalism and the Jadids' culturally-oriented activities are no longer deemed to be useful, since they can not pave the way for truly socialist-revolutionary action. The Jadids are, in virtue of being bourgeois, not "consistently revolutionary." Peasants are no longer condemned as passive, but instead honored as "one of the revolution's decisive forces," since without them the Bukharan Revolution could not have been a peasant revolution. A large proletariat and half-proletariat now emerges (whose importance is underestimated by the bourgeois Jadids), because without a proletariat, there can be no hegemony of the proletariat and no fast advance from the bourgeois Bukharan to a socialist revolution. The nebulous "social under class" is specified as "workers and peasants," since in Bukhara, as Lenin himself had stated, "power fell into the workers' and peasants' hands."[68]

Xŭğayev had explicitly denied this bourgeois character of the Bukharan Revolution in 1920 and in his brochure. But when he answered to Turkestanskiy's review, he openly admitted that the Bukharan Revolution had been bourgeois-democratic. That he still insisted, even in version II of 1932, that at least some Young Bukharans developed into communists was

---

67 The "Hegemony of the proletariat" was concisely explained in an article published in *Istorik-Marksist* in 1932, the year of Fayzullah Xŭğayev's corrected version's publication; see Ye. Drabkina, "O gegemonii proletariata v buržuazno-demokratičeskoy revolyucii v svyazi s programmoy bol'ševizma po nacional'nomu voprosu", in: *Istorik-Marksist* 26-27/1932, pp. 9-36.

68 Lenin, *Polnoe sobranie sočineniy*, vol. 42, p. 132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000521

already insignificant, since, as noted, the Young Bukharans were, for a long time, ignored as a distinct movement and simply treated as Jadids.

Deus ex machina: Bukhara's communists

So if there had to be a communist party independent from the Jadids in Bukhara, how did it appear? If the Bukharan Revolution took place under the hegemony of the proletariat and thus the Communist Party, if this revolution had turned into a socialist revolution (which could, according to theory, only happen under these circumstances and was what had officially happened with the renaming of the Bukharan People's Soviet Republic to the Bukharan Socialist Soviet Republic), while the Jadids were bourgeois and doomed to remain so, then the Bukharan Communist Party could not be Jadidism's offspring.

Both Aynī and Xŭğayev had presented the Bukharan Communist Party as a subgroup of the Young Bukharan, or *yošlar*, respectively, movement. Consequently, this point of view could not prevail. Attacks in the press against it were already quoted. The "corrections" on this topic in Xŭğayev's version II are quite massive.

All Aynī has to say about Bukhara's Communists has already been mentioned: "There were two groups of Bukharan *yošlar*. The first group ran under the name 'Bukharan Communists', the second group 'Bukharan Revolutionaries'. Both of these parties were occupied with agitation and propaganda."[69] The communists are neither described in greater detail nor mentioned again in his book.

In his original version, Xŭğayev reports us the following: "In the place of the left-social-revolutionary group [which, according to Xŭğayev's presentation, came into life after the Kolesov campaign but then dissolved, G.F.] another (group) soon distinguished itself, which joined the Bolsheviks." He calls this new group "the communist part of the Young Bukharan Party" and assesses it as "useful for the revolution," having influence among the artisans and soldiers (I, pp. 58, 61). With the arrival of the Turkkommissiya, according to Xŭğayev, "another very influential group" next to the communist group took shape: the Revolutionary Young Bukharan Party (RYBP), which was not led by a Central Committee as the communist group, but by a "Central Turk-Bureau" so as to avoid further confusion and division (I, pp. 61-2). Both groups are still described as parts of the YBP with the Turk-Bureau regarding itself "as the YBP's representative" (I, p. 71).

---

69 Aynī, "Buxoro inqilobi tarixi učun materiallar", p. 345.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000522

The importance of the RYBP was, according to Xŭğayev, that it could reach not only artisans and soldiers, but "nearly all strata" of the emirate, including those who did not wish to cooperate with the CP. Although the two groups agreed about their main goals (toppling the emir and building a "soviet-type state"), Xŭğayev also reports serious disagreements. The RYBP proposed closer cooperation, but the Communist group refused until the Turkkommissiya intervened and opted for cooperation and even amalgamation of the two groups. And so, "following the exact sense of the Turkbureau CC RCP(b)'s resolution," RYBP and the communist group united on the "communist Young Bukharan's meeting" in Čorğŭy and formed the Bukharan Communist party (I, pp. 70-5).

The Bukharan revolution of September 1920 brings Jadidism's development to an end. Its end is the BCP:

> With the Bukharan revolution of the year 1920, the Jadid movement, having arisen after the Russian revolution of 1905, is considered closed. The Turkbureau CC RCP(b)'s decision was realised through action: *the communist parts of both Young Bukharan groups united to form the Communist Party of Bukhara*, part of the united Russian Communist Party. The remaining part of the former Jadids, who had not understood and accepted October, completely abandoned the revolution. Thus, at the moment of the September revolution, the disintegration of the Jadid-organization finally was realized, caused by the October revolution and its consequences, [and] its general delimitation into two parts: *The Communist Party of Bukhara* ... and the *right part* of the Jadids (I, p. 74).

Version II still has a Communist group of Young Bukharans, but – when Xŭğayev tells of both groups' activities prior to 1920 – a Bukharan Communist party emerges as well. It appears out of thin air, and the reader is to think that the Communist group of Young Bukharans should be meant. But since ideology prohibited their being founders of the BCP, other communists appear next to them. Xŭğayev tells nothing about who they were, nor whence they emerged so suddenly (II, pp. 72-6).

The narrative of both Young Bukharans' groups' merging has minor verbal changes which alter the evidence. In the passage cited above, we read now that they "united *and entered the Communist Party of Bukhara.*" Later we read "the desintegration of the Jadid-organization..., its general delimitation into two parts: *the first, who joined the Communist Party of Bukhara*, ... and the *second part* of the Jadids..." (II, p. 89). This is the first mention of an already existing BCP; it appears as suddenly as the Bukharan Communists above. The nature of this Communist party is not explained in Xŭğayev's text. His presentation remains confused, e.g. when

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000523

narrating the two groups' merger, the name of the conference is still "conference of the communist Young Bukharans."

Official soviet historiography later classified this conference as the BCP's 4th Party Congress. The Communist group of the Young Bukharans turned into the BCP, which had nothing to do with the Young Bukharans, while Xŭğayev's RYBP was classified as the Young Bukharans simpliciter.

It may be of interest to consider the Soviet version of BCP's development. According to this version, the BCP was founded on August 25, 1918, by the election of a CC with Azimğon Yoqubzoda as Chairman. The CC adopted a program (December 23, 1918). The first party congress in Tashkent (30.5.-11.6.1919) with ten (!) delegates rejected this program and elected a new CC with Abduvohid Burhonov as Chairman, Fitrat as Secretary and Abduqodir Muhitdinov as one of the members. Only two weeks later a second party congress (26.-30.6.1919) changed the program and purged the party from bourgeois and reformist elements, electing Husainov as Secretary to the CC. The third party congress (20. - 31. 12. 1919) with representatives of the Turkestan CP's CC elected him Chairman. The politicians mentioned here are also partially listed in Xŭğayev's brochure. Among the Communist group's founders he lists Azimğon Yoqubzoda, Husainov, and Akčurin. It is noteworthy that none of these individuals is Bukharan. Husainov was born in Kazan' *guberniya* and had been a railway worker in Kagan; Akčurin is said to have been a Tatar; Azimğon Yoqubzoda was born in Marġilon in the Ferghana valley and only went to Bukhara "on the eve of October revolution" to work in a cotton plant in Kagan.[70] The shortlived CC of the party from June 1919 is of completely different origin: Burhonov and Fitrat were among the most important and famous Jadids, Muhitdinov was an active Jadid, but had also joined the Turkestan CC in 1918, and became Tadzhikistan's first head of government before he was purged in 1929. All of these men were from Bukhara.

We may see in this one element of the Bolsheviks' tactics for seizing control of "national" movements by planting their own "agents" (i.e., the non-Bukharans named above). The sources suggest the following: an organization (the "Communist Party" or "Communist group") – which both Xŭğayev and Aynī perceive to be a part of Bukhara's "national" movement

---

70 On Husainov see *Ŭzbek Sovet enciklopediyasi*, vol. 14, p 472; on Akčurin's nationality B. Hayit, *Basmatschi*, Köln 1992, p. 196; on Azimğon Yoqubzoda *Ŭzbek Sovet enciklopediyasi*, vol. 4, p. 257, *Istoriya Uzbekskoy SSR*, vol. 3, Taškent 1967, p. 251. Akčurin joined the BCP only in Mai 1920, but was lifted into the CC by Kuybïšev in September 1920. He had joined the CP back in 1917. In April 1920 he became a member of the Khivan CP's CC and occupied high posts in the young Khivan People's Soviet Republic.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000524

- was (co-)initiated by "Moscow's agents" and partly joined by them later. This was made much easier by the fact that the Bukharan reformers and revolutionaries were in exile on Bolshevik-controlled territory in Tashkent or Kagan. Important leaders of the "national" movement (like the Bukharans Burhonov, Fitrat, and Muhitdinov), in endeavoring to maintain control of the organization, lost the struggle for it to those agents. By installing and controlling the BCP (which had far fewer members than the RYBP), the Bolsheviks had succeeded not only in having their say in Bukharan politics, but also in forming the core on the basis of which they could cultivate their own version of history. This would mean that both Xŭğayev and Aynī are mistaken in suggesting that the BCP was simply a Young Bukharan fraction. At the same time the Soviet version is probably no truer, since the non-Bukharan communists could not operate without the collaboration of all those Bukharans later accused as Jadids.

Jadids and Young Bukharans

What answer may now be given to the question "Who were the Jadids?"[71] We have already noted the diverse ways they have been described. Some of these descriptions are influenced by the particular campaign we have examined here.[72] The most useful definition seems to be that of Khalid ("individuals who took part in efforts to reform Muslim society... These individuals articulated a program for the reform of Muslim society *from within* and engaged in dialogue and debate *with other Muslims* over the future of their community"). As long as the dialogue for reform of society was an "intra-Muslim societal-" dialogue, we may speak of Jadidism. This is the case with the more radical Jadids of the younger generation, like Fitrat, Usmonxŭğa or Abduqodir Muhitdinov, each of whom formulated political demands. They took a leading part in the Young Bukharan movement.

But these people were not the only ones who stood for some sort of reform. Consider the report of *štab-kapitan* Fenin, who mentioned a "Russian party, or progressists" (cf. fn. 16). According to Fenin, this "Russian party" consisted of the biggest landowners and merchants who suffered from being at the emir's mercy and hoped that Russia would bring order.

---

71 This is the title of Galuzo's review of Xŭğayev's brochure.

72 This seems to be the case with S. Sabol, "The Creation of Soviet Central Asia", in *Central Asian Survey* 1995/2, pp. 225-41, who calls Sultan Galiev's partisans Jadids, or Gregory Massell, *The surrogate proletariat*, Princeton, New Jersey 1974, pp. 30-6, who identifies them as a "secular national elite" and the Young Bukharans as a "national Jadid grouping."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000525

Abduqodir Muhitdinov's father Muhitdin Mansurov might well have been among them. In 1912 he proposed to the Russian political Agent in Bukhara to edit a newspaper which would "make the Bukharan people appreciate the Russian officials."[73] What Fayzullah Xŭğayev has to say about these merchants (i.e., that some were close to the Jadids and supported them, but were not active themselves), seems to be true. The same was the case with Turkestan's rich merchants.[74] However, rich Bukharan merchants like Muhitdin Mansurov were active in the Young Bukharan movement and YBP.

A third group of Bukharan reformers were "secular intellectuals," to recall Adeeb Khalid's designation. In contrast to the Jadids, they had undergone a more Russian-oriented education. As such less anchored in a Muslim world view, they adressed more the Russian state than Muslim society. They were often of noble origin. And they did not take part in the Jadid project of cultural reform.[75] All this is true of Fayzullah Xŭğayev himself. He was one of the Young Bukharans' top leaders and forged its alliance with the Bolsheviks.

The Young Bukharan movement united Jadids like the younger-generation Jadid Fitrat, Bukharan secular intellectuals who were more influenced by socialist thought or by a secular etatist thought, and merchants guided by their own interests. The Young Bukharan movement included people of a clearly revolutionary outlook, such as Fayzullah Xŭğayev.

To summarize: The Jadid movement did have not much to do with revolutionary activities. It was concerned with other problems, and found its answers in the described "reformist" path, which was not inspired by socialist but by Muslim reformist thought. The secular intellectuals were influenced by European and socialist thought. The Young Bukharans were comprised of Jadids, secular intellectuals, and reform-oriented merchants. We may regard them as the Bukharan variant of a revolutionary movement. There were communists among the Young Bukharans, like their leader Fayzullah Xŭğayev. However, such Bukharan communists were not completely devoted to Moscow. Communists of that sort were "imported." In order to obtain control, Moscow relied not only on these "imported" communists but also on its own representatives who directly intervened in Bukharan affairs.

This diversity among political activists in the revolution was reduced in the official history to a simple pattern. One of the cornerstones of the

---

73 Quoted by B. Hayit, *Turkestan im XX. Jahrhundert*, Darmstadt 1956, p. 38.
74 Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform*, p. 158.
75 Xodžaev, *K istorii revolyucii*, p. 163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000526

Soviet Union's ideological foundations was the myth of the Socialist Revolution as formulated by Marxist theory. What had happened in Bukhara was not consistent with this theory and thus had to be assimilated. It was not possible to admit prolonged cooperation with a "bourgeois" movement. Why were the Young Bukharans ignored and the Jadids classified as bourgeois? Moscow claimed to be the only authority in interpreting the theory. It claimed ideological control. Independent variants were thus not to be accepted, nor were those who pleaded on behalf of them, if they did not bow to Moscow's authority. Pre-revolutionary approaches were regarded with suspicion.

Why was the term "Jadidism" used in the campaign, why was the designation "Young Bukharan" – which had prevailed in Russian usage up to the early 20's – ignored? The reason for this may be found in the usage of names. As stated above, "Jadid" was not used by Russians either prior to or during the revolution. The designation "Young Bukharans" seems to have come into use around 1910. According to Xŭğayev, the Young Bukharans themselves gave their party this name, officially, only as late as 1918.[76] When the Bolsheviks associated themselves with the Bukharan opposition movement, this was an alliance of Bolsheviks and Young Bukharans, not "Jadids." The Young Bukharan Party was acknowledged as being the only revolutionary force in the emirate of Bukhara by an authority as high as the organ of the commissariat of nationalities, headed by Stalin.[77] Therefore the name "Young Bukharans" could not be used during the campaign. The name "Jadid" met the necessity of a designation without positive connotation, at least without one given to it by the Bolsheviks themselves. In his answer to Galuzo's review, Xŭğayev insisted on the difference between Jadids and Young Bukharans as well as between Turkestan and Bukhara. But he did so in vain.[78] The term "Young Bukharans" appears again only well after the debate was over and decided: The *Great Soviet Encyclopedia*, while missing an entry on Jadidism (which should have appeared in 1931), has an entry on the Young Bukharan Party (the volume dates from 1938), defining it as "a bourgeois-nationalistic, later counter-revolutionary party," which took its "ideology and platform" from "the Muslim bourgeois movement known as Jadidism." The Young Bukharans were said to have been collaborating with the Provisional Government, the British Empire and the *basmači*, to be responsible for the "deviations to

---

76 Report by Fenin cited in Zimanov, *Ot osvoboditel'nïx idey k sovetskoy gosudarstvennosti v Buxare i Xive*, p. 66; Xodžaev, *K istorii revolyucii v Buxare*, p. 44. Aynī's first use of the term yošlar relates to the year 1910. According to Fragner ("Sowjetmacht und Islam", p. 154), "Young Bukharan" as a self-designation came into use around 1916.

77 *Žizn' nacionalnostey* 6(14), 23.2.1919, p.1.

78 Fayzulla Xodžaev, "Spravka i otvet", *Kommunstičeskaya mïsl'* 3/1927, pp. 153-161.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000527

the right" in the BCP and the UCP, and finally to have joined forces with the "trotzkist-zinov'evist and bukharinist gangs," thus revealing themselves to be "true servants of fascism."[79]

[79] *Bol'šaya Sovetskaya éncyklopediya*, tom 31 (1938), col. 545-6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000528

THE PERCEPTION OF WORKS BY CLASSICAL AUTHORS IN 18th AND 19th CENTURY CENTRAL ASIA: THE EXAMPLE OF THE *XAMSA* OF ʿALĪ ŠĪR NAWĀʾĪ

by

Aftandil ĖRKINOV, Tashkent

The classical author of medieval Chaghatay literature, ʿAlī Šīr Nawāʾī (1441-1501), composed his *Xamsa* (a work composed of five poems)[1] in the Khorasani city of Herat between 1483 and 1485. The titles of these five poems are: *Ḥayrat al-abrār* ("The Confusion of the Righteous"), *Farhād wa-Šīrīn, Laylā [Laylī] wa-Maǧnūn, Sabʿa-i sayyār* ("The Seven Planets" or "The Seven Pilgrims"), and *Sadd-i Iskandarī* ("The Alexandrinian Wall"). This was the first Chaghatay work in the *Xamsa* genre, although the *Xamsa* genre had deep and solid roots in Persian literature, one of the centers of which was Herat during the fifteenth century. In Persian literature the tradition of *Xamsa* composition begins with a work of Niẓāmī Ganǧawī (1141-1209), which is known under the title *Panč ganǧ* ("The Five Hoards"). For several centuries a series of compositions were composed in this genre, leaving a noteworthy mark in New Persian literature. In the writing of his own work, ʿAlī Šīr Nawāʾī naturally followed the centuries-old canons of this genre, and made use of its greatest achievements. As a result, upon its completion his *Xamsa* became highly regarded primarily among the authors of Persian works, including the famous historian Xwāndamīr (fifteenth century), the poet ʿAbdarraḥmān al-Ǧāmī (1414-1492), and others.

Among readers of Turkic literature, the members of the ruling elite expressed the highest regard for the work. First among its admirers was the ruler of Khorasan himself, Ḥusayn Bāyqarā (1469-1506). Generally speaking, for a Timurid it was prestigious to have in one's own library the *Xamsas* of Niẓāmī and Dihlawī and by the end of the fifteenth century these came to firmly include the *Xamsa* of Nawāʾī.[2] For his contemporaries Nawāʾī's *Xamsa* became an example of lofty literary style and a symbol of erudition. But with the fall of Herat, the Timurids' capital in Khorasan, and

1 The classical medieval genre of *dāstān* will be referred to here by the term "poem."

2 Cf. V.V. Bartol'd "Mir Ali-Šir i političeskaya žizn'," *Sočineniya* II/2, Moskva 1964, 139; Ye. Ė. Bertel's, *Nizami i Fuzuli*, Moskva 1962, 205.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000529

with the resulting cessation of activity for Herat's literary milieu, the fate of this work differed in the various centers of Muslim culture.[3]

This article will examine the relationship to the *Xamsa* of ʿAlī Šīr Nawāʾī among its readers in Central Asia (*central'noaziatskiy region*) in the eighteenth to the beginning of the twentieth centuries. On the basis of specific materials and through the perceptions of the *Xamsa's* readers, the characteristic traits of intellectual life and the mode of thought of the population will be analyzed and the changes in literary tastes that took place over several centuries will be examined. Until now the question of the perception of Nawāʾī's *Xamsa* during the period under consideration has not been the subject of a detailed study. There are only superficial remarks in which a general enumeration of a few sources are given, and which contain an interpretation of Nawāʾī's composition before the twentieth century.[4] 166 manuscripts of Nawāʾī's *Xamsa* were utilized as the basis of this study. The manuscripts are located in the Oriental Institute of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (*Institut vostokovedeniya AN RUz*, henceforth: IV) and the Manuscript Institute of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (*Institut rukopisey AN RUz*, henceforth: IR). Of these 166, 84 are complete, containing all five poems of the *Xamsa*, and 82 are incomplete. Of the 84 complete manuscripts, 34 were copied on the territory of the Khanate of Bukhara, 22 in the Khanate of Khiva, seventeen in the Qoqand khanate, seven in Eastern Turkestan (for example, IV No. 7811/II in Urumči, No. 11613/II and IR No. 3523/II in Yarkand, IR No. 1934; 229/I, and 316 in Kašgar), and for four the place of their copying is unknown.

The sources containing interpretations of the *Xamsa* can be divided into two groups. These are: I.) artistic interpretations, and II.) manuscript and structural interpretations. We include within the first group those sources which explain Nawāʾī's *Xamsa* within an artistic aspect and approach through a meta-form.

---

3 On the *Xamsa*'s level of popularity in Azerbaijan cf. Dž. Nagieva, *Ališer Navoi i azerbaydžanskaya literatura (XV-XIX vv.)*, Aftoreferat dissertacii na soiskanie učenoy stepeni doktora filologičeskix nauk, Baku 1986, 40-41.

4 Cf. N. Mallayev, *Ŭzbek adabiyoti tarixi*, Toškent 1976, 379; M. Hakimov, *Navoiy asarlari qŭlyozmalarining tafsiri*, Toškent 1983; Q. Munirov, M. Hakimov (eds.), *Ališer Navoiy "Xamsa"sining qŭlyozmalari katalogi*, Toškent 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000530

I.

I.1 Popular books

At the end of the eighteenth century the writer ʿUmar Bāqī set forth in Turkic prose two poems from the *Xamsa*, *Laylā wa-Maǧnūn* and *Farhād wa-Šīrīn*, presenting them to the Khivan ruler ʿAwaḍ Bīk (r. 1790-1804). In this work he transformed a product of written literature into a popular book, producing a genre of folklore. In its new form Nawāʾī's poem was severely abridged, and its language was simplified with the turkicization of arabisms and persianisms. As a result, on the one hand the poem was deprived of its former brilliance and intonation, having become the ordinary legends and tales that circulated among the people. On the other hand, in this simplified form they reached a wider audience than the *Xamsa* itself, which was intended for the refined taste of Herat's intellectuals.[5] As a popular book, these two poems no longer retained their deep philosophical and Sufi meaning. Through the pen of ʿUmar Bāqī Nawāʾī's poems were transformed into a simple retelling of legends. But it should also be mentioned that in the course of his prose version the interpreter preserved in some places of the original *bayt*s from the very poems and provided separate exerpts from Nawāʾī's other compositions. In the prose version of *Farhād wa-Šīrīn* ʿUmar Bāqī provided 152 *misrāʿ* of verses, of which only 132 are attributable to Nawāʾī. The author of the prose version may have included his own verses, or those of other authors. For example, Maxzūn (nineteenth century) included his own verses in his prose version of *Farhād wa-Šīrīn*.[6] The relationship of the narrators to the original work is interesting; they would select those sections in which romantic motifs predominated over the moral and didactic.

A narrator from Eastern Turkestan, Mullā Ṣiddīq Yārkandī approached the matter quite differently. In 1813 he set forth a prose version of the *Xamsa* literally *bayt* for *bayt*, and in honor of his patron he titled this version *Naṯrī Mīrzā Muḥammad Ḥusayn Bīk*. Here one can speak of a new work, as indicated by the title of the prose version.

---

5 H. Vambery confirmed that in nineteenth century Central Asia many blindly revered the *Xamsa*, although few were capable of understanding it. Cf. G. Vamberi, *Istoriya Buxarï*I, Sankt Peterburg 1873, 183.

6 Cf. S. Erkinov, *Navoiy Farxod va Širin'i va uning qiyosiy tahlili*, Toškent 1971, 204; N. Komilov, *Xorezmskaya škola perevoda. Problema tipologii i sopostavitel'noe issledovanie istorii perevoda v XIX v.*, Aftoreferat učenoy stepeni doktora filologičeskix nauk, Toškent 1987, 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000531

I.2 Miniatures

One can consider the miniatures painted for the poems of the *Xamsa* as cultural peculiarities of the three khanates. In a copy of the *Xamsa* commissioned by the ruler of Qoqand Amīr ʿUmar Xān (r. 1809-1822) and copied by the calligrapher Mullā Rūzī Kātib, there are 46 miniatures. The artist who produced the miniatures was Muḥammad Amīn Kāsānī. But in terms of quality and style these miniatures differ markedly from the works of the Herat masters. They lack the sharpness of the figures, the colors, and the extensive foregrounds which are the essence of the miniatures of the Herat school. In addition, in this copy there are miniatures prepared for subjects which are absent in Nawāʾī's work. Within the framework of *Xamsa* composition, there evolved over the years traditions of miniaturists. Stereotypes were developed in which the subjects of poems by different authors intertwined and mixed together (primarily Niẓāmī, Dihlawī and Nawāʾī). The specific contents of the poem were of little interest to the artist; rather he followed the traditions of miniaturists in the area of *Xamsa* composition. Moreover, he would often confuse the motifs in the works of one author with that of another. For example, the subject "Xusraw sees Šīrīn at the spring" is completely absent from Nawāʾī (IR No. 23/1). In the miniatures for the works of Niẓāmī 126 miniatures are painted on this subject.[7] Similarly, the miniature on the subject "Fitna lifting the bull" is absent from this copy of Nawāʾī[8] (in Niẓāmī it appears 45 times).[9] The influence of the style of Kashmiri miniatures is strongly felt in the miniatures of this copy.[10] As a result, the backgrounds of the miniatures in this copy are reduced and become more abstract.

Only a few manuscripts of the *Xamsa* preserved in collections in Uzbekistan have miniatures. Besides the manuscript mentioned above, another two copies in the collection of the IR have miniatures: Ms No. 2752, copied in Bukhara in 1591 has three miniatures, and Ms No. 2630/I, copied in Bukhara in the sixteenth century has eighteen.

I.3 Artistic Epigraphs and Colophons

Verse sections composed by the copyists are a product of the artistic relationship to the text. At the beginning, and especially at the end, the

---

7 L.N. Dodxudoeva, *Poemï Nizami v srednevekovoy miniaturnoy živopisi*, Moskva 1985, 127-133.

8 *Miniatures, Illustrations of Alisher Navoi's works of the XV-XIX centuries*, Tashkent 1982, 275.

9 Dodxudoeva, *Poemï Nizami*, 214-217.

10 Ė. Ismailova, *Isskustvo oformleniya sredneaziatskoy rukopisnoy knigi v XVII-XIX vv.*, Taškent 1982, 95; E. Ismoilova, "XVIII-XIX asrlarda Movarounnahr miniatura maktablari," *Šarq miniatura maktablari*, Toškent 1989, 43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000532

copyist could provide verses which are conventionally called verse introductions and endings. Usually the copyist revealed his relation to the *Xamsa*. Writing such verses in the form of a *maṯnawī* was transformed into a unique tradition (IV No. 3459. copied in 1800-1801 in Khorezm by the calligrapher Sayyid Maḥmūd Xwārazmī, No. 8817, copied in 1812 in Yārkand, No. 8198, copied in 1839-1839 in Qāršī by the calligrapher Ibrāhīm Bīk walad-i Muḥammad ʿĀrif walad-i Xwāğa Xān Xwāğa, No. 1062, copied in 1819-1821 in Khorezm, No. 185, copied in 1825-1826 in Bukhara). In addition, the copyist could praise the ruler, by whose commission the manuscript was created. For example, the copyist Sayyid Maḥmūd Xwārazmī in 1800-1801 praises an unknown Bīk in seventy *bayt*s (cf. IV No. 3459, fol. 237b). In this area a new tradition appeared: now before each of the *Xamsa*'s poems an epigraph was written consisting of one, and less frequently two, *bayt*s (IV No. 1062). In these the copyist tried to characterize the essence of the issues brought up in the poem. Such epigraphs are often encountered in the manuscripts (cf. IV No. 4439, copied in 1830-1837 in Bukhara and in Qoqand by the calligrapher Ḥāğğī Muḥammad al-mulaqqab bi-Haǧrī; No. 4328, copied in 1820-1822 in Bukhara).

II.

In sources having a structural interpretation in the manuscripts, the text of Nawāʾī's *Xamsa* undergoes various alteration with the intention of bringing the work closer to the reader. The following correspond to this category:

II.1 Compositional alterations

In the manuscripts of this period, in most cases the copyist blends works into the text and introduces alterations with the purpose of rendering the *Xamsa* more accessible to his contemporaries. First of all, the sequence of the poems within the *Xamsa* is altered. In most manuscripts the *Ḥayrat al-abrār* is first, and the order of the other poems varies. We can detect compositional alterations with each of the poems as well. For example, in a manuscript copied in Urumči in 1820-1822 (cf. IV No. 7811/II), the tale of the slave who carelessly spills soup on the head of the *pādišāh*, which usually appears at the end of the poem *Ḥayrat al-abrār*, is entirely left out. Presumably the copyist considered that such a relation of a servant toward a ruler was inappropriate for his time. Such cases are encountered in many manuscripts (cf. IR No. 162, copied in 1851-1852 in Samarqand by the calligrapher Muḥammad Rafīʿ Samarqandī, No. 1429/I, copied in 1832-1833, No. 404, copied in 1800 by the calligrapher Muḥammad Niẓāmaddīn, No. 224/II, copied in 1845). On the other hand, another copyist moved the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000533

chapter with this tale from the end of the poem to its very beginning. By doing this, the copyist wanted to remind the reader about how Nawā'ī, like that slave, was excused for his courageous discussions regarding the ruler, which he relates further in the poem (cf. IV 4238).

There is a manuscript in which thirteen *bayt*s from the beginning of the first chapter of the *Ḥayrat al-abrār* are left out and are replaced with the first *ġazal* of seven *bayt*s from another of Nawā'ī's works, the *Badā'i' al-wasaṭ* (cf. IR No. 1810, fol. 1a, copied in 1860-1861 in Qoqand by the calligrapher Muṣṭafā-Qūl Bīk walad-i 'Abdalwahhāb Bīk Tūqsabā-i Ming). In these thirteen *bayt*s from the first chapter of the *Ḥayrat al-abrār* the formula of the "*basmala*" is explained. The inserted *ġazal* of Nawā'ī's has to do with philosophical and Sufi themes. It is unclear why the copyist thought it necessary to begin the poem with this *ġazal*, which in no way corresponds to the contents of this chapter.

There are manuscripts in which lyrical digressions addressed to the "cup-bearer" of the *Rabb*, the Creator, are separated from the basic text by an unbroken line or by a space between two lines. In this manner the copyist wanted to mark textually the end of that section of the chapter. For this, the remaining portion of the text usually would begin with the words *Yā Rabb*. There are many examples: in the *Sab'a-i sayyār* (IV No. 8817/II, fol. 137b, copied in Yarkand by Yār Muḥammad in 1812), in the *Laylā wa-Maǧnūn* (IV No. 8831, copied in Čārǧūy by Ūrāz Muḥammad in 1812; IV No. 9589, fol. 189a, prepared in Khorezm in 1820). The copyist apparently considered separating the name of the Creator in such a fashion to be a pious act, and this was in all likelihood one of the norms of etiquette of that time.

II.2 Alterations of titles

In the manuscripts the copyist would often on his own accord institute changes in the titles of the poems, at the beginning or at the end. In his time Nawā'ī gave each of the five poems specific titles; but with time these became fluid. For example, in a manuscript of the *Xamsa* copied in Herat in 1492-1493 by the famous Central Asian calligrapher Sulṭān 'Alī Mašhadī, that is, during the life of Nawā'ī himself, his poems were given titles taken from the works of Niẓāmī.[11] For example, *Farhād wa-Šīrīn,* the second poem in Nawā'ī's *Xamsa*, is called here *Xusraw wa-Šīrīn.* Of course, this was known to Nawā'ī, but we do not know of his reaction to this. Yet this tendency was to continue. There are even cases in which one poem has two

11 Sankt-Peterburgskaya Gosudarstvennaya Publičnaya Biblioteka, Ms Dorn 560; *Miniatures, Illustrations,* 46, 48, 50, 52, 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000534

titles. For example, in a manuscript copied in Bukhara in 1682, at the beginning the poem is entitled *Sabᶜa-i sayyār*, and at the end *Haft paykar*, as in Niẓāmī (cf. IV No. 1679). New tendencies emerged in the period under consideration. The titles of the poems are made to correspond to the main heroes, or to the titles which were popular among the people. For example, the *Sabᶜa-i sayyār* is known under the following titles: *Bahrāmnāma* (cf. IV 4358/I, copied in 1801-1802 in Bukhara by the calligrapher Mullā ᶜAbdarrasūl), *Dāstān-i Šāh Bahrām*, (cf. IV 9744/II, copied in 1827-1827 in Bukhara by the calligrapher Muḥammad Naẓar), *Bahrām* (cf. IV 9751/II, copied in 1817-1818 in Bukhara by the calligrapher ᶜAbdalkarīm). The Khorezmian poet Mūᵓnis (1778-1829) copied this poem in Khiva in 1798 and titled it *Sabᶜa-i sayyārāt*, that is, with the meaning "the Seven Planets." In fact, *Sabᶜa-i sayyār* can have two meanings, "the Seven Planets" or "the Seven Pilgrims." Mūᵓnis retained only the first meaning. In some manuscripts the poems are numbered without titles, such as the first book (*kitāb*), or volume (*ǧild*) (cf. IV No. 8261, copied in Šaxrisabz in 1828-1829 by the calligrapher Yār Muḥammad Qāra Šahrisabzī). In some cases the titles of the poems are completely absent from the manuscript (cf. IV No. 1302, copied in 1839-1840 in Khorezm; No. 4439, copied in 1830-1837 in Bukhara and Qoqand by the calligrapher Ḥāǧǧī Muḥammad al-mulaqqab bi-Haǧrī). The very absence of titles testifies to the degree of the popularity of Nawāᵓī's *Xamsa* among Central Asian readers. The fact that the titles of the poems are so varied stems from the common tendency for Central Asia, by which popular works did not have firm titles.

In his time, Ye.Ė. Bertel's confirmed the special relation of the copyist to the text, which depended on his own perception of religion.[12] An anonymous copyist (cf. IV No. 7863, copied in 1845-1846 in Qoqand) gives the title *Ḥaḍrat Iskandar* to the poem *Sadd-i Iskandarī*. In retitling the poem, he first of all promotes the image of Iskandar, when in the original the wall (*sadd*) built by the ancient king plays the major role. Probably the copyist found himself under the strong influence of local forms of Islam in the nineteenth century khanate of Qoqand, in which the veneration of local saints occupied a central position. The image of Iskandar Ḏū l-Qarnayn, a saint buried at a shrine in Marġīlān, pushed to the background the narrative of the *Sadd-i Iskandarī*. Thus, what was discussed above demonstrates that in renaming the poems, the tendency of variations in titles and a predilection for local forms can be traced.

12 Cf. Bertel's, *Nizami i Fuzuli*, 462-463.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000535

II.3 Commentary

As the time from the creation of the *Xamsa* extended, the number of difficult words, expressions and forms grew. There are numerous manuscripts in the margins of which the significance of these concepts are explained. One manuscript, copied in 1820-1822 in Bukhara by an anonymous calligrapher (cf. IV No. 4238), serves as an example of this phenomenon. In the manuscript Qurʾānic figures (Ǧibrāʾīl, Dū l-Qarnayn), legendary heroes (Farhād, Bahrām) are commented upon with the aid of the artistic figure of the *talmīḥ* (the description of the image of legendary and historical figures). Moreover, exceprts from the Qurʾān are specially distinguished by an overscore and diacritic marks. The terms from Nawāʾī's era are transformed into the everyday words of the period in question. As a result the copyist had to comment on them and provide their terminological significance. For example, the geographical term *quṭr* ("tract, quarter") is commented upon thoroughly in several sentences by the copyist Mullā ʿAbdarrasūl (cf. IV 4358/I, fol. 33a, copied in 1801-1802 in Bukhara). In a commentary on the word *dībāča,* its restricted literary meaning ("artistic introduction") is highlighted against its everyday meaning ("beginning") (cf. IV 7811/II, fol. 17a, copied in 1798-1799 in Urumči). In his commentaries, the copyist usually relies on his own knowledge, or on some specific source. In most cases such a source was the dictionary *Kanz al-luġāt* of Muḥammad b. ʿAbdalxāliq, compiled in 1466. In Central Asian copies of the *Xamsa* citations of this dictionary are usually made with one word, *Kanz*. Another widely used source was the *Tafsīr* of Ḥusayn Wāʿiẓ-i Kāšifī (cf. IV No. 4358/I, fol. 97b, copied in Bukhara by Mullā ʿAbdarrasūl).

II.4 Dictionaries

Special dictionaries for the *Xamsa* were compiled. Usually the dictionaries were placed within the manuscript. They were of two sorts: 1) placed in the glosses of the text and not in a specific order, 2) written on separate folios and sewn into the manuscript. For example, a dictionary in the margins of the text is found for one part of the poem *Farhād wa-Šīrīn* (cf. IV No. 7811, ff. 5a-49b, copied in 1798-1799 in Urumči). It is given in the part of the description of the actions of Farhād before his departure for Armenia, which is the opening of the subject. In this way the copyist underscores the significance of that part of the work. It should be mentioned that dictionaries in Persian are also encountered, in one case in verse (cf. IR No. 2752, ff. 76a-80b, copied in 1591 in Bukhara, IV No. 7811/II, copied in 1798-1799 in Urumči). Such dictionaries testify to the bilingualism of a specific portion of the *Xamsa's* readership in Central Asia. Dictionaries for

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000536

the entire text of the *Xamsa* are very rarely encountered, such as, for example, the *Xamsa bā-Ḥall-i luġat* (cf. IV No. 7863, copied in Qoqand in 1845-1846).

In these dictionaries more attention is given to the translation of Arabic words and phrases. Compared to the arabisms, explanations of Persian words are rarer. Interestingly, several obsolete Turkic words also needed translation. A strong tendency toward the turkicization of the *Xamsa's* language is also evident. For example, in 1901 when Šah Murād Kātib prepared the text of Nawā°ī's *Xamsa* in Tashkent for publication as a lithograph, on his own accord he changed many of the work's archaic Arabic and Persian words to Turkic ones (cf. IV No. 19070).

II.5 Books

As a rule, the manuscript book was formed from one of several treatises or works. In this way the needs of the reader were taken into account. Usually the five poems making up Nawā°ī's *Xamsa* constituted one manuscript book. But there are cases when some other work of Nawā°ī's was attached to the five poems. Most often this was *Lisān aṭ-ṭayr* ("The Language of the Birds") (cf. IR 447/II, copied in Qoqand in 1857-1858 by the calligrapher Muḥammad Šāh Yūnus Xān; No. 224, copied in Qoqand in 1845; IV No. 8817/II, copied in Yarkand in 1812 by the calligrapher Yār Muḥammad; No. 11613/II, copied in Yarkand in 1848-1849 by the calligrapher Muḥammad Ṣāliḥ Yārkandī; IR No. 229/II, copied in Kašgar in 1833-1834 by the calligrapher °Abdalqādir b. Mullā Bahādur Kāšġarī; No. 3523/II, copied in Yarkand in 1792 by the calligrapher Mullā Mīr Ṣiddīq b. Mullā Ṣāḥib Naẓar). Another of Nawā°ī's works commonly appended to manuscripts of the *Xamsa* was his prose work, *Maḥbūb al-qulūb* ("The Beloved Heart") (cf. IR No. 2913/I, copied in Šahrisabz in 1829-1830 by the calligrapher Muḥammad Ṭāhir Xwāğa Šahrisabzī; IV No. 9744/II, copied in Bukhara in 1826-1827 by the calligrapher Muḥammad Naẓar; IV 10234/I, copied in Qoqand in 1815-1816). Such Turkic works as the *Oġūz-nāma*, *Yūsuf wa-Zulayhā*, and the *Tīmūr-nāma* were also appended to complete versions of the *Xamsa*. Sometimes one of the *Xamsa's* poems was left out of the book. For example, on the commission of the ruler of Qoqand, °Umar Xān (r. 1809-1822) the calligrapher Mullā Rūzī Kātib copied Nawā°ī's *Xamsa* in 1824 without the first poem, *Ḥayrat al-abrār*, which bore philosophical content. In its place the poem *Lisān aṭ-ṭayr* is provided. Thus, it is evident that those commissioning the works wanted to bring together into one volume Nawā°ī's poems that were of interest in terms of the topic and the wisdom of the dictums.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000537

Copies of Nawā'ī's *Xamsa* made on the commission of rulers to add to their personal libraries are distinguished by a rich artistic quality (cf. IV No. 8817/II, copied in Yarkand in 1812 by the calligrapher Yār Muḥammad Ūrūmčī). In one such copy of the *Xamsa*, copied in Bukhara in 1845-1846 by the calligrapher 'Abdalkarīm (cf. IV No. 9751/II, ff. 325b-328b) there is a genealogy of Sayyid Amīr Muẓaffar Xān at the end. It was added to the book in 1881, that is, 35 years after its completion, by a person named Maqṣūd in Fatḥābād. In it the *amīr*'s genealogy is traced through the Prophet Muḥammad and Chingiz Khan to Nūḥ and Ādam; thus the *amīr* sought to sacralize his rule. The inclusion of the *amīr*'s genealogy in the *Xamsa* demonstrates its value and reverence among other books.

The composition and order of inclusion of the separate poems of the *Xamsa* in books within the various regions of Central Asia varied. As the following table indicates, the integrity of the *Xamsa* did not matter in many cases.

Number of poems / Regions (khanates)	5	4	3	2	1	total
Bukhara	34	2	6	1	8	51
Qoqand	17	5	3	5	7	37
Khiva	22	2	4	2	13	43
Eastern Turkestan	7	3	2	1	2	43
other/ unknown	4	2	3	1	10	20
total	84	14	18	10	40	166

It is known that in the eighteenth to the twentieth centuries Turkic literature was basically developed in Qoqand and Khiva. With such a backdrop, it is interesting to note that one-third of all the manuscripts of the *Xamsa* were produced in Bukhara, where the Persian language dominated literature. Presumably, the gap in Turkic literature was filled in such a way. For its part, in the nineteenth century Qoqandian literature was more oriented toward the legacy of the poet Fūḍūlī (1498-1556), than toward that of Nawā'ī; while in Khorezm in their creative work they revered the style and manner of Nawā'ī. On the whole, the influence of these two poets on the literary realm in the three khanates was quite great.

Among men of letters in this period the opinion was current that is was impossible to create a work of similar quality after Nawā'ī's *Xamsa,* and

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000538

therefore nobody undertook the attempt. Only one case is known, when the Qoqandian ruler, Muḥammad ʿAlī Xān (r. 1824-1842) wrote in 1840 the poem *Laylā wa-Maǧnūn* in imitation of the style of Fuḍūlī.

Mention should especially be made of books that contained only one of the *Xamsa*'s poems. Here preference was given to the *Ḥayrat al-abrār*, which is distinguished by its philosophical and Sufi themes. In all likelihood this poem had its own intellectual readers. In the following table, the numbers and areas of distribution of books is shown:

Xamsa ---------- Regions	*Ḥayrat al-abrār*	*Farhād wa-Šīrīn*	*Laylā wa-Maǧnūn*	*Sabʿa-i sayyār*	*Sadd-i Iskandarī*	---------- total
Bukhara	3	-	1	4	-	8
Qoqand	8	2	2	1	-	13
Khiva	3	-	1	3	-	7
Eastern Turkestan	1	-	-	-	1	2
other/ unknown	3 (1 in Khorasan)	2	2 (1 in Khorasan)	1	2	10
total	18	4	6	9	3	40

However, some figures in the local intelligentsia sought to publicize and disseminate the *Xamsa* in its complete version. For example, in the second half of the nineteenth century a calligrapher from Qoqand, Karīmǧān b. Raḥīmǧān, according to the information in the colophon of a manuscript, copied Nawāʾī's *Xamsa* seven times (copy in the Qoqand Literary Museum, No. 6664, fol. 275a). Of these, two of his copies containing complete texts of the *Xamsa* are located in Tashkent (IV No. 1997, copied in 1856; IV No. 13126, copied in 1859-1860).

II.6 Lithographs

The first lithograph printing house in Central Asia opened in 1874 in the court of the khan of Khiva, Muḥammad Raḥīm Xān II. Lithograph printing houses existed on the territory of the Governor-Generalship of Turkestan from 1879 to 1917. As G.N. Čabrov has written, "The request of three Andijanis seeking to open a bookstore to sell Muslim books printed in Tashkent and Kazan gives some idea of the assortment of local publications. In their list of books the following titles are mentioned: *Qurʾān, Tafsīr-i kabīr, Qāḍī Bayḍāwī, Rūḥ al-bayān, Tafsīr Mawlānā Ḥusayn,*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000539

Muxtaṣar, Hidāya, Šarḥ al-wiqāya, Ǧāmiᶜ ar-rumūz, Fatāwā Qāḍī Xān, Rābiᶜ al-Muxtār, Xizānat al-muftiyīn, Bazzāzīya, Maṯnawī, Qiṣaṣ-i siyar, Xwāǧa, Čahār kitāb, Mīrzā Bīdil, Nawāᵓī, Fuḍūlī, Axlāq-i sirāǧīya.[13]

From 1879 until 1917 a total of seventy books were printed in the lithographic publishing houses of Turkestan, including the works of Nawāᵓī. From 1879 to 1905 Nawāᵓī's *Xamsa* was printed four times. In Khiva in 1879, by the order of Sayyid Muḥammad Raḥīm Xān the *Xamsa* was printed by the poet Kāmīl Xwārazmī. He wrote the introduction (*dībāča*) on three pages (IV lithograph collection, No. 10363, pp. 5-8). According the medieval traditions the *dībāča* was written by the author himself. However, for the first time in the history of *xamsa* composition, Kāmīl Xwārazmī decided to open Nawāᵓī's *Xamsa* with his own introduction.

The *Xamsa* was first published in Turkestan in 1901 at the publishing house of O.A. Porcev,[14] on the basis of a text prepared by the calligrapher Šāh Murād (IV Lithograph Collection, No. 19070). At the end of the text the author provides his own colophon and evaluation of the work. On the basis of that publication, in 1904 a new edition was published, in which in addition to Šāh Murād's verse colophon, a prose conclusion was appended, in which the *Xamsa* is praised in the traditional spirit (IV Lithograph Collection, no. 12509). In 1905 in Tashkent Porcev's press published yet another edition of the *Xamsa*, this one on the basis of the copy prepared by the calligrapher ᶜAbd Manāf Qārī (IV Lithograph Collection, No. 11544).

In 1908 the publisher Mullā Mīr Muḥammad b. Šāh Yūnus published at the printing house of G.X. Arifdžanov[15] a prose version of Nawāᵓī's *Xamsa* under the titles *Naṯrī Xamsa* and *Xamsa-i bī-naẓīr* (IV Lithograph Collection, No. 31). The first poem, *Ḥayrat al-abrār*, was not included in this lithograph of the *Xamsa*. The prose version of the remaining four poems are brought about according to the bayts, but sometimes are lacking entire chapters. For example, in the telling of the *Sadd-i Iskandarī* only that part

---

13 G.N. Čabrov, "Iz istorii poligrafii i izdatel'stva literaturï na mestnïx yazïkax dorevolyucionnogo Turkestana (1868-1917)," *Trudï SAGU [Sredneaziatskogo Gosudarstvennogo Universiteta]. Seriya "Istoriya."*, vïpusk 57, Taškent 1954, 88.

14 The printing house of O.A. Porcev operated from 1888-1917. Books printed in this publishing house were distinguished by the high quality of paper and binding. His printing house was considered one of the largest in Tashkent. Cf. R. Maxmudova, "Ŭzbekistonda tošbosma matbaalarda Navoiy asarlarining našr etiliši tarixidan," *Adabiy meros* (Toškent) 1968 (1), 199.

15 The printing house of Gulyam Xasan Arifdžanov was in business from 1906-1917. Already in 1893, before the opening of his printing house, Arifdžanov had begun his printing activities. His printing house occupied a leading position in terms of the quality of the books published. In 1912 alone 33 books were published in Turkestan, and of these, 22 were from the printing house of G.X. Arifdžanov, that is, two-thirds. A great deal of religious literature was published in this printing house. Of the 33 Turkestani books, 17 were on religious topics; cf. Čabrov, *Iz istorii, 89;* Maxmudova, "Ŭzbekistondagi tošbosma," 100.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000540

which describes Iskandar's adventures is left in. Those sections which included philosophical tales and parables are left out. There are 38 drawings in this lithograph illustrating the poems by the illustrator Raḥmatallāh b. ʿAbdaššakūr. However, these illustrations are not done in the tradition of miniatures. They are done in black-and-white and in their style they resemble more European engraving than Oriental miniatures. In these, the heroines of Nawāʾī's poems, Šīrīn, Laylā, and Dilārām, are drawn in the clothing worn by Russian women at the beginning of the twentieth century (cf. IV Lithograph Collection, No. 10673, drawings for *Sabʿa-i sayyār*, pp. 13, 23, 29, 65; for *Laylā wa-Maǧnūn*, p. 5; for *Farhād wa-Šīrīn*, pp. 53, 107). Evidently, the artist was trained in European traditions, or rather, the traditions of the Oriental school of miniatures at that time no longer existed.

From 1905 until the end of lithograph publication (1917) the *Xamsa* was no longer published in its complete version. This is perhaps tied to changes in the market for lithographed editions in Turkestan. As G.N. Čabrov noted,

> In 1904 and 1905 Turkish and Indian publications were appearing in large number in the Samarqand book market. Among these, textbooks were especially common. By now the manuscript book was completely squeezed out of the book market. One book dealer alone in the Margelan book bazaar in 1905 received from Turkey 55 packages of books. Turkey would send to Central Asia various old stock: books published between 1876 and 1898 formed the bulk of these shipments. A large number of Indian publications, primarily of religious contents continued to appear even in the book market of Qoqand. Thus, in that city in 1913 more than two thousand books were received in the Arabic and Persian languages.[16]

The last editions of the *Xamsa* were prose redactions and abridged versions. For example, the printing house of G.X. Arifdžanov published the prose simplification of ʿUmar Bāqī (eighteenth century) and the variants *Laylā wa-Maǧnūn* (1910) and *Farhād wa-Šīrīn* (1912).

With the increased development of the book business in Central Asia now publishers began to determine the tastes and interests of readers in Turkestan. The lithographs of Nawāʾī's *Xamsa* began to be disseminated in wide circulation.

Conclusion

The following conclusions can be drawn from the material discussed above:

1. After the Timurids (1370-1506) Khorasan lost its significance as one of the cultural centers for the Turkic peoples of Central Asia. In Transoxia-

16 Čabrov, *Iz istorii*, 93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000541

na interest in the primary work of Nawā'ī remained for centuries. In the eighteenth and nineteenth centuries interest in the works of Nawā'ī, and especially in his *Xamsa* increased, which is evidenced by the large number of copies of his works dating from this period.

2. In most copies of the *Xamsa* the author's text was preserved without alterations. At the same time copies do appear which reveal some interference with the text. These are alterations of the following types: removal of specific poems from the *Xamsa*, alterations in the sequence of the poems, prose versions of the poems, retitling of the poems, the abridgment of the texts of poems at the expense of sections bearing philosophical and Sufi themes. Similarly, those sections in which many arabisms and persianisms were present necessitate additional commentary and internal dictionaries are added to the work.

3. In specific intellectual strata the preservation of the traditional relationship to the *Xamsa* was sought. In *maktabs*, among others, they used the works of Nawā'ī to engender among the young the spirit of education.[17] But together with this, another tendency can be observed, which is to take the *Xamsa* in a simplified form.

4. Within the courts of the rulers of the minor states in Central Asia no other major works such as the *Xamsa* were composed. The frequent creation of splendid copies of the *Xamsa* testifies to the rebirth of interest in the classic work, as well as to the literary milieu in these states and the activization of cultural life. Within this, we can also detect an attempt on the part of the khans to reestablish the tradition of great-power status.

5. Nawā'ī's language and style, regardless of its canonic and authoritative significance, remained unattainable and lifeless ideals for the majority of readers in eighteenth- and nineteenth-century Central Asia, who were trained in local traditions. The issues of philosophy and Weltanschauung raised in the *Xamsa* did not correspond to the realities of intellectual life in that period. Specifically, those parts of the work with a philosophical or Sufi character were often left out, and readers were more interested in the topics concerning adventure, entertainment, and romance. Circumstantially the copies of the *Xamsa* testify to the condition of decline, in which the Central Asian school of miniatures found itself. With the emergence of typography in Central Asia, the *Xamsa* became more accessible to wider strata of the population.

---

17 Cf. N.P. Ostroumov, *Islamovedenie. Vvedenie v kurs islamovedeniya*, Izdanie Turkestanskix vedomostey, Taškent 1914, 218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000542

RABE FLIEGT NACH OSTEN, ODER EIN TATARISCHER WELTHEIMATDICHTER IM ZEITALTER DER UMBRÜCHE[1]

von

Michael FRIEDERICH, Bamberg

Wie schon seit dem Januar 1908 jede zweite Woche regelmäßig und pünktlich, in beständig schöner Form und ohne den Wust kommerzieller Werbung, der einen großen Teil der tatarische Presse jener Zeit verunstaltete, erschien in Orenburg, dem wichtigsten städtischen Zentrum der Steppenregion südlich des Ural, auch am 10. April 1911 wieder eine Ausgabe der im gesamten muslimischen Rußland und dem angrenzenden chinesischen Ost-Turkestan verbreiteten und angesehenen Zeitschrift *Šura*.
Auf einer Seite dieser Ausgabe konnten die Leser in einem Gedicht mit dem Titel *"Qozġïn"* ("Die Krähen") dem merkwürdigen und makabren Gespräch zweier Krähen folgen:[2]

Qozġïn qozġïnġa očadïr,	Krähe fliegt zu Krähe,
Qozġïn qozġïnġa äytä:	Krähe sagt zu Krähe:
- Qozġïn! Qarnïm bik ačadïr,	- Krähe! Mir knurrt der Magen,
Qayda ğim bar? - dip äytä.	Wo gibt's was zu fressen? - sagt sie.
Qozġïn qozġïnġa ğavabän	Krähe antwortet Krähe
Äytäder: - Min ğim tabamïn:	Sagt: - Ich finde was zum Fressen:
Yäšel tuġayda yatïr	Unter der grünen Weide liegt es
Aldap ütrelgän batïr.	Ein hinterrücks ermord'ter Recke.
Kemder yegetne ütergän,	Wer den Jüngling umgebracht hat,
Alġan yögrek atïn -	Und seinen edlen Hengst gestohlen -
Belde bizänep utïrġan	Seine junge Frau, die zu Hause sitzt
Öyendä yäš qatïnï.	Und sich herausputzt, die weiß es.

Der Verfasser dieser Zeilen nannte seinen Namen nicht. Er begnügte sich damit, seine Identität lediglich durch ein nachgestelltes "D" preiszugeben,

---

1 Zu diesem Titel inspirierten mich zwei Abhandlungen. Den ersten Teil der Überschrift übernehme ich wörtlich einer Veröffentlichung, die sonst nicht ohne weiteres mit meinem Thema in Zusammenhang zu bringen ist: die von Wolfgang Nethöfel und Viola Schmid gemeinsam verfaßte Monographie *Rabe fliegt nach Osten. Die indianische Alternative? – Indianische und christliche Spiritualität*, München 1987. Der zweite Teil lehnt sich an die Überschrift eines Artikels von Hugo Dittberner an: "Weltheimatdichter im Zeitalter der Auswanderung. Über Friedrich Gerstäcker", in: idem, *Über Wohltäter*, Zürich 1992, S. 79-94.

2 Zitiert nach *Därdmänd äsärläre*, hrsg. v. I. Rämi, Qazan 1929, S. 56 (Im folgenden abgekürzt mit *DÄ* 1929). Ursprünglich erschienen in *Šura* 8.1911 = 10.4.1911.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000543

gab aber immerhin den Hinweis, daß es sich bei dem Gedicht um eine "Übersetzung" (*tärğämä*) handle, ohne allerdings den Dichter und den Titel der Vorlage zu nennen.

Einer kleinen Minderheit von tatarischen Intellektuellen, die mit den Klassikern der russischen Literatur gut vertraut waren, mochte dieser Hinweis genügen. Der großen Mehrheit war sicher nicht bekannt, daß es Verse Puškins waren, die ihr hier in tatarische Federn gewandt zuflogen. Puškins Gedicht, das keine Überschrift hat, war 1829 erstmals erschienen. Von der tatarischen "Übersetzung" unterscheidet es sich formal dadurch, daß es um vier Zeilen länger ist:[3]

Voron k voronu letit,	Der Rabe fliegt zum Raben dort,
Voron voronu kričit:	Der Rabe krächzt zum Raben das Wort:
"Voron, gde b nam otobedat'?	"Rabe, mein Rabe, wo finden wir
Kak bï nam o tom provedat'?	Heut unser Mahl? Wer sorgte dafür?"
Voron voronu v otvet:	Der Rabe dem Raben die Antwort schreit:
"Znayu, budet nam obed;	"Ich weiß ein Mahl für uns bereit;
V čistom pole pod rakitoy	Unterm Unglücksbaum auf dem freiem Feld,
Bogatïr' ležit ubitïy.	Liegt erschlagen ein guter Held."
Kem ubit i otčego,	"Durch wen? Weshalb?" - "Das weiß allein,
Znaet sokol liš' ego,	Der's sah mit an, der Falke sein
Da kobïlka voronaya,	Und seine schwarze Stute zumal,
Da xozyayka molodaya".	Auch seine Hausfrau, sein junges Gemahl."
Sokol v rošču uletel,	Der Falke floh hinaus in den Wald,
Na kobïlku nedrug sel,	Auf die Stute schwang der Feind sich bald,
A xozyayka ždet milogo,	Die Hausfrau harrt, die in Lust erbebt,
Ne ubitogo, živogo.	Des nicht, der starb, nein, des, der lebt.

Dieses Gedicht ist jedoch kein originäres Werk des russischen Dichters. Bevor Puškin sie in seiner Muttersprache sprechen lassen konnte, hatten die Raben schon einen langen Flug hinter sich, der im schottischen Hochland begonnen hatte. Puškin, der selbst kein Englisch verstand, hatte das von ihm als Vorlage genannte "schottische Volkslied" (*Šotlandskaya pesnya*) in einer 1826 erschienenen französischen Ausgabe einer schottischen Balladen-sammlung von Sir Walter Scott (1771-1852) gelesen.[4] Puškin verwendete für sein Gedicht nur die ersten drei von insgesamt fünf Strophen des

---

3 Zitiert nach A.S. Puškin, *Polnoe sobranie sočineniy v desyati tomax. Tom tretiy: Stixotvoreniya 1827-1836*, Leningrad 1977, S. 75. Die hier wiedergegebene deutsche Übersetzung wurde 1838 von Adelbert von Chamisso verfertigt (zitiert nach *Alexander Sergejewitsch Puschkin. Gesammelte Werke in sechs Bänden*, Bd.1, *Gedichte*, hrsg. v. Harald Raab, Berlin ³1985, S. 284.

4 *Ibid.*, S. 441.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000544

Originals, dessen Titel, *"The Twa Corbies"*, er nicht nannte. Die von ihm "übersetzten" Verse sind:[5]

As I was walking all alane,
I heard twa corbies making a mane;
The tane unto the t'other say,
'Where sall we gang and dine to-day?'

'In behint yon auld fail dyke,
I wot there lies a new slain knight;
And naebody kens that he lies there,
But his hawk, his hound, and lady fair.

'His hound is to the hunting gane,
His hawk to fetch the wild-fowl hame,
His lady's ta'en another mate,
So we may mak our dinner sweet.

Als ich mich wand um jenen Stein,
Sah ich zwei Raben, die saßen allein,
Und einer zum anderen krächzt vom Pfahl:
"Wo halten wir heut' unser Mittagsmahl?"

"Da unten im Thale, bei hoher Tann'
Liegt ein erschlagener Rittersmann:
Von allen Lebenden weiß es allein
Sein Roß, sein Hund, und sein Liebchen fein.

"Sein Roß ist auf die Jagd hinaus,
Den Rothhirsch bringt sein Hund nach Haus,
Und Liebchens Herz ihm ein Anderer stahl:
Da winkt uns ein leckeres Mittagsmahl.

Francis James Child, der zwischen 1882 und 1898 in fünf Bänden die bis heute wohl vollständigste Sammlung populärer englischer und schottischer Balladen zusammengestellt und herausgegeben hat,[6] geht auf die Beziehung zwischen diesem Volkslied und der ebenfalls sehr verbreiteten engli-

---

5 Zitiert nach *The English and Scottish Popular Ballads. In five volumes*, ed. by Francis James Child, vol.1, New York 1965 (Reprint der Ausgabe von 1882), S. 253 (hier auch Verweise auf Varianten dieses Volkslieds und Übersetzungen in verschiedene europäische Sprachen). Die hier wiedergegebene deutsche "Übersetzung" mit der Überschrift *"Die beiden Raben"* stammt von Wilhelm Gerhard und erschien in dessen Bändchen mit dem Titel *Ministrelklänge aus Schottland* (Leipzig 1853, S. 94). Die vierte und die fünfte Strophe des Originals lauten: *'Ye'll sit on his white hause-bane, / And I'll pike out his bonny blue een; / Wi ae lock o his gowden hair / We'll theek our nest when itt grows bare. // 'Mony a one for him makes mane, / But nane sall ken where he is gane; / Oer his white banes, when they are bare, / The wind sall blaw for evermair.*

6 *The English and Scottish Popular Ballads.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000545

schen Ballade mit dem Titel *"The Three Ravens"*[7] ein, und bemerkt dazu, daß *"The Twa Corbies"* "sound something like a cynical variation of the tender little English ballad."[8]

Vergleicht man nun die tatarische und die russische "Übersetzung" des Originals, so fällt zum einen, wie schon erwähnt, die unterschiedliche Länge auf. Puškin bleibt sehr nahe an der Vorlage, benötigt aber eine Strophe mehr als das Original, um dessen Inhalt wiederzugeben. Sein tatarischer "Übersetzer" kürzt den Inhalt und kommt so auf die gleiche Länge (drei Strophen mit je vier Zeilen) wie das schottische Volkslied.[9] Während es in der schottischen und der russischen Variante jeweils drei Wesen sind, die wissen, wer den jungen Recken umgebracht hat (sein Falke bzw. sein Hund, sein Roß und seine junge Gemahlin), weiß es in dem tatarischen Gedicht lediglich seine junge Gattin. Was auch immer der Grund dafür gewesen sein mag, der den Tataren "D" zu dieser Kürzung bewogen hat, das Resultat spricht für sich: die tatarische Variante bringt das Geschehen prägnanter und lapidarer auf den Punkt. Die Intention des Originals und dessen von Child konstatierter zynischer Ton scheint mir in dem tatarischen Gedicht überzeugender getroffen zu sein, als in der Variante Puškins.

Es gibt, und damit möchte ich diese gelängte Einleitung abschließen, einen Punkt, in dem die tatarische Variante sowohl die russische "Übersetzung" als auch das schottische Original "übertrifft", nämlich am Ende des Geschehens, soweit es in allen drei Varianten erzählt wird: das Original berichtet, daß die junge Dame weiß, wer ihren jungen Heldengemahl ermordet hat, und sagt dann direkt und übergangslos: *His lady's ta'en another mate.* Bei Puškin wird dies nur angedeutet: die junge Dame harrt nicht dessen, der tot ist (ihr Heldengatte), sondern dessen, der lebt (*A xozyayka ždet milogo, / Ne ubitogo, živogo*) und spielt damit darauf an, daß der Lebende der Mörder gewesen sein könnte. Das Ende des tatarischen Gedichts ist dagegen explizit doppeldeutig: die junge Dame weiß, wer der Mörder ihres Gatten ist, sitzt zu Hause und putzt sich heraus (*Belde bizänep utïrğan / Öyendä yäš qatïnï*). Weshalb? Weil sie ihren Gemahl erwartete, oder weil sie dessen Mörder erwartet? Der "Übersetzer" "D" gibt darauf

---

7 Für eine frühe deutsche "Übersetzung" dieser Ballade vgl. Gerhard, *Ministrelklänge*, S. 95/96.

8 *The English and Scottish Popular Ballads. In five volumes*, ed. by Francis James Child, vol.1, New York 1965 (Reprint der Ausgabe von 1882), S. 253.

9 Es ist nicht bekannt, ob der tatarische Dichter "D" sich in seinem Gedicht ausschließlich an der "Übersetzung" Puškins orientierte, oder ob er das schottische Original, evtl. wie der russische Dichter in französischer Übersetzung, auch kannte. "D" selbst war weder des Englischen noch des Französischen mächtig, hatte jedoch in seinem Bekanntenkreis Personen, die Französisch konnten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000546

keine Antwort und verleiht dem Gedicht damit zusätzlich noch einen finalen makabren Ton. Der Leser bleibt irritiert zurück.[10]

Wer war dieser "D", der das schottische Volkslied von den zwei Raben so meisterhaft in seine Muttersprache, ins Tatarische, übertragen hatte? Als das Gedicht im April 1911 erschien, war "D" den Lesern der tatarischen Presse kein Unbekannter mehr, und vielen von ihnen war sicher auch klar, daß "D" und "Därdmänd" ein und derselbe waren. Gedichte, die mit einem dieser beiden Pseudonyme – "Därdmänd" kann auf Deutsch wiedergegeben werden als "Der Grame", "Der Kummervolle" – gezeichnet waren, erschienen seit Anfang 1906 zwar nicht in großer Zahl, dafür aber beständig in verschiedenen tatarischen Zeitungen und Zeitschriften. Wer sich hinter diesem Pseudonym verbarg, war bis in die frühen 10er Jahre jedoch nur wenigen bekannt.

Zakir Rämiyev (1859-1921) hingegen war eine bekannte und geachtete Persönlichkeit, nicht nur in Orenburg, wo er lebte, sondern weit darüber hinaus. In Ufa, Ural'sk, Kasan, Moskau und St. Petersburg, in Baku und in Tiflis, in Sibirien, in Taschkent, Buchara und selbst in Kaschgar und im fernen Turfan gab es wohl nur wenige türksprachige und muslimische Intellektuelle, die Zakir Äfände nicht ob einer seiner vielen Tätigkeiten kannten und schätzten: sei es als Mitglied des Stadtrates von Orenburg, als Deputierter in der ersten und Wahlmann für die zweite und dritte russische Staatsduma, als Förderer progressiver tatarischer Schulen, oder als Besitzer des angesehenen literarischen Verlages *Vaqït*, vor allem auch als Finanzier und Herausgeber von zwei führenden tatarischen Presseorganen, die beide in Orenburg erschienen, der Zeitung *Vaqït* (Februar 1906 - Januar 1918) und der Zeitschrift *Šura* (Januar 1908 - Dezember 1917), in der auch "D"'s Gedicht *"Qozġïn"* erschien, und nicht zuletzt in der Eigenschaft, die die materielle Grundlage für sein unermüdliches Mäzenatentum in Erziehung, Bildung, Kultur und Literatur darstellte – als schwerreichen Besitzer mehrerer Goldgruben im Ural.

Zakir Rämiyev war "Därdmänd". Zakir Rämiyev war sich seiner privilegierten Situation sehr wohl bewußt, sein materieller Reichtum gab ihm

---

10 Ob, wie und in welchem Maß "D", der tatarische "Übersetzer", von dem wohl bekanntesten "Raben-Gedicht" nicht nur jener Zeit beeinflußt war, ist (noch) ungeklärt: Edgar Allen Poes 1845 veröffentlichtes Gedicht *"The Raven"* war 1878 durch S.A. Andreevskiy erstmals ins Russische übersetzt worden; 1911 existierten bereits neun russische Übersetzungen von *"The Raven"* (u.a. 1892 von Dmitriy Merežkovskiy und 1894 von Konstantin Bal'mont). Vgl. Joan Delaney Grossman, "'Voron': Notes on the Purposes and Cross-Purposes of Translation", in: *Mnemozina. Studia litteraria russica in honorem Vsevolod Setchkarev*, hrsg. v. Joachim T. Baer, Norman W. Ingham, München 1974, S. 153-162; Liane Weissberg, *Edgar Allan Poe*, Stuttgart 1991, hier vor allem S. 184-190.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000547

poetische Freiheit.[11] Als Dichter "Därdmänd" war Zakir Äfände nicht, wie fast alle seiner dichtenden Zeitgenossen – genannt seien hier nur die bekannteren: Ġabdullah Tuqay, Säġit Rämiyev, Mäġit Ġafuri, Näġip Dumavi und Ziya Bäširi – darauf angewiesen, sein (Über-)Leben dadurch zu sichern, daß er Arbeit jedweder Art annahm, sei es als Packer, Drucker, Buchhalter, Lehrer oder Schulbuchschreiber, oder sich durch Zeilenhonorare für Berichte, Reportagen und Gedichte über Wasser hielt – Werke der genannten Autoren erschienen fast täglich in der tatarischen Presse und wurden bereits zu ihren Lebzeiten in Form eigener Lyrikbändchen veröffentlicht. Der Dichter "Därdmänd" brauchte hingegen weder den Inhalt noch den Stil seiner Dichtung nach dem bevorzugten Geschmack seiner Zeit auszurichten. "Därdmänd" nutzte diese Freiheit: sein lyrisches Werk steht wie ein einsamer und einzigartiger Fels in dem hin- und herwogenden, teils aufschäumenden, teils vor sich hindümpelnden Meer tatarischen literarischen Schaffens in den ersten beiden Dekaden dieses Jahrhunderts.

Därdmänd unterscheidet sich in fast jeder Hinsicht von so gut wie allen seiner tatarischen Zeitgenossen, die sich seit Ende 1905 dazu berufen fühlten, zur Feder zu greifen und mit ihren gereimten und ungereimten Gedanken, Gefühlen, Anschauungen und Proklamationen an die Öffentlichkeit zu treten.[12] Im Unterschied zu ihnen war Därdmänd kein Vielschreiber, aktuelle Tagesthemen und Losungen fanden in seinen Gedichten so gut wie keinen Wiederhall, er beteiligte sich nicht an den ausufernden Diskussionen, die eine Legion von selbsternannten tatarischen Intellektuellen in der Presse über Bildung, Religion und "Nation" führten, er tat sich nicht lauthals als (theoretischer) Protagonist eines von fremden Einflüssen gereinigten "Tatarisch" hervor, sondern schrieb stillschweigend in seiner Muttersprache, und er brach nicht in haltlose Euphorie über (angebliche) Erfolge und Fortschritte aus, nur um dann wenig später in ebenso haltlose Resignation über (eher offenkundige) Rückschläge und Stagnation zu verfallen. Sein lyrisches Werk ist inhaltlich und stilistisch "wie aus einem Guß", wie Ġalimğan Ibrahimov bereits 1913 anerkennend bemerkte.

Was die tatarischen Kritiker zu Lebzeiten Därdmänds beschäftigte, vor allem in den 20er und frühen 30er Jahren aber auch irritierte, war der

---

11 Vgl. das Vorwort (S. 8-18) von Fatix Kärimi zu dem 1929 von Ismäġil Rämi in Kasan herausgegebenen Band mit dem Titel *Därdmänd äsärläre*. Fatix Äfände zitiert hier (S. 10) (ohne Quellenangabe) Därdmänd mit der Aussage: um das zu sagen, was du willst, mußt du materiell unabhängig sein, in Armut und Abhängigkeit kann man nichts erreichen.

12 Drei Ausnahmen bestätigen meines Erachtens diese Einschätzung: bei den tatarischen Dichter im engeren Sinn Säġit Rämiyev (1880 - 1926), und bei den Schriftstellern und Intellektuellen im weiteren Sinn Fatix Ämirxan (1886 - 1926) und Ġalimğan Ibrahimov (1887 - 1938).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000548

eigentümliche Ton seiner Lyrik. Die meisten von ihnen sahen – zu Unrecht, wie ich meine – als Grundtenor seines Schaffens "Kraftlosigkeit" (*köčsezlek*), "Elegie" (*moñsuluq*) und Hoffnungslosigkeit (*ömitsezlek*). Därdmänd sei von der "Bedeutungslosigkeit dessen, was reales Lebens genannt wird" (*tormïš degän närsäneñ mäġnäsezlege*) und der "Vergänglichkeit der Welt" (*dönyaniñ fanilege*) überzeugt gewesen und habe dies in seinen Gedichten auch zum Ausdruck gebracht.[13] Diese (angeblichen) Eigenschaften der Lyrik Därdmänds irritierten die Kritiker vor allem aus einem Grund: sie paßten so gar nicht zum aktiven gesellschaftlich Leben und der "Klassenzugehörigkeit" der Person Zakir Rämiyev. Die Kritiker waren offensichtlich der Meinung, daß ein Mensch, der in materiellem Reichtum schwimmt, auch als Dichter forsch und selbstsicher auftreten müsse. Es wären, so Fatix Kärimi Ende 1927, von ihm Zeilen zu erwarten gewesen wie: "'Ich!' sage ich, ..." (*'Min!' diymin min, ...*),[14] Därdmänd aber habe stattdessen geschrieben: "Ich bin eine schwache Ameise, ..." (*Zäġif qïrmïsqamïn, ...*).[15] Meines

---

13 Diese und entsprechende Einschätzungen finden sich in dem in Anm. 11 erwähnten Vorwort Fatix Kärimis (hier: 14), sowie in einer Art Nachwort, das Fatix Säyfi-Qazanlï zu dem selben Band verfaßte: *"Ni öčen Därdmänd šiġerlären basabïz"*, S. 100/101, hier S. 101. Einer der ganz wenigen Kritiker, die nicht dieser Meinung waren, war Ġalimğan Niġmäti. In seinem Beitrag zu der Därdmänd-Ausgabe von 1929 (*"Šaġir Därdmänd häm aniñ ädäbi iğadï"*, S. 19-37) charkterisierte er den Dichter gar als jemanden, der "meistens optimistische Anschauungen vertreten [hat]" (*kübräk vaqït optimist qarašlar kürsätkän*)(Hier: 20).

14 Die tatarischen Lesern jener Zeit wußten, auf wen Fatix Äfände hier verwies: Säġit Rämiyev, der mit seinem erstmals Ende 1905 veröffentlichten Gedicht *"Min"* die tatarische Gesellschaft schockierte und provozierte. Für den vollständigen Text des Gedichts sowie eine Übersetzung ins Deutsche und eine sympathisch kritische Würdigung vgl. Ingeborg Baldauf, "Prometheismus in der circumrevolutionären tatarischen Literatur", in: *Bamberger Mittelasienstudien*, hrsg. v. Bert Fragner, Birgitt Hoffmann, Berlin 1994, S. 25-66, hier vor allem S. 28-31.

15 Fatix Kärimi in seinem Vorwort zu *Därdmänd äsärläre*, hrsg. v. Ismäġil Rämi, Qazan 1929, S. 8-18, hier S. 11. Der vollständige Text des Gedichts von Därdmänd, von dem Fatix Äfände hier die ersten beiden Worte zitiert, lautet: *Zäġif qïrmïsqamïn min, yulda yatqan, / Tügel bal qortï min, čaġïp ğïlatqan. / Ni zur bu däülät kem, šöker itäm čuq / Minem ber kemgä ğäver itär köčem yuq.* [Ich bin eine schwache Ameise, die auf dem Weg liegt, / Ich bin keine Wespe, die sticht und Weinen macht. / Es ist ein großes Glück, und ich danke vielmals dafür / Daß ich nicht die Kraft dazu habe, jemandem Leid anzutun.] Dieser Vierzeiler wurde im Nachlaß des Dichters gefunden und 1929 in dem oben genannten Band erstmals veröffentlicht (S. 78). Der Vergleich, den Fatix Kärimi hier anstellt, scheint mir nicht sehr glücklich zu sein: Därdmänd veröffentlichte nach 1917 so gut wie keine Gedichte mehr und so wird, sicher zu recht, angenommen, daß die meisten der in seinem Nachlaß gefundenen Werke in der Zeit der Oktoberrevolution und des Bürgerkriegs entstanden. Der inhaltliche Duktus des hier zitierten Vierzeilers legt den Schluß nahe, daß er auch in diesen Jahren geschrieben wurde. Es erscheint mir zumindest fraglich, ob Gedichte, die in einer Zeit enstanden, als nicht nur Därdmänd, sondern auch andere tatarische Schriftsteller wenig hoffnungsvoll auf die Gegenwart und in die Zukunft blickten, sich mit solchen vergleichen lassen, die, wie Säġit Rämiyevs *"Min"*, in der ersten Phase der Euphorie nach der Revolution von 1905 verfaßt wurden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000549

Erachtens begingen viele der Kritiker zu Lebzeiten Därdmänds und so gut wie alle ab den frühen 20er Jahren einen grundlegenden Fehler, der dann zu Anschauungen wie der zitierten führten: sie gingen davon aus, daß es zwischen dem realen Leben einer Person und der imaginären Welt, die diese Person als Dichter zum Ausdruck bringt, keine Unterschiede gibt, oder diese beiden Welten zumindest in einer sehr engen und direkten Beziehung zueinander stehen. Diese Anschauung gab es in der tatarischen Literaturkritik nicht erst unter sozialistischen Bedingungen, sondern sie war bereits ab etwa 1905 die klar dominante, und ihre "Richtigkeit" wurde durch Leben und Werk vieler tatarischer Dichter und Schriftsteller scheinbar verifiziert. Ihr lag die Überzeugung zugrunde, daß Literatur eine gesellschaftliche Aufgabe habe, daß der Autor kein von der Gesellschaft isoliertes Wesen sein dürfe, sondern sich in und mit seinem Werk den dringlichen Fragen seiner Zeit zu stellen und diese nach Möglichkeit (im Sinn der Kritiker) zu beantworten habe. Im Unterschied zur russischen Literatur, wo diese Anschauung bereits seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts verbreitet war und zahlreiche Protagonisten hatte – genannt seien hier nur Herzen, Belinskiy, Dobrolyubov und Černïševskiy – setzte sie sich bei den Tataren erst nach der Revolution von 1905 in stärkerem Maße durch. Schriftsteller und Intellektuelle begannen, sich mit der Gegenwart der Gesellschaft, in der sie lebten, zu beschäftigen und kamen in ihrer überwiegenden Mehrheit zu dem Schluß, daß es schlecht bestellt sei um die Religion, die Kultur und die Wirtschaft ihres Volkes. Sie alle kamen zu der Überzeugung, daß es Veränderungen bedürfe, solle sich die Zukunft nicht noch schlechter gestalten als es die Gegenwart ohnehin schon sei. Während die einen, die als "Qadimisten" bezeichnet wurden, die Lösung in der Restaurierung der "goldenen Vergangenheit" sahen, setzten die anderen, die "Ğadidisten", auf "Neuerung", auf die Übernahme und Adaption dessen, was sie als Errungenschaften westlichen, und das hieß im Falle der Tataren in erster Linie russischen Fortschritts betrachteten. Dieses neu erwachte gesellschaftliche Verantwortungsbewußtsein der Schriftsteller und Intellektuellen dominierte nach 1905 weite Teile der kulturell-literarisch interessierten tatarischen Öffentlichkeit. Prosaautoren, Dramatiker und vor allem Dichter schrieben unzählige Werke, die (als solche empfundene) gesellschaftliche Mißstände aufzeigten, deren Verursacher bloßstellten und anklagten und Bildung als das wichtigste Heilmittel für die Krankheit der Ignoranz priesen, in deren Würgegriff sie ihr Volk, die neuentdeckte und wiederzubelebende "tatarische Nation", gefangen sahen. Alle diese Autoren fällten ein klares Urteil über das, was ist, und hatten eine klare Meinung dazu, was sein solle. Wenn sie, wie in den Jahren zwischen 1905 und 1907, der Überzeugung waren, ihre Ideale könnten schon bald Realität werden, gerieten sie in große Euphorie; wenn sie, wie in der Zeit zwischen 1908 und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000550

dem Beginn des Ersten Weltkrieges, merken mußten, daß die existierende Realität keineswegs in naher Zukunft der gewünschten weichen werde, verfielen sie in tiefe Resignation. Und beidem, Euphorie und Resignation, gaben sie in ihren Werken wortreich Ausdruck. Diese tatarischen Dichter und Intellektuellen, deren typischster Vertreter wohl der zum Nationaldichter gekürte Ġabdullah Tuqay (1886-1913) war, versuchten, die Zukunft ihrer Nation ideal zu gestalten und waren dabei doch fast durchweg und vor allem ein Produkt ihrer realen Gegenwart und deren Perpetuierung in die Zukunft. Ihr Leben und ihr Werk fielen zusammen, waren eins.

Därdmänd war anders. Die konkrete Zeit, in der er lebte und schrieb, spielte für ihn – zumindest bis in die Jahre der Oktoberrevolution, des Bürgerkriegs und der Machtübernahme durch die Bolschewiki – offensichtlich keine, oder nur eine sehr untergeordnete Rolle. Seine Gedichte sprechen nicht von den sich verändernden Zeiten der Gegenwart, sie versuchen vielmehr, die Zeit als Ganzes, in ihrer anfang- und endlosen Gestalt auszuloten. Därdmänds Lyrik mutet deshalb merkwürdig zeitlos an. Der Dichter Sibġät Xäkim drückte das 1980 in den Worten aus: "Därdmänd beschäftigt sich mit Millionen von Jahren, seine Sache ist die Ewigkeit."[16] Und Därdmänd gibt kein Urteil ab; er versucht stattdessen, die Wahrhaftigkeit, die jenseits der augenscheinlichen Wirklichkeit liegt, in Worte zu fassen, aus denen Bilder erwachsen und Musik klingt. Seine Gedichte sind dabei nicht ausladend und metaphernüberfrachtet, sondern vielmehr von einer dichten und unauffälligen, fast kargen Schönheit. Därdmänd scheint die Poesie als eine Energie verstanden zu haben, die, wie der russische Symbolist Vyačeslav Ivanov (1866-1949) 1916 schrieb, "der Seele die Bewegung einer sich entrollenden Spirale verleiht."[17]

Im folgenden möchte ich diese allgemeine Charakterisierung Därdmänds anhand von Beispielen aus dem Werk des Dichters[18] konkretisieren und

---

16 *Därdmänd million yillar, mäñgelek belän eš itä.* Xäkim, Sibġät, "Šaġirneñ ostalïġï", in: *Därdmänd - Isä ğillär. Šiġerlär, Istälek-parčalar, Vaq xikäyälär*, hrsg. v. R. Dautov, Qazan 1980, S. 3-14, hier S. 8.

17 Zitiert nach Johannes Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, Göttingen 1957, S. 33.

18 Bis zu seinem Tod am 9. Oktober 1921 war von Därdmänd kein einziger Gedichtband erschienen; weder hatte er selbst einen solchen zusammengestellt, noch einem anderen Verleger die Erlaubnis dazu erteilt. 1929, acht Jahre nach dem Tod Zakir Rämiyevs alias Därdmänd, wurde von Ismäġil Rämi das erste Mal der Versuch unternommen, die Werke des Dichters, unter Berücksichtigung der in seinem Nachlaß gefundenen, in einem Band gesammelt herauszugeben (*Därdmänd äsärläre*, Qazan 1929, 108 S. [Lateinschrift]). Die bisher vollständigste Ausgabe der Werke Därdmänds erschien unter der Herausgeberschaft von R. Dautov 1980 in Kasan unter dem Titel *Därdmänd – Isä ğillär. Šiġerlär, Istälek-parčalar, Vaq xikäyälär* (254 S.) (Im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000551

veranschaulichen. Ich habe zu diesem Zweck versucht, die Gedichte Därdmänds einigen von mir festgelegten "Überthemen" zuzuordnen. Die meines Erachtens wichtigsten und für die Lyrik Därdmänds typischsten dieser Themen stelle ich hier vor. Sie zeigen zum einen, daß sich der Dichter Därdmänd in seinem lyrischen Schaffen vor allem mit sogenannten "ewigen Themen" (der "Welt an sich") beschäftigte, und machen zum anderen deutlich, daß er sich seiner örtlichen und zeitlichen Umgebung und deren Traditionen (der "Heimat") sehr wohl bewußt war und sie in seinem Werk auch zum Ausdruck brachte.

Därdmänd ist meines Erachtens der einzige tatarische Dichter seiner Zeit (und auch noch lange danach), dessen Werk für sich alleine stehen kann. Sein Wert erschließt sich auch ohne Kenntnis der zeitlichen und sozialen Bedingungen, unter denen es enstanden ist, und auch weitgehend ohne Kenntnis der Person des Dichters. Es existiert und hat Bestand durch und aus sich selbst. Ich gehe deshalb im folgenden weder auf die Rezeption von Person und Werk Därdmänds ein, noch vergleiche ich seine Lyrik mit der seiner Zeitgenossen.

Eine Bemerkung möchte ich hier noch anschließen: Die Poesie Därdmänds ist nicht nur inhaltlich wertvoll, sie ist vielmehr auch sprachlich und formal von einer Qualität, die meiner Meinung nach in der tatarischen Literatur kaum ihresgleichen hat, weder zu seinen Lebzeiten noch danach. Eine adäquate Übertragung seiner Gedichte ins Deutsche oder andere indoeuropäische Sprachen scheint mir nur sehr schwer möglich zu sein – ich selbst halte mich dazu jedenfalls nicht für fähig. Meine Übersetzungen möchte ich deshalb lediglich als den Versuch verstanden wissen, unter Beibehaltung der formalen Gliederung des jeweiligen Originals dessen Inhalt auf Deutsch wiederzugeben.

Die *Natur* ist für den Dichter Därdmänd wichtig; das zeigt sich schon in der Zahl der Verse, in denen er sie durch seine Worte sprechen läßt. Därdmänd besingt die Natur nicht, weder erklärt noch verklärt er sie. Därdmänd lauscht der Natur mit offenen Ohren und betrachtet sie mit wachen Augen. Die Natur, die in seinen Gedichten zu dem Zuhörer und Leser spricht, ist nicht die "gestaltete Natur" kunstvoll angelegter Gärten und Höfe, sondern die "natürliche Natur" wie sie Zakir Rämiyev bei seinen Wanderungen und Reisen in den Hügeln des südlichen Ural und den weiten Ebenen des Vorlandes, zwischen Orsk, Orenburg und Ural'sk, erlebte. In der Natur, die Därdmänd wahrnimmt, scheint der Mensch, abgesehen vom lyrischen Ich des Dichters, keinen Platz zu haben – er ist kein Teil von ihr

---

folgenden abgekürzt mit *DÄ* 1980). Diese beiden Ausgaben sind meine hauptsächlichen Quellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000552

und tritt nur sehr selten in Erscheinung, und wenn, dann erweckt es Befremden:

Yatam qay čaqlarï moñlap	Manchmal, da liege ich sinnend
Havanïñ tïnlïġïn tïñlap	Lausche der stillen Ruhe der Luft
Kilä önlär qolaq čïñlap	Dann kommen Stimmen, dringen an [mein] Ohr
Diymin: - "Ni bu? Nidänder bu?"	-Und ich frage: -"Was ist das, und weshalb?" -
Ğavap urnïnda görli su,	An Antwort's statt rauscht das Wasser,
Tiräklek tirbänä šaulïy!...[19]	Wiegt sich der Pappelhain im Wind!...

Därdmänd beschreibt den Sommer nicht. Er kommt bei ihm nur in der Rückblende, als Vergangenheit vor. Der Sommer selbst hat keine Eigenschaften, trotzdem, oder vielleicht auch deswegen, ist er besser als die Zeit, die unmittelbar nach ihm kommt:

Ğäy ütte...	Der Sommer ist vorrüber...
Qar-yañġïrlï köz urnaštï,	Mit Schnee und Regen hat der Herbst [sich festgesetzt,
Kük tuġaynïñ baurïna boz urnaštï. [...][20]	Mit Eis hat sich belegt der grünen Auen Brust. [...]

Der Winter, dem Därdmänd in seinen Gedichten mehr Raum gibt, ist leblos. Der Winter ist das Zeichen dafür, daß Zeit, daß Leben vergangen ist:

Qartaydï ğihan!	Die Welt ist älter geworden!
Göllär dä bette...	Die Blumen sind verwelkt...
Kičmäktä zaman -	Die Zeit, sie rinnt -
Qïšlar da ğitte.	Der Winter, der ist da.
Iyelde botaqlar,	Die Ähren sind gebeugt,
Qarlar asïldï;	Schnee türmt sich auf;
Tavlar, bolaqlar -	Berge, Borne -
Bar da basïldï.	Alles ist bedeckt.
Kük bozlar qatïp,	Grünes Eis erstarrt,
Oyïšïp yatïp,	Liegt Schicht über Schicht,
Čismäkäy šïmdï,	Die Quellen sind verstummt,
Bar ğihan tïndï.	Die ganze Welt ist still.

19 Gedicht ohne Titel, undatiert, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 71. Es ist das erste von neun meist sehr kurzen Gedichten, die vom Herausgeber unter der Überschrift *"Täbiġätkä bäyläneśle moñsular"* ["Elegische Weisen über die Natur"] zusammengefaßt wurden.

20 Gedicht ohne Titel, undatiert, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 62 (In der Anmerkung dazu ist noch eine weitere Variante davon angegeben).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000553

Ğilkenä yaman,	Schrecklich heult,
Sïzğïra, öräder	Pfeift, braust
Häm küktä yözäder	Und fliegt am Himmel
Bäs belän toman.[21]	Mit Macht der Nebel.

Seitens tatarischer Kritiker wurde wiederholt der Versuch unternommen, die Weltsicht des Dichters auch aus dessen Naturgedichten abzuleiten, bzw. in diesen widergespiegelt zu sehen.[22] Folgt man dieser Herangehensweise, sollte man die Gedichte, in denen Därdmänd der Starre und Leblosigkeit des Winters Ausdruck gibt, nicht überbewerten, wie viele dieser Kritiker, und daraus eine nicht näher definierte, vage "Hoffnungslosigkeit" als bestimmend in Därdmänds Denken und Schaffen zu beweisen suchen. Därdmänd mochte weder den Sommer noch den Winter, und zwar, wie mir scheint, aus folgendem Grund: beide sind statisch, sind nicht bestimmt durch rasches Aufblühen und ebenso raschen Verfall. Därdmänd aber liebt die Bewegung – allerdings nicht die zielgerichtete, sondern die Bewegung an sich, die aus einer endlosen Wiederkehr von Endlichkeit besteht. Das Ende der Bewegung führt zu einem neuen Anfang, den der Dichter uneingeschränkt willkommen heißt. Darum auch gilt wohl seine Liebe dem Frühling, dem er in vielen Gedichten seine Feder leiht. Der Frühling siegt über den Winter,[23] und vor allem ist der Frühling einfach schön:

Kölemserep kön bašlandï,	Lächelnd erhob sich der Tag,
Ğäyge kürkäm tañ belän,	In anmutiger Frühlingsdämmerung,
Yapraqaylar da yäšlände,	Die Blätter sogen Tau,
Häm tibrände kük ülän.[24]	Und grüne Wiesen wogten.

Oder auch in diesen, für Därdmänd eher untypischen, euphorischen Zeilen, die weniger einem Gedicht zu sein scheinen, als ein spontaner Ausdruck von Begeisterung:

---

21 *"Qïš könläre"* ["Wintertage"], *Šura* 23 = 1.12.1908. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 52. Vgl. auch *"Qïšqï tön"* ["Eine Winternacht"], ein Gedicht, das Därdmänd in Anlehnung an Puškins Gedicht *"Zimniy večer"* ["Winterabend"] (1825) verfaßte. Erstmals 1907 erschienen in einer Literaturbeilage (*Ädäbiyat qapčïğï*) zu der Zeitung *Vaqït* (no.119), auch in *DÄ* 1929, S. 42 und *DÄ* 1980, S. 29.

22 Vgl. z.B. den Beitrag von Ğali Xalit zu Därdmänd im dritten Band der "offiziellen" tatarischen Literaturgeschichte (*Tatar ädäbiyatï tarixï, 3 tom, XX ğasïr bašï*, Qazan 1986, S. 194-214, hier vor allem S. 207/208).

23 Vgl. z.B. die unter der Überschrift *"Täbiğät turïnda"* ["Über die Natur"] zusammengefaßten Gedichte (alle ohne Titel, undatiert und zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht) in *DÄ* 1929, S. 67/68.

24 Gedicht ohne Titel, undatiert, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000554

Bu ul matur, bu ul kürkäm, bu ul,	Das ist er, das ist er, der schöne, der liebliche
Bu ul - xuš isle yaz!	Das ist er - der duftende Frühling!
Bu ul - xuš isle tañ ğile![25]	Das ist er - der duftende Morgenwind!

Auch die Naturgedichte Därdmänds zeichnen sich durch das Fehlen von Spektakulärem und großer Gestik aus: weder beschreibt der Dichter ungewöhliche und aufregende Naturerscheinungen, noch bemüht er sich darum, den "Alltag der Natur" durch sprachliche oder formale Extravaganzen interessant zu machen. In diesen Gedichten versucht nicht ein Dichter, die Natur durch künstlich-künstlerische Bilder zu er- bzw. verklären, es ist vielmehr die Natur selbst, die spricht. Diese Gedichte sind im positivsten Sinne "einfach" und gerade dadurch vermitteln sie eine große Ruhe. Eine Ruhe, die – zumindest scheint Därdmänd das so empfunden zu haben – das in sich noch geschlossene Sein der Natur auszeichnet. Und diesem lauschte Därdmänd nach:

Bolït ütte. Gömbärli kük yïraqlarda,
Sil šavlïy, sular görli bolaqlarda,
Tavïšï qolaqlarda
Ozaqlarda.[26]

Wolken ziehen vorüber, weit weg Donnergrollen,
Fluten rauschen, in Quellen gurgelt Wasser,
[Diese] Stimmen im Ohr
[Und] in der Ferne.

Die Natur hat bei Därdmänd einen lokalen Rahmen – die *Heimat*, und in dieser Heimat leben Menschen – lebt das *Volk*. Beide, Heimat und Volk, sind dem Dichter Därdmänd genauso wichtig wie dem Menschen Zakir Rämiyev. Während Zakir Äfände aber, zumindest bis zu den großen Umbrüchen Ende der 10er Jahre, unermüdlich und von Rück- und Fehlschlägen offensichtlich unberührt, sich tatkräftig und direkt für das Wohl seiner Heimat und seines Volkes einsetzte, überwiegt bei seinem dichterischen *alter ego* Skepsis über die Zukunft von Heimat und Volk. An deren Gestaltung ist Därdmänd weit weniger aktiver Teilnehmer als vielmehr mitfühlender, oft sogar leidender, Beobachter.

Ägär barsañ, saba ğil, bezneñ ilgä,
Sälamlar äyt, sälam ul nečkä bilgä!
Töšendä yul öčen čäčkäyen tarasïn,
Ġaribneñ qaytïrïndan fal qarasïn,

---

25 Gedicht ohne Titel, undatiert, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 71.

26 Gedicht ohne Titel, undatiert, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 70 (im Original stehen die letzten Wörter jeder Zeile untereinander).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000555

Xodayïndan qavïšmaqlïq sorasïn.
Sälamlar äyt, sälam ul nečkä bilgä!
Därigˇ, ber ġomer ikän sörgän elek bez,
Yörer bergä, köler-uynar idek bez.
Bu köndä Saq belän Soqlar kebek bez.
Sälamlar äyt, sälam ul nečkä bilgä![27]

Morgenwind, wenn du in uns're Heimat kommst,
Sage Grüße [ihm], grüße jenes liebliche Land!
Es soll in seinen Träumen [deinen] Weg mit Blumen schmücken,
Es soll das Schicksal befragen über deine Rückkehr,
Es soll seinen Gott bitten, mit dir vereint zu werden.
Sage Grüße [ihm], grüße jenes liebliche Land!
Weh, früher, ja da führten wir ein Leben,
Da sprangen, lachten und spielten wir zusammen
Damals, da waren wir wie Saq und Soq[28]
Sage Grüße [ihm], grüße jenes liebliche Land!

Därdmänd betrachtet "Heimat" und "Volk" nicht von innen heraus, sondern aus der Ferne. Und aus dieser Ferne bricht er nicht selbst auf, sich der "Heimat" und dem "Volk" zu nähern, sondern schickt den Morgenwind. Indem der Dichter ihn darum bittet, sein Land zu grüßen, gibt er zweierlei zu verstehen: entweder befindet er sich selbst nicht in seiner Heimat und bei seinem Volk, oder aber er ist nicht willens oder er hält sich selbst nicht für fähig, die Rolle des Morgenwinds zu spielen. Därdmänd versucht jedoch nicht nur keine Annäherung, sondern verabschiedet sich. Und dieser Abschied betrifft nicht nur den Ort, sondern auch die Zeit. Därdmänd grüßt seine Heimat und sein Volk aus der Ferne, schickt seine Grüße aber nicht in deren Gegenwart, sondern in eine Zeit, die ihm glücklicher erscheint: die Vergangenheit.

Tägäräp-aunap
Buy üskän
  Tuġan ilem, isän bul!
Čäč quzġatïp
Ğay iskän
  Tañğï ğilem, isän bul!
Yögrep-yögrep
Tuqtaġan...
Yaulïq bolġap
Sïqtaġan
  Näzkäy bilem, isän bul![29]

Tollend, strolchend
Herangereiftes
  Heimatland mein, lebe wohl!
Haare zersausender
Dinge zerwehender
  Morgenwind mein, lebe wohl!
Eilend, sausend
Verharrtes
Tücher schwenkendes
Wimmerndes
  Liebliches Land mein, lebe wohl!

27 Gedicht ohne Titel, undatiert, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 61 (im Original ist jeweils die letzte Zeile der beiden Strophen eingerückt).
28 Saq und Soq sind zwei fröhliche und verspielte Wesen der tatarischen Folklore.
29 *"Vidaġ"* ["Die Trennung"], undatiertes Gedicht, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000556

In dem Gedicht *"Korab"* ["Das Schiff"][30] – einem seiner bekanntesten Werke – bringt Därdmänd in wenigen Worten sehr eindringlich zum Ausdruck, wie er die Gegenwart seiner Heimat sieht:

Šaulïy diñez...
Ğil öräder...
Ğilkänen kirgän korab!
Tön vä köndez
Ul yöräder:
Yul bara yat il qarap...

Das Meer, es schäumt...
Der Wind, er pfeift...
Des Schiffes Segel sind gespannt!
Nacht und Tag
Pflügt es dahin:
'Gen neue Länder macht es Fahrt...

Čïqtï ğillär,
Quptï tulqïn -
Il korabïn ğil sörä!...
Qaysï yullar,
Nindi upqïn
Tarta bezne ğan sorap?!

Sturm ist aufgekommen,
Wellen türmen sich -
Winde treiben das Heimatschiff!...
Welche Wege,
Welche Horizonte sind es
Die uns bei uns'rem Leben zieh'n?!

Ein kleines, machtloses Boot auf dem großen, gewaltigen Meer, tosender Sturm, schlagende Wellen – ein eindringlicheres Bild hat wohl kein anderer tatarischer Dichter für die Ungewißheit gefunden, die gegen Ende der ersten Dekade dieses Jahrhunderts für die Haltung gegenüber dem, was kommt, gegenüber dem, was die Zukunft bringt, bestimmend gewesen sein muß; nicht nur bei den "Tataren" als Volk, sondern und vor allem bei zahllosen Einzelmenschen verschiedenster Völker des Russischen Reiches, die sahen, daß die Vergangenheit endgültig vorbei war, die merkten, daß die Gegenwart nur ein Übergang ist, die aber nicht wußten, wohin dieser Übergang führen könnte.

Inmitten dieser Ungewißheit suchte Därdmänd nach Sicherheit. Und zumindest manchmal glaubte er, sie gefunden zu haben. Sicherheit gaben Därdmänd in diesen Jahren, die, in seinen Worten, "wie klagende Winde vorüberziehen", die Menschen seines Volkes:

Ni ġazizräk - bu vatan mï?
Ah, tuġan qäümem ġaziz!
Ul möqaddäs qan belän ul
Izge sötkä ni ğitär!...
Söt qalïr, vatan kitär!
Söt qalïr, vatan kitär![31]

---

30 Erstmals erschienen in *Šura* 1 = 10.1.1908. Hier zitiert nach *Därdmänd* 1980, S. 36.
31 Zweite Hälfte eines undatiertes Gedichts ohne Titel, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000557

Was ist [mir] teuer - etwa dieses Vaterland?
Ah, teuer ist [mir] das Volk, in das ich geboren wurde!
Was kommt diesem heiligen Blut und
Dieser reinen Milch gleich!...
Die Milch, sie bleibt, das Vaterland, es wechselt!
Die Milch, sie bleibt, das Vaterland, es wechselt!

Was bleibt, ist somit kein Vaterland, keine Heimat, die politisch definiert und administrativ abgegrenzt werden kann. Was bleibt, sind vielmehr die Menschen, die dort ihren Ursprung haben, die die Werte ihrer Vorfahren in sich tragen und von Generation zu Generation weitergeben. Därdmänd spricht in diesem Gedicht von sich selbst und seinem Verhältnis zu seinem "Volk".[32] Es steht für mich aber außer Frage, daß Därdmänd weder in diesem Gedicht noch in anderen einem "tatarischen" Nationalismus oder gar Rassismus das Wort redete. Worauf er stolz ist und worauf er vertraute, ist, daß das spezifische Menschsein der Angehörigen seines Volkes und, damit implizit, auch das anderer Völker, Bestand hat, ungeachtet dessen, wo und in welcher Umwelt sie sich befinden. Worauf Därdmänd hoffte, könnte man somit als "ideelle Weltheimat" bezeichnen.

Die Frage nach *des Menschen Platz in dieser Welt* steht damit im Zentrum von Därdmänds Werk. Diese Frage ist wahrlich nicht neu, weder in der "Welt"-Literatur, noch in der "tatarischen" Literatur – sie kann sicher als eines der sogenannten "ewigen Themen" bezeichnet werden. Beide Aspekte, die diese Frage unweigerlich aufwirft, finden sich in den Gedichten Därdmänds: das Verhältnis zum einen eines abstrakten Individuums, des "Menschen an sich", und zum anderen das des konkreten Individuums, sei es das lyrische Ich oder der Dichter als Mensch, zu seiner historischen, lokalen und sozialen "Um-Welt".

Wie in der Lyrik vieler anderer Dichter, so ist auch bei Därdmänd die Trennung dieser beiden Aspekte nicht immer einfach. Etliche seiner Verse sind jedoch so allgemein gehalten, daß sie wie Aphorismen wirken. Die Aussagen dieser kurzen Gedichte folgen keinem einheitlichen Tenor, es läßt sich aus ihnen wohl nur schwerlich auf eine bestimmte Weltsicht des

32 Därdmänd verwendet für "Volk" *qäüm* und nicht *millät*. Und das sicher nicht ohne Absicht: *millät*, das Modewort schlechthin während der Revolution von 1905 und in den Jahren danach, hatte eine deutlich politische Konnotation, die sich auf die (gewünschte) Gegenwart bzw. die Zukunft bezieht, und ist wohl der Versuch, im Tatarischen einen Begriff zu schaffen, der dem westeuropäischen Konzept von "Nation" entspricht; *qäüm* dagegen ist nicht politisch belegt, sondern "völkisch", und verweist auf ein ("ethnisches") Zusammengehörigkeitsgefühl, dessen Ursprung in einer fernen Vergangenheit liegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000558

konkreten Dichters "Därdmänd" schließen. Drei Beispiele sollen das verdeutlichen:[33]

Tügel layïq yamanlïq yaxšïlarġa,
Yaramaslarġa yaxšïlïq yaramas.

Es gehört sich genausowenig, Guten Schlechtes,
Wie auch Ungehörigen Gutes zu tun.

Ägär yöz napäsänd eš qïlsa därviš,
Yöz iptäšneñ bere ber almïy telgä.
Vä gär yöz napäsänd eš qïlsa soltan,
Anïñ danï očadïr ildän ilgä.

Wenn ein Därwisch hundert Mal 'was Schlechtes tut,
Sagt keiner von hundert Gefährten auch nur ein Wort.
Wenn aber ein Sultan hundert Mal 'was Schlechtes tut,
Dann fliegt sein Ruhm von Land zu Land.

Bügen uynap kölüdän tïyma zinhar,
Ülärgä kön bolïr - alda äġäl bar!
Tïyya kürmä uyïn uynar mälendä,
Äġäl ešlär ešen üz täñgälendä.

Laß heute ja nicht ab vom Spielen und vom Lachen,
Sterben mußt du sowieso - der Tod, der ist dir sicher!
Versuch bloß nicht, dem Vernügen zu entsagen,
Denn das Ende kommt ohnehin zu seiner Zeit.

Etwas anders verhält es sich meiner Meinung nach mit dem folgenden Zweizeiler:[34]

Küñel här ğirdä göl ezli, — Das Herz, es sucht Rosen überall,
Qädär här ğirdä tikän tözli. — Das Schicksal, es sät Dornen überall.

Obwohl der Aussage dieser zwei Zeilen eine gewisse Allgemeingültigkeit sicher nicht abgesprochen werden kann, ähnelt ihr Tenor dem der Gedichte, in denen Därdmänd einem lyrischen Ich Ausdruck verschafft. Dieses Ich kann sehr weit gefaßt sein und ähnelt dann einer entpersonalisierten Feststellung. Oder aber es tritt in kollektiver ("wir") oder singulärer ("ich") Form auf. Der Grundtenor bleibt von diesen beiden Formen des Ich weit-

---

33 Alle drei "Gedichte" haben keinen Titel. Nur das mittlere ist zu Lebzeiten Därdmänds erschienen (*Šura* 10 = 10.5.1909). Alle hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 89, 54, 76.

34 Ohne Titel, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 88.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000559

gehend unbeeinflußt: er gibt eine Stimmung wieder, die vielleicht am besten als Beklommenheit, Unsicherheit oder Verunsicherung bezeichnet werden kann – nicht nur bezüglich der Zukunft, sondern auch in der Gegenwart.

Ġömerlärder... öyelmäktä saġïšlar...
Dävam itmäktä šiddätle qïšlar...
Havalar tïn... qïyïp očqan homa yuq,
Azan ištelsä dä qibla-noma yuq!...[35]

Seit Menschengedenken schon... türmen Sehnsüchte sich...
Dauern unerbittliche Winter an...
Die Luft ist still... kein Phoenix[36] erhebt sich,
Man hört den Gebetsruf zwar, allein die Gebetsrichtung fehlt!

Oder, vielleicht noch deutlicher, in diesen Worten:

Ničä baġlar küñellärdä tözelde,
Sarï yullar bulïp ġämlär sïzïldï.
Ömidlär, kim, menep bašqa tezelde,
Aġarġan qïl kebek ber-ber özelde.[37]

Angelegt in den Herzen wurden zahllose Gärten,
Staubige Wege wurden sie, von Kummer gezeichnet.
Die Hoffnungen, die sich reihend zu Kopfe stiegen,
Wie weiße Haare fielen sie aus, eins ums andere.

In welcher Form das Ich auch spricht, sein Grundtenor bleibt weitgehend unverändert: es spricht vom Unbehagen in einer Gegenwart, die, egal wie ihre Vergangenheit beschaffen war, sich in der Zukunft verlieren wird. Das Gedicht *"Bez"* ["Wir"], das am 21. Februar 1910 in Zakir Rämiyevs eigener Zeitschrift *Šura* erschien, ist wohl das beste Beispiel hierfür:

Ġasïrlar kičte kitte... kičte yïllar!
Näbilär, padišahlar, sörde dävran...
Ġomerlärder küčep kärvan vä kärvan,
Kilep kičte ğihandan qanča illär!...

---

35 Ohne Titel, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 73.

36 Im Unterschied zu dem rein mythologischen Phoenix ist der *homā* ein real existierender Vogel ("Bartgeier"). In der (iranischen) Mythologie wird er als gutes Omen betrachtet: fällt der Schatten des *homā* auf den Kopf eines Menschen, so gilt das als Zeichen, daß derjenige König werden wird (Vgl. *The Encyclopedia of Islam*, vol. III, Leiden, London ²1979, S. 572). In Ermangelung einer geeigneteren Entsprechung gebe ich *homa* hier mit "Phoenix" wieder.

37 Undatiertes Gedichts ohne Titel, zu Lebzeiten Därdmänds nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1980, 70. Dort (S. 69, 71) sind unter der (redaktionellen?) Überschrift *"Ömidlär"* ["Hoffnungen"] zwei weitere Varianten dieses Gedichts angeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000560

Sünep, väyran bulïp mäġmur tiyäklär,
Ğir astïnda tezelde qu söyeklär!...
Isä ğillär, köčä qomlar... betä ez...
Däriġ, mäxzün küñel, bez dä betäbez!

Mösafir kim, ğihanġa bastï botnï,
Biyette ağğïrïp anï zamana...
Öyep čergän ömidne... törtte utnï -
Yotïp utlarnï kitte... yana-yana...

Jahrhunderte sind vergangen... Jahre sind verstrichen!
Propheten, Könige, sie beherrschten die Zeiten...
Karawanen, Karawanen, sie zogen vorüber,
Reiche entstanden und verschwanden alsdann!...

Erloschen, Ruinen sind die prächtigen Stätten,
Fahle Knochen häufen sich unter der Erde!...
Winde wehen, Sände wandern... Spuren verlieren sich...
Ach weh, armes Herz, auch wir werden enden!

Gast ist nur, wer den Fuß auf diese Erde gesetzt,
Ein stöhnender Spielball der Zeiten...
Die hohle Hoffnungen häufen... die das Feuer entfachen -
Dieses Feuer schluckend ... verbrennend... vergeht er.

Därdmänd nimmt am Ende seines Gedichts ein bekanntes Motiv orientalischer Dichtung auf, das des Menschen, der lediglich Gast auf dieser Welt ist, und, daran besteht kein Zweifel, dessen Gebeine sich letztlich zu denen unzähliger Anderer gesellen werden, die, ebenfalls ohne eine Spur hinterlassen zu haben, sich bereits unter der Erde häufen. Dieses "Spiel" gleicht einer endlosen Spirale: das Ende des Alten ist bekanntlich der Anfang des Neuen.

Das lyrische Ich Därdmänds ist jedoch nicht ausschließlich geplagt vom unaufhaltbaren Wandel der Zeiten. Zumindest wenn es in unpersönlicher Form auftritt, kann es selbstbewußt und entschieden sein. Denn der Welten Lauf ist nicht unveränderlich, man kann ihn vielleicht nicht anhalten, beeinflussen oder beschleunigen aber kann man ihn wohl – wenn man will. Der Dichter gab dazu folgenden "Rat":[38]

38 *"Näsixät"*, so der Titel dieses Gedichts, das erstmals im März 1913 in der Zeitschrift *Añ* erschien. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000561

Ğitäklärgä tïrïš dönyayi dunnï,[39]
Ikeneñ berese: yä sine ğitäklär.
Alïp barïr üzeñne ber čoqïrğa,
Barïrsïñ - bardïrïr, törtär, etäklär.
Mona ni ul usal qarčïqnïñ ime:
Qu artïndan yarïymï-yuqmï dimi!
Ğitep tä, ber sikertep tipseñ artïn,
Däni bit ul - üzen tigängä timi!

Bemüh' dich, diese Welt zu führen,
Denn sonst führt sie dich.
Sie führt dich in eine tiefe Grube,
Du gehst entweder selbst hinein oder sie führt, schiebt, stößt dich [hinein].
Das Rezept für diese abgefeimte Alte ist:
Frag' nicht, ob es gut ist, renn' einfach hinter ihr her!
Und wenn du sie eingeholt hast, gib ihr einen Tritt,
Denn sie ist gemein - doch dem, der ihr etwas macht, macht sie nichts!

Diese Zeilen lesen sich an der Oberfläche wie eine Aufforderung, am prallen Leben auf Erden teilzuhaben, sich dem Gang der Dinge nicht zu unterwerfen, sondern sie zu gestalten, nicht klein beizugeben, sondern seinen eigenen Willen durchzusetzen, wissend, daß die Welt zwar gemein ist, gleichzeitig aber auch feige, daß sie nicht "zurückschlägt". Der bittere, sarkastische Unterton, der meiner Meinung nach zwischen den Zeilen emporsteigt, zerlöchert allerdings diese Oberfläche. Därdmänd war genausowenig dekadenter Dichter wie Zakir Rämiyev ein rücksichtsloser Lebe- und Geschäftsmann war. Dieses Gedicht scheint mir weniger die Einstellung des Dichters gegenüber dem Leben und der Welt wiederzugeben, als eine Haltung zu beschreiben, die (nicht nur) zu jener Zeit weit verbreitet war: die Befriedigung eigener Interessen um (fast) jeden Preis. Die Stärkeren kommen durch, die Schwächeren bleiben auf der Strecke. Daß Därdmänd sich zu den Schwächeren rechnete, zu denjenigen, denen Anerkennung und Wertschätzung versagt blieben, wird vor allem in den Gedichten deutlich, in denen sein lyrisches Ich in singulärer Form, als "ich", auftritt.

---

39 Sowohl die Ausgabe von 1929 als auch die von 1980 haben an dieser Stelle *dönyayi dünänne* und erklären diesen Ausdruck in einer Anmerkung mit *dönya degän at* ["das Pferd, das Welt heißt"]. Diese Lesung ist meines Erachtens nicht richtig. Erstens paßt sie nicht zu dem Versmaß (11-silbig), zweitens scheint der Sinn dieser Lesung fraglich, drittens taucht am Anfang der letzen Zeile des Gedichts das mit *dun* verwandte Wort *däni* auf; die beiden Wörter umklammern das ganze Gedicht somit auch graphisch, viertens war das Kompositum *dunyāyi dūn* im Osmanischen gebräuchlich, und fünftens schließlich ist das in anderen Türksprachen bekannte Wort *dönen ~ dünän ~ dönön* als Bezeichnung für ein drei- (im Kirgisischen vier-)jähriges Tier / Pferd, im heutigen (Standard-)Tatarischen nicht belegt, was allerdings nicht heißen muß, daß Därdmänd, der in Orenburg, am Rande der kasachischen Steppe lebte, es nicht gekannt hatte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000562

Gärčä min dä bar sanaldïm, — Zu den Lebenden werde ich zwar gerechnet,
Il qatar san almadïm, — Doch in [meiner] Heimat gelte ich nichts,
Ildä yördem, xaslar aldïm, — Länder durchzog ich, Wissen sammelte ich,
Uylasam - san almadïm. — Doch wenn ich es mir überlege - ich gelte nichts.

Yandï Mäğnün, yandï Färhad - — Mägnun erbrannte [in Liebe], ebenso Färhad -
Ber yanïp at aldïlar, — Sie erbrannten einmal und wurden berühmt,
Min ġärip meñ qat yanïp ta - — Ich Armer aber, ich erbrannte tausend Mal,
Yandïġa sanalmadïm. — Doch zu den Erbrannten werde ich nicht gezählt.
Uylağïz: mäġšuqä meñnär!... — Denkt einmal: Tausende Geliebte!...
Min ġašiq sanalmadïm!... — Doch ich, ich werde nicht zu den Lieben [gezählt.

[...]

Äyttelärkem ber bäxetsez — Du, Armer, bist der Liebende
Ilgä ġašiqsïñ fäqir, — Einer glücklosen Heimat, sagte man mir,
Ber qïzardïm, ber buzardïm... — Erst wurde mir warm, dann fröstelte mich...
Ni tanïym - tanalmadïm. — Wie soll ich das erkennen - ich habe es nicht [erkennen können!

Ni tanïym? ... Tanalmadïm! — (wiederholt)

[...]

Iste ğillär il ečendän, — Winde wehten aus der Heimat,
Irtä-kič salïm qolaq, — Ich lauschte [ihnen] Tag und Nacht,
Ğil-ğiläslärneñ moñïndan — Doch ihre tiefbewegten Lieder
Zäüqo älxan almadïm. — Gaben mir keinen Genuß.
[...] — [...]
Tez yögendem, yäš tamïzdïm - — Ich beugte die Knie, Tränen vergoß ich -
Därtkä därman almadïm. — Und konnte doch den Schmerz nicht besiegen.
... Därtkä därman almadïm! — Und konnte doch den Schmerz nicht besiegen!

Bi'ri millät, mayi zämzäm, — Die Quelle des Volkes, das Wasser des Lebens,
Küzlädem yïllar buyï, — Danach trachtete ich Jahre hindurch,
Ğitte däfenem vaqïtï - — Doch nun ist die Zeit gekommen für mein [Begräbnis -
Käfnem büzlären manalmadïm. — Und nicht einmal mein Leichentuch habe ich [färben können.
Väyla!... — Ach!...
Däri-i-i-ġ!... — We-e-e-h!...
Büzlärem manalmadïm...[40] — Nicht einmal mein Leichentuch habe ich [färben können!

40 *"Büzlärem manalmadïm"*, *Šura* 8 = 17.4.1908. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 50-60. Den Titel dieses Gedichts in einer angemessenen Weise wiederzugeben, ist mir leider nicht möglich. Er bedeutet: "Ich habe den Stoff (für mein Leichentuch) nicht einfärben konnen". In der Zeile, die mit *käfnem* beginnt, paßt das Versmaß nicht, es sind neun Silben statt, wie regeläßig zu erwarten wäre, sieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000563

Die Enttäuschung und wohl auch Verbitterung, die aus diesen Versen spricht, ist nicht zu überhören. Und gerade damit zeigt dieses Gedicht deutlich, daß Därdmänd keinesfalls ein Poet war, dem es, wie immer wieder behauptet, genügte, im Elfenbeinturm seiner Poesie zu wandeln.[41] Auch er wollte Anerkennung, allerdings nicht um den Preis, sich in seinen Gedichten nach dem jeweils herrschenden Geschmack der sich ändernden Zeiten richten zu müssen.

Möglicherweise waren es diese mangelnde Anerkennung und die Anfeindungen, denen der Dichter bereits zu Lebzeiten ausgesetzt war, die den Blick Därdmänds weiter schärften, sowohl was die Wahrnehmung seiner Umwelt als auch die seiner eigenen Situation anging. Er faßte das in die Worte:

Küñelemneñ äzräkkenä kinäse bar,	Mein Herz hegt Rachegedanken,
Telemneñ dä zähär očlï inäse bar.[42]	Meine Zunge ist eine Nadel mit giftiger [Spitze.

Und Därdmänd benutze diese giftige Nadelspitze. Er stach mit ihr - nicht nur in Auswüchse von Ignoranz und Religion,[43] die von seinen reimenden Zeitgenossen so gerne und oft angeprangert wurden; er stach auch eben diese Dichterkollegen, die sich einem einfältigen Fortschrittsglauben und nationaler Euphorie verschrieben hatten. Aus Därdmänds Nadelzungenspitze tropfte ätzender Spott und beißende Ironie. Die Flut von Dichtern und Gedichten, die nach 1905 die tatarische Öffentlichkeit überspülte, kommentierte er so:

Mögze bar quynïñ barï da qučqar tügel,
Očqan qošnïñ barïsï da šoñqar tügel.
Kemnär äytmäs šiġerne, äytär berük,
Čuqañlaġan aqsaq išäk tulpar tügel.[44]

---

41 Vgl. z.B. Fätxi Burnaš, "Tuqay šiġerlärendä iğtimaġi moñlar (Tuqayniñ ülüena 9 yïl tulu mönäsäbäte belän)", *Tatarstan xäbärläre* no. 87(464) = 17.4.1922; S. Mortazin, "'Iske mirastan faydalanu' mäsäläse", *Qïzïl Tatarstan* no. 280(2650) = 8.12.1929; X. Xäsänov, "Xösäyen Yamašev häm tatar demokratik intelligenciyäse", *Sovyet ädäbiyatï* 3.1952, S. 57-70, hier S. 58; Kamil Faseyev, "Ädäbiyatta ideologik bozularġa qarşï", *Sovyet ädäbyatï* 8.1954, S. 74-82, hier S. 76.

42 Undatierter Zweizeiler ohne Titel, zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 81.

43 Da Därdmänds Gedichte zu dieser Thematik sich zwar sprachlich, nicht aber inhaltlich von denen unterscheiden, die andere tatarische Dichter dieser Zeit zum selben Thema verfaßten, gehe ich nicht näher auf sie ein, sondern nenne hier nur einige Titel: *"Zamana vaġizenä", "Allaġa täväkkäl!", *** (Yä kitsen sufi mäktäpten ...), *** (Iske čapan belän kerle čalma ...).*

44 Undatierter Vierzeiler ohne Titel, zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000564

Nicht alle Schafe, die Hörner haben, sind Widder,
Und nicht alle Vögel, die fliegen, sind Falken.
Wer nie Gedichte geschrieben hat, schreibt jetzt welche,
Doch ein lahmer, hinkender Esel ist kein Rassepferd.

Das neuerwachte und oft überzogene tatarische Nationalgefühl, der Stolz darauf, Tatare zu sein, war für Därdmänd eine Chimäre. Wie lächerlich die Bestrebungen sein konnten, ein tatarisches Selbstwertgefühl zu schaffen und die tatarische Nation in den Himmel zu loben, zeigte der Dichter wohl am trefflichsten mit den folgenden Versen über eine absurde, national inspirierte Ethymologisierung der Bezeichnung "Tatar":

Xäyaldan süz ačïp ber ničä ġalim,
Ačïq kürsättelär ... alar da barï:
Očïrdïlar "tat"ïn tatar bašïndan,
Čïġardïlar bit "ar"lïqqa tatarnï...
Ġäğäp tügel sabi itsä sabilïq,
Ġäğäpter ämma ġalämdä ġäbilek.[45]

Aus dem Nichts heraus eröffneten etliche Forscher,
Legten dar ... und machten klar:
Löschten das "Tat" am Anfang von Tatar,
Und machten so Tataren zur personifizierten Tugend[46]...
Verwunderlich ist nicht, wenn Kinder Kindereien machen,
Verwunderlich aber ist die Dummheit auf dieser Welt.

Doch Därdmänd nahm auch die Überheblichkeit derjenigen Tataren aufs Korn, für die Modernität gleichbedeutend war mit der Nachahmung dessen, was sie unter russischer Kultur verstanden, und für die demzufolge "Tatare" ein Synonym für "Wilder" war:

Taġïp küzlek, salïp bašqa silinder,
"Tatar"nï nindi ostardïñ sügärgä!
Uqï bir yïl yänä, küp arttïrïrsïñ -
"Yavïz millät"ne dä vatïr qïrïrsïñ![47]

Eine Brille aufgesetzt, auf den Kopf einen Zylinder,
So bist du ein Meister der Kritik an dem "Tataren"!

---

45 Undatiertes Gedicht ohne Titel, zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 83.

46 Dieses Wortspiel ist nicht übersetzbar. Die absurde Ethymologisierung, die Därdmänd hier anführt, teilt die Bezeichnung "Tatar" in "tat", das weggelassen wird, und "ar", "Tugend; Ehrenhaftigkeit".

47 So das Ende des Gedichts *"Ïškulnikkä"* ["Der Russenschulenschüler"], *Šura* 3 = 1. 2. 1908. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 46. Für ein Gedicht, in dem sich Därdmänd über das bei manchen seiner Zeitgenossen so beliebte tatarisch-russische Kauderwelsch lustig macht, vgl. *"Abdul Abduličkä"* ["An Abdul Abdulič"] (*Šura* 8 = 10.4.1910).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000565

Studiere noch ein Jahr, dann wirst du noch besser -
Zermalmen, zerreißen wirst du es, dies "wilde Volk"!

Derartige "Modernisierung" war jedoch kein Privileg der männlichen Tataren. Auch die tatarische Damenwelt nahm daran aktiv teil, auch wenn es am Anfang des folgenden Gedichts keineswegs so scheint:

Buyï zifa, yöze kürkäm, üze yäš;
Küze qara, ozïn kerpek, qaläm qaš.
Yözen yaqtï kürep, sandïm anï nur,
Bulïr nur, baqsam: ul innäk tä aqbur.[48]

Jung ist sie, ihr Körper schlank, ihr Anlitz lieblich,
Ihre Augen schwarz, die Wimpern lang, Bogen-Brauen.
Ihr leuchtendes Antlitz sah ich, es schien mir wie Licht,
Doch als bei Licht ich schaute: alles Rouge und weißer Puder.

Die giftige Zungenspitze verschonte auch den Dichter selbst nicht. Das "wir" des lyrischen Ichs trat immer häufiger und weiter in den Hintergrund und an seine Stelle trat das "ich". Und die Worte, die dieses Ich für die Beschreibung seiner selbst fand, nahmen an Deutlichkeit und Schärfe zu. Diese Veränderung hatte ihren Grund wohl nicht nur in der fehlenden Anerkennung des Dichters, sondern ist sicher auch auf die sich nicht nur verändernden, sondern verschlechternden Zeiten zurückzuführen: Hungersnöte, eine Pestepedemie, der Erste Weltkrieg, erst die Februar-, dann die Oktoberrevolution, der anschließende Bürgerkrieg – genausowenig wie das Leben des Menschen Zakir Rämiyev davon unbeeinflußt blieb, konnte auch die Poesie Därdmänds davon unbeeindruckt bleiben.

Was Därdmänd in den ausgehenden 10er Jahren, der Zeit, als der Kampf zwischen Alt und Neu sich verschärfte und nichts verschonte, am meisten erschreckt zu haben scheint, war weder der Verlust des Alten noch die Tatsache, daß Neues an dessen Stelle treten sollte, sondern die Art, wie die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Seiten geführt wurde. Die Rücksichtslosigkeit, der unbedingte Wille, der Welt den eigenen Stempel aufzudrücken, und die Machtsucht, die nun ihre häßliche Fratze zeigten, waren dem Dichter zutiefst fremd. Er verachtete sie. Die eigene Ohnmacht dagegen bedeutete ihm Glück:

Zäġif qïrmïsqamïn min, yulda yatqan,
Tügel bal qortï min, čaġïp ğïlatqan.

---

48 Undatiertes Gedicht ohne Titel, zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1980, S. 123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000566

Ni zur bu däülät kem, šöker itäm čuq
Minem ber kemgä ğäver itär köčem yuq.[49]

Ich bin eine schwache Ameise, die auf dem Weg liegt,
Ich bin keine Wespe, die sticht und Weinen macht.
Es ist ein großes Glück, und ich danke vielmals dafür,
Daß ich nicht die Kraft dazu habe, jemandem Leid anzutun.

Das Glück der Ohnmacht könne, so schien Därdmänd anfangs noch zu glauben oder doch zumindest zu hoffen, der Garant für persönlichen Frieden, Ruhe und Freiheit sein:

Ägärčä däülätem yuqtïr ğitärlek,
Išektäy häm yök astïnda tügelmin.
Üzem bašmïn, üzem töš här ešemdä,
Tïnïčlïqta toramïn, xuš küñelmin.[50]

Auch wenn mein Glück nicht ausreichend ist,
Unter Lasten begraben wie ein Esel bin ich nicht.
Was ich mache, kommt nur von mir allein,
In Ruhe lebe ich, ich bin zufrieden.

Und in einem merkwürdig zweideutigen Gedicht gibt Därdmänd die folgende Einschätzung sowohl seiner selbst als auch seiner Mitmenschen:

Taliğïmdïr taäzzäldän -	Ich hatte schon immer Glück -
Här ešem bozġïn töšär;	Alles was ich mache, geht schief;
Bïlbïlä qorsam tozaġï,	Wenn ich einer Nachtigall die Falle aufstelle,
Bäxtemä qozġïn töšär.[51]	Geht, zum Glück, eine Krähe hinein.

Die Mehrdeutigkeit paßte jedoch nicht mehr in die Zeit. Die Gegenwart der Zukunft forderte Eindeutigkeit ein. Die einzige dichterische Eindeutigkeit, zu der sich Därdmänd entschließen konnte, war das Verstummen:

Ğitär inde, Därdmänd, süzne ozatma,
Qatïp qunġan küñellärgä boz atma!
Dileñ öčen teleñ bulsïn tozaqlï,
Yöz aqlïġïñ öčen - avzïñ yozaqlï![52]

---

49 Undatierter Vierzeiler ohne Titel, zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1929, S. 78.

50 Undatierter Vierzeiler ohne Titel, zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1980, S. 109.

51 Undatierter Vierzeiler ohne Titel, zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1980, S. 136.

52 Undatierter Vierzeiler ohne Titel, zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1980, S. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000567

Es reicht jetzt, Därdmänd, rede nicht weiter,
Wirf nicht mit Eis auf die erfrornen, erstarrten Herzen!
Deinem Herz zuliebe soll deine Zunge gefangen sein,
Und deiner Unbescholtenheit zuliebe dein Mund verschlossen!

Der Dichter wußte sehr wohl, wo der Platz derjenigen ist, die schweigen:

Quvandï il, qanat qaqtï mäläklär,
Šašïp añ-tañ bulïp šaytan tökärde!
Ğitär, ğilkenmä, yolqïnma, küñel, sin,
Kiyäü bulsañ da, ul tuyġa tügel sin!
Ğihan tormïš tuyïn itkän čaġïnda,
Sineñ urnïñ üleklär aymaġïnda.[53]

Freude im Land, Flügel schlugen die Engel,
Der Teufel gar, baß erstaunt, spukte aus!
Es reicht, gräm dich, müh dich nicht mehr, Du, Herz,
Dies ist nicht dein Fest, selbst wenn du Bräutigam wärst!
Wenn die Welt die Hochzeit des realen Lebens feiert,
Dann ist dein Platz im Reich der Toten.

Der Dichter Därdmänd war schon verstummt. Zakir Rämiyev verstarb am 9. Oktober 1921 in Orsk. Die Fenster des Hauses, in dem er seine Augen für immer schloß, blickten auf den Ural-Fluß. Die Raben flogen nicht mehr und die Heimat mußte ohne die Welt überleben.

Die Gedichte Därdmänds sind für die Zeit, in der er schrieb, einzigartig. Versucht man, in der Lyrik, die seine Volksgenossen in den ersten 15, 20 Jahren dieses Jahrhunderts verfaßten, Vergleichbares zu finden, so wird man – mit einer Ausnahme – kaum Erfolg haben; lediglich das Werk Säġit Rämiyevs (1880 - 1926) ist ähnlich eigenständig wie das Därdmänds. Die Eigenständigkeit dieser beiden Dichter gegenüber der Lyrik, die sich in jener Zeit als spezifisch tatarische verstand und zu etablieren begann, zeigt sich vor allem in den gedanklichen Inhalten, der "Weltanschauung", die Därdmänd und Säġit Rämiyev in ihren Gedichten vorbrachten, und teilweise auch im sprachlichen Duktus und der poetischen Form, die sie dafür wählten. Beide ließen sich nicht von der Anschauung vereinnahmen, die bei den jungen, sich als Vorreiter und Kämpfer für die tatarische Sache verstehenden Dichtern, Schriftstellern und Intellektuellen vorherrschte und als Inbegriff von Modernität und Fortschritt galt, der Anschauung, daß Literatur einen gesellschaftlichen Auftrag zu erfüllen habe und der Dichter sein Werk diesem Auftrag zu widmen und unterzuordnen habe. Für

53 Undatiertes Gedicht ohne Titel, zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Hier zitiert nach *DÄ* 1980, S. 89. In der Ausgabe von 1929 (S.60) sind die letzten beiden Zeilen eingerückt und außerdem durch eine Leerzeile abgehoben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000568

Därdmänd und Säġit Rämiyev stand jedoch der Dichter im Mittelpunkt: der Dichter selbst ist es, der seine Dichtung und damit sein Verständnis von der Welt, von seiner gesellschaftlichen und historischen Umwelt und sein Verhältnis zu ihr bestimmt. Diese grundlegende Überzeugung ist den beiden gemein. Wie aber jeder der beiden sein Verständnis von der Welt und dem eigenen Platz darin sah, könnte unterschiedlicher kaum sein: während Därdmänds Verse aufs Äußerte komprimiert und bis in die kleinsten Feinheiten streng durchkomponiert sind und damit teilweise fast minimalistisch anmuten, was seiner Anschauung des Menschen als eines winzigen und vergänglichen Teils in einem unermeßlichen, raum- und zeitlosen Universum entspricht, sind viele der Gedichte Säġit Rämiyevs ekstatische Schreie, die klingen wie scharfes Peitschenknallen, dröhnendes Donnergrollen oder höhnisches Lachen, verursacht von einem aufbegehrenden Ich, das in seiner Gier nach selbstbestimmtem Leben auch vor dem Tod nicht zurückschreckt.[54] Ich möchte hier nur das Gedicht mit dem Titel *"Qabaqta mäxäbbät"* ["Die Liebe in der Kneipe"] als Beispiel anführen:

Bette baš, kipte yäš, kitte bar raxät.
Kitsen! Ni kürsäm, min kürärmin,
Yazmïš ni yazġandïr - belgän ber axät
Añar buysïnar yörärmin.

Azarmïn, tuzarmïn, šulay min yörep,
Yazmïšnïñ burčïn tik ütärmin...
Axïr ber saġät min añar baš orïp
Läġnät di, läġnät di ülärmin.[55]

---

54 Bis auf die sogenannten "ultra-linken" Intellektuellen in der zweiten Hälfte der 20er Jahre wurde Säġit Rämiyev von der sowjetischen Literaturkritik bis Ende der 60er Jahre stark kritisiert und als typischer Verteter von "Agnostizismus" (*agnosticizm*) und "Anarcho-Individualistentum" (*anarxo-individualistlïq*) diffamiert und als "tatarischer Yesenin" verunglimpft (Vgl. z.B. Fatix Säyfi-Qazanlï, "Ġ. Tuqay äsärlärendä parodiä, satira, ironiä häm yumor", in: *Ġ. Tuqay äsärläre*, hrsg. v. idem, 3-tom, Qazan 1931, S. III-XXXII, hier S. XIX; M. Ġali, "Säġit Rämiyevneñ iġat häm tormïš yulï", in: *Sovyet Ädäbiyatï* 4.1940, S. 73-90, hier S. 79; Xäsän Xäyri, "Ğavapsïzlïq xatïna ğavap", in: *ibid.* 10.1948, S. 115-122, hier S. 117; Ġ. Xalit, "XX yöz bašïndaġï tatar ädäbi xäräkäteneñ qayber mäsäläläre", in: *ibid.* 1.1950, S. 98-118, hier S. 108. Für das Gedicht *"Min"* ["Ich"] vgl. den in Anm. 14 genannten Artikel von Ingeborg Baldauf.

55 Zitiert nach *Säġit Rämiyev šiġerläre*, Ufa ^{3}1918, S. 32/33. Der tatarische National- und Vorzeigedichter Ġabdullah Tuqay hatte im Frühjahr 1913 ein Gedicht geschrieben (*"Qitġa"*, in: *Añ* no.6 = 1.3.1913), in dem er seiner Enttäuschung, nichts für sein Volk und die Welt im Ganzen getan haben zu können und der Sinnlosigkeit allen und vor allem auch seines eigenen Tuns selbstbemitleidend Ausdruck gab. Die erste Zeile des letzten Verses lautet: *Qaytmadï üč, bette köč, sïndï qïlïč – šul buldï eš* ["Keine Rachegelüste mehr, keine Kraft mehr, das Schwert zerbrochen – so sieht es aus"]. Säġit Rämiyevs Gedicht ist meines Erachtens auch eine satirische Replik auf dieses Gedicht Tuqays.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000569

Unheil, Tränen, aus ist's mit der Gemütlichkeit.
Egal! Soll kommen, was da kommen mag,
Was das Schicksal bringt - das weiß nur der Herr
Ich beug' mich ihm und leb' drauf los.

Ich find' den Weg nicht, verzettle mich, lebe einfach so,
Und erfülle so des Schicksals Soll...
Am Ende dann, dann wend' ich mich flehentlich ihm zu
Verdammt, verdammt ruf' ich und sterb'.

Verläßt man den tatarischen Raum und versucht, in der Lyrik, die von türksprachigen Dichtern im ersten Viertel dieses Jahrhunderts in Mittelasien, vor allem im späteren Usbekistan, geschaffen wurde, Ähnlichkeiten und Parallelen zum Werk Därdmänds zu finden, wird man wohl nur bei einem Dichter wirklich fündig werden, dem 1897 in Andižan, im Fergana-Tal, geborenen Abdulhamid Sulaymon, der unter seinem Dichternamen Čŭlpon (Čulpān) ("Der Morgenstern") "die usbekische Lyrik, Dramatik und Prosa des 20. Jahrhunderts entscheidend geprägt hat."[56] Wie Därdmänd verfaßte Čŭlpon seine Gedichte in einer einfachen Sprache, die gerade durch ihre Schlichtheit besonders ausdrucksstark ist. Doch nicht nur in der meisterlichen Beherrschung der Sprache ähneln sich die beiden, auch in der Wahl der Motive und Metaphern sind deutliche Parallelen zwischen Därdmänd und Čŭlpon festzustellen. Auch in den Gedichten Čŭlpons spielen die Jahreszeiten der Natur eine wichtige Rolle: beide sind keine Freunde des Winters, und wie für Därdmänd, so ist es auch für Čŭlpon die Krähe (*qarġa*), die von drohendem Unheil, Unglück und Schlechtem kündet.[57] Fast zwangsläufig scheint es mir, daß sich auch die "Weltanschauung" beider Dichter ähnelt, ungeachtet dessen, daß viele der Gedichte Čŭlpons deutlicher politisch lesbar und zu interpretieren sind als die Därdmänds. Alles Leben als endloser Kreislauf von Werden und Vergehen, diese Grundüberzeugung Därdmänds findet sich auch bei Čŭlpon, am deutlichsten vielleicht in seinem 1926 entstandenen Gedicht *"Bahorni soġindim..."* ["Ich sehne mich nach dem Frühling..."]: es ist Herbst, geht auf den Winter zu, die Blätter beginnen zu welken und gelb zu werden, die Natur bereitet sich darauf vor, zu sterben. Doch dann hört man eine Stimme, die auch die des Dichters ist:

---

56 Baldauf, Ingeborg, "Čŭlpon" = Eintrag im Ergänzungsband zu *Kindlers Neues Literaturlexikon* (erscheint im Herbst 1998).

57 Vgl. Čŭlpons Gedichte *"Kuz"* ["Herbst"](1921), *"Yana qor"* ["Wieder Schnee"] (1921?, 1922?), *"Qiš oldida"* ["Vor dem Winter"] (1922), *"Xazon"* ["Laub"] (1923), *"Qor"* ["Schnee"] (1924), *"Kuz guliga"* ["An die Herbstblume"] (1925). Alle (in dieser Reihenfolge) enthalten in: *Čŭlpon – Yana oldim sozimni*, hrsg. v. Ozod Šarafiddinov, Toškent 1991, S. 414, 424, 448, 482, 508, 511.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000570

Yŭq... ŭlim yŭqdir!
Yolğiz bir ŭčib, bir sŭniš bordir.
Bir ŭčib, sŭnib... yana yoniš bor.
Yana bahorlar,
Yana lolalar,
Yana siz, ey... erkin tilaklar!...[58]

Nein... den Tod, den gibt es nicht!
Es gibt nur Vergehen, nur Erlöschen.
Vergehen, Erlöschen... und wieder Entflammen.
Wieder Frühlinge,
Wieder Tulpen,
Und wieder ihr da, ja... [ihr] freien Wünsche [voller Hoffnung]

In seinem erfolgreichen Bemühen um eine Synthese aus schlichter, einfacher Sprache, freier Form und "östlicher Weisheit" hatte Čŭlpon nicht nur Därdmänd zum Vorbild, sondern auch den indischen Dichter Rabindranath Tagore.[59]

Im Unterschied zu den türksprachigen Dichter des Russischen Reiches, für die, abgesehen von Ausnahmen wie Därdmänd und Čŭlpon, die klassische (und zeitgenössische), philosophisch-mystische Dichtung Indiens und Irans als Quelle der Inspiration keine große Rolle spielte, entdeckten in der Mitte des 19. Jahrhunderts die jungen Dichter der Neuen Welt den "Osten" für sich und ihre Dichtung.[60] Ich möchte hier nur auf einen dieser Dichter verweisen, dessen Sprache und Verständnis von Poesie, und damit auch der "Welt an sich", meines Erachtens mit Därdmänd in Beziehung gesetzt werden können: Walt Whitman. Die Brücke zwischen dem Vermächtnis des "Ostens", und damit auch Därdmänd, und Whitman, dem Dichter des "Westens", schlägt kein geringerer als Rabindranath Tagore. Er, der selbst oft als "Brücke zwischen Ost und West" bezeichnet wird,[61] war der Überzeugung, daß "no American had caught the Oriental spirit of mysticism so well as [Whitman]."[62] In der Tat lesen sich sowohl viele der Aussagen, die der amerikanische Dichter selbst über seine Poesie gemacht hat, als auch die Einschätzungen dieser Poesie durch die Kritiker, als ob sie über die Gedichte Därdmänds gemacht seien. "Everything lives in him, in you, in all of us, is contained and enclosed by us: humans, stars, times, animals, plants, stones. [...] Everything is us and we are everything. What, then, are

58 Zitiert nach *ibid.*, S. 522.
59 Baldauf, "Čŭlpon".
60 Vgl. z.B. Arthur Christy, *The Orient in American Transcendentalism. A Study of Emerson, Thoreau, and Alcott*, New York 1963 (Reprint der Ausgabe von 1932).
61 Baldauf, "Čŭlpon".
62 Zitiert nach V.K. Chari, "Whitman in India", in: *Walt Whitman & The World*, ed. by Gay Wilson Allen, Ed Folsom, Iowa City 1995, S. 396-405, hier S. 396.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000571

beginning and end, birth and death? Everything is eternal movement. 'Urge and urge and urge, / Always the procreant urge of the world.'" Mit diesen Worten beschrieb Johannes Schlaf 1892 Whitman und sein Hauptwerk *Leaves of Gras.*[63] Und Gustav Landauer bemerkte 1907: "The most characteristic quality of his [Whitman's] poetry is his 'suggestiveness', through which he has ever new shapes surge back and forth for us, [...]."[64] Whitman selbst hatte in seinem erstmals 1857 erschienenen Essay *"Democratic Vistas"*, in dem er sein Verständnis von Poesie darlegte, genau diese oszillierende "Suggestivität" als eines der wesentlichen und unerläßlichen Kennzeichen von wahrer Poesie beschrieben: "Human thought, poetry or melody, must leave dim escapes and outlets – must possess a certain fluid, aerial character, akin to space itself, obscure to those of little or no imagination, but indispensable to the highest purposes."[65] Und an anderer Stelle: "I seek less to state or display any theme or thought, and more to bring you, reader, into the atmosphere of the theme or thought – there to persue your own flight."[66] Ein Dichter, der sich diese Aufgabe gestellt hat, muß ein scharfer und sensibler Beobachter sein. Er muß seine Umwelt und die ganze Welt in all ihren materiellen und geistigen Manifestationen mit all seinen Sinnen wahrnehmen. Därdmänd ist solch ein Dichter, und Whitman ist es ebenfalls. In seinem *"Salut au Monde"* umfängt er die Welt:

> Was hörst du, Walt Whitman? [...] Ich höre die Heuschrecken in Syrien, [...]; Ich höre den Ruf des arabischen Muezzin von der Zinne der Moschee herab; [...]; Ich höre den Schrei des Kosaken und die Stimme des Matrosen, wenn er bei Otosk [Oxotsk] in See sticht; [...]. Was siehst du, Walt Whitman? [...]; Ich sehe den seltsam raschen Wechsel von Licht und Schatten; [...] Deutlich gewahre ich den Himalaja, den Tschian-Schan [Tian-Shan], den Altai und die Ghats; [...]; Ich sehe die Steppen von Asien. Ich sehe die Hügelwohnungen der Mongolen, sehe die Zelte der Kalmücken und der Baschkiren; [...]; Ich sehe den scharfsichtigen Samojeden und den Finnen; [...]; Ich sehe die Erde und mache mich ohne Unterschiede zu einem Angehörigen von ihnen; [...] Und ich grüße alle Bewohner der Erde. [...] Salut au Monde! In welche Städte auch Licht und Wärme eindringen mögen, in die Städte dringe ich selbst

---

63 Zitiert nach *Walt Whitman & The World*, ed. by Gay Wilson Allen, Ed Folsom, Iowa City 1995, S. 176-186, hier S. 181. Schlafs Artikel mit der Überschrift "Walt Whitman" erschien erstmals in *Freie Bühne für den Entwicklungskampf der Zeit* (3.1892, S. 977-988).

64 Zitiert nach *ibid.*, S. 189-193, hier S. 192. Landauers Artikel mit dem Titel "Walt Whitman" erschien erstmals in *Vossische Zeitung* no.143 (1907).

65 Zitiert nach James E. Miller, Jr., "The Poetics of the Cosmic Poem", in: idem, Karl Shapiro, Bernice Slote, *Start With the Sun*, s.l. 1960, S. 43-53, hier S. 49/50.

66 Walt Whitman zitiert nach James Olney, *The Language(s) of Poetry. Walt Whitman, Emily Dickinson, Gerard Manley Hopkins*, Athens and London 1993, S. 44/45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000572

ein; Nach allen Inseln, wohin Vögel fliegen, dorthin fliege ich selber. [...].[67]

Die Sprache ist das wichtigste Mittel, will der Dichter dem Leser – besser und treffender sollte es heißen dem Zuhörer, denn der Klang, der Ton ist wichtig – diesen Flug ermöglichen. Sowohl Därdmänd als auch Whitman sind Meister der Sprache. Beider Sprache zeichnet sich aus durch einen hohen Grad von Rhythmus und Reim, von Assonanzen und Alliterationen und einen fein abgestimmten Wechsel verschiedener Tempi in der Wort- und Bildfolge mit dazwischenliegenden Pausen und Ruhepunkten. Beide schreiben ihre Verse in einer Sprache, die einerseits alltäglich und "gewöhnlich" ist, andererseits aber in Stil und Wortwahl auch an altertümliche Prosa erinnert.[68] Bernice Slote bezeichnete diese Art von Sprache als "a kind of earth-language".[69] Versteht man darunter eine Sprache, die einerseits "erdgebunden", d.h. aus der Erde kommend und in ihr verwurzelt, ist, und andererseits "erdumfassend", d.h. der ganzen Erde gemein und zugänglich, ist, so gilt diese Charakterisierung meines Erachtens für Whitman und für Därdmänd gleichermaßen.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts bemühten sich auch viele Intellektuelle, Schriftsteller und Dichter in Rußland, neue Horizonte zu suchen und Wege dorthin zu finden. Die vorrangige Richtung, die sie dabei einschlugen, war der Westen,[70] und eine der Quellen, an der sie ihren Durst nach Neuem löschten, war Walt Whitman: "It would be difficult to overestimate the importance of Walt Whitman in the history of twentieth-century Russian letters. His audience, reputation, and influence have been enormous."[71] Das vorrangige Ziel, das die russischen Dichter bei ihrer Suche vor Augen hatten, war die "Ehrenrettung der Poesie in ihrer zeitlosen Gestalt."[72]

---

67 Zitiert nach Walt Whitman, *Grashalme* (In Auswahl übertragen von Johannes Schlaf), Stuttgart 1996 (Übersetzung erstmals 1907 erschienen), S. 130-142. Etwas simplizistisch habe ich hier vor allem solche Auszüge zitiert, die geographisch oder kulturell zu Därdmänd passen.

68 Diese Charakterisierung der Sprache Walt Whitmans entnehme ich Rachel Polonsky, "Translating Whitman, Mistranslating Bal'mont", in: *The Slavonic and East European Review* vol.75, no.3 (July 1997), S. 401-421, hier S. 409/410.

69 Bernice Slote, "Start with the sun", in: James E. Miller Jr., Karl Shapiro, Bernice Slote, *Start With the Sun*, s.l. 1960, S. 227-238, hier S. 236.

70 Der Kritiker und Literat Yevgeniy Aničkov (1866-1937) sagte z.B. über die symbolistischen Dichter: "[They] greedly drank at all the new sources of Western art that were available." Zitiert nach Martin Bidney, "Leviathan, Yggdrasil, Earth-Titan, Eagle: Bal'mont's Reimagining of Walt Whitman", in: *Slavic and East European Journal* vol.34, no.2 (Summer 1990), S. 176-191, hier S. 176.

71 Stephen Stepanchev, "Whitman in Russian", in: *Walt Whitman & The World*, ed. by Gay Wilson Allen, Ed Folsom, Iowa City 1995, S. 300-313, hier S. 300.

72 Johannes Holthusen, *Russische Gegenwartsliteratur I, 1890-1940. Die literarische Avantgarde*, Bern und München 1963, S. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000573

Dmitriy Merežkovskiy, einer der Vordenker der russischen Symbolisten, die zwischen 1896 und 1906 die russische Literatur dominierten, beklagte "die Bereitwilligkeit, sich von der 'banalen' Tragik angeblich aktueller Themen blenden zu lassen" und forderte, Kunst nicht als moralisches Problem zu betrachten, sondern als ästhetisches: "Die höchste moralische Bedeutung der Kunst besteht überhaupt nicht in rührenden moralischen Tendenzen, sondern in der uneigennützigen und unbestechlichen Wahrheitsliebe des Künstlers, in seiner furchtlosen Uneigennützigkeit."[73] Und Valeriy Bryusov schrieb im Vorwort zu seinem erstmals 1894 erschienenen Bändchen *Russische Symbolisten*: "Das Ziel des Symbolismus ist es, durch eine Reihe von nebeneinandergestellten Bildern den Leser sozusagen zu hypnotisieren, in ihm eine gewisse Stimmung hervorzurufen."[74] Für den Dichter ist es deshalb unerläßlich, so Bryusov, "die richtigen Namen für die Gegenstände und Erscheinungen der Welt zu suchen."[75] Diese "Namen" oder "Bilder", d.h. die "Symbole", dienen, so Vyačeslav Ivanov 1916, nicht dazu, etwas Verborgenes, Geheimnisvolles zu schildern, sie sollen vielmehr eine "magisch belebte Realität [wiedergeben], die dabei an einer völlig objektiven Darstellung Genüge findet."[76] Karl Shapiro hat genau diesen Anspruch auch für die Poesie Walt Whitmans festgestellt, wenn er schreibt: "As far as one can tell, poetry is not a metaphorical or symbolic version of the world but an actual representation of reality."[77] Um was es geht, ist also "Wahrhaftigkeit". Dieses Prinzip der "mannigfaltigen Wahrhaftigkeit des Seins" (*principle of Fullness of Being*), das die russischen Symbolisten so schätzten – und in den Dichtungen z.B. Walt Whitmans gefunden zu haben glaubten – "schließt komplementäre Prozesse [ein]: sowohl Destruktion als auch Kreation."[78]

Vergleicht man diese Äußerungen und Forderungen, die die russischen Symbolisten und teilweise auch ihre unmittelbaren Vorläufer, wie etwa Fyodor Tyučev,[79] an (ihre) Dichtung stellten, mit der Lyrik, die Därdmänd schrieb, so sind die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen offensichtlich: Zurückweisung von moralischer und politischer Bestimmheit und statt dessen Einforderung von Eigenbestimmung für die Literatur und Kunst; scharfe Wahrnehmung der "Realität", sowohl der gegenwärtigen als auch der vergangenen, mit allen Sinnen; eine Sprache, die knapp und genau ist,

---

73 Merežkovskiy, zitiert nach *ibid.*, S. 11.
74 Zitiert nach Johannes Holthusen, *Studien zur Ästhetik*, S. 16.
75 Zitiert nach *ibid.*, S. 50.
76 Zitiert nach *ibid.*, S. 32.
77 Karl Shapiro, "Cosmic Consciousness", in: James E. Miller Jr., Karl Shapiro, Bernice Slote, *Start With the Sun*, s.l. 1960, 29-42, hier S. 32.
78 Martin Bidney, "Leviathan", S. 182.
79 Vgl. Almut Schulze, *Tjučevs Kurzlyrik*, München 1968 (vor allem: S. 9, 14, 37, 42, 80, 84).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000574

in der Bedeutung und Klang verschmilzen und die somit den Leser und Zuhörer nicht bindet sondern ihm Raum gibt, einzutauchen und sich wie ein freier Vogel zu erheben und zu fliegen. Diese Dichtung ist bestimmt von dem Wunsch und dem Verlangen, die anfangs- und endlose "Wahrhaftigkeit der Welt" auszuloten und wiederzugeben.

Der Kreis hat sich geschlossen. Zu sagen, wo und was der Anfang, wo und was das Ende war und ist, fällt – mir zumindest – schwer. Auch möchte ich mit meinen überaus skizzenhaften Ausführungen über "Därdmänd und die Weltliteratur" keine Abhängigkeitsverhältnisse definieren oder konstruieren. Was mir wichtig und bemerkenswert erscheint, ist vielmehr, daß in einer Zeit, die im letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts begann und in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts endete, in ganz verschiedenen Teilen der Welt, mit ganz unterschiedlichen historischen, kulturellen und sprachlichen Traditionen, Dichter sich und ihre Dichtung in ganz ähnlicher Weise definierten. Die Werke, die sie schufen, atmen den gleichen "Weltgeist", und die Sprache, in der sie diesem Geist Ausdruck gaben, ist eine "Weltsprache". Diese Dichter und diese Dichtung haben die Welt als Heimat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000575

FESTMOSCHEEN UND FESTE IN MITTELASIEN VOM 18. BIS ZUM BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

von

Boris D. KOČNEV, Samarkand[1]

Der Islam kennt 3 Haupttypen von Moscheen: die Moschee der Stadt- und Dorfviertel für die täglichen Gebete, die Freitagsmoschee (*ǧāmiᶜ*), in der das Gemeinschaftsgebet am Freitag verrichtet wird und schließlich die Festmoschee, in denen vorwiegend die Gebete der zwei großen jährlichen Feste der Muslime, das Fest des Fastenbrechens und das Opferfest abgehalten werden. Die Tradition, die Festgottesdienste an einem besonderen, extra dafür eingerichteten Ort abzuhalten, geht auf den Propheten Muḥammad zurück, der beide Feste auf einem unbebauten offenen Platz im südlichen Randbezirk von Medina abhielt, dem Wādī Baṭḥān.[2] Einigen Daten zufolge wurden die Festtagsgebete des Propheten auch in der Nähe von Qubā, einem Dorf südlich von Medina verrichtet.[3]

Der Platz der Festgottesdienste in Medina hieß *muṣallā* (arab., Ort des Betens). Mit der Zeit wurde der Terminus *muṣallā* in der islamischen Welt vielerorts allgemein für den Platz der Festtagsgebete benutzt, so auch eine zeitlang in Mittelasien.[4] Im Osten der islamischen Welt, in den perschisch-tadschikischsprachigen Ländern (Iran, Afghanistan, Indien, Mittelasien) fand jedoch bald auch der Terminus *ᶜīd-gāh* (arab.-pers., Festplatz) große Verbreitung.

Im 18. Jahrhundert indes waren beide Begriffe *muṣallā* und *ᶜīd-gāh* in Mittelasien kaum mehr im Gebrauch. Stattdessen hatte sich *namāz-gāh*, eine wörtliche Übersetzung von *muṣallā* ins Persische als Bezeichnung für

---

1 Der Autor und die Übersetzer danken Herrn Dr. Sergej Chmelnizkij (Berlin) für fachlichen Beistand.

2 Wensinck, A.J., "Some Semitic Rites of Mourning and Religion", in: *Verhand. der Konik. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, Afd. Letterkunde, N. Reeks, D. XVIII, N. 1, Amsterdam 1917, S. 2-3; Burton, R., *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, vol. 1, London 1893, S. 395-396.

3 Burton, *Personal Narrative*, S. 409; Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture*, part I, Oxford 1932, S. 6.

4 Das Wort *muṣallā* hat auch noch andere Bedeutungen. *Muṣallā* kann die Moschee an sich bezeichnen und ebenfalls den häuslichen Betplatz, den Teil einer Moschee oder einer Kulteinrichtung sowie den Gebetsteppich oder die Gebetsrichtung. *Muṣallā* heißt darüber hinaus bisweilen auch die Moschee oder der Teil einer Moschee, in dem Tote aufgebahrt werden; ja sogar der Stein, auf dem der Sarg (*tābūt*) steht, kann so benannt werden. (Kočnev, B.D., *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya Sredney Azii*, Taškent: Fan 1976, S. 4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000577

die "Festmoschee" durchgesetzt und behielt diese Bedeutung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.

Eine dieser Festmoscheen – sie liegt in Buchara – wurde im 19. Jahrhundert bisweilen auch präziser als *masǧid-i namāz-i ʿīd* (Moschee für das Festgebet) bezeichnet; dennoch nannte man sie häufiger einfach *namāzgāh*.[5]

Da dieser Begriff in Mittelasien vom 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts am häufigsten gebraucht wird, verwenden wir ihn in dieser Untersuchung.

Es ist sehr schwer mit Bestimmtheit festzustellen, ab wann für die Festgottesdienste spezielle Bauten errichtet wurden. Die früheste Nachricht für ein solches Gotteshaus in Mittelasien findet sich in der mehrfach überarbeiteten "Geschichte Bucharas" von Naršaxī. Laut einer Angabe, die wahrscheinlich von dem Übersetzer des Werkes al-Qubāwī ergänzt wurde, befahl der Samanidische Amīr Manṣūr b. Nūḥ im Jahre 971 auf dem Platz der Festtagsgebete in Buchara einen großartigen *miḥrāb* (Gebetsnische) zu errichten sowie einen *minbar* (Kanzel für den Imam) und Plateaus für die *mukabbirūn*,[6] welche die Worte und die Bewegungen des Imams für die Betenden wiederholten, die aufgrund der Entfernung den Imam weder sehen noch hören konnten.[7]

Hieraus ist abzulesen, daß der Bucharer *namāz-gāh* des 10. Jahrhunderts ein weitläufiges Areal darstellte, das von einer Wand beherrscht wurde, in deren Mitte eine Gebetsnische (*miḥrāb*) eingelassen war, die die Gebetsrichtung (*qibla*) anzeigte; daneben stand die Kanzel für den Prediger. Es war also noch keine Moschee im engeren Sinne.

Ein neuer *namāz-gāh*, der von dem Qaraxaniden Arslan Xān Muḥammad b. Sulaymān im Jahre 513/1119-20 eingerichtet wurde, unterschied sich prinzipiell nicht von dem samanidischen. In der "Geschichte Bucharas" werden wieder nur die oben genannten Plateaus für die *mukabbirūn*, der *miḥrāb* und der *minbar* aus gebrannten Ziegeln genannt.[8]

---

5 *Ibid.*, S. 4-5.

6 *Mukabbir* (arab.; Pl. *mukabbirūn*) bzw. *takbīrči* ist eine Person (heute auch eine Apparatur), die vergrößert und verstärkt oder/und auch den *takbīr* "Allāhu akbar" ausruft. In Mittelasien hatte der *takbīrči* die Aufgabe, für alle Gläubigen, die den Imam vom Moscheeplatz aus nicht sehen und hören konnten, dessen Worte und Bewegungen zu wiederholen.

7 Narshakhi [Naršaxī], *The History of Bukhara*, transl. from a Persian abridgement of the Arabic original by Narshakhi, R.N. Frye, Cambridge, Mass. 1954, S. 52.

8 Narshakhi, *The History of Bukhara*, S. 53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000578

Indes entstanden in Mittelasien auch schon in vormongolischer Zeit regelrechte Festmoscheen. Eine solche war beispielsweise der *namāz-gāh* "Šīr-i Kabīr" in der Stadt Dahistān im Süden Turkmeniens. Er bestand aus drei Räumen: einem überkuppelten Hauptraum, in dessen *qibla*-Wand sich eine Gebetsnische befand und zwei kleineren Nebenräumen. Die Bedeutung des *miḥrāb*-Raumes wird nicht nur durch die hohe Kuppel betont, sondern auch durch den halboffenen *aywān* (pers.; arab. *īwān*, davon abgeleitet Iwan oder Liwan), der in den weiten Hof führte. Diese Moschee wird ins 11. oder 12. Jahrundert datiert.[9]

Nach der mongolischen Eroberung wurden für den Festgottesdienst nur noch Bauten mit mehreren Schiffen und Jochen errichtet. Eine dreiteilige Anordnung setzte sich dabei durch. Sie bestand aus einem Hauptraum mit einer hohen Kuppel und einem vorgelagerten Portal bzw. Portikus sowie Seitenschiffen mit einer unterschiedlichen Jochzahl. So umfassen z.B. die Festmoscheen von Nisa (13.-14. Jahrhundert) und Buchara (16 Jahrhundert) insgesamt nur drei Joche, während der *namāz-gāh*s von Isfara (16. Jahrhundert) einen Hauptraum mit Portikus und zwei Nebenschiffe mit zwölf Jochen aufweist; der von Samarkand (17. Jahrhundert) hat außer dem Hauptraum samt Portikus je drei Nebenschiffe mit ebenfalls zwölf Jochen.[10]

Zu eben dieser Kategorie zählen auch die mittelasiatischen Festmoscheen des 18., 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Auffallend ist, daß sich die Mehrzahl von ihnen in dieser Periode im Bucharer Khanat befunden hat.

Die Festmoscheen und ihre Architektur

Der *namāz-gāh* von Buchara lag südlich der Stadtmauer, jedoch nicht auf freiem Feld, sondern grenzte an die Vorstadtbauten; östlich und westlich von ihm befanden sich Friedhöfe. Der Weg zur Festmoschee führte durch ein Tor, das eben diesen Namen *Namāz-gāh* trug. Das Areal der Festmoschee, die von einer hohen Lehmmauer umgeben war, nahm ungefähr ein Fläche von 15 Hektar ein. Ein Teil des weitläufigen Hofes war mit Bäumen bepflanzt, ein anderer Teil mit Derwischklausen bebaut. Westlich des Hofes befand sich die eigentliche Moschee. Sie geht auf den Beginn des 12. Jahrhunderts zurück. Im 16. Jahrhundert erhielt sie das Aussehen, das sie bis ins 20. Jahrhundert bewahrt hat. Am Ende des 16. Jahrhunderts

---

9 Pugačenkova, G.A., "Puti razvitiya arxitekturï Yužnogo Turkmenistana porï rabovladeniya i feodalizma", in: *Trudï Yužno-Turkmenistanskoy arxeologičeskoy kompleksnoy ekspedicii*, tom vi, Moskva 1958, S. 265-266.

10 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 35-57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000579

wurde an die *miḥrāb*-Wand der vormongolischen Zeit ein Portikus aus gebrannten Ziegeln angefügt, der etwa 25 x12 Meter maß. Die Moschee bestand aus drei Räumen, wovon der mittlere Hauptraum nicht nur durch seinen Umfang und den *miḥrāb*, sondern auch durch den mächtigen *pīš-ṭāq* (pers., Portal, Portikus) gekennzeichnet war. Nur das Portal wurde im 16. Jahrhundert mit Inschriften und geometrisierenden Ornamenten auf himmel- und dunkelblau glasierten Ziegeln verziert. Der massive, vielstufige *minbar* stand nicht im Innern des Baus, wie das in den mittelasiatischen Moscheen und Festmoscheen gemeinhin üblich war, sondern an der nordöstlichen Außenwand. Eine solche Entscheidung ist höchst rational, denn auf diese Weise konnte sich der Imam an die große Masse der Betenden richten (wenn auch andererseits dadurch die Gläubigen, die sich im Innern der Moschee befanden, dem Vorbeter und Prediger den Rücken kehrten).[11]

In der Stadt Vabkent (Wābkand), die ungefähr 25 Kilometer nördlich von Buchara liegt, wurde im 18. Jahrhundert ein *namāz-gāh* errichtet, der in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts zerstört worden ist. Er war aus gebranntem Ziegel erbaut und bestand aus drei Räumen, von denen der Hauptraum durch ein Portal hervorgehoben war.

Eine weitere Festmoschee der Bucharer Oase befand sich im 19. Jahrhundert in Gižduvan (Ġiǧduvān), das circa 15 Kilometer nordöstlich von Vabkent gelegen ist. Über ihr Aussehen ist nichts bekannt, da sie noch früher als der Vabkenter *namāz-gāh* verschwunden ist.[12]

Die Stadt Kermine (Karmīna), die circa 60 Kilometer östlich von Ġiždu-vān liegt, verfügt ebenfalls über eine eigene Festmoschee, die um die Wende zum 19. Jahrhundert entstand. Sie befindet sich im nord-westlichen Randbezirk der Stadt, an dem Weg, der zur alten befestigten Siedlung (russ. *gorodišče*) Kunya-Kurgan (Kuhna Qurġān) am Zerafšan (Zarāfšān) führt. Sie ist aus gebrannten Ziegeln erbaut und durch die *miḥrāb*-Wand nach Westen ausgerichtet. Ihr querrechteckiger Bau hat einen Grundriß von 35 x 7 m und besteht aus sieben überkuppelten Jochen, die durch breite Spitzbogen nach Osten hin geöffnet sind. Die Bögen der südlichen und nördlichen Wand hingegen sind oval und enger. Der Hauptraum ist nicht

---

11 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 40-41, 64; Dmitriev, V.M., "Kompozicionnïe osobennosti buxarskoy arxitekturï vtoroy polovinï 16. v.", in: *Materialï po istorii i teorii arxitekturï Uzbekistana*, vïp. 1, Moskva 1950, S. 42; Nil'sen, V.A., *Monumental'naya arxitektura Buxarskogo oazisa 9-12. vv. (K voprosu o vozniknovenii srednevekovoy arxitekturï v Sredney Azii)*, Taškent 1956, S. 61-70.

12 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 64; Šiškin, V.A., *Arxitekturnïe pamyatniki Buxarï*, Taškent 1936, S. 39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000580

nur durch die im Außenbau rechteckig vorspringende Gebetsnische, sondern auch durch das ebenso vorgezogene Portal im Osten gekennzeichnet. Die Trompen dieser mit Kuppeln überdachten Moschee gehören zum Typus der vorgetäuscht-sphärischen Dreiecke, die nur selten in der mittelasiatischen Architektur anzutreffen ist.[13]

Der bis heute erhaltene *namāz-gāh* von Samarkand wurde im 17. Jahrhundert vor den Toren des Grabkomplexes von Xwāǧa Aḥrār erbaut, circa 1 Kilometer südlich der Stadtmauer. Auf seinem gewaltigen Areal von circa 50 *ṭanāb*, d.h. ungefähr 8 Hektar, befanden sich ein ausgedehnter Garten und 100 Meter östlich von der Moschee ein *ḥawḍ*, ein Wasserbecken. Die aus gebranntem Ziegel erbaute Moschee besteht aus einem quadratischen Hauptraum (9 x 9 m) und je drei Nebenschiffen mit zwölf überkuppelten Jochen, die an der Hauptfassade und seitlich durch Arkaden geöffnet sind. Der Hauptraum mit dem *miḥrāb* und dem *minbar* ist durch eine zweischalige Kuppel und ein Portal hervorgehoben. Die Gebetsnische setzt sich nach außen trapezförmig ab. Die Kanzel aus gebranntem Ziegel hat sieben marmorne Stufen.

Das Portal und die Kuppel waren auch im 18. und 19. Jahrhundert noch mit Fliesen dekoriert; heute ist davon allerdings fast nichts mehr zu sehen, nur im Kuppelunterbau und etwas höher davon haben sich einige einfache Ornamente erhalten. Am Ende des 19. Jahrhunderts wurden 8 Meter nördlich der Moschee wenig geschmackvolle Eingangstore errichtet, die nach Westen hin führten.[14]

Zwischen Samarkand und Kermine, ungefähr 65 Kilometer von Samarkand entfernt, liegt die große Siedlung Kala-i Pandžšanbe (Qalᶜa-i Panǧšanba), heute Payšanba genannt, die im 19. Jahrhundert über eine eigene Festmoschee verfügte,[15] über die allerdings keine genaueren Informationen erhalten sind.

In Rarz, einer der größten Siedlungen am Oberlauf des Zerafschan (ungefähr 150 km östlich von Samarkand) existierte ein *namāz-gāh*, der an den

---

13 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 64; Pisarčik, A.K., "Pamyatniki Kermine", in: *Soobščeniya instituta istorii i teorii arxitekturï*, vïp. 4, Moskva 1944, S. 30-31.

14 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 55f.

15 Davidovič, E.A., "Materialï po metrologii srednevekovoy Sredney Azii", in: Xinc, V., *Musul'manskie merï i vesa s perevodom v metričeskuju sistemu*, Moskva 1970, S. 89 Anm. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000581

Fesstagen von der Bevölkerung des weiteren Umkreises besucht wurde;[16] indes fehlen auch hierüber konkrete Daten.

Die Festmoschee von Karši (Qaršī), einer großen Stadt am Unterlauf des Kaškadar'ya (Qašqa-Daryā), stammt vom Ende des 16. Jahrhunderts. Sie ist aus gebranntem Ziegel erbaut und rechteckig (38,5 x 14,6 m). An die Seiten des quadratischen Hauptraumes (8 x8 m) schließen sich je vier kleinere, überkuppelte Räume an. Im Hauptraum, der mit einer sehr hohen zweischaligen Kuppel versehen war (die äußere Schale ist nicht erhalten), finden sich ein rechteckiger, nach außen vorspringender *miḥrāb* und ein solider *minbar*. Zum Hof hin öffnet sich der Raum mit einem gewaltigen Portikus.

Der Portikus, die Außenschale der Kuppel und der Kuppelunterbau sowie die große Gebetsnische waren mit glasierten und unglasierten Majolika-Fliesen verkleidet. Aufgrund der durchgehend mit blau-glasierten Fliesen verzierten 'Außenkuppel' wurde die Moschee Kok-Gumbaz (Kūk Gunbāz, "Blaue Kuppel") genannt und ist bis heute unter diesem Namen bekannt. Eine etwa einen halben Meter hohe *ṣuffa* (Erhöhung, Bank) aus Ziegeln umgab die Moschee von drei Seiten.

An der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert hinterließen die Gläubigen mit schwarzer Tinte auf dem Stuck der Gebetsnische des Hauptraumes einige Graffiti in arabischer Schrift. Die schwere politische und wirtschaftliche Krise, die Māwarā'annahr in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschütterte, verschonte Karši nicht und zog z.T. auch seine Festmoschee in Mitleidenschaft. Offensichtlich kümmerte man sich in dieser Zeit nicht mehr um sie, denn kurz vor dem Portikus auf dem ursprünglichen Boden der *ṣuffa* war ein Feuer entfacht worden, das die unteren glasierten Fliesen verdorben hatte. Die Stukkatur des Hauptraumes wurde ebenfalls teilweise vernichtet und über den erwähnten Graffiti zeichnete jemand mit Tusche die Konturen ausgespreizter Hände, die später stark zerkratzt wurden.

Gegen Ende des 18. oder zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die Moschee restauriert. Die *ṣuffa* vor der Moschee wurde mit neuen Ziegeln gedeckt, und im Innern trug man eine neue Stuckschicht auf, welche die beschädigte Majolika überdeckte. Auch auf dieser Schicht hinterließen die Besucher mit Tusche ihre Graffiti und Handabdrücke, die wiederum von anderen Leuten zerkratzt wurden. In der darauffolgenden Zeit war man bemüht, die Moschee instand zu halten; so sind in der Gebetsnische nach und nach elf Stuck-Lagen übereinandergeschichtet worden.

---

16 Yakubovskiy, A. Yu., "Itogi rabot Sogdiysko-Tadžikskoy arxeologičeskoy ėkspedicii v 1946-1947 gg.", in: *Trudï Sogdiysko-Tadžikskoy arxeologičeskoy ėkspedicii*, tom 1 (*Materialï i issledovaniya po arxeologii SSSR*, N° 15), Moskva-Leningrad 1950, S. 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000582

An der Wende zum 19. Jahrhundert erbaute man im Hof der Moschee vor ihrem Haupteingang einen Kiosk aus gebranntem Ziegel, der vermutlich für den *takbīrči* (arab. *mukabbir*)[17] vorgesehen war. Der Hof selbst hatte im 19. Jahrhundert (und vermutlich schon früher) größere Ausmaße als heute. Einigen Angaben zufolge belief sich seine Fläche auf neun bis zehn Hektar; er war von einer Mauer aus *paxsa* (Stampflehm) umgeben und enthielt einen Garten mit *ḥawḍ*. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieses große Grundstück schon während des Moscheebaus der Durchführung von Festgottesdiensten diente, als das ganze Territorium noch nicht bewohnt war und sich außerhalb der Stadt befand. Die Moschee steht 650 Meter südwestlich vom sogenannten Qurġan, dem ursprünglichen befestigten Kern von Karši (14. Jahrhundert). Später expandierte die Stadt, und man umgab sie mit der Außenmauer, der "*qalᶜa*"- Mauer. Doch noch im 19. Jahrhundert lag der *namāz-gāh* außerhalb der Stadtmauer, d.h. in der Vorstadt. Durch das weitere Wachstum der Stadt geriet Kok-Gumbaz dann auch in den Bereich der Stadtbauten, so daß der *namāz-gāh* immer weiter eingeengt wurde. Unter sowjetischer Herrschaft wurde Kok-Gumbaz nicht mehr nur für Festgebete genutzt, sondern war über viele Jahrzehnte die einzige Moschee von Karši, in der sich die Gläubigen nicht nur der Stadt, sondern auch des gesamten Kreises freitags versammelten. Heutzutage ist Kok-Gumbaz vollständig restauriert und zieht eine recht große Zahl von Gläubigen an.[18]

Etwa 30 Kilometer westlich von Karši befindet sich die Siedlung *Kasbi (Kasbī)*. Im Mittelalter befand sich dort eine Stadt, die im 16. und 17. Jahrhundert als Aufenthaltsort der Sayyid-Familie Mīr Ḥaydarī bekannt war.[19] Ein *namāz-gāh* befindet sich westlich der ehemaligen befestigten Siedlung von Kasbi, in dessen Mikrorelief sich noch die städtische Trasse ausmachen läßt, die zum Ort des Festtagsgebetes führte. Der *namāz-gāh* aus gebranntem Ziegel hat einen querrechteckigen Grundriß (32,4 x 10 m) und besteht aus fünf überkuppelten Räumen mit breiten Arkaden zum Hof. Der mittlere Raum mit dem *miḥrāb* sticht durch seine Ausmaße, seine höhere Kuppel sowie durch sein leicht vorgezogenes Portal hervor. In der

---

17 Siehe Anm. 6.

18 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 43-53; Voronina, V.L., "Neizvestnïe pamyatniki Sredney Azii", in: *Materialï po istorii i teorii arxitekturï Uzbekistana*, vïp. 1, Moskva 1950, S. 84, 93-96; Kočnev, B.D., *Kok-Gumbaz*, Taškent 1979; Masson, M.E., *Stoličnïe goroda v oblasti nizov'ev Kaškadar'i s drevneyšix vremen (Iz rabot Kešskoy arxeologo-topografičeskoy ėkspedicii Taš GU 1965-1966 gg.)*, Taškent 1973, S. 64, 87.

19 Maḥmūd Ibn Walī, (*Baḥr al-asrār fī manāqib al-axyār*) *More tayn otnositel'no doblestey blagorodnïx (Geografiya)*, vved., per., primeč., ukaz. B.A. Axmedova, Taškent 1977, S. 80, 133 Anm. 382.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000583

Moschee fehlt jeglicher Dekor; ihr Inneres ist mit einer dicken Schicht aus *ganč*[20] bedeckt, auf die nacheinander fünf bis sechs neue Stuck-Lagen aufgetragen wurden. Die Konstruktion des Kuppelunterbaus deutet darauf-hin, daß der Bau im 16. oder 17. Jahrhundert errichtet worden ist.

Das Bauwerk hat durch seine Benutzung kaum gelitten; lediglich der nördlichste Pfeiler ist zerstört, und anstelle der breiten nordöstlichen Arkade wurde ein kleiner Raum eingerichtet.

Als Festmoschee diente der Bau bis in die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts; danach fand in ihr kein Gottesdienst mehr statt. Später benutzte man sie als Viehgehege, so daß sich in ihr ab den 1960er Jahren eine Schicht Mist ansammelte.

In den letzten Jahren ihrer Benutzung als Moschee war der weite Hof (etwa 130 x 120 m) von einer Mauer aus gestampftem Lehm umgeben, und in seinem östlichen Teil befanden sich zwei *ḥawḍ*, deren Wasser durch einen speziellen Kanal aus dem Nordosten herangeschafft wurde.[21]

Eine Festmoschee hatte im 19. Jahrhundert auch Kasan (Kāsān), das sich etwa 20 Kilometer nordwestlich von Karši befindet. Sie befand sich in den südlichen Außenbezirken der Stadt, circa einen Kilometer südöstlich des alten befestigten Siedlungskerns Kasantepa, am Fuße der nicht sehr hohen Kasaner Berge, neben einem Steinbruch, in dem *ganč* gewonnen wurde. Der Moscheebau aus ungebranntem Ziegel (Grundriß 27 x 6,5 m) besteht aus fünf ineinander übergehenden, überkuppelten quadratischen Räumen. In die westliche Wand des Hauptraumes ist der *miḥrāb* eingebaut; der *minbar* befindet sich nördlich davon. Der Hauptraum mit der höheren Kuppel hebt sich wieder durch ein vorgezogenes Portal von den durch Arkaden geöffneten Seitenräumen ab. Als Mörtel wurde eine Mischung aus Löß, *ganč* und anderen Zusätzen (*ganč xāk*) verwendet. Dieser Mörtel erwies sich als dauerhaft, denn dort, wo der rohe Ziegel zerstört ist, ragen immer noch die Fugen aus *ganč* hervor. In der Ausführung der Hauptkuppel, die aus konzentrischen, sich zum Zentrum hin verengenden Kreisen aus rohem Ziegel bestehen, sind dicke Schichten aus *ganč* eingelassen, von denen zwei durch eine teilweise Zerstörung der Kuppel freigelegt sind. Im Unterschied zu anderen mittelasiatischen *namāz-gāh*s derselben Periode sind in dem von Kasan weder Reste einer umgebenden Mauer noch eines *ḥawḍ* zu entdecken.[22]

---

20 *Ganč* heißt Gips bzw. ist pulverisierter mittelasiatischer Alabaster.

21 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 53-55; Man'kovskaya, L.Yu., "Neizvestnïe pamyatniki XVI-XIX vv. v Kaškadar'inskoy oblasti", in: *Stroitel'stvo i arxitektura Uzbekistana* N°11 (1969), S. 31-32.

22 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 59-61; Man'kovskaya, "Neizvestnïe pamyatniki XVI-XIX vv.", S. 30f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000584

Vermutlich gab es in der Oase von Karši noch weitere Festmoscheen. Einen Hinweis hierauf findet man insbesondere darin, daß ein Hügel etwa fünf Kilometer westlich von Karši den Namen Namazgartepa (Namāzgartapa) trägt.[23]

Festmoscheen gab es auch in den Städten am mittleren und oberen Lauf des Kaškadar'ya: in Kamaši, Čirakči (Čirāġčī), Yakkabag (Yakka Bāġ), Šaxrisabz (Šahr-i Sabz) und Kitab (Kitāb), d.h jeweils in Zentren der Fürstentümer eines Bek (russ. *bekstvo*, "Bektum"). Konkrete Informationen liegen jedoch nur über die *namāz-gāh*s der zwei letztgenannten Orte vor.

Der *namāz-gāh* von Šaxrisabz, der heute nicht mehr existiert, befand sich etwa einen halben Kilometer nördlich der Stadtmauern, hinter dem Tor des Ark. Sein Bau fällt in die Zeit des Bucharer Emirs Muẓaffar (1860-85). Er bestand aus einem Säulen-*aywān*, der zum Hof hin offen war und zu den übrigen Seiten durch verstrebte Mauern begrenzt wurde. Die Gebetsnische in der *qibla*-Wand war mit *ganč*-Verzierungen ausgekleidet; der *minbar* befand sich in der Ecke nördlich davon. Die hölzernen Säulen des *aywān* waren jeweils zu fünft in drei Reihen angeordnet. Das hölzerne Dach bestand aus kleinen Balken, die auf einen Längsbalken gelegt waren. Einigen Angaben zufolge maß die Moschee 20 x 15 Meter, während andere Quellen 16-17 x 8-9 Meter angeben. An die Maße des weiten Hofes, der durch eine Mauer aus Stampflehm umgeben war, konnten sich die Informanten nicht mehr erinnern, doch gaben sie an, daß der Hof einen Garten und einen *ḥawḍ* umfaßte.[24]

Obwohl Kitab nur wenige Kilometer von Šaxrisabz entfernt ist und die Städte heute fast miteinander verschmolzen sind, waren beide Orte im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Zentrum zweier Bektümer; deshalb gab es auch in beiden Städten einen *namāz-gāh*. Derjenige von Kitab befand sich im 19. Jahrhundert etwa 400 Meter nördlich der Stadtmauern. Das Stadttor, das zum Ort der Feiertagsgebete herausführte, wurde dementsprechend auch *namāz-gāh*-Tor genannt; daneben nannte man es auch Čarmgārlīk, nach dem benachbarten Viertel der Gerber und Lederhändler. Den Angaben alter Leute zufolge bestand die Moschee aus einem Säulen-*aywān* der zu drei Seiten offen war; seine vierte Seite – die der *qibla* – schloß sich an eine Lehmmauer an, welche das gesamte umfangreiche Areal des *namāz-gāh* umgab. Die acht oder zehn Holzsäulen verfügten

---

23 Kočnev, B.D., "Iz resul'tatov paskopok 1972 g. v Karšinskom oazise", in: *Tezisï dokladov sessii, posvyaščennoy itogam poleviх arxeologičeskix issledovaniy 1972 goda v SSSR*, Taškent 1973, S. 136.

24 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 63-64.

jeweils über einen steinernen Sockel, die angeblich aus der alten befestigten Stadt Qalandar-tepa herangeschafft worden waren. Ein solcher Sockel ist noch an den Ruinen der Moschee erhalten; der Form nach zu urteilen, ist er tatsächlich antiken Ursprungs. Die Einfriedung des *namāz-gāh* soll etwa 50 Hektar umsäumt haben, wobei es auch einen großen Garten und einen *ḥawḍ* gegeben haben soll.[25]

Die jüngste der Kaškadar'ya-Städte war Guzar (Xuzār), das sich etwa 50 Kilometer südöstlich von Karši am Unterlauf des Guzardar'ya befindet. Der *namāz-gāh* von Guzar liegt auf dem linken Ufer des Guzardar'ya, circa 300-400 Meter südwestlich der Festung (*qūrġān*) von Guzar, der auf dem rechten Ufer der Biegung des Flusses gelegen ist. Zur Festmoschee führte eines der vier Stadttore des *qurġān*, das Iskibāġ-darvāza. An die nordöstliche Seite des *namāz-gāh* grenzt ein Friedhof mit dem Grab (*mazār*) von Mīr-i Ğānda.[26] Der langgestreckte Moscheebau (36,3 x 7,4 m) besteht wiederum aus einem Säulen-*aywān*, der nach Nordosten hin offen ist und ansonsten mit Mauern aus gebranntem Ziegel umgeben ist. Die südwestliche *qibla*-Wand hat keine Öffnung, während die nordwestliche Wand zwei Arkaden und die südöstliche aus unbekanntem Grunde nur einen Arkade hat. Jeweils zehn Holzsäulen gliedern den Bau. Links und rechts des *mihrāb* sind Nischen in die *qibla*-Wand eingelassen, doch sie entsprechen nicht der Jocheinteilung, ja in vier von sechs Fällen liegen sie gerade auf Höhe der Säulen. Die Säulen selbst sind alle von gleicher Form; es handelt sich jeweils um Holzpfähle mit rundem Querschnitt und einer quadratischen Basis, jedoch ohne steinerne Sockel. Sie tragen kräftige Balken mit einem Bretterbelag, welcher das Flachdach der Moschee bildet. Die Säulen sind nicht bemalt, während die Kapitelle und die Dachbalken mit roter Farbe überzogen sind. Die Dachbalken sind außerdem mit pflanzlichen und geometrischen Figuren in rot, grün, blau und weiß geschmückt. Im Mittelteil des Baus sind eiserne Anker mit eingravierten arabischen Inschriften an die Kapitelle und Balken geschlagen. Auf dem oberen Anker des nordwestlichen Joches liest man die Basmala (*bismi Llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*) sowie den Namen eines Meisters, höchstwahrscheinlich des Erbauers: Ustā

---

25 *Ibid.*, S. 63.

26 Erzählungen der lokalen Bevölkerung zufolge hieß dieser Sufi, der vor etwa 600 Jahren gelebt haben soll, mit richtigem Namen Šihābaddīn ᶜUmar; sein Beiname Mīr-i Ğanda (= Mīr-i Ğandara) ("Herr der Lumpenkleidung") weist darauf hin, daß er einer sufischen Bruderschaft angehörte. Er soll in Bagdad geboren sein, und sein *pīr* sei Abdukadïr Kailoni gewesen, womit offensichtlich ᶜAbdalqādir al-Gīlānī gemeint ist, der Begründer der Qādirīya (st. 1166 in Bagdad) (siehe Petruševskiy, I.P., *Islam v Irane v VII-XV vekax [Kurs lekciy]*, Leningrad 1966, S. 343). Schließlich verschlug es ᶜUmar nach Mittelasien, und er ließ sich in Guzar nieder, wo er auch verstarb (Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 61).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000586

Kamāl. Die Anker des südöstlichen Joches lassen die Kalima (*lā ilāha illā Llāh*) und das Datum 1318 (1900-01) in Ziffern erkennen. Den Worten eines alten Bewohners von Guzar zufolge ist die Moschee bereits 1898 auf Befehl von Muḥammad Amīn (Madamin) Qaraul-begi erbaut worden; andere Leute nannten den Bauherrn Madamin Tuqsāba.[27]

Die Moscheewände sind aus Ziegel und Lehm-Mörtel hergestellt, wobei die Fugen mit *ganč* ausgefüllt sind. Die Maueroberflächen im Innern sind nur nachlässig verputzt, und die *mihrāb*-Nische ist mit einer gleichmäßig dicken Schicht *ganč* überzogen, auf die eine weitere Schicht von weißem *ganč* folgt. Das freigelegte Fundament der südwestlichen Außenwand läßt erkennen, daß es aus Bruchstein und Balken besteht. An der nordöstlichen Seite schloß sich ein großer Hof an den Bau an, der von einer Umfriedung aus Lehm umgeben war und einen Eingang an der nordwestlichen Seite besaß. Im Hof befanden sich neben einem großen Garten noch eine Reihe von Wasserbecken, deren Anzahl von verschiedenen Informanten mit drei bis sieben beziffert wurde.

Laut einigen Angaben zog der *namāz-gāh* von Guzar an Feiertagen nicht nur die Bevölkerung der Stadt an, sondern auch die Menschen des ganzen Guzardar'ya-Beckens, darunter auch die Bewohner von Dexkanabad (Dehqānābād). Einigen Erzählungen entnimmt man, daß sogar Leute aus Kerki (Kerkī) angereist kamen, welches 120 Kilometer von Guzar entfernt und zudem noch auf der anderen Seite des Amudar'ya liegt. Inwieweit diese Angaben glaubwürdig sind, ist fraglich, zumal Kerki damals nicht zum Khanat von Buchara, sondern zum Generalgouvernement Turkestan gehörte; außerdem war es durch eine Hauptstraße nicht mit Guzar, sondern mit Karši verbunden, das etwa gleichweit von Kerki entfernt ist. Auch die Angaben zur Anzahl der Menschen, die dem Festtagsgottesdienst in Kerki beiwohnten, variieren von 5-6.000 bis hin zu 10.-15.000 Personen.[28]

---

27 Qaraul-begi und Tuqsāba sind mittlere Ränge im militärisch-administrativen System des Khanats von Buchara; *qaraul-begi* war der fünfte Rang (in aufsteigender Rangfolge), *tuqsāba* der siebte, also höher als *qaraul-begi*. Der *qaraul-begi* "bewacht und beschützt die Wege so, daß kein Räuber oder Kundschafter ins Land oder ins Heer eindringen kann"; der *tuqsāba* "füllt die Teller mit Speisen, gießt die Becher voll ... und reicht sie den Hofdienern, damit diese sie in die Versammlung des Herrschers bringen." (Mīrzā Badīᶜ Dīwān, *Maǧmaᶜ al-arqām ["Predpisaniya fiska"] [Priemï dokumentacii v Buxare XVIII v.]*, Faksimile rukopisi, vved., per., primeč. i pril. A.B. Vil'danovoy, Moskva 1981, S. 98-99 (allerdings ist zu bedenken, daß *qaraul-begi* und *tuqsāba* im 19. Jahrhundert wahrscheinlich nur noch als Titel dienten, und die Verleihung dieser Titel nicht an die genannten Aufgaben geknüpft war, *ibid.*, S. 22, Anm. d. Übers.); siehe auch Xakimova, K.Z., "Fond 'Kancelyarii kušbegi ėmira Buxarskogo' – istočnik izučeniya krest'yanskogo dviženiya v Buxarskom ėmirate", in: *Pis'mennïe pamyatniki Vostoka, istoriko-filologičeskie issledovaniya*, Yežegodnik 1976-1977, Moskva 1984, S. 221-223, Anmerkungen 11, 20 und 36).

28 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 61-63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000587

Auch in Čahārğū (Čahārğūy, heute Čardžev in Turkmenistan), der westlichsten Stadt des Khanats von Buchara, gab es einen *namāz-gāh*. Wie Kerki liegt auch diese Stadt auf der linken Seite des Amudar'ya, jedoch erheblich weiter stromabwärts. Über die Festmoschee ist nichts weiter bekannt, als daß sie sich einen halben Kilometer nordwestlich der Stadtmauern befand.[29]

Ebenfalls sehr wenig Daten besitzen wir über die *namāz-gāh*s der südlichen Gebiete des Bucharer Khanats am Amudar'ya. Bekannt ist lediglich die Existenz einer Festmoschee in Gissar (Ḥiṣār),[30] welche etwa 20 Kilometer westlich von Duschanbe, der Hauptstadt Tadschikistans am Oberlauf des Kafirnigan (Kāfir-nihān) liegt, eines Zulaufs des Amudar'ya.

Eine stark zerstörte Moschee aus Rohziegel steht bei Berlyaš in der Umgebung der Stadt Šaartuz am Unterlauf des Kafirnigan. Der Architekt und Architekturhistoriker S.G. Chmelnizkij beschreibt sie als einen Bau mit drei Schiffen und datiert sie auf das 12. oder 13. Jahrhundert, obwohl auch ein wesentlich späteres Datum – das 19. Jahrhundert – nicht ausgeschlossen werden könne.[31] Grundriß und Aufriß des Bauwerks erinnern in der Tat an Festmoscheen, doch solange das Baudatum und die Lage des Bauwerks in Bezug auf die zeitgenössische Siedlung nicht geklärt sind, muß offenbleiben, welchen Zwecken die Moschee wirklich diente.

Dasselbe gilt für die Rohziegelmoschee in Beškent (Bīškent, heute Tadschikistan), die aus sieben ineinander übergehenden überkuppelten Räumen besteht. Sollte es sich dabei tatsächlich um einen *namāz-gāh* handeln, dann um einen sehr eigentümlichen, denn alle Räume sind hier gleichartig, so daß die für die Festmoscheen charakteristische Dreiteilung fehlt.[32] Südwestlich von Gissar, im *Denauskiy rayon* von Usbekistan, gibt es ein Dorf Namozgox,[33] dessen Name davon kündet, daß es auch hier eine Festmoschee gegeben haben muß.[34]

---

29 Masson, M.E., "Srednevekovïe torgovïe puti iz Merva v Xorezm i v Maverannaxr (v predelax Turkmenskoy SSR)", in: *Trudï Yužno-Turkmenistanskoy arxeologičeskoy kompleksnoy ekspedicii*, tom xiii, Ašxabad 1966, S. 154.

30 Logofet, D.N., *Buxarskoe xanstvo pod russkim protektoratom*, tom II, Sankt Peterburg 1911, S. 17.

31 Xmel'nickiy, S.G., "Novootkrïtïy pamyatnik tadžikskogo zodčestva", in: *Trudï Tadžikskogo politexničeskogo instituta*, vïp. 5, Dušanbe 1970, S. 81-98.

32 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 81; siehe auch oben, S. 2.

33 Oxunov, N., *Žoy nomlari ta"biri*, Taškent 1994, S. 36.

34 In diesem Zusammenhang ist auch die alte befestigte Stadt Namazga-depe in Turkmenien (zwischen Marï und Ašxabad) zu erwähnen, ein bekanntes archäologisches Denkmal der Bronzezeit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000588

Über die *namāz-gāh*s des östlichen Teils des Bucharer Khanats, welcher in den 1860er Jahren von russischen Truppen erobert wurde, gibt es kaum Informationen. In Džizak (im Mittelalter Dīzak genannt) trug im 19. Jahrhundert eine Moschee in der Stadtmitte die Bezeichnung Namāz-gāh.[35] In Zaamin (Zāmin), etwa 45 Kilometer östlich von Džizak, gab es laut einer Befragung alter Bewohner aus dem Jahre 1965 keinen speziellen *namāz-gāh*; die Festgottesdienste wurden dort in zwei Moscheen verrichtet, die auch an Freitagen besucht wurden. Eine dieser Moscheen war vor der russischen Eroberung von einem Xwāǧa Muḥammad Bāy (Matbay) noch auf dem Gebiet des *qurġān* errichtet worden und wurde 1942 zerstört. Die andere befindet sich etwa einen Kilometer südlich dieser Stätte; sie ist ein *aywān*-Bau und trägt eine Aufschrift mit dem Datum 1293/1876.[36]

Sieben Kilometer nordwestlich von Zaamin liegt das Dorf Kabilmazar (Qābil-Mazār), das ehemals Ittifāq und noch früher Uyas-Solïn hieß. Etwa einen Kilometer nordwestlich des Dorfes und 120 Meter östlich des gleichnamigen Friedhofs befindet sich ein *namāz-gāh*. Er wurde 1902 von einem Bek namens Xwāǧa Bīk Ḥāǧǧī errichtet, nachdem dieser von einer Pilgerfahrt nach Mekka zurückgekehrt war. Am Bau der Moschee nahm auch die örtliche Bevölkerung teil, und die Handwerksmeister wurden aus Ura-Tyube (Ūrā-Tepe) eingeladen. Heute ist von ihr noch die westliche Wand aus Stampflehm erhalten, welche 17,7 Meter lang ist und einen *mihrāb*-Raum mit quadratischem Grundriß (7 x 7 m) einschließt. Ihr Flachdach war nach Aussagen älterer Leute mit Inschriften geschmückt und sei nicht von vier Holzsäulen getragen gewesen, wie es heute der Fall ist. Der heutige Hof ist von einer Mauer aus Stampflehm umgeben und hat einen äußerst geringen Umfang (18 x 13 m); das nördliche Ende der *mihrāb*-Wand geht bereits über seine Grenzen hinaus. Früher war der Hof erheblich größer (ca. 60 x 40 m), umfaßte einen *ḥawḍ* (ca. 15 x 15 m), einen Garten sowie eine rechteckige *mīḏana*; letztere ersetzte das Minarett und diente dem Gebetsruf. In diesem *namāz-gāh* fanden sich an Festtagen auch die Bewohner von fünf oder sechs umliegenden Siedlungen zusammen.[37]

In Urgutabad (Ūrgūtābād), einem kleinen Dorf etwa 17 Kilometer nördlich von Zaamin, wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine kleine Festmoschee aus Stampflehm errichtet. Heute existieren von ihr noch Ruinen auf einer Fläche von etwa zehn mal zehn Metern. Sie befinden sich westlich vom Dorf, auf dem südöstlichen Teil des Friedhofs, mit dem sie eine niedri-

35 *Illyustrirovanniy putevoditel' po Sredne-Aziatskoy železnoy doroge*, Ašxabad 1912, S. 113.
36 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 71.
37 *Ibid.*, S. 70-71.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000589

ge Lehmumfriedung mit einem äußeren Graben gemeinsam haben. An Feiertagen sollen sich hier die Gläubigen aus den umliegenden Dörfern in zehn bis zwanzig Kilometer Entfernung versammelt haben.[38]

Noch weiter östlich – heute schon auf dem Gebiet Tadschikistans – liegt die Stadt Ura-Tyube, die am Ende des 18. und im 19. Jahrhundert das Zentrum eines kleinen Herrschaftsgebiets war, das einen Zankapfel zwischen den Khanaten Buchara und Kokand (Xūqand) darstellte. Es gibt Hinweise darauf, daß hier im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts unter dem *ḥākim* (Herrscher) Ātālīq Bīk eine *namāz-gāh*-Moschee gebaut wurde,[39] und daß es irgendwo in der Nähe schon zuvor eine Festmoschee gegeben hatte.

Östlich von Ura-Tyube begann das Territorium des Khanats von Kokand. Die Festmoschee der Stadt Kokand (hier: *masǧid-i īd-gāh*) befand sich vor dem Qalandar-Xāna-Tor. Wann sie erbaut worden ist, ist unbekannt; doch im Jahr 1282/1865-66, in der dritten Amtszeit von Xudāyār Xān, wurde der Bau gründlich restauriert und zweimal erweitert.[40]

Der *namāz-gāh* von Margilan (Marġilān), auf dessen Platz heute die pädagogische Hochschule steht, befand sich im 19. Jahrhundert neben einem Friedhof; in der Nachbarschaft stand eine Medrese, die von Muḥammad Yār Bay erbaut worden war und die Aġālīqlār oder Namāz-gāh genannt wurde. Auch das angrenzende Stadtviertel nannte sich Namāz-gāh.[41]

Den *namāz-gāh* von Andižan (Andiǧān) aus dem 18. bis 19. Jahrhundert (in lokaler Aussprache Namozgak, sonst Xayt) gab es schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht mehr, so daß auch A.K. Pisarčik hierüber keine Erinnerungen älterer Bewohner mehr aufzeichnen konnte. Es gelang ihr lediglich herauszufinden, daß der Bau aus Rohziegel errichtet war, hölzerne Stützen besaß und mit Holz vom Wacholderbeerbaum (*arča*) ausgekleidet war. Der Bau hatte kein Fundament; als Grundlage der Mauern diente ein kleiner Sockel aus einer Lage von Pflastersteinen und zwei darauffliegenden Schichten gebrannter Ziegel. Der Hof hatte eine Umfriedung mit einem Tor an der nordöstlichen Seite und nahm die überaus

38 *Ibid.*, S. 71-72.
39 Muxtarov, A., *Očerki istorii Ura-Tyubinskogo vladeniya v XIX v.*, Duschanbe 1964, S. 97.
40 Nabiev, R.N., *Iz istorii Kokandskogo xanstva (Feodal'noe xozyaystvo Xudoyar-xana)*, Taškent 1973, S. 202.
41 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000590

große Fläche von 30 bis 40 *ṭanāb* (fünf bis sechs Hektar) ein.[42] Im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts, unter Xudāyār Xān, baute dessen Sohn Naṣr-addīn anstelle des *namāz-gāh* ein Waffenlager (*qūr-xāna*), eine Pulverfabrik (*dārū-xāna*) sowie einen Bau für Soldaten (*ᶜaskar-xāna*).[43] Später wurde auf diesem Gelände eine Freitagsmoschee und die Medrese von Maḥmūd ᶜAlī Bāybačča errichtet, die auch *Katta madrasa* ("Große Medrese") genannt wurde. In der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es keinen speziellen *namāz-gāh* in Andižan; die Festgebete wurden zunächst in der großen Moschee Čuntak-Mačit und später in der Moschee an der Medrese Xāl Bīk Qūšbīgī im nördlichen Teil der Stadt durchgeführt, bei dem *mazār* von Bābā Tawakkul, auf einem Platz, auf dem sich früher einmal eine Freitagsmoschee befunden hatte.[44]

Im Randgebiet von Oš (Ūš), am Fuße des Berges Taxt-i Sulaymān steht die Moschee Rabāṭ ᶜAbdallāh Xān, die aus dem 16. Jahrhundert stammt und als Festmoschee gilt. Ihrem Grundriß und ihrem Aufriß zufolge handelt es sich tatsächlich um einen typischen *namāz-gāh*: ein fünfschiffiger Bau mit einem großen zentralen Raum, der von einer hohen Kuppel gekrönt wird. Die Moschee wurde mehrfach repariert und umgebaut, so auch im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts; es ist jedoch nicht überliefert, ob sie in dieser Epoche auch tatsächlich als Festmoschee genutzt wurde.[45]

Der *namāz-gāh* des spätmittelalterlichen Isfara wurde ebenfalls unter ᶜAbdallāh Xān errichtet, d.h. am Ende des 16. Jahrhunderts. Ursprünglich war es ein Bau mit deutlich hervorgehobenem Mittelschiff und vier Seitenschiffen mit je drei Jochen. Der südöstliche Teil wurde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch Hochwasser vernichtet. Im Jahre 1871 bezeichnete die lokale Bevölkerung den Bau nicht als Moschee, sondern als Medrese; ob der *namāz-gāh* seine ursprünglichen Funktionen im 19. Jahrhundert oder bereits früher verloren hatte, bleibt jedoch unklar.[46]

---

42 Pisarčik, A.K., "Nekotorïe dannïe po istoričeskoy topografii gorodov Fergani", in: *Sbornik statey, posvyaščennïx iskusstvu tadžikskogo naroda* (Trudï AN Tadž. SSR, tom xlii), Stalinabad 1956, S. 164-168.

43 A.K. Pisarčik vertrat die Auffassung, daß damit das Verbot verletzt wurde, weltliche Einrichtungen auf dem Territorium einer ehemaligen Moschee zu errichten (Pisarčik, "Nekotorïe dannïe", S. 165 Anmerkung 1). In diesem Zusammenhang sei jedoch auf die Bemerkung Oleg G. Bol'šakovs hingewiesen, daß es nicht als Blasphemie galt, eine verlassene Moschee anderweitig zu nutzen (Bol'šakov, O.G., "Masdžid", in: *Islam, Enciklopedičeskiy slovar'*, Moskva 1991, S. 160).

44 Pisarčik, "Nekotorïe dannïe", S. 164-167.

45 Man'kovskaya, L.Yu., *Tipologičeskie osnovï zodčestva Sredney Azii (IX - načalo XX v.)*, Taškent 1980, S. 116-117; Galickiy, V. & Ploskix, V., *Starinnïy Oš*, Frunze 1987, S. 83-84.

46 Litvinskiy, V.A., "Mečet'-namozgo v kišlake Navgulem (Isfarinskiy rayon)", in: *Dokladï A.N. Tadž. SSR*, vïp. IX, Stalinabad 1955, S. 43-48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000591

Daß es in der Vergangenheit noch eine Festmoschee im westlichen Fergana gegeben hatte, bezeugt der Name des Viertels Namazgax im Dorf Nursuk im *Uzbekistanskiy rayon* des Gebiets Fergana (nördlich von Isfara, östlich von Kanibadam).[47]

In Kanibadam (Kān-i Bādām) selbst befand sich der *namāz-gāh* fast in der Stadtmitte, auf dem Platz Maydān-i Mašhad, am östlichen Fuße der Zitadelle. Auch die benachbarte Medrese hieß wiederum Namāz-gāh. Beide Bauten wurden am Ende des 18. Jahrhunderts errichtet.[48]

Auch in Xodžent (Xuğand) lag der *namāz-gāh* zu jener Zeit fast im Zentrum, 150-200 Meter östlich der Festung. Die Moschee war in den 1750er Jahren vom Herrscher Xodžents und Ura-Tyubes, Fāḍl Bīk, erbaut worden. Wiederum waren die naheliegende Medrese und das angrenzende Stadtviertel nach dem *namāz-gāh* benannt. Der Ort für die Festgebete umfaßte eine recht großes Areal, auf das nach dem Aufstand von 1872 der Basar verlegt wurde, der sich vorher unmittelbar an den Mauern der Zitadelle befunden hatte.[49] In einigen unbestätigten Zeugnissen heißt es, es habe in Xodžent im Untersuchungszeitraum sogar zwei *namāz-gāh*s gegeben.[50]

Kommen wir nun zu Taschkent. In der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, vor der Eroberung durch Kokand, befand sich der Ort der Festgottesdienste in Taschkent etwa 450 Meter südwestlich der Kūkaltāš-Medrese, innerhalb der äußeren Stadtmauern. Weder über das Baudatum noch über das Aussehen des *namāz-gāh*s besitzen wir Informationen. An die Festmoschee erinnert nur noch die Bezeichnung des nächstgelegenen Stadtviertels Iski-Namazgax ("Alter *namāz-gāh*"). Der Ort der Festgebete wurde später im Zuge des Anwachsens der Stadtbevölkerung näher an die Stadtmauern verlegt, auf das unbebaute Gelände des Friedhofs Ḥaḍrat Imām im Nordteil der Stadt. Unter dem Kokander Xān Xudāyār, der mit kurzen Unterbrechungen von 1845 bis 1875 herrschte, wurde hier jener *namāz-gāh* errichtet, der auch heute noch etwa 40 Meter nordöstlich des Mausoleums von Imām Qaffāl Šāšī existiert. Das jüngste Baudatum ist 1867, das Jahr, an dem die russische Armee Taschkent einnahm.

Die Moschee (53,9 x 13,5 oder 13,8 m) ist aus gebranntem Ziegel auf Lehmmörtel gebaut, die Fugen sind mit *ganč* verputzt. Dem querrechteckigen Grundriß mit einem großen Kuppelraum und je drei seitlichen Ne-

47 Oxunov, *Žoy nomlari ta"biri*, S. 36.
48 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 69.
49 *Ibid.*, S. 69.
50 Mezurnova, T.I., "Narodnïy muzïkal'nïy instrument karnay", in: *Istoriya i ėtnografiya narodov Sredney Azii*, Dušanbe 1981, S. 56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000592

benschiffen mit insgesamt sechzehn Jochen ist ein Säulen-*aywān* vorgelagert. Der Zentralraum wird von einer Tambourkuppel überhöht; Pendentifs leiten in die Kuppeln der Nebenschiffe über. Das Flachdach des *aywān* besteht aus halbierten Rundbalken, der "*vassa*".

Vom Innendekor der Moschee ist praktisch nichts mehr erhalten. Die Majolika-Verkleidung des Portals ist vollständig verloren gegangen. Die verzierten Säulen und bemalten Balken des *aywān* wurden übertüncht.

Vor der Moschee erstreckte sich ein großer Platz mit einem Garten und einem kleinen *ḥawḍ*. In der Zeit nach der Annexion des Kokander Khanats durch Rußland versammelten sich die Taschkenter nicht nur hier zu den Festtagsgebeten, sondern auch in der sogenannten "Freitagsmoschee des Zaren" (russ. *Carskaya mečet'*) auf dem Gebiet von Šayxantaur (Šayx Xāwand-i Ṭuhūr).

Viele Bewohner Taschkents reisten zum Festgottesdienst in die Siedlung Zangi-Ata, die damals etwa 13 Kilometer von der Stadt entfernt war und heute circa fünf Kilometer südwestlich des modernen Taschkent liegt. Dort befand sich das hochverehrte Grab des "Hirten-Scheichs" Zangī Atā (st. 656/1258), eines Anhängers der Lehre von Aḥmad Yasawī. Am Mausoleum des *šayx*s entstand mit der Zeit ein architektonisches Ensemble, zu dem insbesondere auch eine Moschee aus dem Jahre 1832 gehört. Einige Wissenschaftler sehen in ihr einen *namāz-gāh*; es handelt sich in der Tat um einen Bau mit Portal, mehreren Kuppeln und neun Schiffen, das zum Hof hin offen ist, und das insbesondere auch für Festgebete genutzt wurde. Nach dem Erdbeben von 1868 wurde der Moschee ein hölzerner *aywān* angebaut, dessen Wandmalereien der Meister Xūš Muḥammad Xūqandī ausführte.[51]

Leider gibt es (zumindest in der mir zugänglichen Literatur) praktisch keinerlei Informationen über die *namāz-gāh*s im Khanat von Chiwa. Bewohner berichten, daß es in Chiwa selbst – außerhalb der Stadt – eine Festmoschee gegeben hat. *Namāz-gāh*s dürfte es auch in den übrigen Städten des Khanats gegeben haben; mehr kann man dazu noch nicht sagen. Was das Territorium südlich von Choresm angeht, so gab es seit dem 11. oder 12. Jahrhundert einen *namāz-gāh* in Nisa[52] (südlich von Ašxabad), der mehrmals rekonstruiert und umgebaut wurde. Nach der mongolischen Eroberung war die Moschee aus Kopetdag-Bruchstein praktisch neu aufgebaut worden. Als dreiräumiger, zum Hof hin offener Bau hat sie – wenn

---

51 Man'kovskaya, *Tipologičeskie osnovi*, S. 115; Pugačenkova, G.A., *Srednyaya Aziya, Spravočnik-putevoditel' (Pamyatniki iskusstva Sovetskogo Soyuza)*, Moskva 1982, S. 398, 21-22; Xorošxin, *Sbornik*, S. 127.

52 Der *namāz-gāh* von Nisa entstand im 11.-12. Jahrhundert; die ältesten Überreste des Baus, die bis heute erhalten sind, stammen allerdings aus dem 13.-14. Jahrhundert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000593

auch mit großen Verlusten – bis heute überlebt. Die Steinmauern der Seitengebäude sind mit der Zeit verfallen, und zu einem relativ späten Zeitpunkt (vermutlich nach der Krise der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts) wurden sie durch Stampflehm-Wände ersetzt.[53]

Alles in allem können somit für den Untersuchungszeitraum *namāz-gāh*s für mehr als dreißig Städte Mittelasiens nachgewiesen werden, und insbesondere die Toponyme deuten daraufhin, daß es noch wesentlich mehr waren. Die hier angeführten Materialien widersprechen deutlich der gängigen Meinung, derzufolge Festmoscheen nur wenig verbreitet waren und keine große Bedeutung besaßen.[54] Falsch und irrig ist auch die Annahme, daß sie nur in bedeutenden Städten errichtet worden wären.[55] Schon vor langer Zeit bemerkte V.A. Šiškin, daß es im 19. Jahrhundert in Mittelasien in allen größeren Städten *namāz-gāh*s gab.[56] Dem ist nun hinzuzufügen, daß sie zuweilen auch in Siedlungen gebaut wurden.

Zutreffender hingegen ist die ebenso verbreitete Auffassung, daß Festmoscheen stets außerhalb der Stadt errichtet worden sind. Daß Festmoscheen vor den Mauern der Stadt zu bauen sind, geht auf den Propheten Muḥammad zurück, und es ist verständlich, daß man seinem Beispiel in der ganzen muslimischen Welt jahrhundertelang folgte. Aber auch hier gibt es Ausnahmen. So wurde der erste *muṣallā* in Buchara den Angaben Naršaxīs zufolge "innerhalb der Stadt" errichtet, auf dem Nordteil des Registan-(Rīgistān)-Platzes; dazu heißt es, daß Qutayba ibn Muslim, der Eroberer Māwarā'annahrs, den Muslimen befahl, dort in Waffen zum Gebet zu erscheinen, da der Islam gerade erst eingeführt worden war und die Muslime vor den Angriffen der Ungläubigen noch nicht sicher waren.[57] Damit verstieß Qutayba gegen die allgemeine Praxis, zum Gebet alle Waffen abzulegen. Diese Episode legt nahe, daß die ungläubige Lokalbevölkerung die Muslime während des Festgebets angreifen konnte, besonders wenn es außerhalb der Stadt und auf freiem Feld durchgeführt wurde; Legenden über solche Vorfälle findet man in ganz Mittelasien, von Fergana bis Süd-Turkmenien.[58]

---

53 Kočnev, B.D., "Novïe dannïe o mečeti-namazgaxe Nisï", in: *Izvestiya AN Turkm. SSR, Seriya obščestvennïx nauk*, N° 4 (1968), S. 26-31.

54 Diez, Ernst, "Muṣallā", in: *Enzyklopaedie des Islam*,, Erg. Bd., Lief. 4, Leiden, Leipzig 1938, S. 173; Godard, A., "Khorasan", in: *Athar-e Iran, Annales du Service Archeologique de L'Iran*, tom vi, Fasc. 1, Paris 1949, S. 125-127.

55 Voronina, "Neizvestnïe pamyatniki ", S. 93.

56 Šiškin, *Arxitekturnïe pamyatniki*, S. 38-39 Anm. 2.

57 Narshakhi, *The History of Bukhara*, S. 52.

58 Kočnev, B.D., "Skazka lož', da v ney namek....", in: *Literaturnïy Kirgizstan* 1970, Nr. 3, S. 108-110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000594

Nachdem der Islam in Mittelasien fest verwurzelt war, begann man die *muṣallā*s außerhalb der Städte oder in den Vorstädten zu bauen; die wenigen Ausnahmen aus dem Hochmittelalter könnten deshalb möglicherweise noch als Relikte aus der Zeit der arabischen Eroberungen angesehen werden. Die Auslagerung der Festmoscheen ist auch dadurch zu erklären, daß der *muṣallā* einen erheblichen Raum beanspruchte, der in einer mittelaterlichen Stadt sehr wertvoll war. Auch anderswo in der islamischen Welt konnte man sich den Luxus einer Festmoschee innerhalb der Stadt nicht mehr leisten.[59]

Obwohl die Mehrheit der mittelasiatischen *namāz-gāh*s des 18. und 19. Jahrhunderts außerhalb der Stadt lag, sind auch hier Ausnahmen festzustellen: die Festmoscheen von Andižan, Kanibadam, Xodžent, Džizak und möglicherweise noch eine Reihe anderer Städte (eventuell Ura-Tyube) lagen innerhalb der Stadt. Soll man diese Fälle als Relikte der Epoche der arabischen Eroberungen ansehen, oder läßt sich eine andere Ursache für die Situierung dieser *namāz-gāh*s finden? Das Beispiel von Andižan könnte hier Hinweise zum Verständnis dieses Phänomens liefern.

Der Großmogul von Indien Bābur (1483-1530) berichtet, der *namāz-gāh* von Andižan habe am Ende des 15. Jahrhunderts außerhalb der Stadtmauern gelegen.[60] Im 18. und 19. Jahrhundert hingegen befand sich die Festmoschee Andižans nicht nur innerhalb der Stadt, sondern geradezu im Zentrum des von der Stadtmauer umschlossenen Territoriums. Pisarčik vertritt die überzeugende Meinung, daß "diese Mauer den alten *qurġān* von Andižan umschloß, von dem Bābur spricht;" dementsprechend können die Orte der *namāzgāh*s des 15. und des 18./19. Jahrhunderts nicht dieselben sein.[61] Die Fläche des *qurġan* beträgt weniger als einen Quadratkilometer, die des *namāz-gāh*s des 18./19. Jahrhunderts etwa fünf bis sechs Hektar. Hieraus kann man schließen, daß sich die Festmoschee zur Zeit der islamischen Eroberungen noch nicht in der Stadt befand, sondern erst wesentlich später, nach dem 15. Jahrhundert, in den Stadtbereich verlegt wurde. Dies geschah offensichtlich zu einer Zeit, als die Stadt wenig bevölkert war und umfangreiche Terrains innerhalb des *qurġān* leer standen. Es ist bekannt, daß Mittelasien sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in ernstem wirtschaftlichem und politischem Niedergang befand. Handschriftliche Quellen berichten, daß viele Städte ganz oder teilweise verödet waren;

---

59 Die einzige mir bekannte Ausnahme ist der frühe *muṣallā* von Aleppo, der sich am Fuße der Zitadelle befindet. J. Sauvaget sah hierin einen Einzelfall (*Alep, Essai de développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXe siècle*, Paris 1941, S. 76). Das Beispiel Mittelasiens zeigt indes, daß seine Annahme nicht zutrifft.

60 Bābur, Ẓahīr ad-Dīn, *Bābur-nāme, Zapiski Babura*, per. M.A. Sal'e, Taškent 1958, S. 26-27.

61 Pisarčik, "Nekotorïe dannïe", S 162, 164.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000595

selbst ein seit je her so bedeutendes Zentrum wie Samarkand soll eine zeitlang fast ganz verlassen gewesen sein.[62]

Konkrete Untersuchungen zeigen zwar, daß die Maßstäbe des Niedergangs in den handschriftlichen Quellen zuweilen übertrieben dargestellt werden, doch bleibt das Faktum einer spürbaren Abnahme der Stadtbevölkerung unbestritten.[63] Dementsprechend gibt es Grund zur Annahme, daß sich der *namāz-gāh* von Andižan gerade im 18. Jahrhundert im Stadtzentrum befand. Möglicherweise sind auch die übrigen Fälle innerstädtischer Festmoscheen mit der Krise im 18. Jahrhundert in Verbindung zu bringen.

Die *namāz-gāh*s außerhalb der Stadt verfügten meist über ein besonders großes Gelände, dessen Ausmaß in der Regel von der Größe der Siedlung bzw. der Stadt selbst abhängig war. Während beispielsweise der Hof des *namāz-gāh* der relativ kleinen Siedlung Kabilmazar nur eine Fläche von 60 x 40 Metern, d.h etwa ein Viertelhektar einnahm, umfaßte der Hof der Festmoschee von Samarkand ungefähr 8 Hektar, und der von Buchara gar 15 Hektar. Zuweilen allerdings stimmten die Proportionen nicht: so hatte der *namāz-gāh* der verhältnismäßig kleinen Stadt Kitab angeblich einen Hof von 50 Hektar.

Obligatorisch war das Vorhandensein eines Gartens sowie eines oder mehrerer *ḥawḍ*, welche die Hitze milderten und genug Wasser zur Durchführung der Gebetswaschungen und zur Bewässerung der Bäume boten. Letztere spendeten jenen Betenden Schatten, die keinen Platz mehr in der Moschee gefunden hatten. Dies war zweifellos die absolute Mehrheit der Besucher; selbst der hauptstädtische *namāz-gāh* von Buchara faßte im 19. Jahrhundert nur einhundert Personen.[64] Die Bäume wurden so beschnitten, daß sie während des Gottesdienstes nicht den Blick auf die Gebetsnische verdeckten.[65] Eine Ausnahme von dieser Regel stellt der *namāz-gāh* von Kasan dar, wo keine Spuren eines Bewässerungskanals oder eines *ḥawḍ* erkennbar sind und es deshalb vermutlich auch keinen Garten gab; dieser Fall läßt sich aber dadurch erklären, daß es einfach technisch zu schwierig war, diesen Ort ausreichend mit Wasser zu versorgen.

---

62 Čexovič, O.D., "K istorii Uzbekistana v XVIII v.", in: *Trudï Instituta vostokovedeniya AN Uz SSR*, vïp. III, Taškent 1954, S. 72-73; Beysembiev, T.K., *"Tarix-i Šaxruxi" kak istoričeskiy istočnik*, Alma-Ata 1987, S. 7.

63 Suxareva, O.A., "Očerki po istorii sredneaziatskix gorodov", *in: Istoriya i kul'tura narodov Sredney Azii (drevnost' i srednie veka)*, Moskva 1976, S. 132-140.

64 Meyendorf, E.K., *Putešestvie iz Orenburga v Buxaru*, Moskva 1975, S. 98.

65 Pugačenkova, G.A., "Sadovo-parkovoe iskusstvo Sredney Azii v ėpoxu Timura i timuridov", in: *Trudï Sredneaziatskogo gosudarstvennogo universiteta*, novaya seriya, vïp. xxiii, Taškent 1951, S. 146.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000596

Einige Festmoscheen, die aus dem 18. und 19. Jahrhundert bekannt sind, stammten aus vorhergehenden Epochen, andere kamen erst in dieser Zeit auf. Ein Teil der letzteren setzt beim Grundriß und Aufriß die traditionelle Linie fort. Hierzu gehören die *namāz-gāh*s von Vabkent, Kermine, Kasan, Taschkent und Zangi-Ata, mit Bauten aus Ziegeln, die aus mehreren Räumen und einer deutlich abgesetzten Gebetsnische bestehen. Sie sind durch große Arkaden mit einem weiträumigen Hof verbunden, der von einer rechteckigen Mauer umgeben ist. Diese Bauten unterscheiden sich nicht wesentlich voneinander; sie variieren lediglich in den Maßen, der Anzahl der Schiffe und der Räume – von drei Räumen in der Vabkenter Festmoschee bis hin zu siebzehn Räumen in der von Taschkent.

Zu einem anderen Typ gehört der *namāz-gāh* von Guzar, der aus einem zum Hof hin offenen *aywān* besteht. Auf den ersten Blick erscheinen alle seine Joche gleichbedeutend, doch dieser Eindruck ergibt sich nur betrachtet man allein den Grundriß. Da es keine Möglichkeit gab, den mittleren Hauptteil des Baus durch ein Portal oder eine hohe Kuppel hervorzuheben, gingen die Architekten einen anderen Weg: sie erhöhten das Dach der mittleren Joche durch kleine, niedrige Ziegelwände, die auf Balken angebracht waren. Diese Maßnahme führte ebenfalls zur Hervorhebung der *mihrāb*-Wand der Moschee. Dementsprechend ergab sich auch hier die für mittelasiatische *namāz-gāh*s charakteristische Dreiteiligkeit mit Hervorhebung des zentralen Kernraumes mit großem Hof. Für die Festmoschee von Guzar ist darüberhinaus bezeichnend, daß hier die Öffnung zum Hof größer ist als in anderen mittelasiatischen *namāz-gāh*s. Dabei ist die Nähe der Festmoschee von Guzar zu einigen Sommer- und Freitagsmoscheen Mittelasiens des 18. und 19. Jahrhunderts unübersehbar. Ähnlich verhielt es sich wahrscheinlich auch mit den *namāz-gāh*s von Kitab und Šaxrisabz.

Ein weiterer architektonischer Typus begegnet uns in der Festmoschee von Kabilmazar, einem Raum mit flachem Strohdach und dreiseitigem Säulen-*aywān*. Eine solche Bauweise war eigentlich für Stadtteilmoscheen charakteristisch.

Es läßt sich also festhalten, daß der Untersuchungszeitraum durch eine größere Typenvielfalt der Festmoscheen gekennzeichnet ist als der vorangegangene Zeitraum. Offensichtlich wurde zum 20. Jahrhundert hin die Tradition immer schwächer, *namāz-gāh*s nur nach einem bestimmten Kanon zu errichten.

Zum Abschluß dieses Überblicks über die Architektur der späten mittelasiatischen Festmoscheen sei noch darauf hingewiesen, daß sie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000597

äußerlich eher bescheiden ausfallen und zuweilen keine Repräsentationsbauten darstellen (Kasan). Überhaupt zeichnet sich die damalige Architektur Mittelasiens – mit Ausnahme der von Chiwa – nicht durch hohe künstlerische Errungenschaften aus.

Die Nutzung der mittelasiatischen Festmoscheen

Der Überlieferung nach nutzte der Prophet Muḥammad das *muṣallā* nicht nur in den Tagen der zwei kanonischen Feste, sondern soll darin auch Bittgebete um Regen (*ṣalāt al-istisqā'*) verrichtet haben.[66] Eine solche Art der Nutzung ist mir allerdings für die mittelasiatischen *namāz-gāh*s im Untersuchungszeitraum nicht bekannt.

Im Mittelalter fanden in einigen Teilen der islamischen Welt im *muṣallā* auch Hinrichtungen statt. Informationen darüber gibt es für Córdoba,[67] Bagdad[68] und Balch,[69] jedoch nicht für Mittelasien. Auf dem weitläufigen Platz für die Festgebete konnten auch Militärparaden, Reitübungen, Kriegsspiele und Wettkämpfe abgehalten werden, oder auch Turniere, die an alte westeuropäische Ritterspiele erinnern; mancherorts diente er als zeitweiliges Kriegslager, allerdings nicht in Mittelasien.[70]

Es existieren auch Hinweise darauf, daß in den *ʿīd-gāh*s das Festgebet des *šab-i barāt* (*laylat al-barā'at*) am 15. Šaʿbān verrichtet wurde und Gebete in Notsituationen, wie zur Zeit von Pest, Hungersnöten und Kriegen.[71]

Hauptsächlich genutzt wurden die Festtagsmoscheen jedoch während der zwei kanonischen Feste; im 18. und 19. Jahrhundert scheint das in Mittelasien sogar die einzige Art der Nutzung gewesen zu sein.

Die beiden Feste sind bekanntermaßen das Opferfest und das Fest des Fastenbrechens. Das Opferfest (*ʿīd al-aḍḥā*, *ʿīd al-qurbān*; auch *īd al-naḥr* "Fest des Schlachtens", *al-ʿīd al-kabīr* "großes Fest", *al-ʿīd al-mubārak* "gesegnetes Fest", des weiteren in Usbekistan *kurbān-xayit* genannt)[72] beginnt am 10. Ḏū l-ḥiǧǧa und dauert zwei bis drei Tage. Es ruft Abrahams

66 Pedersen, J., "Masdjid, B. Entstehung von Moscheen nach dem Propheten, 6. Al-Muṣallā" in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. III, Leiden, Leipzig 1936, S. 384; Hillenbrand, R., "Muṣallā", in: *The Encyclopædia of Islam*, vol. VII, Leiden, New York ²1993, S. 659.

67 al-Xušanī, Muḥammad Ibn Ḥāriṯ, *Kniga o sudyax (Kitāb al-quḍāt)*, per. s arab., predisl., primeč. i ukaz. K.A. Boyko, Moskva 1992, S. 160.

68 Pedersen, "Masdjid – Entstehung", S. 384.

69 Bayhaqī, Abū l-Faḍl, Istoriya Masʿuda (1030-1041) (Taʾrīx-i Masʿūdī), per. s. pers., vved., komm. i priloženiya A.K. Arendsa, izd. 2, dopolnennoe, Moskva 1967, S. 263.

70 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 7; al-Xušanī, *Kniga o sudyax*, S. 164 Anm. 26.

71 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 7.

72 Das usbekische Wort *xayit* ist die lokale Variante des arabischen Wortes *ʿīd*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000598

Gang zur Opferung seines Sohnes in Erinnerung (Genesis 22, 9-13; Koran 37; 99-111). Nach muslimischer Vorstellung war es nicht Isaak, sondern Ismael, den Abraham zu opfern bereit war, und den Gott, als er sich von Abrahams Gehorsam überzeugt hatte, durch ein Schaf als Schlachtopfer ersetzen ließ. In Buchara kursierte eine lokale Variante dieser Geschichte, die Veselovskiy 1885 aufgezeichnet hat. Danach hatte Ismael, als Abraham das Messer wetzte, nur die Sorge, ob das Messer rein sei, denn sollte es unrein sei, lade er noch mehr Sünde auf sich. Nachdem Abraham das Messer geschärft hatte, versuchte er damit zu schneiden, aber vergeblich. In diesem Moment erschien der Engel Gabriel und befahl Abraham, von seinem Sohn abzulassen und an seiner statt ein *qūčqār* (einen Hammel mit großen Hörner) zu schlachten. Das tat Abraham.

Aus dem Blut des Tieres wuchs ein Baum, dessen Früchte die Form eines Schafes hatten. Die Schale dieser Nüsse gebrauchten die Derwische als Bettelschale.[73] Die Frauen glauben im übrigen, daß auch die Korallen aus eben diesem Blut entstanden sind.[74]

Die Pflicht, am 10. Ḏū l-ḥiǧǧa ein Opfertier zu schlachten obliegt jedem freien Muslim, der sich den Erwerb eines Schlachttieres leisten kann. Ein Schaf bzw. ein Hammel oder eine Ziege bzw. ein Ziegenbock wird für eine Person geschlachtet; ein Ochse bzw. eine Kuh oder ein Kamel für ein bis zehn oder sogar für siebzig Leute. Die Tiere müssen ein ganz bestimmtes Alter haben und dürfen keine physischen Mängel aufweisen, also weder blind, einäugig, lahm, allzu mager oder dergleichen sein. Die Opferung wird vorzugsweise am 10. Ḏū l-ḥiǧǧa, kann aber auch an den darauffolgenden Tagen vollzogen werden. Es ist wünschenswert, daß der Spender des Schlachttieres es auch persönlich schlachtet, aber er hat das Recht, es einem "Spezialisten" anzuvertrauen. Derjenige, der die Schlachtung durchführt muß einen dreimaligen *takbīr* (*Allāhu akbar*, "Gott ist groß"), die Basmala (*bismi Llāhi r-raḥmāni r-raḥīm* "Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmers") und noch einen dreimaligen *takbīr* sprechen und anschließend den Propheten preisen. Danach soll er sein Gesicht der Gebetsrichtung zuwenden und Gott bitten, er möge das Opfer wohlwollend annehmen.

Das Fest des Fastenbrechens (*ʿīd al-fiṭr*; auch *al-ʿīd aṣ-ṣaġīr* "kleines Fest", *ʿīd aṣ-ṣadaqa* "Fest der Almosengabe", in Usbekistan *uraza-xayit*

---

73 N.I. Veselovskiy nennt diesen Baum aus irgendeinem Grunde Bambus (*lapsus calami*?), obwohl die Derwisch-Gefäße für das Sammeln von Almosen (*kaškūl*) aus Kokusnußschalen hergestellt wurden.

74 Veselovskiy, N.I., "Ramazan v Samarkande i kurban-bayram v Buxare", in: *Istoričeskiy Vestnik*, tom xxxiii, Sankt Peterburg 1888, S. 145 Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000599

"Fastenfest" oder *ramazon-xayit* "Ramadan-Fest" genannt) wird am ersten Šawwāl und an den zwei oder drei darauffolgenden Tagen aus Anlaß der Beendigung des Fastens im Monat Ramadan gefeiert. Bekanntermaßen dient Koran 2; 183-185 als Hauptgrundlage für die Fastenvorschrift, wonach während des ganzen Monats über am Tage auf Essen, Trinken, Rauchen und die Kohabitation zu verzichten ist. Verständlicherweise ist die Freude nach einer solch harten Zeit größer als beim Opferfest, auch wenn es das "kleine Fest" heißt.

An beiden Festen wurden besondere Gebete (*ṣalāt al-ʿīdayn*) verrichtet, die von der Form her archaischer sind als die täglichen rituellen und das Freitagsgebet. Im Verlauf des Festes hielt der *xaṭīb* (Prediger) die *xuṭba* (Predigt), und sprach dabei auch ein Gebet für die Gläubigen und für das Wohl des Herrschers (oder der Machthaber).[75]

Das, was bislang über diese beiden Feste gesagt wurde, bezieht sich im Prinzip auf die gesamte islamische Welt - unabhängig von Ort und Zeit. Es versteht sich von selbst, daß diese Feste in den einzelnen Regionen Unterschiede aufweisen, so auch in dem hier untersuchten Zeitraum in Mittelasien. Allerdings beziehen sich fast alle uns verfügbaren Angaben dazu auf das Ende des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts und stammen aus der Feder von Europäern, hauptsächlich russischen und sowjetischen Orientalisten, Ethnographen und Verwaltungsbeamten des Generalgouvernements Turkestan.

Wie allgemein bekannt, ist der muslimische Kalender ein Mondkalender. Auf diese Weise verschoben sich jedes Jahr die Feste und das Fasten. In Mittelasien mit seinem trockenen Klima war das Fasten besonders schwer in den heißen Perioden. Es ist daher gut verständlich, daß das Ende des Ramadan und der Beginn des Šawwāl, konkret das Erscheinen des Neumondes, mit großer Ungeduld erwartet wurde. Es gehörte sich, daß einige fromme, unparteiische Muslime in Anwesenheit des Kadis offiziell bezeugten, den Neumond gesehen zu haben. Danach erhielten sie Belohungen (in Buchara je zwei Silbermünzen, *tanga*, an anderen Orten je ein Ehrengewand, *xalʿat*). Der Bevölkerung wurde dann mitgeteilt, daß am darauffolgenden Tag das Fest beginnt. Laut Ṣadraddīn ʿAynī (Ayni, 1878-1954), einem der herausragenden Bildungsreformer in Buchara, gab es im Bu-

75 Rezvan, Ye.A., "ʿĪd al-Aḍḥā", in: *Islam – Enciklopedičeskiy slovar*, Moskva 1991, S. 88-89; Rezvan, Ye.A., "ʿĪd al-Fiṭr", in: *Ibid.*, S. 89; Sell, E., *The Faith of Islam*, Madras ³1907, S. 365-373; von Grunebaum, G.E., *Muhammadan Festivals*, New York 1951, 15-66; Mittwoch, E., "ʿĪd al-Aḍḥā", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. II, Leiden 1927, S. 473; Mittwoch, E., "ʿĪd al-Fiṭr", in: *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000600

charer Emirat "professionelle Zeugen", darunter einen gebrechlichen alten Mann, der fast nichts mehr sehen konnte. Auf die spöttische Frage, wie er denn den die junge Mondsichel erkennen könne, antwortete er, daß er dank seiner langjährigen Praxis in der Lage sei, ihn sogar mit geschlossenen Augen zu sehen.[76]

Unter solchen Umständen kam es vor, daß der Neumond in verschiedenen mittelasiatischen Städten nicht an ein und demselben Tag erblickt und das Fest daher auch nicht überall gleichzeitig gefeiert wurde. Über das Ende des Fastens und den Beginn des Festes unterrichtete man die Bevölkerung durch Kanonenschüsse, Paukenschläge und das Tuten aus *qarnāy*s (lange Kupferhörner). Am frühen Morgen des darauffolgenden Tages wurden die Bewohner erneut auf diese Weise benachrichtigt.[77]

Pauken (*naqqāra*) und *karnāy*s kamen auch am Vorabend des Opferfestes zum Einsatz. Am Tag des Opferfestes selbst wurde im Namen des Emirs Geld an die Armen verteilt. Im Jahre 1885 versicherte man N.I. Veselovskiy, daß der Emir Muẓaffar zu diesem Zwecke 200.000 *tanga* (Silbermünzen) zur Verfügung gestellt habe; eine Zahl, von der gemäß Veselovskiy eine Null wegzustreichen sei.[78] Den Bedürftigen schenkte man auch einen Teil des Fleisches der geschlachteten Tiere. Der Stifter des Schlachttieres sollte überhaupt nur ein Drittel des Fleisches für sich selbst behalten. Es ziemte sich, die besten Teile des Fleisches und das Fell dem Mulla (dem Imam der Moschee) zu schenken. Der Rest wurde unter Verwandten, Nachbarn und Bedürftigen aufgeteilt. Im übrigen waren auch arme Leute bemüht, wenigstens einmal im Leben ein Opfertier zu spenden. Dafür waren sie sogar bereit, Schulden aufzunehmen, denn da es für einen frommen Zweck sei, werde Gott schon helfen. Obwohl es sich eigentlich gehörte, ein Schaf oder eine Ziege pro Person zu opfern, so haben doch Leute mit geringem Einkommen bisweilen ein Tier gemeinsam erworben oder manchmal auch einen Hahn als Schlachttier genommen. Aber ein Hammel, und zwar möglichst ein großer und fetter, war das beliebteste Schlachttier. Derartige Vorlieben waren mit Vorstellungen verbunden, die nicht nur in Mittelasien weit verbreitet waren. So nahm man an, daß am Tage der Auferstehung das Schlachttier die Seele seines toten Spenders ins Paradies bringen werde über die Brücke des Ṣirāṭ, die so fein wie ein Haar und so scharf wie ein Schwert sei. Es existierte auch die Vorstellung, daß

---

76 Ayni, Sadraddin, *Vospominaniya*, per. s tadž. A. Rozenfel'd, Moskva-Leningrad 1960, S. 813-815.

77 Mezurnova, T.I., "Narodnïy muzïkal'nïy instrument karnay", in: *Istoriya i ėtnografiya narodov Sredney Azii (Sbornik statey)*, Dušanbe 1981, S. 56; Xorošxin, A.P., *Sbornik statey kasayuščixsya Turkestanskogo kraya, Očerki Taškenta*, Sankt Petersburg 1876, S. 129; Veselovskiy, "Ramazan v Samarkande", S. 144.

78 Veselovskiy, "Ramazan v Samarkande", S. 145-146.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000601

die Innereien des Schlachttieres und überhaupt alles, was nicht verwendet wurde, am Tag des Jüngsten Gerichts die Wagschale der guten Taten zugunsten des Spenders beschweren werde.[79]

Wenn sogar kleine Tiere bereits gemeinschaftlich gekauft und geopfert wurden, so war es um so natürlicher, daß man gemeinsam einen Ochsen, ein Pferd oder ein Kamel als Schlachttier erwarb. Der Emir allerdings opferte ein Kamel ohne weitere Teilhaber. Indes soll der Emir Muẓaffar, laut Veselovskiy, die Schlachtung nicht eigenhändig vorgenommen, sondern seine Teilnahme darauf beschränkt haben, daß er mit dem Schlachter durch einen Turban oder einen Stoffstreifen verbunden war, deren Enden sie in ihrer Hand hielten. Wie aus der Erzählung von Veselovskiy hervorgeht, wurde eine solche Kamel-Schlachtung auf dem Territorium des Bucharer *namāz-gāh* nach dem Festgottesdienst vollzogen. Danach beschenkte der Emir den Imam mit einem Ehrengewand (*xalᶜat*).[80] Ort und Zeit der Opferung waren jedoch nicht streng reglementiert.

Der Gottesdienst für beide Feste begann morgens, aber nicht direkt bei Sonnenaufgang, sondern wenn die Sonne "ein (oder zwei) Speerhöhen" über dem Horizont stand. Um nicht zu spät zu kommen, haben sich die Soldaten der Kokander Garnison, die im Taschkenter Lager untergebracht waren, schon nachts zur Festmoschee aufgemacht.[81] Überhaupt bemühten sich die Menschen, möglichst früh zum *namāz-gāh* zu kommen, um einen Platz in der Nähe der Moschee zu erhalten. Indes konnte der Beginn des Gebetes durch ernsthafte Gründe auch hinausgezögert werden. So mußte beispielsweise am Opfertag im Jahre 1302 (6. Sept. 1885 nach dem alten Kalender) das Gemeinschaftsgebet im Bucharer *namāz-gāh* von 7 auf 9 Uhr verschoben werden, weil es auf den Emir zu warten galt. Sobald er erschien, riefen die Gebetsrufer (*muᵓaḏḏin*s) zur Ordnung auf: *Ṣaffān, ṣaffān*! ([Stellt Euch in] Reihen [auf] !).[82] In der ersten Reihe standen die Sayyids (echte oder angebliche Nachfahren des Propheten Muḥammads) und die Xwāǧas (angebliche Nachkommen der vier "rechtgeleiteten" Kalifen). Der Emir mußte hinter ihnen stehen.[83] Der Imam stand vor dem *miḥrāb* und

---

79 Cvetkov, P., *Islamism, (Praktičeskie obyazannosti islamisma)*, Ašxabad 1913, S. 447; *Narodï Sredney Azii i Kasaxstana*, tom 1 (*Narodï mira, ėtnografičeskie očerki*), Moskva 1962, S. 320, 627; Xedayat, Sadek, "Neyrangistan", per. s pers., predisl. i komm. N.A. Kislyakova, in: *Peredneaziatskiy ėtnografičeskiy sbornik*, I (Trudï Instituta ėtnografii im. N.N. Mikluxo-Maklaya, novaya seriya, tom xxxix), Moskva 1958, S. 273.

80 Veselovskiy, "Ramazan v Samarkande", S. 147.

81 Masson, M.E., "Prošloe Taškenta", in: *Isvestiya AN Uz SSR*, N° 2, 1954, S. 131.

82 *Ṣaffān* ist ein tadschikischer Ausdruck. Buchara war zu jener Zeit (und auch noch später) überwiegend tadschikischsprachig.

83 Das betont Veselovskiy ("Ramazan v Samarkande", S. 147). Eine derartige "Diskriminierung" des Emirs ist nicht ganz verständlich, denn Muẓaffar galt als *sayyid* und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000602

sprach die *xuṭba*, danach begann das eigentliche Gebet. Da von der riesigen Masse der Betenden, die sich im *namāz-gāh* versammelt hatten, die meisten den Imam nicht selbst hören und sehen konnten, waren über den weiten Hof (ca. 15 Hektar) an die 100 *takbīrčī*s verteilt, die die Worte und Bewegungen des Imams wiederholten. Aber selbst diese große Anzahl von *takbīrčī*s reichte nicht aus; denn ein Teil der Betenden, besonders jene, die "draußen" (d.h. offensichtlich hinter der Umzäunung des *namāz-gāh*) standen, konnten sie weder sehen noch hören.[84] Das Ende der gesamten Zeremonie, die ungefähr eine Stunde dauerte, taten Paukenschläge kund. Die Leute schoben sich dann nach draußen und am Tor bildete sich ein schreckliches Gedränge, bei dem diesmal aber niemand besonders zu leiden hatte.[85]

Etwas anders verliefen die Festzeremonien am Ende des 19. Jahrhunderts in Taschkent, das damals das Zentrum des Generalgouvernements Turkestan war. Obwohl hier schon seit der Zeit der Kokander Herrschaft ein spezieller *namāz-gāh* vorhanden war, wurden die Festgottesdienste nicht nur dort, sondern auch auf dem Friedhof Šayxantaur sowie in der "Zarenmoschee" (russ. *Carskaya mečet'*) durchgeführt (deren Name daher rührt, daß Alexander III. die Gelder für ihre Erneuerung stiftete); wer weit entfernt von diesen drei Orten wohnte, vollzog die Festgebete in Moscheen seiner Umgebung. Die meisten Gläubigen versammelten sich jedoch in der "Zarenmoschee", wo auch der Stadt-Chef (*načal'nik goroda*) S.R. Putincev am 23. Juni 1892 den Taschkenter Muslimen zum Opferfest gratulierte.[86] Zwei Jahre später nahm in dieser Moschee der Heimatkundler N.S. Likošin an der Feier des Fastenbrechens teil, der sich hervorragend in den Sprachen und Sitten Turkestans auskannte. Seinen Angaben zufolge war bereits um fünf Uhr morgens nicht nur die Moschee gefüllt, die etwa 5.000 Menschen aufnahm, sondern auch die zu ihr führenden Straßen waren voll der Gläubigen, die ihre Bastmatten (*buyra*), Gebetsteppiche (*ǧāy-namāz*) oder sogar ihre Kleider ausbreiteten. Während die meisten Autoren berichten, daß Frauen zu den Festgebeten nicht zugelassen waren, sah Likošin auch Frauen, die sich als Zuschauer in der entferntesten Ecke der Moschee oder auf dem Dach aufhielten, aber am Gebet nicht aktiv teilnahmen. In der Mitte des Moscheehofs stand ein Kiosk aus gebranntem Ziegel, auf dessen Dach ein spezieller Bediensteter stand; Likošin bezeichnet diese Person als

---

dieser Titel war Teil seiner offiziellen Titulatur und stand auch auf seinem Siegel (Kurbanov, G.N., *Buxarskie pečati XVII-načala XX vekov*, Taškent 1987, S. 17-19).

84 Dieser Sachverhalt ist ebenfalls schwer zu erklären, denn in dem Bucharer *namāz-gāh* stand die Kanzel (*minbar*) ja nicht in der Moschee, sondern draußen an dem nördlichen Eckpfeiler.

85 Veselovskiy, "Ramazan v Samarkande", S. 147.

86 Dobrosmïslov, A.I., *Taškent v prošlom i nastoyaščem, istoričeskiy očerk*, Taškent 1912, S. 485-486.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000603

"*sufi*",[87] wobei man annehmen darf, daß er die Funktion eines *takbīrči* innehatte. Der Autor vermerkt im übrigen an einer anderen Stelle, daß es in der *Carskaya mečet'* etwa einhundert *takbīrči*s gegeben habe.[88] Ein früherer Bericht aus dem Jahre 1876 erwähnt, daß in einer nicht spezifizierten Taschkenter Moschee der Festgottesdienst von sechs Mullas durchgeführt wurde, welche ein Bittgebet für die Gesundheit des Zaren und des gesamten Herrscherhauses sprachen und dafür von den turkestanischen Militärgouverneuren jeweils ein Ehrenkleid erhielten.[89] Aus den wenigen Berichten wird bereits deutlich, daß sich der Eintritt Taschkents ins Russische Reich auf eine so spezifische Seite des Lebens der Muslime wie die Festgebete auswirkte.

Über die Kleidung der Betenden schrieb Lïkošin, daß die Frauen ihre "graue" Alltagskleidung trugen, während die Männer Feiertagskleidung anzogen.[90] Nicht nur in Taschkent legten die Männer Wert darauf, sich für den Feiertag herauszuputzen. Ṣadraddīn ᶜAynī berichtet, daß es an Feiertagen zur Lieblingsbeschäftigung einiger Bucharer gehörte, sich an den Pforten des *namāz-gāh* zu postieren und das Eintreffen der geschmückten Landsleute zu beobachten. Wer besonders reich und eitel war, hatte einige dicke, teure Kleider angezogen, konnte sich damit in der Menge allerdings kaum fortbewegen und war schweißgebadet. Zu Pferde durften nur die höchsten Beamten des Emirs zum *namāz-gāh* ziehen, die neben Kleidern aus goldenem Seidenbrokat auch mit einem gold- und edelsteingeschmückten Pferdegeschirr protzen konnten. Einer der angesehensten geistlichen Würdenträger, der sich zum *namāz-gāh* aufmachte, hatte sich den Worten eines Mißgünstigen zufolge "zwei Pud Gold an die Brust geheftet, und auch seinem Pferd noch einmal einen Pud Gold umgehängt".[91] Nach den Festgottesdiensten ging man spazieren, wobei die Männer ihre prunkenden Jungen herumführten, was die Väter mit Stolz und die kinderlosen Männer mit Neid erfüllte.[92]

Während der *qurbān*- und *fiṭr*-Feiertage baute man bei den Festmoscheen Basare auf, die sehr groß und belebt waren. Nach den Zeugnissen von Nikolay V. Xanïkov aus dem Jahre 1841 war in Buchara fast der gesamte Raum zwischen Stadtmauern und *namāz-gāh* mit Verkaufsständen, Zelten

---

87 Lïkošin, N.S., *Polžizni v Turkestane, očerki bïta tuzemnogo naseleniya*, Petrograd 1916, S. 206-207.
88 Lïkošin, *Polžizni v Turkestane*, S. 267.
89 Xorošxin, *Sbornik*, S. 130.
90 Lïkošin, *Polžizni v Turkestane*, S. 206.
91 Ayni, *Vospominaniya*, S. 807-810. Ein pud sind 40 russische Pfund oder 16, 38 Kilogramm (Anm. d. Übersetzer).
92 Suxareva, O.A., *Islam v Uzbekistane*, Taškent 1960, S. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000604

und sonstigen Attraktionen angefüllt.[93] Auch vierzig Jahre später reichte der Festbasar in Buchara immer noch bis in die Stadt selbst hinein.[94] Verkauft wurden hier die gängigsten Waren, vor allem Speisen: Fladenbrote, gebratener Fisch und Hammelfleisch, bemalte Hühnereier, von denen es "wahre Berge" gab, ferner Süßigkeiten, Wasser- und Honigmelonen, Weintrauben sowie allerlei frische und getrocknete Früchte. Jede Speise hatte einen besonderen Verkaufsort. Den Besuchern wurde außerdem Tee ausgeschenkt. Speziell für den Feiertagsbasar wurden große Mengen Spielzeug aus Holz und Ton hergestellt: Pfeifen, Klappern, Figürchen von Vögeln oder anderen Tieren, insbesondere Pferdefiguren, die allerdings mehr an Giraffen erinnerten.[95] Auf den Arealen der *namāz-gāh*s von Kasbi und Kasan hat man mehr als 50 Bruchstücke von keramischen Figuren und Pfeifen gefunden. Dargestellt waren Kühe, Hammel, Ziegen, Pferde sowie einige phantastische Wesen mit unverhältnismäßig langen Hälsen. Ein zerbrochenes Figürchen befand sich gar in einer mit Müll vollgestopften Öffnung unter dem Wandputz der Seitenräume der Festmoschee von Karši.[96] Die Herstellung von tierförmigen Kinderspielzeugen zu Feiertagen hat eine Tradition, die sehr weit zurückreicht und schon für die vormongolische Zeit bezeugt ist, obwohl solcherlei Dinge damals von den Rechtsgelehrten als verboten (*ḥarām*) angesehen wurden.[97] Doch nicht von ungefähr fand man zwei Fragmente solcher Spielzeuge auch bei Ausgrabungen in der vormongolischen Festmoschee von Merv (heute bei Marï, Süd-Turkmenistan).[98]

Die Festbasare boten auch allerlei Spektakel. Bei den *namāz-gāh*s organisierte man Schaukämpfe und Wettrennen sowie Kamelkämpfe, wobei die Tiere aufeinandergehetzt wurden, bis eines von ihnen zu Boden fiel; danach trennte man die Kamele voneinander. Die Zuschauer konnten sich mit Kutschen befördern lassen, die meistens überfüllt waren.[99]

Mullas und Derwische teilten in der Menschenmenge unzählige Gebete aus, die auf Papierchen geschrieben wurden und vor allen möglichen Unglücksfällen bewahren sollten. Für diese Fetzen bezahlte jeder, soviel er konnte, gewöhnlich jedoch eine Kupfermünze.[100]

---

93 Xanïkov, N., *Opisanie Buxarskogo xanstva*, Sankt Peterburg 1843, S. 94.
94 Veselovskiy, "Ramazan v Samarkande", S. 147.
95 Veselovskiy, "Ramazan v Samarkande", S. 145, 147; Xanïkov, *Opisanie*, S. 94.
96 Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 59-61.
97 Agadžanov, S.G., *Gosudarstvo Sel'džukidov i Srednyaya Aziya v XI-XII vv.*, Moskva 1991, S. 157.
98 In der leider unvollständigen Publikation über die Ergebnisse dieser Ausgrabungen, die vom Autor dieser Zeilen vorgenommen wurden, ist dieses Faktum leider nicht vermerkt (Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 22-28).
99 Xanïkov, *Opisanie*, S. 94.
100 Veselovskiy, "Ramazan v Samarkande", S. 147.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000605

Mullas, Derwische und *dīwāna* ("Verrückte", "heilige Narren") postierten sich mit ihren kleinen Teppichen auch entlang der Wege, die zum Friedhof führten.[101] Dort warteten sie auf milde Gaben und auf Einladungen, an einem Grab ein Bittgebet zu lesen. Auf ihre Dienste griffen Frauen zurück, die am Gottesdienst nicht teilnahmen, sondern stattdessen den Friedhof besuchten, um die im letzten Jahr verstorbenen Freunde und Verwandten zu beweinen. Die Frauen zogen mit weithin hörbarem Geschluchze auf den Friedhof. Auf den Friedhöfen veranstalteten sie bei Beerdigungen neben dem Gebetsgesang auch Trauertänze, die mit Drehungen verbunden waren. Wenn der Verblichene ein junger Mann war, dann waren es Mutter oder Ehefrau, die unter einem blumengeschmückten Turban das Wirbeln durchführten; wo eine junge Frau oder ein Mädchen beweint wurde, nahm eine Verwandte an dem Tanz teil, und sie schmückte auch den Leichnam. Die Frauen teilten mitgebrachte Fladenbrote an die Koranleser und an Arme aus.[102]

Das Spenden war nicht nur Sache der Frauen. Die Almosenspende (*ṣadaqa*) war ein wichtiges Element am Fest des Fastenbrechens, das deshalb ja oft auch *ʿīd aṣ-ṣadaqa* genannt wird. Am beliebtesten war es, an die Bedürftigen Essen auszuteilen, doch auch andere Geschenke waren verbreitet, darunter auch Geld.[103]

Im Zusammenhang mit der Sammlung von Gaben an Feiertagen gab es einen eigentümlichen Brauch mit der Bezeichnung *ṭalab* (arab. Forderung), der im Mittelasien des 19. Jahrhunderts gepflegt wurde, aber selbst viel älteren Ursprungs ist. Jemand, der für irgendeine fromme Angelegenheit eine bestimmte Summe benötigte oder auch nur seine eigenen, dringend anstehenden Schulden begleichen mußte, konnte seine Landsleute gezielt um Geld angehen. Dabei mußte der *ṭalabčī* von vornherein bekanntgeben, welche Summe er zusammenbringen will. Wenn es sich um eine uneigennützige Sammlung für eine gute Sache handelte, oder wenn der Sammler selbst als ein ehrenvoller und ehrlicher Mann bekannt war, der nur vorübergehend in eine schwierige Lage geraten war, dann konnte es vorkommen, daß er sogar mehr Spenden erhielt als er eigentlich erhoffte. Wenn jedoch die persönlichen Eigenschaften des Sammlers oder aber sein Unternehmen nicht überzeugend waren, kam bei dem Projekt nichts heraus. Am Ende der Sammlung wurden die Gelder gezählt, und im Falle eines Mißerfolgs setzte man den Sammler rückwärts auf einen Esel und führte ihn zum Spott der Allgemeinheit durch die Stadt. Beim Geldsammeln war eine besondere

---

101 Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß die *namāz-gāh*s schon seit vormongolischer Zeit oft in der Nachbarschaft von Friedhöfen lagen; vgl. Kočnev, *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya*, S. 79.

102 Suxareva, *Islam*, S. 23; *Narodï Sredney Azii i Kasaxstana*, tom 1, S 320.

103 Cvetkov, P., *Islamism*, S. 269-274.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000606

Kleidung üblich: der Körper steckte bis zu den Knien in einem großen Sack, und auf dem Kopf trug der Sammler den *qolpaq*, die Mütze der Qalandarīs (der bettelnden Wanderderwische). Das Gesicht des Sammlers war gänzlich verdeckt, um einerseits seiner Eitelkeit keinen Abbruch zu tun, und um andererseits jedem Mitbürger die Möglichkeit zu geben, einen Betrag zu spenden, wie klein dieser auch sei. Zumindest in Taschkent wurde der *ṭalabčī* noch am Ende des 19. Jahrhunderts durch die Moscheen geführt, in denen der Festgottesdienst abgehalten wurde.[104]

Das bisher Gesagte trifft natürlich nur für die schon seit langer Zeit islamisierten Teile Māwarā'annahrs mit seßhafter Bevölkerung zu. Bei den Nomaden und Halbnomaden Turkmenistans, Kirgizstans und Kasachstans, die erst wesentlich später und nicht so stark islamisiert worden waren, gab es keine Festmoscheen, und die Festzeremonien wurden mit großen Abweichungen von den kanonischen Anforderungen durchgeführt. Der bekannte kasachische Gelehrte Čokan Valixanov, der Kirgisien in der Mitte des 19. Jahrhunderts besuchte, kam sogar zu der Überzeugung, daß es dort niemanden gebe, der die fünf täglichen Gebete verrichte und faste. Das ist natürlich übertrieben; bezeichnend ist allerdings eine Episode aus etwa derselben Zeit, derzufolge Ormon, das Haupt (Manap) des kirgisischen Stammes Sarībaġïš, auf Bitten seiner Stammesbrüder die Fastenzeit auf den Winter verlegte, weil der Sommer zu heiß sei.[105] Dementsprechend wurde natürlich auch der Tag des Fastenbrechens um mehrere Monate verlegt. Bei den Kirgisen wurde ein Festgebet durchgeführt, zu dem sich nur die Männer trafen. Das Fest des Fastenbrechens (*orozo ayt*) wurde auch als Fest der Verstorbenen und allgemein der Vorfahren begangen. An diesem Tage zündete man um das Feuer in der Jurte vierzig "Kerzen" aus *čiy*-Halmen[106] an, die mit Watte umwickelt und mit Fett eingeschmiert waren. Nach der Nennung der Namen der Verblichenen warf man die Reste der "Kerzen" ins Feuer. Das Essen an jenem Festtag widmete man den Seelen der Vorfahren. Am Tag des Opferfestes (*qurman ayt*) hingegen veranstaltete die Jugend das Wettrennen *qïz quumay* ("Wettlauf um das Mädchen").[107]

Somit kann das gesamte Territorium Mittelasiens mit Blick auf unsere Frage in zwei Hauptgebiete eingeteilt werden: das "seßhafte" und das "no-

104 Lïkošin, N.S., *Polžizni*, S. 107-109.

105 *Istoriya Kirgizskoy SSR*, tom 1, *S drevneyšix vremen do seredinï XIX v.*, Frunze 1984, S. 639.

106 Čiy ist ein hohes, grasartiges Gewächs mit dichten, geraden und biegsamen Halmen, aus denen man auch Bastmatten knüpfte.

107 *Narodï Sredney Azii i Kazaxstana*, tom II (*Narodï mira, ėtnografičeskie očerki*), Moskva 1963, S. 180.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000607

madische". Durch die russische Annexion weiter mittelasiatischer Gebiete kam es jedoch zu einer anderen Teilung: 1) Die Gebiete der Khanate von Chiwa und Buchara, 2) die Gebiete des Generalgouvernements Turkestan mit seßhafter Bevölkerung, 3) die Gebiete des Generalgouvernements Turkestan mit nomadischer Bevölkerung. Im Khanat von Buchara (und, wie man annehmen darf, auch in demjenigen von Chiwa) blieb praktisch alles beim alten: die Festgottesdienste wurden in speziellen Festmoscheen durchgeführt. Jene *namāz-gāh*s, die aus älterer Zeit stammten, wurden aktiv genutzt und instandgehalten, und bei Bedarf wurden neue errichtet. Zu den letzteren gehören *aywān*-Bauten mit zahlreichen Säulen (Guzar, Kitab, Šaxrisabz), die mehr an Sommermoscheen erinnern. Aus der vorangehenden Zeit sind *namāz-gāh*s dieses Typus nicht bekannt, doch dies muß nicht heißen, daß sie zuvor nicht erbaut worden wären; als besonders leichte Bauten sind sie möglicherweise einfach nicht erhalten. Im Ablauf des Festgottesdienstes und in den Zeremonien selbst sind keinerlei Neuerungen zu bemerken.

In den Gebieten des Generalgouvernements Turkestan mit seßhafter Bevölkerung änderte sich in wenigen Jahrzehnten sehr viel, und dies mit – an historischen Maßstäben gemessen – großer Schnelligkeit. Vor allem entfiel die Notwendigkeit, die Festgebete für alle Gläubigen zusammen und unbedingt in einem *namāz-gāh* zu verrichten; selbst wenn die jeweilige Stadt über einen *namāz-gāh* verfügte, wurden diese Gebete nun auch an verschiedenen anderen Orten durchgeführt. Dies war der Fall in Samarkand und Taschkent ebenso wie in Städten des Fergana-Tals. Wie es scheint, erbaute man auch neue *namāz-gāh*s: die Moscheen von Kabilmazar und Urgutabad. Die Einschränkug "wie es scheint" ist aus zweierlei Erwägungen notwendig: erstens, weil die Moschee von Kabilmazar und möglicherweise auch die von Urgutabad zu einem Typus gehören, der nicht für Festmoscheen, sondern für Stadtteilmoscheen oder für, sagen wir, Gedenkmoscheen charakteristisch ist; und zweitens, weil diese Moscheen in oder an Friedhöfen errichtet wurden, und es deshalb denkbar ist, daß sie bei weitem nicht nur die Funktionen eines *namāz-gāh*s erfüllten. Zweifellos eine Neuigkeit war es, daß man zu den Festgottesdiensten auch Frauen zuzulassen begann (wenigstens in Taschkent), und daß die rechtgläubigen Muslime nun in der Moschee auch einem christlichen Vertreter der russischen Administration, das heißt einem Ungläubigen, zum Fest gratulieren konnten. Mit einem Wort: die tausendjährigen Traditionen, wie das Fest begangen werden sollte, wurden immer weiter unterlaufen. In den Gebieten mit nomadischer Bevölkerung dürfte sich in diesem Punkte hingegen kaum etwas geändert haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000608

Mit der Etablierung der Sowjetmacht schließlich wurde diesen Traditionen ein besonders schwerer Schlag versetzt, und die mittelasiatischen *namāz-gāh*s wurden fortan nicht mehr als Festmoscheen genutzt.

TRANSLITERATION AND TRANSCRIPTION

A collection of articles in several languages makes it desirable to have a common mode of rendering words of East European and Oriental origin. In this volume Arabic and Persian names and words are transliterated according to the transliteration proposed by the *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* for Arabic. Slavic names and words are transliterated as well. Bashkir, Kazakh, Uzbek, and Tatar names and items (in Arabic or cyrillic script) are mostly transcribed rather than transliterated; this transcription is based on the tables in *Fundamenta Turcicae Philologicae* (vol. I, Wiesbaden 1959) for the respective languages.[1] In order to avoid misunderstandings and duplicates when dealing with three systems of transliteration and transcription, we employed some unifying adaptations. They can be summed up as follows:

character	*pronounced as*
c	"ts" in *Encyclopædia of Islam*
č	"ch" as in *chief*
d	"dh" in *EI*
ǧ	"dj" in *EI*
ġ	"gh" in *EI*
ė	"e" without iotation (in Slavic languages)
ë	"yo" (in Russian)
ï	Turkish *ı* and Russian *ы*
ñ	"ng" (nasal sound)
š	"sh" in *EI*
t	"th" in *EI*
x	"kh" in *EI*
ž	"zh" in *EI*

The character "y" is used for iotations in all above-mentioned languages, including the cyrillic *yu*, *ya*, and *i-kratkoe*. The cyrillic *e* is rendered as "ye" in Turkic texts in position after a vowel or at the beginning of a word, otherwise as "e"; in Russian texts, it is rendered as "ye" only at beginning of names (e.g. "Yekaterina").

Toponyms in the text of the articles are mostly represented in the modern Russian form (in some cases the Arabic-script version is given additionally) except for well-known cities, like "Moscow" in English or "Taschkent" in

1 Exceptions: Unvoiced consonants "b" and "d" in final position are not rendred as "p" or "t"; final "h" in names ending with "-allāh" or "-šāh" is not omitted.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000611

German texts. In the footnotes and bibliography the toponyms appear as in the publications.

CONTRIBUTORS

A number of authors in this volume already contributed to the first volume of *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (Berlin 1996), and their biographical notices are located there. These authors are Danil' Azamatov, Baxtiyar M. Babadžanov, Allen Frank, Iskander Gilyazov, Michael Kemper, Boris D. Kočnev, Anke von Kügelgen, Zavdat S. Minnullin, Aširbek K. Muminov, Christian Noack, Amri R. Šixsaidov, Mirkasïm A. Usmanov, and Dilyara M. Usmanova.

Tamara BAIRAŠAUSKAITĖ works in the Institute of Lithuanian History of the Lithuanian Acadamy of Sciences in Vilnius. She studied History in Vilnius and Moscow; her doctoral dissertation had as its theme the development of modern agriculture in Lithuania. Herself being of "a little" Tatar ancestry, she has since studied above all the history of the Tatars in Lithuania ("Sytuacja prawna Tatarów litewskich w guberniach zachodnich cesarstwa rossyjskiego [przed g. 1869]", *Przegląd Wschodni,* 1992/93, tom II. Zesz. 3 [7], pp. 573-593; *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, Vilnius, 1996). A second area of research interest in which she is currently occupied is the history of the nobility in Lithuania.

Aftandil Sadirxanovič ĖRKINOV specialized in Uzbek literary history. In 1986 he completed his studies in the department of Uzbek philology at Tashkent State University, and in 1990 he graduated with a dissertation on the theme "ᶜAlī Šīr Nawāᵓī – a Master of Landscape Description". Since then, he has published numerous articles connected with that topic. He is currently teaching history of Uzbek (Chaghatay) literature at Tashkent State University and is working on a habilitation thesis on the sources for the interpretation of the *Xamsa* of Nawāᵓī between the fifteenth and twentieth centuries. He is generally occupied with the history of reception of classical Turkic works.

Gero FEDTKE has studied East European History, Political Science, and Slavic Studies at the Universities of Cologne and Volgograd; at the same time is enrolled in the Department of Central Asian Studies in the Seminar for Inner Asian Linguistis and Culture at Bonn University. His Masters's Thesis (1997) bore the title *Fajzulla Xŭğaev und seine 'Geschichte der Revolution in Buchara', 1926, 1932*. His publications include "Der fast vergessene Krieg. Zu Chronologie und Anatomie des Konfliktes in Tadshikistan", in: *Osteuropa* 3/96. In collaboration with Ali Attar he currently prepares the contribution "Vermächtnis der Freundschaft der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000613

Völker – Anmerkungen und Interviews zum usbekisch-tağikischen Verhältnis in Geschichtsbild und Gegenwart" for the *Osteuropa-Archiv*.

Michael FRIEDERICH studied Turcology, Islamic Studies, and Iranology at the Universities of Freiburg, Vienna, Urumchi (PRC) und Bamberg. His Masters' thesis *Die uyghurische Literatur in Xinjiang, 1956-1966* will soon appear in Wiesbaden as volume 5 in the series *Turkologie und Türkeikunde* edited by Klaus Kreiser. His works on the Uyghurs include "Giftiges Unkraut und wohlriechende Blumen – Zur Geschichte der Hundert-Blumen-Bewegung in der uyghurischen Literatur" (in: *Forschungsforum – Berichte aus der Otto-Friedrich Universität Bamberg*, Heft 2, 1990, pp. 94-100) and *Ostturkestan? – Xinjiang? – Uyghurestan?* (Sonderveröffentlichung des Bundesinstitutes für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Juni 1995). In collaboration with Ingeborg Baldauf he edited the collection *Bamberger Zentralasienstudien – Konferenzakten ESCAS IV Bamberg, 8.-12. Oktober 1991* (Islamkundliche Untersuchungen 185, Berlin 1994). He devoted his doctoral dissertation (1996) to the theme of *Ġabdulla Tuqaj, 1886-1913: Ein hochgelobter Poet im Dienst von tatarischer Nation und sowjetischem Sozialismus* (in press). Michael Friederich is currently a researcher at the Chair for Turkic languages, History, and Culture at the University of Bamberg and is the co-founder of the Summer Language Courses on Inner Asian languages held there.

Amirxan M. MAGOMEDDADAEV studied at the Oriental Institute of the Russian Acadamy of Sciences in Moscow, where in 1997 he defended his dissertation on the theme "The Daghestani Diaspora in Turkey and Syria: Genesis and the Problem of Assimilation." He works at present as a researcher at the Institute for History, Archeology, and Ethnography, as well as a Docent at the Oriental Department of the State University of Daghestan, both in Makhachkala. The results of his field research have been presented in numerous articles in periodicals in Russian and Avar and in the proceedings of conferences (for example "Iz istorii muxadžirstva dagestancev", *Tezisï dokladov regional'noy naučnoy konferencii molodïx učenïx, posvyaščennoy gumanitarnïm issledovaniyam*, Maxačkala 1995, pp. 53-59).

Džul'etta MESXIDZE studied in the History Department of St. Petersburg University. She is currently working in the Group for Caucasian Research in the St. Petersburg Kunstkamera and is preparing her dissertation on the Soviet policies toward Muslim clergy in the North Caucasus (1917-25). An article of hers in English on Šayx Manṣūr and his precursors is in press.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000614

Stefan REICHMUTH, following the study of Arabic and Islamic studies, worked initially as an instructor at the Free University of Berlin, then became a Research Fellow in the Bayreuth Special Research Field "Identity in Africa" (1984-85), and later a scholarly Assistant at the Chair for Islamic Studies at the University of Bayreuth (1985-1991). For his doctoral dissertation *Der arabische Dialekt der Šukriyya im Ostsudan* (Hildesheim 1983), as well as for his habilitation thesis *Islamische Bildung und soziale Integration in Ilorin, Nigeria, seit ca. 1800* (1991; to be published in Münster and Hamburg 1998) he carried out several years of fieldwork in Africa. In 1992 he worked as a Research Fellow at the SOAS, London (Centre for African Studies: Project on Islamic terminology in African Languages). Following a Heisenberg-scholarship and Instructership at the University of Mainz in 1993-94, he was in 1994 appointed Professor of Islamic Studies in the Oriental Seminar at the Ruhr-Universität Bochum. Outside of being occupied with Islamic education, he is interested in networks of scholars and trans-national relations within the Islamic world. On this topic he published with Roman Loimeier "Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften", in: *Die Welt des Islams* 36/2 (1996), pp. 145-185, and with Razaq D. Abubakre "Arabic Writing between Global and Local Culture: Scholars and Poets in Yorubaland (Southwestern Nigeria)", in: *Research in African Literatures* 28/3 (1997), pp. 183-209.

Paul WERTH is an Assistant professor of History at the University of Nevada at Las Vegas. He received his Ph.D. in History from the University of Michigan in 1996, and his dissertation is entitled: *Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governanance in the Volga-Kama Region, 1825-1881.* His current research interests concern issues of Orthodox mission, religion and identity among the Volga-Ural peoples of imperial Russia. His recent articles include "Baptism, Authority, and the Problem of *Zakonnost'* in Orenburg Diocese: The Induction of over 800 'Pagans' into the Christian Faith," *Slavic Review* vol. 56, no. 3 (1997), pp. 456-480.

Thierry ZARCONE is a researcher at the *Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)* in Paris. Following research work at the French Institute in Anatolia (1987-89) and in Iran (1990-92), from 1995 until 1997 he was Assistant Director of the *Institut Français d'Études sur l'Asie Centrale* (IFEAC) in Tashkent. His numerous publications especially address aspects of Sufism in the Ottoman Empire, Modern Turkey, and Central Asia; e.g. "Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des şeyh naqşibendî dans la Turquie contemporaine", in: *Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000615

musulman, (éds. M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone), Istanbul, Paris 1990, pp. 407-420; *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam,* Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, Paris 1993; and "Une route de sainteté islamique entre l'Asie centrale et l'Inde: la voie Ush-Kashgar-Srinaga", in: *Inde-Asie Centrale – Routes du commerce et des idées*, sous la red. de T. Zarcone (*Cahiers d'Asie Centrale* 1-2), Tachkent-Aix-en-Provence 1996, pp. 227-254.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000616

BIBLIOGRAPHY

Abdirov, M.Z., *Istoriya kazačestva Kazaxstana*, Almatï, 1994.

Abdullin, Yax"ya, Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl' (Social'naya priroda i osnovnïe problemï), Kazan', 1976.

Abduraxman iz Gazikumuxa, see: al-Ġāzīġumūqī, ᶜAbdarraḥmān.

Abramovskiy, A.P. / Kobzov, V.S., *Orenburgskoe kazač'e voysko: istoriya i sovremennost'*, Čelyabinsk, 1993.

Abu-Lughod, Janet, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford et al.: Oxford University Press, 1989.

Abu-Manneh, Butrus, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", in: *Die Welt des Islams* vol. 22 (1982, published 1984), pp. 1-36.

Abu-Manneh, Butrus, "*Khalwa* and *râbiṭa* in the Khâlidi Suborder", in: Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone (eds.), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul-Paris: Éditions Isis, 1990, pp. 289-302.

Abu-Manneh, Butrus, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", in: *Die Welt des Islams* vol. 34 (1994), pp. 173-203.

"Adabul'-Marziya [pravila dostodolžnïx priličiy], soč. šeyxa Džemalėddina Kazikumuxskogo, perev. s arabskogo", in: *Sbornik svedeniy o kavkazskix gorcax*, vïpusk II, Tiflis, 1869, 22 pp.

Agadžanov, S.G., *Gosudarstvo Sel'džukidov i Srednyaya Aziya v XI-XII vv.*, Moskva, 1991.

Agaev, Axed G., *Magomed Yaragskiy*, Maxačkala: Isdatel'sko-poligrafičeskiy centr DGU, 1996.

Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1969.

Akaev, Vaxid K., *Šeyx Kunta-Xadži - zizn' i učenie*, Groznïy, 1994.

Akaev, Vaxid K., "Džamalutdin Kazikumuxskiy - Duxovnïy nastavnik šeyxa Kunta-Xadži Kišieva", in: *Tezisï dokladov regional'noy naučnoy konferencii molodïx učenïx, posvyaščennoy gumanitarnïm issledovaniyam*, Maxačkala, 1995, pp. 96-98.

Aktï Kavkazskoy Arxeografičeskoy Komissii (pod redakciey A.P. Berže), tom XII, Tiflis, 1904.

Aleksandrovič-Miškinene, Galina / Šupa, Syargey (sost.), *Turėcka-belaruski rasmounik 1836 godu z zborau Nacïyanal'nago Muzėyu Litouskay Rėsubliki u Vil'ni*, New York, 1995.

Alekseenko, N.V., *Naselenie dorevolyucionnogo Kazaxstana*, Alma-Ata, 1981.

Alfavitnïe spiski Armyano-Gregorianskix cerkvey i magometanskix mečetey v Imperii, Sankt Peterburg, 1886.

Algar, Hamid, "Silent and vocal dhikr in the Naqshbandī order", in: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 15. bis 22. Aug. 1974, hrsg. v. Albert Dietrich, Göttingen, 1976, pp. 39-46.

Algar, Hamid, "A Brief History of the Naqshbandī Order", in: M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (eds.), *Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul–Paris 1990, pp. 3-44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000617

Algar, Hamid, "Shaykh Zaynullah Rasulev - The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region", in: *Muslims in Central Asia - Expressions of Identity and Change*, Edited by Jo-Ann Gross, Durham and London, 1992, pp. 112-133.

Al-Harrak, Fatima, *State and Religion in eighteenth century Morocco. The religious policy of Sidi Muḥammad b. ᶜAbd Allāh*. Ph.D. SOAS, Univ. of London, 1989.

Alikberov, A.A., *'Rayxan al-xakaik va bustan ad-dakaik' Muxammeda ad-Darbandi kak pamyatnik musul'manskoy istoriografii (konec XI v.)*, Aftoreferat kand. diss., Sankt-Peterburg, 1991.

Alimova, D., "Fayzullah Xŭğayev: ikki ŭt orasidagi hayot", in: *Fan va Turmuš* 5/1996, pp. 10-13.

Aliroev, I.Yu., *Yazïk, istoriya i kul'tura vaynaxov*, Groznïy: Kniga, 1990.

Alkadari, Gasan Ėfendi, *Asari Dagestan*, Maxačkala, 1994.

Alkadari, Gasan Ėfendi, see also: al-Alqadārī, Ḥasan; Gasanov, Ali.

Allen, E.G.-W.E.D. / Muratoff, P., *Caucasian Battlefield - A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921*, Cambridge, 1953.

Allworth, Edward, "Suppressed Histories of the Jadids in Turkistan and Bukhara", in: Erling von Mende (ed.), *Turkestan als historischer Faktor und politische Idee. Festschrift für Baymirza Hayit zu seinem 70. Geburtstag*, Köln, 1988, pp. 33-46.

Allworth, Edward A., *The Modern Uzbeks. From the Fourteenth Century to the Present. A Cultural History*, Stanford, Cal.: Hoover Institution Press, 1990.

Almanya-šarïq mönäsäbät-i däüliyäseneñ ütkän vä xäzärge zamandağï säfaxäte belän istiqbaldäge täräqqïse, Berlin 1918.

Alpman, Hâfi Kadri, " Seyyid Yakup Han ve şeceresi ", *Tarih dünyası*, Istanbul, I, 17, Mayis 1954; I, 18, Mayis 1954.

al-Alqadārī, Ḥasan, *Dīwān al-Mamnūn*, Tamīr-Xān-Šūra: maṭbaᶜat Muḥammad Mirzā Mawrāyūf, 1913.

al-Alqadārī, see also: Alkadari, Gasan Ėfendi; Gasanov, Gasan.

Al-Xomi, Amin, *Svyazi meždu Nilom i Volgoy v XIII-XIV vv.*, Moskva, 1962.

Aminov, D.A., *Tatarï v Peterburge*, Sankt Peterburg, 1994.

Amirxanov, R.U., "Nekotorïe osobennosti razvitiya narodnogo obrazovaniya u tatar v dooktyabr'skiy period", in: *Narodnoe prosveščenie u tatar v dooktyabr'skiy period*, Kazan', 1992, pp. 22-60.

Amirxanov, R.U., *Tatarskaya demokratičeskaya pečat'*, Moskva, 1988.

al-Andalusī, Ibn Ḥazm, *Ğamharat ansāb al-ᶜarab*, ed. ᶜAbdassalām M. Hārūn, al-Qāhira: Dār al-maᶜārif, 1391/1971.

"Andižanskoe vosstanie 1898 g.", *Krasnïy arxiv*, 1938, no. 3 (38), vol. 123-138.

Andreev, M.S., *Tadžiki dolinï Xuf*, vïpusk 1, Stalinabad, 1953.

al-Anṣārī, ᶜAbdarraḥmān, *Tuḥfat al-muḥibbīn wa-l-aṣḥāb fī maᶜrifat mā li-l-madanīyīn min al-ansāb*, ed. Muḥammad al-ᶜArūsī al-Maṭwī, Tūnis: al-Maktaba al-ᶜatīqa, 1390/1970.

Ansari, Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shariᶜah. A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, London: The Islamic Foundation, 1406/1986.

Antonovič, A.K., *Belorusskie tekstï, pisannïe arabskim pis'mom, i ix grafiko-orfografičeskaya sistema*, Vil'nyus, 1968.

Apollova, N.G., *Ėkonomičeskie i političeskie svyazi Kazaxstana s Rossiey*, Moskva,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000618

1960.

Arabic Literature in Africa, Vol. II: The Writings of Central Sudanic Africa, compiled by John O. Hunwick, Leiden, New York, Köln: Brill, 1995.

Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniya akademii nauk SSSR, Kratkiy katalog, pod red. A.B. Xalidova, Moskva, 1986.

Arnason, Johann P., "Nationalism, Globalization and Modernity", Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London: SAGE Publications 1990, pp. 207-236.

Aršaruni, A., / Gabidullin, X., *Očerki panislamizma i pantyurkizma v Rossii*, Moskva: Bezbožnik, 1931.

Arsen'ev, K.K., *Svoboda sovesti i veroterpimost'*, Sankt Peterburg, 1905.

Arskiy, R., *Kavkaz i ego značenie dlya Sovetskoy Rossii*, Petrograd: GIZ, 1921.

"Arxiv grafa Igel'stroma", *Russkiy arxiv* vol. 24, no. 3 (1886), pp. 341-371.

Asfandiyarov, A.Z. / Davletbaev, B.S., "Vedomost' baškirskix i mišarskix kantonnïx načal'nikov o čislennosti i social'no-ėkonomičeskom položenii naseleniya po derevnyam v seredine XIX v.", in: *Yužnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, vïp. 2, Ufa 1976, pp. 196-342.

Astanova, G. Yu., "Arxiv Kušbegi – važnïy istočnik po istorii agrarnïx otnošeniy v Buxarskom xanstve XIX- načala XX veka", *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane* no. 7 (1985), pp. 55-58.

Avalov (Avališvili), Z., *Nezavisimost' Gruzii v meždunarodnoy politike 1918-1921 gg.*, New York: Chalidze Publications, 1982 (reprint).

Avtorxanov, A., "Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Čečne", in: *Iz istorii graždanskoy voynï v Terskoy oblasti - Kratkie očerki*, Groznïy: Čečenskoe nacional'noe izdatel'stvo, 1933.

Avtorxanov, A., *Memuarï*, Frankfurt a.M.: Posev, 1983.

al-Awārī ad-Dāġistānī, Muḥammad Sayyid b. Ğamāladdīn, *Tārīx al-ādāb al-ᶜarabīya fī Dāġistān*, Baġdād, 1943.

Axmarin, G.N., "Teptyari i ix proisxoždenie", in: *Izvestiya Obščestva arxeologii istorii i ėtnografii pri Kazanskom Imperatorskom universitete* vol. 23, no. 5 (1907), pp. 340-364.

Äxmätğanov, Marsel, *Tatar šäğäräläre*, Qazan, 1995.

Axmetzyanov, Marsel', *Tatarskie šedžere*, Kazan', 1991.

Ayda, Adile, *Sadri Maksudi Arsal*, Moskva, 1996.

Aydemir, Izzet, *Kuzey Kafkasyalıların göç tarihi*, Ankara, 1988.

ᶜAynī, Ṣadraddīn, *Namūna-i adābīyāt-i tāğīk, 300-1200 hiğrī*, Muskū, 1926.

Ayni, Sadraddin, *Vospominaniya*, per. s tadž. A. Rozenfel'd, Moskva-Leningrad, 1960.

Aynī, Sadriddin, *Asarlar*, tom I, Toškent, 1963.

Ayni, S., *Sobranie sočineniy*, tom III, Moskva, 1973.

Aynī, Sadriddin, *Kulliyot*, Dušanbe, 1976.

Ayni, Sadriddin, "Istoriya revolyucii v Buxare", in: *Pamir* (Dušanbe) 1987/4, pp. 122-133, 1987/5, pp. 80-93.

Azamatov, Danil' D., *Orenburgskoe Magometanskoe Duxovnoe Sobranie v obščestvennoy i duxovnoy žizni musl'manskogo naseleniya yužnogo Urala v konce XVIII-XIX vv.*, Avtoreferat kand. diss., Baškirskiy Gosudarstvennïy Universitet,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000619

1994.

Azamatov, Danil' D., "Russian Administration and Islam in Bashkiria (18th - 19th centuries)", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin, 1996, pp. 91-111.

Bababekov, X.N., *Narodnïe dviženiya v Kokandskom xanstve i ix social'no-ékonomičeskie i političeskie predposïlki (XVIII-XIX vv.)*, Taškent: Fan,1990.

Babadžanov, B., "Mir-i Arab", in: *Kul'tura kočevnikov na rubeže vekov (XIX-XX, XX-XIX vv.): problemï genezisa i transformacii*, Almatï, 1995, pp. 88-102.

Babadžanov, Baxtiyor M., "On the History of the Naqšbandïya muğaddidïya in central Māwarā'annahr in the late 18th and early 19th centuries", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin, 1996, pp. 385-413.

Bābur, Ẓahīr ad-Dīn, *Bābur-nāme. Zapiski Babura*, per. M.A. Sal'e, Taškent, 1958.

Bacon, Elizabeth, *Central Asians under Russian Rule*, Ithaca, New York, 1968.

Badr, ʿAbdalbāsiṭ, *at-Tārīx aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara*, al-Madīna, 1414/1993.

Bairašauskaitė, Tamara, "Pirmasis Korano vertimas Lietuvoje", *Mūsų praeitis. 1994*, Vilnius, 1995, tom 4, pp. 5-18.

Bairašauskaitė, Tamara, *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, Vilnius, 1996.

Bakixanov, Abbas-Kuli, *Gyulistan-i Iram*. Redakciya, kommentarii, primečaniya i ukazateli Z.M. Buniyatova, Baku, 1991.

Baldauf, Ingeborg, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Rußland- und Sowjettürken (1850-1937)*, Budapest, 1993.

Baldauf, Ingeborg, "Prometheismus in der circumrevolutionären tatarischen Literatur", in: Bert Fragner / Birgitt Hoffmann (eds.), *Bamberger Mittelasienstudien*, Berlin, 1994, pp. 25-66.

Bal'šin, A., *O tex, kogo nazïvali abrekami*, Groznïy, 1927.

al-Bammadī, Šihābaddīn, *Furāt Dāğistān fī ayna*ᶜ *bustān*, Temir-Xan-Šura, 1909.

Barabanov, A.M., see: *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi*.

Barrett, Thomas M., "The Remaking of the Lion of Daghestan: Shamil in Captivity", in: *The Russian Review*, vol. 53, July 1994, pp. 353-366.

Bartol'd, V.V., *Istoriya izučeniya Vostoka v Yevrope i Rossii*, Leningrad, 1925.

Bartol'd, V.V., "Istoriya kul'turnoy žizni Turkestana", in: idem, *Sočineniya*, tom II, čast' 1, Moskva, 1963, pp. 271-274.

Bartol'd, V.V., *Sočineniya*, I-VI, Moskva: Izd. Vostočnoy literaturï, 1963-1966.

Bartoszewicz, J., "Tatarzy w Polsce", *Encyklopedia Powszechna*, Warszawa, 1867, tom 25.

Barzağ, Nihād, *Tahğīr al-Šarākasī*, ʿAmmān, 1987.

Basilov, V.N., "O proisxoždenii turkmen-ata (prostonarodnïe formï sredneaziatskogo sufizma), in: *Domusul'manskie verovaniya i obryadï v Sredney Azii*, Moskva, 1975, pp. 138-168.

Basilov, V.N. / Karmïševa, Dž.X., *Islam u kazaxov*, Moskva, 1997.

Bater, J., *St. Petersburg: Industrialization and Change*, Montreal, 1976.

Batrān, ʿA. A., "The Kunta, Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī, and the Office of Shaykh al-Ṭarīqa al-Qādirīya", John Ralph Willis (ed.), *Studies in West African Islamic History. Vol. 1: The Cultivators of Islam*, London, 1979, pp. 113-46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000620

Batunsky, Mark, "Islam and Russian Medieval Culture", in: *Die Welt des Islams* vol. 26 (1986), pp. 1-27.

Baxtiarov, A.A., "Tatarin-xalatnik", in: *Yazvï Peterburga. Sbornik gazetnogo fel'etona konca XIX - načalo XX vv.*, Leningrad, 1990, pp. 71-82.

Baxtiarov, A.A., *Bryuxo Peterburga*, St.-Peterburg, 1887, new edition Sankt Peterburg, 1994.

Bayhaqī, Abū l-Faḍl, *Istoriya Masᶜuda (1030-1041) (Taᵓrīx-i Masᶜūdī)*, per. s. pers., vved., komm. i priloženiya A.K. Arendsa, izd. 2, dopolnennoe, Moskva, 1967.

al-Bayṭār, ᶜAbdarrazzāq, *Ḥilyat al-bašar fī tārīx al-qarn aṯ-ṯāliṯ ᶜašar*, Dimašq, 1380/1961.

Becker, Seymour, *Russia's Protectorates in Central Asia, Bukhara and Khiva 1865-1924*, Cambridge, Mass., 1968.

Becker, Seymour, "National Consciousness and the Politics of the Bukhara People's Conciliar Republic", in: Edward Allworth (ed.), *The Nationality Question in Soviet Central Asia*, New York, 1973, pp. 159-167.

Bekin, A. Rıza, "Sultan Abdülhamid'e sunulan Doğu Türkistan ile ilgili bir rapor", in: *Doğu dilleri*, Ankara, vol. III, no. 4, 1983, pp. 39-64.

Bekmaxanova, N.Ye., *Mnogonacional'noe naselenie Kazaxstana i Kirgizii v ėpoxu kapitalizma*, Moskva, 1986.

Bellew, H.W., *Kashmir and Kashghar. A Narrative of the Journey of the Embassy to Kashghar in 1873-74*, London, 1875.

Bennigsen, Alexandre (& Boratav, Pertev), "Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle - La 'Guerre Sainte' du sheikh Mansur (1785-1791), page mal connue et controversée des relations Russo-Turques", in: *Cahiers du Monde russe et soviétiques* vol. 5, no. 2 (1964), pp. 159-205.

Bennigsen, Alexandre / Lemercier-Quelquejay, Chantal, *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*, Paris - La Haye: Mouton, 1964.

Bennigsen, Alexandre, "Ismail Gasprinski (Gaspraly) and the Origins of the Jadid Movement in Russia", in: Ismail Bey Gasprinski, *Islam in Russia*, Oxford, 1985, pp. 5-20.

Bennigsen, Alexandre / Lemercier-Quelquejay, Chantal, *Sultan Galiev*, Paris, 1986.

Bennigsen, Alexandre / Lemercier-Quelquejay, Chantal, *Le soufi et le commissaire - Les confréries musulmans en URSS*, Paris, 1986.

Bergesen, Albert, "Turning the World-System Theory on its Head", in: Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London: SAGE Publications 1990.

Bertel's, Ye. Ė., *Nizami i Fuzuli*, Moskva, 1962.

Bertel's, Ye. Ė., *Izbrannïe trudï*. Navoi i Džami, Moskva, 1965.

Berže, A.P., "Vïselenie gorcev s Kavkaza", in: *Russkaya starina*, Sankt Peterburg 1882, tom xxxiii, tom xxxvi.

Beysembiev, T.K., *"Tarix-i Šaxruxi" kak istoričeskiy istočnik*, Alma-Ata, 1987.

Bezanis, Lowell, "Soviet Muslim Emigrés in the Republic of Turkey", in: *Central Asian Survey* vol. 13, no. 1 (1994), pp. 59-180.

Bezanis, Lowell, "Volga-Ural Tatars in Emigration", in: *Central Asian Survey* vol. 11, no. 4 (1992), pp. 29-74.

Bidney, Martin, "Leviathan, Yggdrasil, Earth-Titan, Eagle: Bal'mont's Reimagining of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000621

Walt Whitman", in: *Slavic and East European Journal* vol. 34, no. 2 (Summer 1990), pp. 176-191.

Bigiyev, M., *Ädäbiyatï ġäräbiyä ilä ġolüme islamiyä*, Qazan: Mäġarif, 1910, pp. 39-40.

Bikbulatov, S., *Dört xälifä. Äbübäker vä Ġomär däverläre, 1 ġöz'e* Qazān, 1918.

Blanč, Lesli, *Sabli raya*, Maxačkala, 1991.

Boboxonov, Šamsuddinxon Ziyovuddinxon oġli / Mansur, Abdulaziz, *Naqšbandiyya tariqatiga oid qulyozmalar fihristi*, Toškent, 1993.

Bodenstedt, Friedrich, *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*, Frankfurt-London 1848, Reprint Münster: Lit, 1995.

Bogaevskiy, P.M., "Očerki religioznïx predstavleniy votyakov", in: *Ėtnografičeskoe obozrenie* nos. 1, 2, 4 (1890), pp. 116-163, 77-109, 40-70.

Borawski, Piotr, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa, 1986.

Borawski, Piotr / Dubiński, Aleksander, *Tatarzy polscy - Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, 1986.

Boulger, Demetrius Charles, *The Life of Yakoob Beg*, London, 1878.

Bregel, Yuri, *Bibliography of Islamic Central Asia*, parts I-III, Indiana University, Bloomington/Ind., 1995.

Bregel', Yuriy, see also: Stori, Č.A.

Brentjes, Burchard, *Mittelasien – Kunst des Islam*, unter Mitarbeit von Karin Rührdanz, Leipzig, 1979.

Brett, Michael / Elizabeth Fentress, *The Berbers*, Oxford: Blackwell, 1996.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Zweite Auflage, Leiden-New York-Köln: Brill,1996.

Buehler, Frank, *Charisma and Exemplar: Naqshbandi Spiritual Authority in the Panjab, 1857-1947*, Harvard University Ph.D., Cambridge, Mass., 1993 (Microfiche no. 9331066).

Buehler, Frank, "The Naqshbandiya in Tīmūrid India: The Central Asian Legacy", in: *Journal of Islamic Studies* vol. 7, no. 2 (1996), pp. 208-28.

Buliïčev, M.V., "Kazaxi Nižnego Povolž'ya v pervoy polovine XIX veka", in: *Kraevedčeskie čteniya IV-VI*, Saratov, 1994.

Burckhardt, John Lewis, *Travels in Arabia*, London 1829, repr. London: Frank Cass, 1968.

Burton, Audrey, (*The Bukharans – A Dynastic, Diplomatic and Commercial History 1550-1702*, Surrey, 1997.

Burton, R., *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, vol. 1, London, 1893.

al-Burtulī al-Walātī, Abū ᶜAbdallāh, *Fatḥ aš-šakūr fī maᶜrifat aᶜyān ᶜulamāᵓ at-Takrūr*, ed. M.I. al-Kattānī / M. Ḥaǧǧī, Dār al-Ġarb, Bayrūt, 1401/1981.

Bušen, A., *Statističeskie tablicï Rossiyskoy imperii*, vïp. 2, Naličnoe naselenie imperii za 1858 god, Sankt Peterburg, 1863.

Buxari, Mirza-Šems, *O nekotorïx sobïtiyax v Buxare, Xokande i Kašgare* [*Bayān-i baᶜḍ-i ḥawādiṯāt-i Buxārā u-Xwāqand u-Kāšġar*], Zapiski Mirzï-Šemsa Buxari, izdannïe v tekste, s perevodom i primečaniyami V.V. Grigor'evïm, Kazan', 1861.

Čabrov, Ğ.N., "Iz istorii poligrafii i izdatel'stva literaturï na mestnïx yazïkax dorevolyucionnogo Turkestana (1868-1917)", in: *Trudï SAGU [Sredneaziatskogo*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000622

Gosudarstvennogo Universiteta]. Seriya "Istoriya", vïpusk 57, Taškent, 1954.

Çavuşoğlu, Semiramis, *The Ḳāḍīzādeli movement: An attempt of şeri'at-minded reform in the Ottoman Empire*, Ph.D. Princeton University, 1990.

Čeremšanskiy, V.M., *Opisanie Orenburgskoy gubernii v xozyaistvenno-statističeskom, ėtnografičeskom i promïšlennom otnošeniyax*, Ufa, 1859.

Čertvertïy Soziv Gosudarstvennoy Dumï. Portretï. Biografii. 1912-1917 - Izdanie N.N. Ol'šanskogo, Sankt Peterburg, 1913.

Čexovič, O.D., "K istorii Uzbekistana v XVIII v.", in: *Trudï Instituta vostokovedeniya AN Uz SSR*, vïp. III, Taškent, 1954.

Chari, V.K., "Whitman in India", in: Gay Wilson Allen, Ed Folsom (eds.), *Walt Whitman & The World*, Iowa City, 1995, pp. 396-405.

Chodkiewicz, Michel, "Quelques aspects des techniques spirituelles dans la Ṭarīqa Naqshbandiyya", in: M. Gaborieau, A. Popovic, Th. Zarcone (eds.), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul-Paris: Éditions Isis, 1990, pp. 69-82.

Christy, Arthur, *The Orient in American Transcendentalism. A Study of Emerson, Thoreau, and Alcott*, New York, 1963.

Clay, Catherine B., "Ethnography and Mission: Imperial Russia and Muslim Turkic Peoples on the Caspian Frontier in the 1850's", *Turkish Studies Association Bulletin* vol. 18, no. 2 (1994), 15-40.

Členï 2-y Gosudarstvennoy Dumï, Sankt Peterburg, 1907.

Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture*, part I, Oxford, 1932.

Čupin, N., *Geografičeskiy i statističeskiy slovar' Permskoy gubernii*, vïp. 1, Perm', 1873.

Cvetkov, P., *Islamism (Praktičeskie obyazannosti islamisma)*, Ašxabad, 1913.

Dabry de Thiersant, P., *Le Mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental*, Paris, 1878.

Daġestanlı, Semih S., *Zvezda muxadžira*, Maxačkala: Dagknigoizdat, 1994.

Dāniš, Aḥmad Maxdūm, *Risāla yā muxtaṣarī az ta'rīx-i salṭanat-i Xāndān-i Manġitīya*, ba-sa^{c}y-u ihtimām-u taṣḥīḥ-i ^{c}Abdalġanī Mīrzāyif, Istālīnābād, 1960.

Danziger, Raphael, *Abd al-Qadir and the Algerians, Resistance to the French and Internal Consolidation*, New York-London, 1977.

Därdmänd äsärläre, ed. by Ismäġil Rämi, Qazan, 1929.

Därdmänd. Isä ğillär. Šiġerlär, Istälek-parčalar, Vaq xikäyälär, ed. by R. Dautov, Qazan, 1980.

Daudov, A.X., "Iz istorii obrazovaniya Čečenskoy avtonomnoy oblasti", in: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta*, seriya 2, Sankt Peterburg, 1996, vïp. 4, no. 23.

Daudov, A.X., *Gorskaya ASSR - Očerk social'no-ėkonomičeskoy istorii*, Sankt Peterburg, 1997.

Demaison, P.I / Vitkevič, I.V., *Zapiski o Buxarskom xanstve (otčëtï P.I. Demezona i I.V. Vitkeviča)*, otv. redaktor N.A. Xalfin, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii V.G. Volovnikova i N.A. Xalfina, pereveli s francuzskogo V.G. Volovnikov i Z.A. Comartova, Moskva, 1983 (Central'naya Aziya v istočnikax i materialax XIX - načala XX veka).

Demidov, S.M., *Turkmenskie ovlyadï*, Ašxabad, 1976.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000623

DeWeese, Devin, "The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia", in: *Iranian Studies*, vol. 21, nos. 1-2, 1988, pp. 45-83.

DeWeese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epical Tradition*, Pennsylvania: Penn State Press, 1994.

Deutschland und der Orient. Ihre Beziehungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Berlin: Verlag "Der Neue Orient", 1918.

Devlet, Nadir, *Ismail Bey Gaspıralı*, Ankara, 1988.

Dittberner, Hugo, "Weltheimatdichter im Zeitalter der Auswanderung. Über Friedrich Gerstäcker", in: idem, *Über Wohltäter*, Zürich, 1992, pp. 79-94.

Dmitriev, V.M., "Kompozicionnïe osobennosti buxarskoy arxitekturï vtoroy polovinï 16. v.", in: *Materialï po istorii i teorii arxitekturï Uzbekistana*, vïp. 1, Moskva, 1950.

Dobrosmïslov, A., "Zabotï imperatricï Yekaterinï II o prosveščenii kirgizov", *Trudï Orenburgskoy Učenoy Arxivnoy Komissii* IX (1902), 51-63.

Dobrosmïslov, A.I., *Taškent v prošlom i nastoyaščem. Istoričeskiy očerk*, Taškent, 1912.

Dobrovorskiy, P.I., *V gluši Baškirii*, Ufa, 1989.

Dodxudoeva, L.N., *Poemï Nizami v srednevekovoy miniaturnoy živopisi*, Moskva, 1985.

Dorn, Bernhard, "Die vordem Chanykovsche, jetzt der Kaiserl. öffentlichen Bibliothek zugehörige Sammlung von morgenländischen Handschriften", in: *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg*, tome 8, St.-Pétersbourg ,1865, pp. 245-310.

Drabkina, Ya., "O gegemonii proletariata v buržuazno-demokratičeskoy revolyucii v svyazi s programmoy bol'ševizma po nacional'nomu voprosu", in: *Istorik-Marksist* 26-27/1932, pp. 9-36.

Drozd, Andrzej, "Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie", *Poznańskie studija polonistyczne*, Seria Literacka, Poznań, tom 2 (22), pp. 163-180.

Drozd, Andrzej, "Sultan dua (świąteczna modlitwa za sultanów)", *Rocznik Tatarów polskich*, Gdańsk, 1994, tom 2.

Drozd, Andrzej, "Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim", *Rocznik Tatarów polskich*, Ggdańsk, 1994, tom 2, pp. 218-230.

Dudoignon, Stéphane A., "Djadidisme, Mirasisme, Islamisme", *Le réformisme musulman en Asie Centrale. Du "premier renouveau" à la soviétisation (1788-1937)*, *Cahiers du Monde russe* vol. 37, nos. 1-2, 1996, pp. 13-40.

Dudoignon, Stéphane A., "La question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe, du premier renouveau à la soviétisation (fin du XVIIIe siècle-1937)", *Cahiers du Monde russe* vol. 37, nos. 1-2, 1996, pp. 133-210.

Dudoignon, S.A., D. Isxakov, R. Muxametšin (eds.), *Islam v tatarskom mire: istoriya i sovremennost'*, Qazan: Panorama, 1997.

Dudoignon, Stéphane A., Dämir Is'haqov, Räfyq Möhämmätshin (eds.), *L'Islam de Russie - Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIIIe siècle*,-Paris: Maisonneuve & Larose, 1997.

Dulatova, D.I. / Sultangalieva, S.G., "K sovremennoy istoriografii kul'turnïx svyazey narodov Kazaxstana, Povolž'ya i Priural'ya", *Voprosï istoriografii i istočnikovedeniya Kazaxstana*, Alma-Ata, 1988, 150-161.

Dulatova, D.I. / Sultangalieva, S.G., "Iz istorii ėkonomičeskix vzaimootnošeniy kazaxov

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000624

s narodami Srednego Povolž'ya i Priural'ya", *Izvestiya Akademii nauk KazSSR, Seriya Obščestvennïx Nauk* 1989 (3), 43-50.

Dumin, S.U., / Kanapacki, I.B., *Belarusskiya tatarï - Minulae i sučasnas'c'*, Mensk, 1993.

Dviženie gorcev Severo-vostočnogo Kavkaza v 20-50gg. XIX veka - Sbornik dokumentov, red. G.-A.D. Daniyalov, sost. V.G. Gadžiev, X.X. Ramazanov, Maxačkala, 1959.

Dzagurov, G.A., *Pereselenie gorcev v Turciyu*, Rostov-na Donu, 1925.

Džaxiev, G.A., *Dagestan v meždunarodnïx otnošeniyax na Kavkaza (1813-1829 gg.)*, Maxačkala, 1991.

Dziddariya, G.A., *Maxadžirstvo i problemi istorii Abxazii XIX stoletiya*, Suxumi, 1978.

Egamnazarov, Alinazar, *Siz bilgan Dŭkči Ešon*, Toškent: Šarq, 1994.

Eisener, R., "Buxara v 1917 g.", in: *Vostok* 5/1994, pp. 75-92.

d'Encausse, Hélène Carrère, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire Russe. Bukhara 1867-1924*, Paris, 1966.

Ende, Werner, "The Nakhāwila, a Shiite Community in Medina. Past and Present", in: *Die Welt des Islams* vol. 37, no. 3 (1997), pp. 263-348.

Épigrafičeskie pamyatniki Severnogo Kavkaza, čast' 3: Nadpisi X-XX vv. Izdanie tekstov, perevodï, kommentarii L.I. Lavrova, Moskva, 1980.

Erkinov, S., *Navoiy 'Farxod va Širin'i va uning qiyosiy tahlili*, Toškent, 1971.

Ėrnazarov, Tugan Ė., *Uzbekskaya sovetskaya žurnalistika. 1924-1941 gg.*, Taškent, 1983, pp. 102-6.

Faseyev, Kamil, "Ädäbiyatta ideologik bozularğa qarşï", in: *Sovyet ädäbyatï* 8 (1954), pp. 74-82.

Fäxretdin, R., *Mäktäp vä zäkat, xäzina vä zemstvo yardäme*, Orenburg, n.d.

Fäxretdin, R., "Misïr äl-Qahirädä äl-Äzhär", in: *Šura*, 1908, no. 4, pp. 114-116.

Fäxretdin, R., see also: Riḍā ʾaddīn b. Faxraddīn.

Fedorov, A.M., *Step' skazalas'*, Ufa, 1987.

Filionov, Ye.S., "Čto takoe Teptyari?" in: *Trudï Permskoy Učenoy Arxivnoy Kommissii*, vïp. 2, Perm', 1893, pp. 52-56.

Firsov, N., *Inorodčeskoe naselenie prežnego Kazanskogo carstva v novoy Rossii do 1762 goda i kolonizaciya zakamskix zemel' v éto vremya*, Kazan', 1869.

Fisher, Alan W., "Enlightened Despotism and Islam under Catherine II", in: *Slavic Review* 27 (1968), 542-553.

Fletcher, Joseph F., *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, Norfolk, 1995.

Fletcher, Joseph F., "Les «voies» (*ṭuruq*) soufies en Chine", in: *Les ordres mystiques dans l'Islam – Cheminements et situation actuelle*, travaux publiés sous la direction de A. Popovic et G. Veinstein, Paris, 1986, pp. 13-25.

Fletcher, Joseph F., *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, Aldershot: Variorum, 1995.

Forbes, Andrew D., *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia. A Political History of Republican Sinkiang 1911-1949*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Forkl, H., *Die Beziehungen der zentralsudanischen Reiche Bornu, Mandara und Bagirmi sowie der Kotoko-Staaten zu ihren Nachbarn unter besonderer Berücksichtigung des Sao-Problems*, München, 1983.

Fozilbek Otabek ŭğli, *Dukči Ešon voqeasi*, Toškent: Čŭlpon, 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000625

Fragner, Bert, "Sowjetmacht und Islam. Die Revolution von Buchara", in: Ulrich Haarmann (ed.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Wiesbaden, 1979, pp. 146-166.

Frank, Allen, "Tatarskie mullï sredi kazaxov i kirgizov v XVIII-XIX vekax", in: G.F. Valeeva-Suleymanova (ed.), *Kul'tura, isskustvo tatarskogo naroda: istoki, tradicii, vzaimosvyazi*, Kazan', 1993, pp. 124-131.

Frank, Allen J., *Islamic Regional Identity in Imperial Russia: Tatar and Bashkir Historiography in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1994.

Frank, Allen J., "Islamic Shrine Catalogues and Communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788-1917", in: *Journal of Islamic Studies* vol. 7, no. 2 (1996), pp. 265-286.

Frank, Allen J., "The Development of Regional Islamic Identity in Imperial Russia: Two Commentaries on the Tavārīx-i Bulġārīya of Ḥusāmaddīn al-Muslimī", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin, 1996, pp. 113-127.

Frank, Allen J., "Volga Tatars and the 'Islamization' of Muslim Nomads: A Reverse Angle on Russia's 'Civilizing Mission'", Lecture presented on June 4th, 1996 at the Ruhr-Universität, Bochum.

Friedmann, Yohanan, *Shaykh Aḥmad Sirhindī – An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, London: McGill-Queen's University Press, 1971.

Friedmann, Yohanan, "Medieval Muslim Views of Indian Religions", in: *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), pp. 214-221.

Frobenius, Leo, *Und Afrika Sprach. Wissenschaftlich erweiterte Ausgabe*, Bd. 2, Berlin, 1912.

Fusfeld, Warren Edward, *The Shaping of Sufi Leadership in Delhi: The Naqshbandiyya Mujaddidiyya, 1750 to 1920*, University of Pennsylvania Ph.D. 1981 (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, no. 3267).

al-Ğabartī, ʿAbdarraḥmān, *ʿAǧāʾib al-āṯār fī t-tarāǧim wa-l-axbār*, new. ed., Beirut, n.d.

al-Ğabartī, ʿAbdarraḥmān, see also: Phillipp, Thomas.

Gaborieau, Marc / Popovic, Alexandre / Zarcone, Thierry (eds.), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul-Paris: Éditions Isis, 1990.

Gadžiev, M.G. / Davudov, O.M. / Šixsaidov, A.R., *Istoriya Dagestana do XV v.*, Maxačkala, 1987.

Gadžieva, D.X., "Grammatičeskie sočineniya Murtadaali al-Uradi", in: *Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XVIII-XIX vv.*, pp. 52-56.

Gafurov, B.G., "Ob andižanskom 'vosstanii' 1898 goda", in: *Vestnik istorii*, 1953, no. 2, pp. 50-61.

GAL see: Brockelmann, Carl.

Ġali, M., "Säġit Rämiyevneñ iğat häm tormïš yulï", in: *Sovyet Ädäbiyatï* 4 (1940), pp. 73-90.

Galickiy, V. / Ploskix, V., *Starinnïy Oš*, Frunze, 1987.

Ğalilov, O., *XIX-XX asr bošlarida qoraqalpoq tarixidan (Xiva davlat huğğatlari asosida)*, Toškent, 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000626

Galuzo, P.G. *Turkestan-koloniya*, Taškent, 1935 (second edition).

Gammer, Moshe, "The Beginnings of the Naqshbandiyya in Dāghestān and the Russian Conquest of the Caucasus", in: *Die Welt des Islams* vol. 34 (1994), pp. 204-217.

Gammer, Moshe, *Muslim Resistance to the Tsar - Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London: Frank Cass, 1994.

Gamzatov, G.G. / Saidov, M.-S. / Šixsaidov, A.R., "Arabo-musul'manskaya literaturnaya tradiciya v Dagestane", in: G. Gamzatov, *Dagestan. Istoriko-literaturnïy process*, Maxačkala, 1990.

Ġarifullin, D., "Alman ğirendä 'Tatar ile'", in: *Ġasïrlar awazï - Ėxo vekov*, nos. 1-2, 1996, pp. 221-226.

Gasanov, Ali, "Kniga Asari-Dagestan (Istoričeskie svedeniya o Dagestane), sostavil Mirza Gasan-ėfendi sïn Gadži Abdulla-Ėfendi Alkadari Dagestani", in: *Sbornik materialov dlya opisanii mestnostey i plemen Kavkaza*, vïpusk 46, Maxač-kala, 1929, pp. 12-193.

Gasanov, Ali, see also: Alkadari, Gasan; al-Alqadārī, Ḥasan.

Gaynetdinov, R.B., *Tyurko-tatarskaya političeskaya ėmigraciya: načalo XX veka - 30-e godï*, Naberežnïe Čelnï, 1997.

al-Ġāzīġumūqī, ᶜAbdarraḥmān b. Ğamāladdīn: "Kitab at-Tazkira, 'Kniga vospominanii' Sayyida Abduraxmana, sïna ustada šeyxa tarikata Džamaluddina al-Xusayni o delax žiteley Dagestana i Čečni. Sočineno i napisano v Tiflise v 1285 (to est' 1869) godu", perevod M.-S. Saidova, predislovie i kommentarii A.R. Šixsaidova, in: *Naš Dagestan* nos. 166-168 (1994), pp. 13-25.

al-Ġāzīġumūqī, ᶜAbdarraḥmān b. Ğamāladdīn: Abduraxman iz Gazikumuxa, *Kniga vospominaniy sayyida Abduraxmana, sïna ustada šeyxa tarikata Džamalutdina al-Xusayni o delax žiteley Dagestana i Čečni*, perevod s arabskogo M.-S. Saidova, redakciya perevoda, podgotovka faksimil'nogo izdaniya, kommentarii, ukazateli A.R. Šixsaidova i X.A. Omarova, predislovie A.R. Šixsaidova, Maxačkala, 1997.

al-Ġāzīġumūqī, Ğamāladdīn, *al-Ādāb al-marḍiya fī ṭ-ṭarīqa an-naqšbandīya*, Petrovsk, 1904.

al-Ġāzīġumūqī, Ğamāladdīn, see also: Jemaleddin of Kazikumukh.

Genko, A.N., "Arabskiy yazïk i kavkazovedenie", in: *Trudï vtoroy sessii associacii arabistov*, Moskva-Leningrad, 1941.

Geraci, Robert Paul, *Window on the East: Ethnography, Orthodoxy, and Russian Nationality in Kazan', 1870-1914*, Ph.D. Dissertation, University of California at Berkeley, 1995.

Gerhard, Wilhelm, *Ministrelklänge aus Schottland*, Leipzig, 1853.

Gilyazov, Iskander A., "Razvitie torgovli u tatarskogo naseleniya Srednego Povolž'ya vo vtoroy polovine XVIII v.", in: *Problemï social'no-ėkonomičeskogo razvitiya derevni Srednego Povolž'ya v period feodalizma*, Kazan' 1986, pp. 41-43.

Gilyazov, Iskander A., "Tam, v inïx krayax", in: *Tatarstan*, nos. 3-4, 1994.

Gilyazov, Iskander A., "Obščestvo podderžki rossiysko-musul'manskix studentov v Berline, 1918-1925", in: *Ġasïrlar awazï - Ėxo vekov*, nos. 3-4, 1996, pp. 193-199.

Gilyazov, Iskander, "Die Islampolitik von Staat und Kirche im Wolga-Ural-Gebiet und der Batïršah-Aufstand von 1755", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin, 1996, pp. 69-89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000627

Glazik, Joseph, *Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Münster, 1959.

Godard, A., "Khorasan", in: *Athar-e Iran, Annales du Service Archeologique de L'Iran*, tom 6, fasc. 1, Paris, 1949, pp. 125-127.

Ġosmanov, Mirqasïm, "Čäčelgän orlïqlar", in: *Qazan utlarï*, 1992, no. 3, pp. 110-139, no. 4, pp. 68-110.

Ġosmanov, Mirqasïm, *Qauriy qaläm ezennän. Arxeograf yazmalarï*, 2nd ed., Qazan, 1994.

Ġosmanov, Mirqasïm, *Yabïlmaġan kitap yaki Čäčelgän orlïqlar*, Qazan, 1996.

Ġosmanov, Mirqasïm, see also: Usmanov, M.A.

Gosudarstvennaya Duma I prizïva. Portretï, kratkie biografii i xarakteristika deputatov, časti I, II, Moskva: Vozroždenie, 1906.

Gosudarstvennaya Duma. Obzor deyatel'nosti komissiy i otdelov. Tretiy sozïv. Sessiya 2, 1908-1909 gg., Sankt Peterburg 1909; Sessiya 3, 1909-1910, Sankt Peterburg 1910; Sessiya 4, 1910-1911, Sankt Peterburg 1911; Sessiya 5, 1911-1912, Sankt Peterburg, 1912.

Gosudarstvennaya Duma - Obzor deyatel'nosti komissiy i otdelov, Sozïv IV, Sessiya I, Sankt Peterburg, 1913, Sessiya II, Sankt Peterburg, 1914.

Gosudarstvennaya Duma. Spravočnik. Pod red. V.N. Kartaševskogo. Vïpusk 1 (III Sozïv, II Sessiya) Sankt Peterburg, 1909; Vïpusk 2 (III Sozïv, III Sessiya) Sankt Peterburg, 1910; Vïpusk 6 (IV Sozïv, I Sessiya) Sankt Peterburg, 1913; Vïpusk 7 (IV Sozïv, II Sessiya) Sankt Peterburg, 1914.

Gosudarstvennaya Duma. Vtoroy sozïv. Obzor deyatel'nosti komissiy i otdelov, Sankt Peterburg: Gosudarstvennaya tipografiya, 1907.

Gožba, R., "Ot Kubana do Nilya", in: *Rodina* (Moskva), 1994, nos. 3-4.

Grandin, Nicole, "À propos des *Asânîd* de la Naqshbandiyya dans les fondements de la Khatmiyya du Soudan Oriental: Stratégies de pouvoir et relation maître/disciple", in: M. Gaborieau, A. Popovic, Th. Zarcone (eds.), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman.* Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul-Paris: Éditions Isis, 1990, pp. 621-55.

Gricenko, N.P., *Klassovaya i antikolonial'naya bor'ba krest'yan Čečeno-Ingušetii na rubeže XIX-XX vv.*, Groznïy, 1971.

Grišinka, M.V., "Istoriografiya istorii krest'yanstva i agrarnogo osvoeniya Urala v XVII - pervoy polovine XIX vv.", in: *Istoriya, istoriografiya i istočnikovedenie Udmurtii*, ed. by A.N. Kutyavin, Iževsk, 1992, pp. 3-19.

Grossman, Joan Delaney, "'Voron': Notes on the Purposes and Cross-Purposes of Translation", in: *Mnemozina. Studia litteraria russica in honorem Vsevolod Setchkarev*, ed. by Joachim T. Baer, Norman W. Ingham, München, 1974, pp. 153-162.

Grunebaum, G.E., *Muhammadan Festivals*, New York, 1951.

Gubaydullin, G., "Krax panislamizma vo vremya imperialističeskoy voynï", *Kul'tura i pis'mennost' Vostoka*, 1929, vïp. 4/5.

ter Haar, J.G.J., *Follower and Heir of the Prophet – Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic*, Leiden, 1992.

Häbibullah, Abdurähim, *Uyġur etnografisi*, Urumči: Šinǧang xälq näšriyati, 1993.

Hakimov, M., *Navoiy asarlari qŭlyozmalarining tafsiri*, Toškent, 1983.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000628

Hallaq, Wael B., "Was the Gate of ijtihad closed?", in: *International Journal for Middle Eastern Studies* vol. 16 (1984), pp. 3-41.

Hallaq, Wael B., "Ifta° and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account", in: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, Cambridge/Mass., London: Harvard University Press, 1996, pp. 33-43.

de Hammer-Purgstall, Joseph, *Histoire de l'Empire Ottoman. Depuis son origine jusqu'á nos jours*, vols. 1-18, Paris et al., 1835-41.

Hampel, Adolf, "Begegnung von Christentum und Islam im tatarischen Raum", in: Klaus Heller, Herbert Jelitte (eds.), *Das mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 95-102.

al-Ḥanafī al-Ḥusaynī al-Buxārī, Nāṣiraddīn, *Tuḥfat az-zā°irīn*, Buxārā, 1910.

al-Ḥaqqānī, Scheich Nāẓim °Adl, *Der Weg der Weggefährten - Sufi-Lehren eines Naqšbandī-Meisters*, Bonndorf im Schwarzwald: Turban Verlag Salīm und Hağar Spohr, 1991.

Hayit, Baymirza, *Turkestan im XX. Jahrhundert*, Darmstadt, 1956.

Hayit, Baymirza, *Turkestan zwischen Rußland und China*, Amsterdam, 1971.

Hayit, Baymirza, *Türkistan Rusya ile Çin arasında*, Ankara, 1975.

Hayit, Baymirza, *Basmatschi*, Köln, 1992.

Hirawī, Āxundzāda Mullā Muḥammad-i Ṣiddīq-i, *Risāla-i Mazārāt-i Hirāt, ḥiṣṣa-i suwwūm*, in: *Risāla-i Mazārāt-i Hirāt, šāmil-i 3 ḥiṣṣa*, ba-taṣḥīḥ, muqābala, ḥawāšī u-ta°līqāt-i Fikrī-i Salğūqī, Kābul, 1346 H.Š./1967).

Hiskett, M., *A History of Hausa Islamic Verse*, London: SOAS, 1975.

Hiskett, Mervyn, *The Sword of Truth – The Life and Times of Shehu Usuman dan Fodio*, second edition, Evanston, Ill., 1994.

Hobsbawm, E.J., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press: Cambridge, 1992.

Hofheinz, Albrecht, Encounters with a Saint: al-Majdhūb, al-Mīrghanī and Ibn Idrīs as seen through the Eyes of Ibrāhīm al-Rashīd", in: *Sudanic Africa, A Journal of Historical Sources*, vol. 1 (1990), pp. 19-33.

Hofheinz, Albrecht, *Internalising Islam – Shaykh Muḥammad Majdhūb: Scriptural Islam and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan*, Thesis submitted for the degree of Doctor Philosophiae at the University of Bergen, 1996.

Hofman, H.F., *Turkish Literature, a Bio-Bibliographical Survey*, Section III, Part I: *Authors*, Utrecht, 1969.

Holthusen, Johannes, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, Göttingen, 1957.

Holthusen, Johannes, *Russische Gegenwartsliteratur I, 1890-1940. Die literarische Avantgarde*, Bern-München, 1963.

Höpp, Gerhard, "Muslime in Märkischer Heide: Die Wünsdorfer Moschee 1915-1924", in: *Moslemische Revue*, 9 (Januar-März) 1989, pp. 21-28.

Höpp, Gerhard, "Zehrensdorf - ein islamischer Friedhof?", in: *Moslemische Revue* 14 (Oktober-Dezember) 1993, pp. 215-223.

Höpp, Gerhard, *Arabische und islamische Periodika in Berlin und Brandenburg 1915 bis 1945*, Berlin, 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000629

Höpp, Gerhard, "Die Moschee in Wünsdorf", in: *Die Mark Brandenburg*, Heft 19, Berlin, 1996, pp. 32-35.

Höpp, Gerhard, "Die Wünsdorfer Moschee: Eine Episode islamischen Lebens in Deutschland", in: *Die Welt des Islams*, vol. 36, no. 2 (1996), pp. 294-318.

Hourani, Albert, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", in: Albert Hourani, Philip S. Khoury, Mary C. Wilson (eds.), *The Modern Middle East*, London: I.B. Tauris Publishers 1993, pp. 83-109.

Hunwick, J.O., "Ṣāliḥ al-Fullānī (1752/3-1803): The Career and Teachings of A West African ᶜĀlim in Medina", in A.H. Green (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in memory of Mohamed al-Nowaihi*, Cairo: The American University in Cairo Press, 1984, pp. 139-53.

Ḥusayn b. Amīrxān, *Tawārīx-i bulġārīya*, Qazān, 1883.

Ibn Baṭṭūta, *Tuḥfat an-nuẓẓār fī ġarāᵓib al-amṣār wa-aǧāᵓib al-asfār*, al-ǧuzᵓ al-awwal, Bayrūt, 1405/1985.

Ibragimov, Galimdžan, *Tatarï v revolyucii 1905 goda*, Kazan', 1926.

Ibrāhīmūf, ᶜAbdarrašīd, *Tarǧama-yi ḥālïm yaka Bašïma kelenler*, Sankt Peterburg, n.d.

Ibrohim Haqqul, "Čŭlpon še'riyatining xoriǧda ŭrganilišiga doir", *Ŭzbek tili va adabiyoti* (Toškent), 1992, nos. 3-4, pp. 17-21.

Idris, Hady Roger, *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles*, Paris, 1962, vol. I.

Illyustrirovannïy putevoditel' po Sredne-Aziatskoy železnoy doroge, Ašxabad, 1912.

Il'minskiy, Nikolay Ivanovič, *Perepiska o trex školax Ufimskoy gubernii: K xarakteristike inorodčeskix missionerskix škol*, Kazan', 1885.

Il'minskiy, Nikolay Ivanovič, *Pis'ma N.A. Il'minskogo k ober-prokuroru Svyateyšego Sinoda Konstantinu Petroviču Pobedonoscevu*, Kazan', 1895.

ᶜIlmïye sālnāmesi, Istānbūl: Maṭbaᶜa-i ᶜāmire, 1334/1916.

Imamov, Vaxit, *Säyet Batïr - Tatarlar Pugačev yavïnda*, Yar-Čallï, 1994.

İnan, A., "Dükçü İşan isyanı: 65 yıldönümü dolaysiyla", *Türk Kültürü* (Ankara), 11 (1963), pp. 10-13.

Išanov, Atabay, *Buxarskaya Narodnaya Sovetskaya respublika*, Taškent, 1969.

Isiev, Daut Abdulimovič, *Uygurskoe gosudarstvo Yettišar (1864-1877)*, Moskva: Nauka, 1981.

Islam, Ėnciklopedičeskiy slovar', Moskva: Nauka, 1991.

Islam – Istoriografičeskie očerki, pod obščey redakcii S.M. Prozorova, Moskva: Nauka, 1991.

Ismailova, Ė, *Isskustvo oformleniya sredneaziatskoy rukopisnoy knigi v XVII-XIX vv.*, Taškent, 1982.

Ismoilova, E., "XVIII-XIX asrlarda Movarounnahr miniatura maktablari", in: *Šarq miniatura maktablari*, Toškent, 1989.

Istoriya Kabardï, Moskva: Izd. AN SSSR, 1957.

Istoriya Kirgizskoy SSR, tom 1: S drevneyšix vremen do seredinï XIX v., Frunze, 1984.

Istoriya narodov Severnogo Kavkaza s drevneyšix vremen do konca XVIII v., Moskva: Nauka, 1988.

Istoriya Uzbekistana, tom 3: XVI – pervaya polovina XIX veka, Taškent, 1993.

Istoriya Uzbekskoy SSR, vol. 3, Taškent, 1967.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000630

Isxakov, D.M., "Teptyari: Opït ėtnostatističeskogo izučeniya", in: *Sovetskaya ėtnografiya* 4 (1979), 29-42.

Isxakov, Damir, *Ėtnografičeskie gruppï tatar Volgo-Ural'skogo regiona*, Kazan', 1993.

Isxakov, D., "Ėtnodemografičeskoe razvitie nagaybakov do pervoy četverti XX v.", in: *Nagaybaki: Kompleksnoe issledovanie gruppï kreščenïx tatar-kazakov*, Kazan', 1995.

Isxakov, G.M., *Ėtnografičeskoe izučenie uygurov Vostočnogo Turkestana russkimi putešestvennikami vtoroy polovinï XIX veka*, Alma-Ata, 1975.

Izučenie istorii i kul'turï Dagestana: Arxeografičeskiy aspekt, sost. D.X. Gadžieva, otv. red. A.R. Šixsaidov, Maxačkala, 1988.

Jarring, G., " The Ordam-Padishah-system of Eastern Turkistan Shrines ", *Hyllingsskrift Tillägnad Sven Hedin på hans 70-årsdag den 19 febr. 1935*, Stockholm, 1935, pp. 348-353.

Jemaleddin of Kazikumukh, *Al-Adab ul-Marziya: Naqshbandi Treaty*, Arabic Text - Russian Translation, Oxford: Society for Central Asian Studies, Reprint Series no. 10.

Jemaleddin of Kazikumukh, see also: al-Ġāzīġumūqī, Ğamāladdīn.

Johns, A.H., "Friends in Grace - Ibrāhīm al-Kūrānī and ʿAbd ar-Raʾuf al-Singkeli", in: S. Udin (ed.), *Spectrum. Essays presented to Sutan Takdir Alisjahbana on his seventieth birthday*, Djakarta: Dian Rakyat, pp. 469-85.

De Jong, Frederick, "Mustafa Kamal al-Din al-Bakri (1688-1749). Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?", in: N. Levtzion / J.O. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse-New York, 1987, pp.117-32.

Jord, Nihad, *Koran rękopiśmienny w Polsce*, Lublin, 1994.

Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā, *Muʿğam al-muʾallifīn*, Dimašq: Maṭbaʿat at-taraqqī, 1376/1957.

Kakuk, Zsuzsa, *Kasantatarische Volkslieder, auf Grund der Sammlung von Ignac Kunoš*, Budapest, 1989.

Kangas, Roger D., *Faizulla Khodzhaev. National Communism in Bukhara and Soviet Uzbekistan. 1896-1938*, phil. diss., Indiana University, 1992.

Kappeler, Andreas, *Rußlands erste Nationalitäten: Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert*, Köln, 1982.

Kappeler, Andreas, "Die Moskauer 'Nationalitäten-Politik' unter Ivan IV.", in: *Russian History / Histoire Russe* 14 (1987), pp. 264-282.

Kappeler, Andreas, *Rußland als Vielvolkerreich: Enstehung, Geschichte, Zerfall*, München, 1992.

Kappeler, Andreas, "Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire", in: *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, edited by Andreas Kappeler, Gerhard Simon, Georg Brunner, and Edward Allworth, Durham, 1994, pp. 141-156.

Kärimi, F., *Istanbul mäktübläre*, Orenburg, 1913.

Karimullin, A.G., *U istokov tatarskoy knigi*, Kazan', 1971.

Karimullin, A.G., *Tatarskaya kniga načala XX veka*, Kazan', 1974.

Karimullin, A.G., *Tatarskaya kniga poreformennoy Rossii*, Kazan', 1980.

Karimullin, A.G., *Knigi i lyudi - Issledovanie*, Kazan', 1985.

Karmïševa, B.M., *Očerki ėtničeskoy istorii yužnïx rayonov Tadžikistana i Uzbekistana (po ėtnografičeskim dannïm)*, Moskva, 1976.

Karmïševa, Dž.X., "Kazaxstanskiy istorik-kraeved i ėtnograf Kurbangali Xalidi", in:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000631

Sovetskaya ėtnografiya 1971 (1), pp. 100-110.

Karpat, Kemal H., "Yakub Bey's Relations with the Ottoman Sultans: A Reinterpretation", in: *En Asie Centrale Soviétique - Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, vol. 32, no. 1 (January - March) 1991, pp. 17-32.

Kašgarlï, Sultan Mahmud, "The Official Chinese Policy of the Placement of Chinese Immigrants in Eastern Turkestan in the 20th Century and its Consequences", *Voice of Eastern Turkestan*, no. 28, vol. 7, December, 1990.

Kasïmbekov, K.F., *Iz istorii narodnïx dviženiy v Fergane v konce XIX - načale XX vekov*, Taškent: Fan, 1978.

Kaškaev, B.O., *Ot Fevralya k Oktyabryu*, Moskva, 1972.

Kasumov, A.X., "Iz istorii ateističeskogo dviženiya na Severnom Kavkaze (1917-1937)", in: *Izvestiya Čečeno-Ingušskogo Naučno-Issledovatel'skogo instituta istorii, yazïkoznaniya i literaturï*, tom I, *Naučnïy ateizm*, Groznïy, 1972.

Katalog arabskix rukopisey Instituta istorii, yazïka i literaturï im. Gamzata Cadasï Dagestanskogo filiala AN SSSR, vïp. 1, Moskva: Nauka, 1977.

al-Kattānī, ᶜAbdalḥayy b. ᶜAbdalkabīr, *Fihris al-fahāris*, ed. Iḥsān ᶜAbbās, Bayrūt, 1402/1982.

Kazancev, N., *Opisanie baškircev*, Sankt Peterburg, 1866.

Kazaxsko-russkie otnošeniya (1771-1867 godï), Alma-Ata, 1964.

Keenan, Jr., Edward Louis, "Muscovy and Kazan: Some Introductory Remarks on the Patterns of Steppe Diplomacy", in: *Slavic Review* vol. 26, no. 4 (1967), pp. 549-558.

Kefeli-Clay, Agnès, "L'Islam populaire chez les Tatars Chrétiens Orthodoxes au XIXe siècle", in: *Cahiers du Monde russe* vol. 37, no. 4 (1996), pp. 409-428.

Kefeli-Clay, Agnès, "Constructing an Islamic Identity: The Case of Elyshevo Village in the Nineteenth Century", in: Daniel Brower, Edward Lazzerini (eds.), *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1914*, Bloomington, Ind., 1997, pp. 271-291.

Kellner-Heinkele, Barbara, "ᶜAbd al-Ġanī an-Nābulusī and his Turkish Disciples", in: Abdeljelil Temimi (ed.), *La vie intellectuelle dans les provinces arabes à l'époque ottoman*, Les Actes du III Symposium International d'Études Ottomanes, Zaghouan, 1990, Vol. III, pp. 107-112.

Kellner-Heinkele, Barbara, "Crimean Tatar and Nogay Scholars of the 18th Century", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin, 1996, pp. 279-96.

Kemper, Michael, "Entre Boukhara et la Moyenne-Volga: ᶜAbd an-Nasîr al-Qûrsâwî (1776-1812) en conflit avec les Oulémas traditionalistes", in: *Cahiers du Monde russe* vol. 37, nos. 1-2 (1996), pp. 41-52.

Kemper, Michael, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998 (im Druck).

Khalid, Adeeb, *The Politics of Muslim Cultural Reform - Jadidism in Tsarist Central Asia*, phil. diss., Madison, 1993.

Khanikoff, N., *Bokhara: Its Amir and Its People*, translated from the Russian of Khanikoff by the Baron Clement A. de Bode, London, 1845.

Khodarovsky, Michael, "Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia", in: *Comparative Studies in Society and History* vol. 38, no. 2 (1996), pp. 267-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000632

297.

Kim, Ho-Dong, *The Muslim Rebellion and the Kashgar Emirate in Chinese Central Asia 1864-1877*, Harvard: Harvard Univ., 1986.

Klimovič, Lyucian, *Islam v carskoy Rossii. Očerki*, Moskva: Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatel'stvo, 1936.

Knappert, J., *Traditional Swahili Poetry*, Leiden, 1967.

Knappert, J., *Swahili Islamic Poetry*, Leiden, 1971.

Kočnev, B.D., "Novïe dannïe o mečeti-namazgaxe Nisï", in: *Izvestiya AN Turkm. SSR, Seriya obščestvennïx nauk*, no. 4 (1968), pp. 26-31.

Kočnev, B.D., "Skazka lož', da v ney namek....", in: *Literaturnïy Kirgizstan* 1970, no. 3, pp. 108-110.

Kočnev, B.D., *Kok-Gumbaz*, Taškent, 1979.

Kočnev, B.D., "Iz resul'tatov paskopok 1972 g. v Karšinskom oazise", in: *Tezisï dokladov sessii, posvyaščennoy itogam polevïx arxeologičeskix issledovaniy 1972 goda v SSSR*, Taškent, 1973.

Kočnev, B.D., *Srednevekovïe zagorodnïe kul'tovïe sooruženiya Sredney Azii*, Taškent, 1976.

Kohlberg, Etan, "Aspects of Akhbarī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", in: N. Levtzion, J.O. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse: Syracuse University Press, 1987, pp. 133-160.

Kolosov, L.N., "Iz istorii razvitiya kapitalističeskix otnošeniy v Čečeno-Ingušetii v ėpoxu imperializma (Razvitie promïšlennosti, kredita i torgovli nakanune Oktyabr'skoy revolyucii)", in: *Materialï naučnoy sessii po voprosam istorii Čečeno-Ingušetii (1860-1940), Izvestiya Čečeno-Ingušskogo Naučno-Issledovatel'skogo instituta istorii, yazïkoznaniya i literaturï*, tom IV, vïp. 1, *Istoriya*, Groznïy, 1964, pp. 33-52.

Kolosov, L.N., *Čečeno-Ingušetiya nakanune Oktyabr'skoy revolyucii - 1907-1917*, Groznïy, 1968.

Komilov, N., *Xorezmskaya škola perevoda. Problema tipologii i sopostavitel'noe issledovanie istorii perevoda v XIX v.*, Aftoreferat učenoy stepeni doktora filologičeskix nauk, Toškent, 1987.

Kommunističeskaya partiya Uzbekistana v period postroeniya fundamenta socializma. Letopis' sobïtiy, Taškent, 1976.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusūsu'l-Hikem Tercüme ve şerhi*, Istanbul: Dergah yay., 1987.

Konyalı, İ.H., *Üsküdar tarihi*, Istanbul: Ahmet Said matb., 1976.

Koran. Z arabskiego przeklad polski Jana Murzy Tarak Buczackiego [...], Nakladem Alexandra Nowoleckiego, księgarza, Warszawa, 1858, tom 1-2.

Kostïgova, G.I., *Persidskie i tadžikskie rukopisi gosudarstvennoy publičnoy biblioteki im. M.Ye. Saltïkova-Ščedrina*, čast' 2, katalog, Leningrad, 1988.

Kovalevskiy, A.P., *Kniga Axmeda ibn-Fadlana o ego putešestvii na Volgu v 921-922 gg.*, Xarkov, 1956.

KPSS i Sovetskoe pravitel'stvo ob Uzbekistane. Sbornik dokumentov 1925-1970, Taškent, 1972.

Kračkovskiy, I.Yu., "Neizdannoe pis'mo Šamilya", in: *Zapiski Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk* II, 1, Leningrad, 1933, pp. 1-7.

Kračkovskiy, I.Yu., "Arabskaya literatura na Severnom Kavkaze", in: idem, *Izbranniе*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000633

sočineniya VI, Moskva, 1960.

Kratchkovsky, I., "Daghestan et Yémen", in: *Mélanges Gautier*, Algiers, 1937, pp. 288-96.

Kreindler, Isabelle, "Educational Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskiy's System", Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1969.

Kričinskis, Stanislovas, *Lietuvos totoriai*, Vilnius, 1993.

Kryczyński, Stanislaw, "Tatarzy litewscy - Próba monografii historyczno-etnograficznej", in: *Rocznik Tatarski*, tom 3, Warszawa, 1938.

Kryczyńscy, Leon / Stanislaw, "Tatarzy w Slonimiu", in: *Acta Baltico-Slavica* 1987, tom 18.

Kumïkov, T.X., *Vïselenie adïgov v Turciyu - posledstvie Kavkazskoy voynï*, Nal'čik, 1994.

Kurban, Iklil, *Šarki Türkistan Cumhuriyeti (1944-1949)*, Ankara, 1992.

Kurbanov, G.N., *Buxarskie pečati XVII-načala XX vekov*, Taškent, 1987.

Kuropatkin, A.N., *Kashgaria. Eastern or Chinese Turkestan. Historical and Geographical Sketch of the Country; its Military Strength, Industries and Trade*, transl. V.F. Gowan, Calcutta, 1882.

Kušxabiev, A.V., *Čerkesï v Sirii*, Nal'čik, 1993.

Kuzeev, R.G., *Baškirskie šežere*, Ufa, 1960.

Kuzeev, R.G., *Proisxoždenie baškirskogo naroda*, Moskva, 1974.

Kuzeev, R.G. (ed.), *Maloizučennïe istočniki po istorii Baškirii: Sbornik naučnïx trudov*, Ufa, 1986.

Kvinitadze, G.I., *Moi vospominaniya v godï nezavisimosti Gruzii 1918-1921*, Paris: Utsa-Press, 1985.

Lakotka, A.I., *Bereg vandravannau, ci atkul' u Belarusi mečéci*, Minsk, 1994.

Landau-Tasseron, Ella, "The 'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition, in: *Studia Islamica* vol. 70 (1989), pp. 79-113.

Landberg, C., *Catalogue des manuscripts Arabes provenant d'une Bibliothèque privée à El-Medîna et appartenant à la maison E.J.Brill*, Leiden: E.J.Brill, 1883.

Lange, Dierk, *Le Dīwān des Sultans du [Kānem-]Bornū: Chronologie et Histoire d'un Royaume Africaine*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977.

Lapicz, Czeslaw, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia - Grafia - Język)*, Toruń, 1986.

Lapicz, Czeslaw, "Zawartość treściowa kitabu Tatarów litewsko-polskich", in: *Acta Baltico-Slavica*, 1989, tom 20.

Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge et. al.: Cambridge University Press, 1988.

Laypanov, X.O., *K istorii pereseleniya gorcev Severnogo Kavkaza v Turciyu*, Stavropol', 1968.

Lazzerini, Edward J., "Reform und Modernismus (Djadidismus) unter den Muslimen des Russischen Reiches", in: Andreas Kappeler, Gerhard Simon, Georg Brunner (eds.), *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien*, Köln, 1989, pp. 35-48.

Lazzerini, Edward, "Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic over Identity and Cultural Representation", in: A. Kappeler, G. Simon, G. Brunner, E.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000634

Allworth (eds.), *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, Durham, 1994, pp. 33-45.

Lee, Jonathan L., *The "Ancient Supremacy": Bukhara, Afghanistan and the Battle for Balkh, 1731-1901*, Leiden et al., 1996.

Lehmann, Alexander, *Reise nach Buchara und Samarkand in den Jahren 1841 und 1842*, nach den hinterlassenen Schriften desselben bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Gregor von Helmersen, Osnabrück, 1969 (reprint).

Lemercier-Quelquejay, Chantal, "Les missions orthodoxes en pays musulmanes de Moyenne- et Basse-Volga, 1552-1865", in: *Cahiers du Monde russe et soviétique* vol. 8, no. 3 (1967), pp. 369-403.

Lemercier-Quelquejay, Chantal, "Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey", in: *Central Asian Survey* vol. 2 (1983), pp. 1-35.

Levtzion, N. / J.F.P. Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge et. al.: Cambridge University Press, 1981.

Lïkošin, N.S., *Polžizni v Turkestane. Ocerki bïta tuzemnogo naseleniya*, Petrograd, 1916.

Litvinskiy, V.A., "Mečet'-namozgo v kišlake Navgulem (Isfarinskiy rayon)", in: *Dokladï A.N. Tadž. SSR*, vïp. IX, Stalinabad, 1955, pp. 43-48.

Logofet, D.N., *Buxarskoe xanstvo pod russkim protektoratom*, tom II, Sankt Peterburg 1911.

Lombard, M., *The Golden Age of Islam*, Amsterdam et. al., 1975.

Lombard, Denys, "Les tarekat en Insulide", in: *Les ordres mystiques dans l'Islam – Cheminements et situation actuelle*, travaux publiés sous la direction de A. Popovic et G. Veinstein, Paris, 1986.

Magomedov, R.M., *Istoriya Dagestana*, Maxačkala, 1968.

Mähdiyev, M., "Bubi mädräsäse", in: *Qazan utlarï*, 1969 (12), pp. 167-179.

Mähdiyev, M., *Realizmġa taba*, Qazan, 1989.

Maḥmūd Ibn Valī, (*Baḥr al-asrār fī manāqib al-axyār*) *More tayn otnositel'no doblestey blagorodnïx (Geografiya)*, vved., per., primeč., ukaz. B.A. Axmedova, Taškent, 1977.

Mallayev, N., *Ŭzbek adabiyoti tarixi*, Toškent, 1976.

Malov, Ye.A., "Statističeskie svedeniya o kreščenïx tatarax Kazanskoy i nekotorïx drugix eparxiy, v Volžskom basseyne", in: *Učenïe zapiski Kazanskogo universiteta*, vïp. 3-4 (1866), pp. 311-387.

Malov, Ye.A., "O tatarskix mečetyax v Rossii", in: *Pravoslavnïy sobesednik* III (1867) 285-320; *ibid.*, I (1868), pp. 3-45.

Malov, Ye.A., *Pravoslavnaya protivomusul'manskaya missiya v Kazanskom krae v svyazi s istorieyu musul'manstva v pervoy polovine XIX veka*, Kazan', 1868.

Malov, Ye.A., *O novokreščenskoy kontore*, Kazan', 1878.

Malyukovskiy, M.V., "Žurnal 'al'-Manar' kak istočnik dlya izučeniya musul'manskoy reformacii v Yegipte", in: *Kratkie soobščeniya Instituta Vostokovedeniya* (19), Moskva, 1956.

Mamonov F.V. (ed.) *Istoriya kazačestva Urala*, Orenburg-Čelyabinsk, 1992.

Mankiev, A.A., "Iz istorii musul'mansko-klerikal'noy mïsli v Čečeno-Ingušetii", in: *Izvestiya Čečeno-Ingušskogo Naučno-Issledovatel'skogo instituta istorii, yazïkoznaniya i literaturï*, tom I, *Sociologiya, ateizm, religiya*, vïp. 1, *Naučnïy ateizm,*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000635

Grozniy, 1972.
Man'kovskaya, L.Yu., "Neizvestnïe pamyatniki XVI-XIX vv. v Kaškadar'inskoy oblasti", in: *Stroitel'stvo i arxitektura Uzbekistana* no.11 (1969).
Man'kovskaya, L.Yu., *Tipologičeskie osnovï zodčestva Sredney Azii (IX - načalo XX v.)*, Taškent, 1980.
Mansurov, Ġ., *Tatar provokatorlarï*, Moskva, 1927.
Manz, B.F., "Central Asian Uprisings in the Nineteenth Century: Ferghana under the Russians", in: *Russian Review* vol. 46 (1987), pp. 267-281.
al-Marğānī al-Qazānī, Šihābaddīn, *al-Qism aṯ-ṯānī min Kitāb Mustafād al-axbār fī aḥwāl Qazān wa Bulġār*, Qazān, 1900.
Marwat, Fazal-ur-Rahim Khan, *The Basmachi Movement in Soviet Central Asia. A study in political development*, Peshawar, 1985.
Mašanov, M.A., *Obzor deyatel'nosti Bratstva sv. Guriya za 25 let ego suščestvovaniya, 1867-1892*, Kazan', 1892.
Massell, Gregory, *The surrogate proletariat*, Princeton, New Jersey, 1974.
Masson, M.E., "Prošloe Taškenta", in: *Isvestiya AN Uz SSR*, no. 2 (1954).
Masson, M.E., "Srednevekovïe torgovïe puti iz Merva v Xorezm i v Maverannaxr (v predelax Turkmenskoy SSR)", in: *Trudï Yužno-Turkmenistanskoy arxeologičeskoy kompleksnoy ėkspedicii*, tom xiii, Ašxabad, 1966.
Masson, M.E., *Stoličnïe goroda v oblasti nizov'ev Kaškadar'i s drevneyšix vremen (Iz rabot Kešskoy arxeologo-topografičeskoy ėkspedicii Taš GU 1965-1966 gg.)*, Taškent, 1973.
Masud, Muhammad Khalid, "The obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law", in: Dale F. Eickelman, James Piscatori, *Muslim Travellers - Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, London 1990, pp. 29-49.
Materialï po istorii Baškirskoy ASSR, V, Moskva, 1960.
Materialï po istorii Kazaxskoy SSR, IV, Moskva-Leningrad, 1940.
Maxmudova, R., "Ŭzbekistonda tošbosma matbaalarda Navoiy asarlarining našr etiliši tarixidan", *Adabiy meros* (Toškent) 1968 (1).
Maxmutova, A.X., *Stanovlenie svetskogo obrazovaniya u tatar (Bor'ba vokrug škol'nogo voprosa)*, Kazan', 1972.
McCarthy, Frank, "The Kazan' Missionary Congress", in: *Cahiers du Monde russe et soviétique* vol. 14, no. 1 (1973), pp. 308-332.
McDougall, Ann E., "The Economics of Islam in the Southern Sahara: The Rise of the Kunta Clan", in: Nehemia Levtzion, Humphrey J. Fisher (eds.), *Rural and Urban Islam in West Africa*, London: Boulder, 1986, pp. 39-54.
Medvedev, Vladimir, "Nečayannaya revolyuciya. Buxara, 1920 g.", in: *Družba Narodov* 1 (1992), pp. 131-166.
Meier, Fritz, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya: I. Die Herzensbindung an den Meister, II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*, Istanbul, 1994.
Meyendorf, E.K., *Putešestvie iz Orenburga v Buxaru*, Moskva, 1975.
Mezurnova, T.I., "Narodniy muzïkal'niy instrument karnay", in: *Istoriya i ėtnografiya narodov Sredney Azii (Sbornik statey)*, Dušanbe, 1981, pp. 54-64.
Midendorf, M., *Očerki Ferganskoy dolini*, Sankt Peterburg, 1882.
Mikluxo-Maklay, N.D., *Opisanie persidskix i tadžikskix rukopisey Instituta*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000636

Vostokovedeniya, tom 2, Moskva, 1961.

Miller, James E. Jr., "The Poetics of the Cosmic Poem", in: James E. Jr. Miller, Karl Shapiro, Bernice Slote, *Start With the Sun*, 1960, pp. 43-53.

Miniatures, Illustrations of Alisher Navoi's works of the XV-XIX centuries, Tashkent, 1982.

Minullin, Z.S., "Iz istorii tatarskix blagotvoritel'nïx obščestv konca XIX - načala XX vv.", in: *Sanaiġï näfisä* [edited within journal *Tatarstan* with seperate pagination], 1995, nos.11-12, pp. 23-27.

al-Mīrġanī, Muḥammad ᶜUṯmān, *an-Nafaḥāt al-makkīya*, in *Maǧmūᶜat an-nafaḥāt ar-rabbānīya*, al-Qāhira: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1400/1980.

Mirza-Axmedova, P.M. / Rašidova, D.A, "K izučeniyu džadidskogo dviženiya", in: *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane* 1990/7, pp. 30-40.

Mīrzā Badīᶜ Dīwān, *Maǧmaᶜ al-arqām ["Predpisaniya fiska"] [Priemï dokumentacii v Buxare XVIII v.]*, Faksimile rukopisi, vved., per., primeč. i pril. A.B. Vil'danovoy, Moskva, 1981.

"Missionerskie učreždeniya i ix deyatel'nost' sredi inorodcev Krasnoufimskogo uezda Permskoy gubernii", in: *Pravoslavnïy blagovestnik* 21 (1894), pp. 208-222.

Mixaylova, G.A., *Torgovïe i posol'skie svyazi Rossii so sredneaziatskimi xanstvami čerez Orenburg*, Taškent, 1982.

Möbdä' el-qïyraät, Qazan, 1918.

Molé, M., "Naqšbandīyāt I, Quelques traités naqshbandis", in: *Farhang-i Īrān-zamīn*, Daftar-i 4, ǧild-i 6, [Teheran] 1337, pp. 273-323.

Mollaudov, S. / Sadvaqqasov, G., "Tatarlar häm uyġurlar arasïnda kultura münäsäbätläre tarixïnnan", in: *Qazan utlarï*, 1967 (9), pp. 114-116.

Mozaffari, Zarif, *Išannar-därvišlär*, Qazan: Jañalif, 1931.

Muhammadǧonov, Mŭminǧon, *Turmuš urinišlari*, Toškent: Badiiy adabiyot našriyoti, 1964.

al-Muḥibbī, *Xulāṣat al-aṯar fī aᶜyān al-qarn al-ḥādī ᶜašar*, al-Qāhira, 1284/1867.

von zur Mühlen, Patrick, *Zwischen Hakenkreuz und Sowjetstern. Der Nationalismus der sowjetischen Orientvölker im Zweiten Weltkrieg*, Düsseldorf: Droste, 1971.

Muminov, Aširbek K., "Veneration of Holy Sites of the Mid-Sïrdar'ya Valley: Continuity and Transformation", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996, pp. 355-67.

Munir, Emir, *Uyġur sovet matbuatiniñ tarixi*, Alma-Ata 1980.

Munirov, Q., / Hakimov, M. (eds.), *Ališer Navoiy "Xamsa"sining qŭlyozmalari katalogi*, Toškent, 1986.

al-Murādī, *Silk ad-durar fī aᶜyān al-qarn aṯ-ṯānī ᶜašar*, Būlāq 1301/1883, repr. Baġdād, n.d.

Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries, herausgegeben von Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov, Berlin: Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen Bd. 200), 1996.

Mustafina, R.M., *Predstavleniya, kul'tï, obryadï u kazaxov (v kontekste bïtovogo islama v yužnom Kazaxstane v konce XIX-XX v.)*, Alma-Ata, 1992.

Muṭahhir b. Mullā Mīr Ḥaydar, *Īskī Qïyïšqī Tārïxī*, Ūrīnbūrġ, 1911.

Muxametšin, Yu.G., "Materialï po istorii dereven' Permskix tatar", in: *Permskie tatarï*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000637

Kazan', 1983, 155-163.

Muxammetdinov, R.F., *Zaroždenie i ėvolyuciya tyurkizma (Iz istorii političeskoy mïsli i ideologii tyurkskix narodov - Osmanskaya i Rossiyskaya imperii, Turciya, SSSR, SNG 70-e gg. XIX v. - 90-e gg. XX v.)*, Kazan', 1996.

Muxtarov, A., *Očerki istorii Ura-Tyubinskogo vladeniya v XIX v.*, Dušanbe, 1964.

Nabiev, R.N., *Iz istorii Kokandskogo xanstva (Feodal'noe xozyaystvo Xudoyar-xana)*, Taškent, 1973.

Nābulūsī, ʿAbdalġanī an-, *al-Ḥaqīqa wa-l-maǧāz fī r-riḥla ilā bilād aš-Šām wa-Miṣr wa-l-Ḥiǧāz*, ed. Aḥmad ʿAbdalmaǧīd Harīdī, al-Qāhira: al-Hayʾa al-miṣrīya al-ʿāmma li-l-kitāb 1986.

Nagel, Tilman, *Alexander der Große in der frühislamischen Volksliteratur*, Walldorf: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1978.

Nagieva, Dž., *Ališer Navoi i azerbaydžanskaya literatura (XV-XIX vv.)*, Aftoreferat dissertacii na soiskanie učenoy stepeni doktora filologičeskix nauk, Baku, 1986.

Narodï Sredney Azii i Kasaxstana (Narodï mira, ėtnografičeskie očerki), tom 1, Moskva, 1962; tom 2, Moskva, 1963.

Narshakhi, *The History of Bukhara*, transl. from a Persian abridgement of the Arabic original by Narshakhi, R.N. Frye, Cambridge, Mass. 1954.

Nastič, V.N., "K ėpigrafičeskoy istorii Balasaguna (Analiz izdannïx nadpisey i novïe naxodki)", in: *Krasnaya rečka i Burana (Materialï i issledovaniya Kirgizskoy arxeologičeskoy ėkspedicii)*, Frunze, 1989.

Nawwab Sikandar Begum, *A Pilgrimage to Mecca*, Calcutta, 1906.

Niġmäti, Ġalimğan, "Šaġir Därdmänd häm anïñ ädäbi iğadï", in: *Därdmänd äsärläre*, ed. by I. Rämi, Qazan, 1929, pp. 19-37.

Nigmatullin, Ėngel' G., *Razdvigaya veka i granicï - K voprosu o svyazax tatarskoy literaturï pervoy treti XX veka s literaturoy Zapadnoy Yevropï*, Kazan', 1977.

Nil'sen, V.A., *Monumental'naya arxitektura Buxarskogo oazisa 9-12. vv. (K voprosu o vozniknovenii srednevekovoy arxitekturï v Sredney Azii)*, Taškent, 1956.

"Nizam Šamilya", in: *Sbornik svedeniy o kavkazskix gorcax*, tom 3, Tiflis 1870, 18 pp.

an-Nižġārūṭī al-Ḥaǧǧitarxānī, Ğihānšāh, *Tārīx-i Astarxān*, Astarxān, 1907.

Nolte, Hans-Heinrich, *Religiöse Toleranz in Rußland, 1600-1725*, Göttingen, 1969.

Obninskiy, V., "Členï Gos. Dumï pervogo, vtorogo i tret'ego sozïva", Supplement to *Ėnciklopedičeskiy slovar' Granata*, Moskva, tom 17, 12-e izd., pp. 1-73.

Obščestvennïe otnošeniya u čečencev i ingušey v dorevolyucionnom prošlom, Groznïy, 1982.

Obzor deyatel'nosti Gosudarstvennoy Dumï tret'ego sozïva, 1907-1912, čast' pervaya: Obščie svedeniya, Sankt Peterburg, 1912.

Očerki istorii Čečeno-Ingušetii, v 2-x tomax, Groznïy, 1967-1972.

Očerki po istorii Baškirskoy ASSR, II/1, Ufa, 1956.

Ochsenwald, W., *Religion, Society, and the State in Arabia. The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908*, Columbus/Ohio, 1984.

O'Fahey, R.S., see: *Arabic Literature in Africa (ALA)*.

Olcott, Martha Brill, *The Kazakhs*, Stanford, Cal., 1987.

Olney, James, *The Language(s) of Poetry. Walt Whitman, Emily Dickinson, Gerard Manley Hopkins*, Athens and London, 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000638

Ol'šanskiy, N.N. (ed.), *Četvertaya Gosudarstvennaya Duma - Portretï i biografii*, Sankt Peterburg, 1913.

Omarov, X.A., "O polemičeskix stat'yax po musul'manskomu pravu", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, sost. A.A. Isaev, otv. red. A.R. Šixsaidov, Maxačkala, 1991, pp. 65-70.

Orlovsky, Daniel T., *The Limits of Reform: The Ministry of Internal Affairs in Imperial Russia, 1802-1881*, Cambridge, Massachussetts, 1981.

Ošaev, X., *Očerki načala revolyucionnogo dviženiya v Čečne*, Groznïy, 1927.

Ošaev, X., "Malxista (K xarakteristike perežitkov rodovogo stroya)", in: *Revolyuciya i gorec*, Rostov-na-Donu, 1930, no. 8 (22).

Öseruli, N., *Žeti žarġï*, Almatï, 1995.

Osmanlı devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları arasındaki münasebetlere dair arşiv belgeleri (1687-1908 yılları arası); Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992.

Osswald, Rainer, *Die Handelsstädte der Westsahara. Die Entwicklung der arabisch-maurischen Kultur von Šinqīṭ, Wādān, Tīšīt und Walāta*, Berlin: Dietrich Reimer, 1986.

Osswald, Rainer, *Schichtengesellschaft und islamisches Recht. Die Zawāyā und Krieger der Westsahara im Spiegel von Rechtsgutachten des 16.-19. Jahrhunderts*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1993.

Ostroumov, N.P., *Koran i progress*, Taškent, 1901.

Ostroumov, N.P., "Interesnïy dokument", in: *Vestnik taškentskoy školï vostočnïx yazïkov pri štabe Turkestanskogo Voennogo okruga*, Taškent, 1911 [supplement to no. 1, in no. 3 (88)].

Ostroumov, N.P., *Islamovedenie. Vvedenie v kurs islamovedeniya*, Izdanie Turkestanskix vedomostey, Taškent, 1914.

Otčet Orenburgskogo obščestva popečeniya ob učaščixsya musul'manax za 1912, Orenburg, 1913.

Otčet Orenburgskogo obščestva popečeniya ob učaščixsya musul'manax za 1913, Orenburg, 1914.

Oxunov, N., *Žoy nomlari ta"biri*, Taškent, 1994.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Muhammad Tevfīk Bosnevī*, Istanbul: Fatih yay., 1981.

Pahta, Gulameddin, "The 1933 Uprising and Soviet-Chinese Cooperation in Eastern Turkistan", *Voice of Eastern Turkistan*, no. 28, vol. 7, December 1990, pp. 38-45.

Paksoy, Hasan B., "Nationality or Religion: Views of Central Asian Islam", in: *Association for the Advancement of Central Asian Research (AACAR) Bulletin* VIII, no. 2, Fall 1995, pp. 2-15.

Pander, Klaus, *Sowjetischer Orient*, Köln, sixth ed.,1990.

Pamyatnaya knižka Kovenskoy gubernii na 1895 god, Kovna, 1895.

[Pantusov, N.] N. P., "Kratkoe soobščenie o zaderžanii v Vernom pered Andižanskim vosstaniem 1898 g. 'musul'-manskix èmissarov' i ob otobranii u nix derevyannïx štampax dlya pečataniya listo-vok", in: *Zapiski Vostočnogo otdeleniya [Russkogo imperatorskogo arxeologičes-kogo] obščestva*, no. 14/4, 1902, pp. 15-16.

Paul, Jürgen, "Hagiographische Texte als historische Quelle", in: *Saeculum* 41 (1990), pp. 17-43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000639

Paul, Jürgen, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin, New York, 1991.

Paul, Jürgen, "Au début du genre hagiographique dans le Khorassan", in: Denise Aigle (ed.), *Saints orientaux*, Paris, 1995, pp. 15-38.

Paul, Jürgen, "Scheiche und Herrscher im Khanat Čaġatay", in: *Der Islam* 67 (1990), pp. 278-321.

Pearson, Thomas S., *Russian Officialdom in Crisis: Autocracy and Local Self-Government, 1861-1900*, Cambridge, 1989.

Pelenski, Jaroslaw, "Muscovite Imperial Claims to the Kazan Khanate", in: *Slavic Review* vol. 26, no. 4 (1967), pp. 559-576.

Pelenski, Jaroslaw, *Russia and Kazan': Conquest and Imperial Ideology, 1438-1560s*, Paris and the Hague, 1974.

Perepisi naseleniya Rossii - Itogovïe materialï podrobnïx perepisey i reviziy naseleniya Rossii (1646-1858), vïp. 7, Moskva, 1972.

Pervaya vsyaobščaya perepis' naseleniya Rossiyskoy imperii 1897g., Izd. Central'nogo statističeskogo komiteta Ministerstva vnutrennïx del, pod. red. N.A. Troinickogo, tom 37.

Pervaya vseobščaya perepis' naseleniya Rossiyskoy imperii 1897 g., Sankt Peterburg, 1903-04.

Pervaya gosudarstvennaya Duma. Alfavitnïy spisok i podrobnïe biografii i xarakteristiki členov Gosudarstvennoy Dumï, Moskva, 1906.

Pervaya Rossiyskaya gosudarstvennaya Duma. Literaturno-xudožestvennoe izdanie pod red. N. Pružanskogo, Sankt Peterburg, 1906.

Peters, Rudolph, *Islam and Colonialism - The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague, Paris, New York, 1979.

Peters, Rudolf, "Idjtihad and taqlid in 18th and 19th century Islam", *Die Welt des Islams* vol. 20 (1980), pp. 132-45

Petruševskiy, I.P., *Islam v Irane v VII-XV vekax [Kurs lekciy]*, Leningrad, 1966.

Philipp, Thomas, / Perlmann, Moshe (eds.), *ʿAbd ar-Raḥmān al-Jabartī's History of Egypt*, Stuttgart, 1994.

Piotrovskiy, M.B., *Predaniye o ximyaritskom care Asʿade al-Kamile*, Moskva, 1977.

Pisarčik, A.K., "Pamyatniki Kermine", in: *Soobščeniya instituta istorii i teorii arxitekturï*, vïp. 4, Moskva, 1944.

Pisarčik, A.K., "Nekotorïe dannïe po istoričeskoy topografii gorodov Fergani", in: *Sbornik statey, posvyaščennïx iskusstvu tadžikskogo naroda* (Trudï AN Tadž. SSR, tom xlii), Stalinabad, 1956.

Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XVIII-XIX vv., sost. X.A. Omarov, otv. red. A.R. Šixsaidov, Maxačkala, 1989.

Pokrovskiy, N., "Myuridizm u vlasti (Teokratičeskaya deržava Šamilya)", in: *Istorik Marksist* tom 2 (36), 1934, pp. 30-75.

Polonsky, Rachel, "Translating Whitman, Mistranslating Bal'mont", in: *The Slavonic and East European Review* vol. 75, no. 3 (July 1997), pp. 401-421.

Popov, Ardalion, *Sud i nakazaniya za prestupleniya protiv verï i nravstvennosti po russkomu pravu*, Kazan', 1904.

Popov, Yevgeniy, *Ob userdii k missionerskomu delu*, Perm', 1874.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000640

Potto, Vasiliy A., *Kavkazskaya voyna*, Stavropol': Kavkazskiy kray, 1994.

"Pravoslavnoe Missionerskoe Obščestvo", in: *Pravoslavnïy blagovestnik* vol. 21 (1893), pp. 6-14; vol. 20 (1894), pp. 149-159; vol. 22 (1894), pp. 251-279; vol. 23 (1894), pp. 319-344; vol. 24 (1894), pp. 377-396.

Pritsak, Omeljan, "Moscow, the Golden Horde, and the Kazan Khanate from a Polycultural Point of View", in: *Slavic Review* vol. 26, no. 4 (1967), pp. 577-583.

de Proux, "Les Tcherkesses", in: *La France Méditerranée et Africaine* (Paris), 1936, fasc. 4.

Pugačenkova, G.A., "Sadovo-parkovoe iskusstvo Sredney Azii v ėpoxu Timura i timuridov", in: *Trudï Sredneaziatskogo gosudarstvennogo universiteta*, novaya seriya, vïp. xxiii, Taškent, 1951.

Pugačenkova, G.A., "Puti razvitiya arxitekturï Yužnogo Turkmenistana porï rabovladeniya i feodalizma", in: *Trudï Yužno-Turkmenistanskoy arxeologičeskoy kompleksnoy ekspedicii*, tom vi, Moskva, 1958.

Pugačenkova, G.A. / Rempel', L.I., *Istoriya iskusstv Uzbekistana s drevneyšix vremen do seredinï devyatnadcatogo veka*, Moskva, 1965.

Pugačenkova, G.A., *Srednyaya Aziya, Spravočnik-putevoditel' (Pamyatniki iskusstva Sovetskogo Soyuza)*, Moskva, 1982.

Puschkin, A.S., *Alexander Sergejewitsch Puschkin. Gesammelte Werke in sechs Bänden*, Bd.1, *Gedichte*, hrsg. v. Harald Raab, Berlin, 3rd ed., 1985.

Puškin, A.S., *Polnoe sobranie sočineniy v desyati tomax. Tom tretiy: Stixotvoreniya 1827-1836*, Leningrad, 1977.

Qahhari, Tursun, "Uyġur-Tatar mädäni bağlanïšlarï tarixïnnan", in: *Qazan utlarï* 1977 (11), 162-163.

Qahhari, Tursun, "Güländäm - mäġrifätle ana", in: *Söyembikä*, 1991, p. 91.

Qahhari, Tursun, "Fidakarlek", in: *Söyembikä* 1993 (7), 20-22.

al-Qarāxī, Muḥammad Ṭāhir, see: *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi*.

Radlov, V.V., *Iz Sibiri. Stranicï dnevnika*, Moskva, 1989, pp. 113.

Radtke, Berndt, "Sufism in the 18th century: an attempt at a provisional appraisal", *Die Welt des Islam* vol. 36 (1996), pp. 326-365.

Rämi, Ismäġil, *Vaqïtlï tatar matbuġatï. Al'bom*, Qazan, 1926.

ar-Ramzī, Muḥammad Murād, *Talfīq al-axbār wa-talqīḥ al-āṯār fī waqā'i' Qazān wa-Bulġār wa-mulūk at-tatār*, in two vols., Orenburg: Karīmīya wa-Ḥusaynīya, 1908.

Rawlinson, H., *England and Russia in the East. A Series of Paper on the Political and Geographical Conditions of Central Asia by Major Gen. Sir H. Rawlinson*, London, 1875, rééd. Karachi: Indus Publications, 1980.

Raxmatullin, U.X., *Naselenie Baškirii v XVII-XVIII vv: Voprosï formirovaniya nebaškirskogo naseleniya*, Moskva, 1988.

"Resale-i Yakubi (Vospominaniya o Yakub-beke Kašgarskom Kamil'-xana-išana)", in: *Istorik Marksist*, Institut Istorii Akademii Nauk SSSR, vol. 3, no. 79 (1940).

Revolyuciya v Sredney Azii glazami musul'manskix bol'ševikov, Society for Central Asian Studies reprint series no. 3, Oxford, 1985.

Rïbakov, S., "Cerkov' i mečet' v sel. Bol'šom Gondïre, Osinskago uezda, Permskoy gubernii", in: *Pravoslavnïy blagovestnik* 20 (1900), pp. 165-178.

Riḍā'addīn b. Faxraddīn, *Sa'īd*, Qazān, 1897.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000641

Riḍā°addīn b. Faxraddīn, *Āṯār*, ǧuzᶜ 1, Qazān, 1900; ǧuzᶜ 2-15, Ūrinbūrġ, 1901-1908.

Riḍā°addīn b. Faxraddīn, see also: Fäxretdin, R.

Rizaev, Šuhrat, "Ǧadidčilikka doir ikki huǧǧat", in: *Ŭzbek tili va adabiyoti* 1990/4, pp. 29-35.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *A History of Sufism in India*, vol.II, *From Sixteenth Century to Modern Century*, New Delhi, 1983.

Rodnov, M.I., "Čislennost' tyurskogo krest'yanstva Ufimskoy gubernii v načale XX v.", in: *Ėtnografičeskoe obozrenie* 6 (1996), pp. 121-131.

Rorlich, Azade-Ayse, *The Volga Tatars: a Profile in National Resilience*, Stanford, Cal., 1986.

Rudakiy va Bobo Tohir še'riyatidan, Toškent, 1994.

Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane, sost. A.A. Isaev, otv. red. A.R. Šixsaidov, Maxačkala, 1991.

Runovskiy, A., "Kodeks Šamilya", in: *Voenniy sbornik* 1862, no. 2, pp. 327-386.

Sabol, S., "The Creation of Soviet Central Asia", in *Central Asian Survey* 1995/2, pp. 225-41.

Sadibekov, Zayïr, *Qazaq šeǧiresi*, Toškent, 1994.

Sadïkova, F.A. (ed.), *Permskie tatarï*, Kazan', 1983.

Sadïkova, T.R., *Govorï Orenburgskix tatar*, Kazan', 1985.

Safarov, Georgiy, *Problemï Vostoka*, Petrograd, 1922.

Safarov, Georgiy, *Kolonial'naya revolyuciya: opït Turkestana*, Moskva, 1921 (reprint Oxford, 1985).

Ṣafïyaddīn Ūrūng Qūylāqī, *Nasabnāma. Izdanie faksimile teksta A.K. Muminova i Z.Z. Žandarbekova s perevodom na kazaxskiy yazïk i ukazatelyami*, Turkestan, 1992.

Šahidi, Burhan, *Uyǧurča-xänsuča-rusča luǧat*, Beijing, 1953.

Šahidi, Burhan, *Šeñgañda ötken elü žïl*, Beijing: Uluttar baspasï, 1985.

aṣ-Ṣāᶜidī, ᶜAbdarrazzāq b. Farrāǧ, "Muᶜǧam mā ullifa ᶜan al-Madīna al-Munawwara", in: *al-ᶜArab* (ar-Riyāḍ: Dār al-Yamāma), vol. 31, 1996, nos. 1-2, pp. 49-79; 5-6, 343-60; 7-8, 453-74.

Saidov, M., "Dagestanskaya literatura XVII-XIX vv na arabskom yazïke", in: *Trudï dvadcat' pyatogo meždunarodnogo kongressa vostokovedov*, II, Moskva, 1963.

Šaipov, Isa, *Taštemir Ėldarxanov*, Groznïy, 1960.

Salamov, A.A., "Ne zatuševïvat' social'nïe protivorečiya prošlogo", in: *Izvestiya Čečeno-Ingušskogo Naučno-Issledovatel'skogo instituta istorii, yazïkoznaniya i literaturï*, tom IV, vïp. 1, Groznïy, 1964.

Sal'kov, V.P., *Andižanskoe vosstanie v 1898 godu*, Kazan', 1901.

Sämät, Yunus, "Kašqär Heytgah ǧamäsining ötmüši vä hazirqi ähvali", in: *Šiñǧang täzkärisi*, Urumči, 1994, II, pp. 21-24.

Sāmī, Mīrzā ᶜAbdalᶜaẓīm, *Taᵓrīx-i salāṭīn-i Manġītīya*. Izdanie teksta, predislovie, perevod i primečaniya L.M. Yepifanovoy, Moskva, 1962.

Šamilev, A.I., *Religioznïe kul'tï čečencev i ingušey i puti ix preodoleniya*, Groznïy, 1963.

Šarafiddinov, Ozod (ed.), *Yana oldim sozimni*, Toškent: Ǧafur Ǧulom nominagi Adabiyot va san"at našriyoti, 1991.

Šarafutdinova, R.Š., "Arabskie pis'ma Šamilya iz Arxiva B.A. Dorna", in: *Pis'mennïe pamyatniki Vostoka - Istoriko-filologičeskie issledovaniya 1970*, Moskva, 1974, pp.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000642

204-225, 485-502.

Šarafutdinova, R.Š., "Pis'mo naiba Tašev-Xadži k Šamilyu", in: *Pismennïe pamyatniki vostoka - Istoriko-filologičeskie issledovaniya, ežegodnik 1972*, Moskva, 1977, pp. 86-89.

Šarafutdinova, R.Š., "Ešče odin nizam Šamilya", in: *Pis'mennïe pamyatniki Vostoka - Istoriko-filologičeskie issledovaniya, ežegodnik 1975*, Moskva, 1982, pp. 169-171.

Šarafutdinova, R.Š., "Araboyazïčnïe dokumentï Severnogo Kavkaza", in: *Rossiya i arabskiy mir - Sbornik stat'ey*, Sankt Peterburg: Noax, 1994, pp. 54-61.

Saray, Mehmet, *Rus işgali devrinde Osmanlı devleti ile Turkestan Hanlıkları arasında siyasi münasebetler*, Istanbul: Istanbul matb., 1984.

Šarifullina, F., *Kasimovskie tatarï*, Kazan', 1991.

Sauvaget, J., *Alep, Essai de développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXe siècle*, Paris, 1941.

Saussay, Jean, "Il'minskij et la politique de Russification des Tatars, 1865-1891", in: *Cahiers du monde russe et soviétique* vol. 8, no. 3 (1967), pp. 404-426.

aš-Šawkānī, *al-Badr aṭ-ṭāliᶜ*, al-Qāhira 1348/1929, repr. al-Qāhira: Dār al-kitāb al-islāmī, n.d.

as-Saxāwī, *aḍ-Ḍawᵓ al-lāmiᶜ*, [al-Qāhira 1313/1896] Bayrūt: Dār al-Ǧīl, 1412/1992.

Saydaqqoğa, Ğusipulï, "Ğuzge kirmeytin qazaq rularï", *Qazaq šeğiresi*, Almatï, 1994, pp. 95-107.

Sayrami, Mulla Musa, *Tarixi Äminiye*, Urumči: Šinğang xälq näšriyäte, 1988.

Šayxiev, R., *Tatarskaya narodno-kraevedčeskaya literatura XIX-XX vv.*, Kazan', 1990.

Schefer, Charles, *Histoire de l'Asie Centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary – Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khokand depuis les dernières années du règne de Nadir Chah, 1153, jusqu'en 1233 de l'hégire, 1740-1818 a.D.*, Texte persan publié d'après un manuscrit unique, avec une traduction française, Paris 1876, Amsterdam, 1970.

Schimmel, Annemarie, *Classical Urdu Literature from the beginning to Iqbal*, Wiesbaden, 1975.

Schram, Stuart R., *Marxism and Asia*, London, 1969.

Schulze, Almut, *Tjučevs Kurzlyrik*, München, 1968

Schuyler, Eugene, *Turkistan – Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, with three maps and numerous illustrations, 2 vols., sixth ed., London, 1877·

Seiler-Chan, Albert-Chalid, "Der Islam in Berlin und anderwärts in Deutschland", in: *Moslemische Revue* 10 (4) 1934.

Sell, E., *The Faith of Islam*, third ed., Madras, 1907.

Semenov, A., "Proisxoždenie Termezskix seyyidov i ix drevnyaya usïpal'nica Sultan-Sadat", in: *Protokolï Turkestanskogo kružka lyubiteley arxeologii*, god XVIII, Taškent 1914, pp. 3-20.

Semenov, A.A., *Katalog rukopisey istoričeskogo otdela Buxarskoy Central'noy Biblioteki*, Taškent, 1925.

Semenov, A.A., "Kurzer Abriß der neueren mittelasiatisch-persischen (tadschikischen) Literatur (1500-1900)", in: *Litterae orientales*, Heft 46, Wiesbaden, April 1931.

Semenov, A.A., "Nadpis' na mogil'noy plite buxarskogo émira Šāx Murād Maᶜṣūma

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000643

1200-1215/1785-1800", in: *Ėpigrafika Vostoka* VII (1953), pp. 41-44.

Semenov, A.A., "Očerk ustroystva central'nogo administrativnogo upravleniya Buxarskogo xanstva pozdneyšego vremeni", *Materialï po istorii tadžikov i uzbekov Sredney Azii*, vïpusk II, Stalinabad, 1954.

Šeripov, Aslanbek, *Stat'i i reči*, Groznïy, 1961.

Shapiro, Karl, "Cosmic Consciousness", in: James E. Miller Jr., Karl Shapiro, Bernice Slote, *Start With the Sun*, s.l., 1960, pp. 29-42.

Shaw, Robert, *Visits to High Tartary, Yârqand, and Kâshghar, and Return Journey over the Karakoram Pass*, J. Murray, London, 1871.

Sidorko, Clemens P., "Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus: Ein historischer Überblick", in: *Asiatische Studien - Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, LI - 2- 1997, pp. 627-650.

aš-Šinqīṭī, Aḥmad b. al-Amīn, *al-Wasīṭ fī tarāǧim ᶜulamāᵓ Šinqīṭ*, Dār al-Bayḍāᵓ: Maktabat al-Waḥda al-ᶜarabīya / al-Qāhira: Muᵓassasat al-Xānǧī, 1378/1958.

Širyaev, V.N., *Religiozniе prestupleniya: Istoriko-dogmatičeskie očerki*, Yaroslavl', 1909.

Šiškin, V.A., *Arxitekturniе pamyatniki Buxarï*, Taškent, 1936.

Šixsaidov, Amri R., *Islam ve srednevekovom Dagestane*, Maxačkala, 1969.

Šixsaidov, Amri R., *Ėpigrafičeskie pamyatniki Dagestana*, Moskva, 1984.

Šixsaidov, Amri R., "Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XIX v. (žanr biografiy)", in: *Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XVIII-XIX vv.*, Maxačkala, 1989, 5-14.

Šixsaidov, A.R. / Aytberov, T.M. / Orazaev, G.M.-R. (eds.), *Dagestanskie istoričeskie sočineniya*, Moskva: Nauka, 1993.

Šixsaidov, A.R., "Neskol'ko neopublikovannïx pisem Šamilya", in: *Narodno-osvoboditel'noe dviženie gorcev Dagestana i Čečni v 20-50-x godax XIX v.*, Materialï vsesoyuznoy naučnoy konferencii 20-22 iyunya 1989 g., Maxačkala, 1994, pp. 300-305.

Šixsaidov, Amri R., "Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin, 1996, pp. 297-315.

Skalozubov, N.L., "Očerk ėkonomičeskago položeniya baškirskago naseleniya Krasnoufimskago uzeda, Permskoy gubernii", in: *Trudï soveščaniya pri Permskoy gubernskoy zemskoy uprave o merax k ulučšeniyu ėkonomičeskago položeniya krest'yanskago naseleniya Permskoy gubernii*, Perm', 1893.

Slote, Bernice, "Start with the sun", in: James E. Miller Jr., Karl Shapiro, Bernice Slote, *Start With the Sun*, s.l. 1960, pp. 227-238.

Smirnov, Ye., "Dervišizm v Turkestane", in: *Materialï po musul'manstvu*, vïpusk II, Taškent, 1898.

Smirnov, N.A., *Myuridizm na Kavkaze*, Moskva, 1963.

Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986; id., "Towards a World Culture?", in: Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London: SAGE Publications 1990, pp. 171-191.

Snouck Hurgronje, C., *Mekka in the latter part of the 19th century*, repr. Leiden, London: E.J. Brill and Luzac & Co., 1970.

Sobczak, Jacek, *Położenie prawne ludnesci tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000644

Warszawa-Poznań, 1984.

Sobolewski, Józef, *Wyklad wiary machometańskiej czyli iślamskiej wyjęty z części Koranu i przykazań proroka chadisiem zwanych i ułożony przez machometanina Józefa z Konkirantow Sobolewskiego Sędziego Granicznego Apelacyjnego powiatu nowogródzkiego*, Wilno, 1830.

Sobranie vostočnïx rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoy SSSR, I-XI, Taškent, 1952-1987.

Social'nïe otnošeniya i klassovaya bor'ba v Čečeno-Ingušetii, Groznïy, 1979.

Sovremennaya Turciya, Moskva: Institut Vostokovedeniya AN SSSR, 1958.

Šovunov, K.P., *Kalmïki v sostave Rossiyskogo kazačestva*, Élista, 1992.

Soyuz Ob"edinennïx Gorcev Kavkaza i Dagestana (1917-1918 gg.), Gorskaya Respublika (1918-1920 gg.), Maxačkala: Institut istorii, arxeologii i ėtnografii Dagestanskogo Naučnogo centra Rossiyskoy Akademii nauk, 1994.

Spasskiy, Grigoriy, "Putešestvie ot Sibirskoy linii do goroda Buxarï v 1794 i obratno v 1795 godu", in: *Sibirskiy Vestnik* 1818, pp. 37-110.

Spasskiy, N., *Potrebnost' pravoslavnoy missii dlya Bukeevskoy ordï*, Moskva, 1895.

Starovoytova, G.V., "O formirovanii tatarskoy ėtnodispersnoy gruppï v naselenii Peterburga-Leningrada", in: *Sovetskaya ėtnografiya* no. 1, 1980, pp. 34-45.

Stepanchev, Stephen, "Whitman in Russian", in: *Walt Whitman & The World*, ed. by Gay Wilson Allen, Ed Folsom, Iowa City, 1995, pp. 300-313.

Stori, Č.A., *Persidskaya Literatura, bio-bibliografičeskiy obzor v trex častyax*, perevel s angliyskogo, pererabotal i dopolnil Yu. Ė. Bregel', Moskva, 1972.

Stroylo, "Povstančeskoe dviženie na territorii Severo-Kavkazskogo voennogo okruga", in: *Krasnaya armiya*, 1921, no. 9.

Sunderland, Willard, *Making the Empire: Colonists and Colonization in Russia, 1800-1850's*, Unpublished Dissertation, Department of History, Indiana University, Bloomington, 1996.

Suter, Paul', "Suščestvuet li belorusskiy perevod Korana (Tefsir)?", in: *Islamskaya kul'tura tatarau-musul'man Belarusi, Litvy i Polščï i yae uzaemadzeyanne z belaruskay i inšïmi kul'turami*, Mensk, 1996, tom 1, pp. 50-56.

as-Suwaydī, ᶜAbdallāh b. Ḥusayn, *Kitāb al-ḥuǧağ al-qaṭᶜïya li-ttifāq al-firaq al-islāmïya*, al-Qāhira, 1323/1904.

Suxareva, Ol'ga A., *K istorii gorodov buxarskogo xanstva (istoriko-ėtnografičeskie očerki)*, Taškent, 1958.

Suxareva, O.A., *Islam v Uzbekistane*, Taškent 1960.

Suxareva, Ol'ga A., *Buxara XIX-načalo XX v. (pozdnefeodal'niy gorod i ego naselenie)*, Moskva, 1966.

Suxareva, Ol'ga A., *Kvartal'naya obščina pozdnefeodal'nogo goroda Buxarï*, Moskva, 1976.

Suxareva, O.A., "Očerki po istorii sredneaziatskix gorodov", in: *Istoriya i kul'tura narodov Sredney Azii (drevnost' i srednie veka)*, Moskva, 1976, pp. 132-140.

Svistunov, V.Ye., *Gorod Novouzensk*, Saratov, 1983.

Svod zakonov Rossiyskoy imperii (CZRI). Ustavï duxovnïx del inostrannïx ispovedaniy, tom 11, čast' 1, Sankt Peterburg, 1857.

Svod zakonov, 1906, tom 1, Sankt Peterburg, čast' II.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000645

Tāğaddīn b. Yālčïğul, *Risāla-i ᶜazīza*, Qazān: Karīmī, 1908.

Tagirova, Natal'ya A. / Šixsaidov, Amri R., "ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīğumūqī und seine Werke", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin, 1996, pp. 317-339.

Tahir, Sädullah, "Tuxsun Nahiyiti Mädäni - Maaripining umumi ähvali tuġrisida", in: *Šinğang Tarix Materiyalliri*, 25, 1988, 335-339.

Tahirov, I., "Parižda uqïğan Sadri", in: *Yörtä bezne yazmïšlar*, Qazan, 1992, pp. 147-148.

Tatar ädäbiyatï tarixï, tom 2, XIX yöz tatar ädäbiyatï, Qazan: Tatarstan kitap näšriyatï, 1985.

Tatar ädäbiyatï tarixï, tom 3, XX ġasïr bašï, Qazan: Tatarstan kitap näšriyatï, 1986.

Tatarlarniñ qisqača tarixi, Urumči: Šinğang xälq näšriyati, 1988.

Tayşi, M.S. / Kreiser, K., *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche (Mecmu'a-ı Tekaya)*, Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1980.

Taxo-Godi, A., *Revolyuciya i kontrrevolyuciya v Dagestane*, Maxač-Kala: Dagestanskoe Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1927.

Tažibaev, T.T., "Školï Vnutrenney (Bukeevskoy) ordï vo vtoroy polovine XIX veka", in: *Voprosï istorii Kazaxstana XIX- načala XX veka* (Trudï instituta istorii, arxeologii i ėtnografii AN KazSSR t. 11), Alma-Ata, 1961, 126-153.

Tezyakov, N., "Votyaki Bol'še-Gondïrskoy volosti", in: *Zemskiy vrač* nos. 40-46, 49 (1891), pp. 582-586, 603-606, 635-638, 673-677, 728-732; nos. 2-4 (1892), pp. 22-25, 35-39.

The English and Scottish Popular Ballads. In five volumes, ed. by Francis James Child, 1882-1898 (reprint New York 1965).

Tobolin, Ivan I. (ed.), "Buxara v 1917 godu", in: *Krasnïy arxiv* 1 (20) 1927, pp. 78-122.

Totoev, M.S., *K voprosu o pereselenii osetin v Turciyu (1859-1865)*, Vladikavkaz, 1948.

Toyğonov, K. / Ismoilov, H., "Yassaviy xilvati (rivoyat va haqiqat)", in: *Ġoyiblar xaylidan yongan čiroqlar*, Toškent, 1994, pp. 153-156.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Tuqay, Ġabdullah, *Ġ. Tuqay äsärläre*, ed. by Fatix Säyfi-Qazanlï, 3 vols., Qazan 1931.

Ṭūqāyef, Muḥammad-Šākir Maxdūm, *Tārīx-i Istarlībāš*, Qazān, 1899.

Turdiyev, Šerali, *Ular Germaniyada uqïğan edilar*, Toškent: Fan, 1991.

Ṭüreyyā, Meḥmed, *Sıcıll-ı ᶜOṯmānī*, repr. Westmead: Gregg Publ., 1971.

Turkestanskiy, G., *Kto takie bïli džadidï*, Taškent, 1926.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasî ideoloji olarak islamcılığı doğuşu*, Istanbul: İletişim yayınevi, 1991.

Tursun Haği, Muhämmäd, "Käšqär Heytgah ğami mäsčiti", in: *Ğunggu Musulmanliri* (Beijing), 1, 38 (1996), pp. 49-50.

Tyszkiewicz, Jan, *Tatarzy na Litwie i w Polsce - Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa, 1989.

ᶜUbaydullīn, Ṣāliḥ b. Ṭābit (Ġöbäydullin, ed.), *Märğani - Šihabeddin äl-Märğani xäzrätläreneñ väladätenä yöz yïl tulu (1233-1333) mönasäbätiylä näšr iteldi*, Qazan, 1333 [1915].

Umarov, S.C., / Šamilova, M.Š., *Myuridizm pered sudom vremeni*, Groznïy: Čečeno-Ingušenskoe knižnoe izdatel'stvo, 1984.

Usal, M.-F., *Berenče, ikenče vä öčenče dumada möselman deputatlar häm alarniñ qïlğan*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000646

ešläre, Qazan, 1909.

Usmanov, A.N., *Prisoedinenie Baškirii k russkomu gosudarstvu*, Ufa, 1960.

Usmanov, Mirkasïm A., *Tatarskie istoričeskie istočniki XVII-XVIII vekov*, Kazan', 1972.

Usmanov, M.A. / Šayxiev, R.A., "Obrazcï tatarskix narodno-kraevedčeskix sočineniy po istorii zapadnoy i yužnoy Sibiri", in: *Sibirskaya arxeografiya i ėtnografiya*, Novosibirsk, 1979, pp. 85-103

Usmanov, Mirkasïm, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova: povest' o žizni i deyatel'nosti*, Kazan', 1980.

Usmanov, Mirkasïm, "Tatarskoe kupečestvo v torgovle Rossii s vostočnïmi stranami čerez Astraxan' i Orenburg", in: *Russian Review* vol. 19, nos. 1-4 (1992), pp. 505-513.

Usmanov, Mirkasïm, see also: Ġosmanov, Mirkasïm.

Usmanov, X.F., "Razmeževanie baškirskix dač meždu votčinnakami i pripuščennikami po pravilam 10 fevralya 1869 g.", in: *Iz istorii sel'skogo xozyaistva Baškirii*, ed. by V.P. Ivankov and X.F. Usmanov, Ufa, 1976, pp. 24-51.

Usmanov, X.F., *Razvitie kapitalizma v sel'skom xozyaistve Baškirii v poreformenniy period*, Ufa, 1981.

Usmanova, Dilara, "Die tatarische Presse 1905-1918: Quellen, Entwicklungsetappen und quantitative Analyse", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Berlin, 1996, pp. 239-278.

Valeev, F.T., *Sibirskie tatarï: kul'tura i bït*, Kazan', 1993.

Validov, Džamalyutdin, *Očerk obrazovannosti i literaturï tatar (do revolyucii 1917 g.)*, vïp. 1, Moskva-Petrograd, 1923.

Valixanov, Čokan, *Izbrannïe proizvedeniya*, Alma-Ata: Akademiya Nauk Kazaxskoy SSSR, 1958.

Valixanov, Čokan, *Sobranie sočineniy v pyati tomax*, III, Alma-Ata, 1964.

Vamberi, G., *Istoriya Buxarï* I, Sankt Peterburg, 1873.

Veselovskiy, N.I., "Ramazan v Samarkande i kurban-bayram v Buxare", in: *Istoričeskiy Vestnik*, tom xxxiii, Sankt Peterburg, 1888.

Viborgskiy process, Sankt Peterburg, 1908.

Vikør, Knut S., *Sufi and Scholar on the Desert Edge. Muḥammad b. ᶜAlī al-Sanūsī (1787-1859)*, London: Hurst, 1995.

Vinaver, M.N., *Viborgskoe vozzvanie - Vospominaniya*, Petrograd, 1917.

Vladïkin, V.Ye., *Religiozno-mifologičeskaya kartina mira Udmurtov*, Iževsk, 1994.

Voll, J.O., "Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad Ibn-ᶜAbdalwahhāb: an analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madīna", in: *Bulletin SOAS* 38, 1975, pp. 32-39.

Voprosï političeskogo i ėkonomičeskogo razvitiya Čečeno-Ingušetii (XVIII - nač. XX vv.), Groznïy, 1986.

Voronina, V.L., "Neizvestnïe pamyatniki Sredney Azii", in: *Materialï po istorii i teorii arxitekturï Uzbekistana*, vïp. 1, Moskva, 1950.

Vostrov, V.V. / Mukanov, M.S., *Rodoplemenniy sostav i rasselenie kazaxov (konec XIX-načalo XX v.)*, Alma-Ata, 1968.

Vserossiyskoe Pravoslavnoe Obščestvo po povodu 25-letiya ego deyatel'nosti, 1870-1895, Sankt Peterburg, 1895.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000647

Vyatkin, M.P., *Batïr Srïm*, Moskva-Leningrad, 1947.

Walt Whitman & The World, ed. by Gay Wilson Allen, Ed Folsom, Iowa City, 1995.

Warikoo, K., *Central Asia and Kashmir, A Study in the Context of Anglo-Russian Rivalry*, New Delhi: Gian Publishing House, 1989.

Weber, Max, *Schriften zur Soziologie*, Stuttgart: Reclam Universalbibliothek, 1995.

Weil, C., *Tatarische Texte - Nach den in der Lautabteilung der Staatsbibliothek befindlichen Originalplatten*, Berlin-Leipzig, 1930.

Weissberg, Liane, *Edgar Allan Poe*, Stuttgart, 1991.

Werth, Paul W., *Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825-1881*, Ph.D. Dissertation. University of Michigan, 1996.

Werth, Paul W., "Baptism, Authority, and the Problem of *Zakonnost'* in Orenburg Diocese: The Induction of over 800 'Pagans' into the Christian Faith", in: *Slavic Review* vol. 56, no. 3 (1997), pp. 456-480.

Whitman, Walt, *Grashalme* (In Auswahl übertragen von Johannes Schlaf), Stuttgart, 1996.

Wiederhold, Lutz, "Das Manuskript Ms. orient. A 918 der Forschungsbibliothek Gotha als Ausgangspunkt für einige Überlegungen zum Begriff 'iğtihād' in der sunnitischen Rechtswissenschaft", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* vol. 143 (1993), pp. 328-361.

Wójcik, Zbigniew J., "Filomacki przeklad Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich", in: *Literatura ludowa*, 1995, no. 3.

Xäkim, Sibġät, "Šaġirneñ ostalïġï", in: *Därdmänd - Isä ğillär. Šiğerlär, Istälek-parčalar, Vaq xikäyälär*, ed. by R. Dautov, Qazan, 1980, pp. 3-14.

Xakimova, K.Z., "Fond 'Kancelyarii kušbegi ėmira Buxarskogo' - istočnik izučeniya krest'yanskogo dviženiya v Buxarskom ėmirate", in: *Pis'mennïe pamyatniki Vostoka, istoriko-filologičeskie issledovaniya*, Ježegodnik 1976-1977, Moskva, 1984.

Xakov, V.N., "O tatarskix letopisyax i ix yazïke", *Struktura i istoriya tatarskogo yazïka*, Kazan', 1982, 100-109.

Xälidī, Qurbān^{c}alī, *Kitāb-i ğarīda-i ğadīda*, Qazān, 1898.

Xälidī, Qurbān^{c}alī, *Tawārīx-i xamsa-i šarqī*, Ūrinbūrġ [Orenburg], 1910.

Xalit, Ġ., "XX yöz bašïndaġï tatar ädäbi xäräkäteneñ qayber mäsäläläre", in: *Sovyet ädäbiyatï* 1 (1950), pp. 98-118.

Xanïkov, Nikolay, *Opisanie Buxarskogo xanstva*, Sankt Peterburg, 1843.

Xanïkov, Nikolay, see also: Khanikoff, N.

Xäsänov, X., "Xösäyen Yamašev häm tatar demokratik intelligenciyäse", *Sovyet ädäbiyatï* 3 (1952), pp. 57-70.

Xäyri, Xäsän, "Ğavapsïzlïq xatïna ğavap", in: *Sovyet ädäbiyatï* 10 (1948), pp. 115-122.

Xinc, V., *Musul'manskie merï i vesa s perevodom v metričeskuyu sistemu*, Moskva, 1970.

Xismatulin, Aleksey A., *Sufiyskaya ritual'naya praktika (na primere bratstva Nakšbandiya)*, Sankt Peterburg, 1996.

Xmel'nickiy, S.G., "Novootkrïtïy pamyatnik tadžikskogo zodčestva", in: *Trudï Tadžikskogo politexničeskogo instituta*, vïp. 5, Dušanbe, 1970, pp. 81-98.

Xodžaev, Fayzulla, *K istorii revolyucii v Buxare*, Taškent 1926.

Xodžaev, Fayzulla, "Džadidï", in: *Očerki revolyucionnogo dviženiya v Sredney Azii*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000648

Moskva 1926, reprint: *Političeskaya žizn' russkix musul'man do fevral'skoy revolyucii*, Oxford, n.d.

Xodžaev, Fayzulla, "O mlado-buxarcax", in: *Istorik Marksist* 1/1926, pp. 123-141.

Xodžaev, Fayzulla, "Spravka i otvet", *Kommunstičeskaya mïsl'* 3/1927, pp. 153-161.

Xodžaev, Fayzulla, *K istorii revolyucii v Buxare*, Taškent, 1932 (2nd ed.).

Xodžaev, Fayzulla, *Izbranniye trudï v 3-x tomax*, Taškent, 1970-1973.

Xorošxin, A.P., *Sbornik statey kasayuščixsya Turkestanskogo kraya. Očerki Taškenta*, Sankt Peterburg, 1876.

Xösäyenov, Ġ.B., "Rizaetdin bine Fäxreddin", in: *Aġidel* 1994, no. 11.

Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi o dagestanskix voynax v period Šamilya, Perevod s arabskogo A.M. Barabanova, predislovie Akad. I.Yu. Kračkovskogo, Moskva-Leningrad, 1941.

Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi o dagestanskix voynax v period Šamilya, Arabskiy tekst, podgotovlennïy A.M. Barabovovïm pod red. Akad. I.Yu. Kračkovskogo, Moskva-Leningrad, 1946.

al-Xušanī, Muxammad, *Kniga o sudyax (Kitāb al-quḍāt)*, per. s arab., predisl., primeč. i ukaz. K.A. Boyko, Moskva, 1992.

Yakovlev, I.V., "Iz žizni Permskix votyakov Gondïrskago kraya", in: *Izvestiya Obščestva Arxeologii, istorii i ėtnografii pri Kazanskom universitete* vol. 19, nos. 3-4 (1903), pp. 183-195.

Yakubovskiy, A. Yu., "Itogi rabot Sogdiysko-Tadžikskoy arxeologičeskoy ėkspedicii v 1946-1947 gg.", in: *Trudï Sogdiysko-Tadžikskoy arxeologičeskoy ėkspedicii*, tom 1 (*Materialï i issledovaniya po arxeologii SSSR*, no. 15), Moskva-Leningrad, 1950.

Yalçınkaya, Alâeddin, *Türkistan. 1856'dan günümüze*, Istanbul: Timaş, 1997.

Yaney, George, *The Urge to Mobilize: Agrarian Reform in Russia, 1861-1930*, Urbana, 1982.

al-Yarāġī, Muḥammad, *Āṯār aš-Šayx al-Yarāġī*, Temir-Xan-Šura, 1910.

Yaralov, Yu.S. et al., *Arxitektura stran sredizemnomor'ya, Afriki i Azii VI-XIX vv.*, Moskva, 1969.

Yaroshevski, Dov, "Bukharan Students in Germany, 1922-1925", in: Ingeborg Baldauf, Michael Friederich (eds.), *Bamberger Zentralasienstudien - Konferenzakten ESCAS IV Bamberg 8.-12. Oktober 1991*, Berlin, 1994, pp. 271-278.

Yaxin, Farit, *Tatarskaya literatura periodičeskoy pečati Ural'ska (1905-1907 gg.)*, Kazan', 1992.

Yermolov, A.P., *Zapiski Yermolova A.P.*, Maxačkala, 1926.

Yeruslanov, Petr, "Magometanskaya propaganda sredi čeremis Ufimskoy gubernii", in: *Pravoslavniy blagovestnik* nos. 8, 9, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 21, 22 (1895).

Yudin, V.P., "O rodo-plemennom sostave mogulov Mogolistana i Mogulii i ix ėtničeskix svyazax s kazaxami i drugimi sosednimi narodami", in: *Izvestiya Akademii nauk Kazaxskoy SSR, seriya obščestvennïx nauk*, 1965, vïpusk 3.

Yusupov, Ė.Yu. / Lunin, B.V., "Andižanskoe vosstanie 1898 goda v sovetskoy istoriografičeskoy literature", in: *Obščestvenniye nauki v Uzbekistane*, 1987, no. 1, pp. 18-31.

Yuxnëva, N.V., *Ėtničeskiy sostav i ėtnosocial'naya struktura naseleniya Peterburga*, Leningrad, 1984.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000649

Yuzefovič, B., "Xristianstvo, magometanstvo i yazïčestvo v vostočnïx guberniyax Rossii", in: *Russkiy vestnik* 164 (1883), pp. 3-64.

Zabitov, S.M., "Krug čteniya Saida iz Arakani", in: *Pis'mennïe pamyatniki Dagestana XVIII-XIX vv.*, sost. X.A. Omarov, otv. red. A.R. Šixsaidov, Maxačkala, 1989, pp. 93-99.

Zakirov, S., *Diplomatičeskie otnošeniya Zolotoy Ordï s Yegiptom (XIII-XIV vv.)*, Moskva, 1966.

Zakonodatel'nïe aktï perexodnogo vremeni, 1904-1908 gg. - Sbornik zakonov, manifestov, ukazov Pr. Senatu, reskriptov i položeniy komiteta ministrov, otnosyaščixsya k preobrazovaniyu gosudarstvennogo stroya Rossii, s priloženiem alfavitnogo predmetnogo ukazatelya, izd. 3-e, pod red. pr.-doc. N. I. Lazarevskogo, Sankt Peterburg, 1909, Priloženie IV "Učreždenie Gosudarstvennoy Dumï."

Zakrzewski, Andzej B., "Osadnictwo tatarskie w Wielkim Księstwie Litewskim - aspekty wyznaniowe", *Acta Baltico-Slavica*, 1989, tom 20.

Zaks, Anna Borisovna, *Tašev Xadži, spodvižnik Šamilya*, Groznïy, 1992.

Zaks, A.B., "Tašev xadži", in: *Voprosï istorii* no. 4 (1993), pp. 140-145.

Žalilov, A., *Muso Sayromiy*, Toškent, 1968.

Zarcone, Thierry, "Histoire et croyances des derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul", in: Jean-Louis Bacqué-Grammont, Thierry Zarcone, Edhem Eldem, Frédéric Hitzel, Michel Tuchscherer (eds.), *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu II. Derviches et cimetières Ottomans*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1991, pp. 137-200.

Zarcone, Thierry, "Turkish Sufism in India: The Case of the Yasawiyya", in: *Confluence of Cultures, French Contributions to Indo-Persian Studies*, ed. by Françoise 'Nalini' Delvoye, New Delhi, Tehran, 1994, pp. 86-90.

Zarcone, Thierry, "Le Culte de Bahā' al-Dīn Naqshband à Bukhara (Uzbekistan, C.E.I.)", in: H. Chambert-Loir et C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans l'Islam*, École Française d'Extrême Orient, Paris, 1995, pp. 321-333.

Zarcone, Thierry "Le mausolée de Hâcï Bektâsh Velî en Anatolie centrale (Turquie)", in: H. Chambert-Loir et C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans l'Islam*, École Française d'Extrême Orient, Paris, 1995.

Zarcone, " Un aspect de la polémique autour du soufisme dans le monde tatar, au début du XXe siècle: mysticisme et confrérisme chez Mûsâ Djarallâh Bîgî", in: *L'Islam de Russie – Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIIIe siècle*, sous la direction de Stéphane A. Dudoignon, Dämir Is'haqov et Räfyq Möhämmätshin, Paris: Maisonneuve & Larose, 1997, pp. 227-247.

Zarcone, "Grammaire, Dictionnaire et Littérature du Turkestan à Istanbul au tournant du siècle", in: F. Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, Paris: L'Harmattan, 1997, pp. 417-423.

Zelkina, Anna, "Islam and Society in Chechnia: From the Late Eighteenth to the Mid-Nineteenth Century", in: *Journal of Islamic Studies* vol. 7, no. 2 (1996), pp. 240-264.

Zilfi, Madeline, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", in: *Journal of Near Eastern Studies* 45, 1986, pp. 251-269.

Zimanov, Salïk Z., *Ot osvoboditel'nïx idey k sovetskoy gosudarstvennosti v Buxare i*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000650

Xive, Alma-Ata, 1976.

Zimanov, Salïk Z., *Rossiya i Bukeevskoe xanstvo*, Alma-Ata, 1982.

Zisserman, A.L., "Fel'dmaršal A.I. Baryatinskiy. Pis'mo Aleksandru II", in: *Russkiy arxiv* (Sankt Peterburg) tom 2, 1889; tom 3, 1891.

INDEX

For technical reasons items in the footnotes are not indicated.

Abašidze, K.; 460
Abayin; 294
ᶜAbbāsids; 7
Abdāl (Čihiltan); 173
ᶜAbdalaḥad; 114
ᶜAbdalᶜazīz Mawlawī; 201
ᶜAbdalᶜazīz, Sultan ; 161
ᶜAbdalġalīl Bāb (Xorāsān Ātā); 196; 198
ᶜAbdalġanī b. Sāᶜīd; 50
ᶜAbdalḥamīd II; 29; 160; 168; 175; 189
ᶜAbdalkarīm (Abū l-Makārim) b. Mīr Ṣādiq Qārī (russ. Kariev); 175
ᶜAbdalkarīm; 27; 519; 522
ᶜAbdalkarīm b. Bālṭāy; 19
ᶜAbdallāh (Šāh Ġulām ᶜAlī); 129
ᶜAbdallāh Mālik; 200
ᶜAbdallāh Xān; 575
ᶜAbdallāh-i Išān; 114; 118
ᶜAbdalmaǧīd I; 18
ᶜAbd al-Muttaliᶜ of Qulǧa; 165
ᶜAbdalqāsim (Kassem); 296
ᶜAbdalwāḥid b. Sulaymān (Gabdulvaxid Suleymanov) 355; 368-371; 374; 384
ᶜAbdannaṣīr Äfändī; 232
ᶜAbdarraḥīm Bāb (Qara Buġrā Xān); 198
ᶜAbdarraḥmān from the village of Džengutay; 43
ᶜAbdassalām b. ᶜAbdarraḥīm (Gabdessalyam Gabdraximov); 355; 364-368; 384
ᶜAbdassattār Afandī Lodge; 165
Abdelxälilov, Tašbulat; 441; 452
Abdilǧabbarov; 249
Abdraxim, Abdusalyam; 365
ᶜAbduh, Muḥammad; 280
Abdul-Kadïr; 481
Abdul-Kaxar-Xadžži; 473
Abdulaev; 463
Abdulǧabbarov; 266
ᶜAbdusalīm; 205
ᶜAbid; 197
Abkhaz; 281; 285; 287
Abla; 197
Abraham; 583
Abū Bakr Ismāᶜīl; 50
Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq; 200; 203; 205
Abū l-Fatḥ ᶜUbaydallāh; 134
Abū l-Ḥasan; 157
Abū Muslim; 51
Abū Niᶜam al-Ḥāfiẓ; 50
Abū Quḥāfa; 200
Abū Saᶜīd; 36
Abū ᶜUmar b. Abī l-Qāsim; 50
Adabsekh; 287
Adam; 203
Adana; 289; 290
Adapazarı; 289
ᶜĀdilī; 25
Adygey; 281, 285, 287
Adzitarovo; 364
Äfändiyev, Zahid; 341
Afāq Xwāǧa; 156; 158; 159; 160; 164
Afghanistan, Afghans; 20; 35; 137; 197; 561
Africa; 344; 345
Agades; 34
Aġālīqlār; 574
Ağarski, Zakariyabäk; 441; 450
Agay, Hasan; 352
Agiyev, Fäxrelislam; 338
Aḥmadīya; 19; 348
Ahpar (Apkınar); 292
Akaev, Abusuf'yan (Abū Sufyān b. Ākāy al-Ġazānišī); 46
Akalčī, Qurbān ᶜAlī, al-; 42
Akbuday; 294
Akçamescid; 293
Akčura, Ibrahim (Ibrahim Aktschura); 346
Akčura, Yusuf; 278; 336; 431
Akčurin; 508
Ak-Dar'ya; 140
Akköprü; 294
Akköy; 293
Akmal Ikrāmov (Ikromov); 490
Akmasǧid; 160
Aksaitovo; 404; 411
Aksakov, G.S.; 372
Aksay; 52; 57; 61
Aksayskiy, Abdul-Vagap-Xadžži; 461; 467; 477
Akstafa; 473
Aksu; 197
Aktschura, Ibrahim (Ibrahim Akčura); 346
Akuša; 52; 294; 465
Akušinskiy, Ali Xadžži; 465
Akxan; 293
ᶜAlā; 114; 119

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000653

Alan-Yurt; 291
ᶜAlawī aš-Šinqīṭī, Ibn al-Aᶜmaš al-; 30
ᶜAlawī Ṣūfī families; 24
Alban; 203
Aldaġarov brothers; 249; 250; 257
Aldï; 467
Aleeva, Ayša; 357
Aleksandrov Gay (Almalï); 214; 216; 218; 219; 224; 233; 237; 238; 240
Aleppo; 27; 53; 54; 289; 295
Alexander I; 226; 282; 360; 364; 365; 369
Alexander II; 283; 393
Alexander III; 380; 400; 402
Algeria; 7
ᶜAlī; 129; 203
ᶜAlī b. Abī Ṭālib; 195; 196
ᶜAlī b. Ṣādiq; 36
Alibek-Xadžži; 481
ᶜĀlim Qawġān Ātā; 196
ᶜĀlim Xān, Amīr (Olimxon); 485; 499
Aliyev, Komilğon; 491
Aliyev, Möxämmäd-Tahir; 441; 450
Aliyev; 491
Alkin Säyid-Gäräy; 420; 424; 426; 430; 431; 441; 450
Allahbergenov, Väliullah; 441; 452
Alma-Ata (Almaty); 245; 265; 268
Almakskie Xutora; 473
Almoravids; 9
Almus; 294
Alqadārī, Ḥasan al-; 45
Altata, see: Altï Ata
Altay; 244; 247; 268; 269
Altï Ata (Altata); 211-242 passim
Al'tievo; 478
Altïnguzin, X.; 375
Amal Qoža; 199
Amasya; 289
Amay, Šeyx; 473
American College in Beirut; 278
Amīr ᶜĀlim Xān (Olimxon); 499
Amīr Dāniyāl; 119
Amīr Ḥamza al-Hassālūxī al-Awārī; 56
Amīr Ḥaydar; 20; 104; 108; 114; 128; 130; 139; 147; 149; 365
Amīr Manṣūr b. Nūḥ; 562
Amīr Muslim Xān al-Ġadarī; 51
Amīr Muẓaffar; 569; 585; 586
Amīr Naṣrallāh; 141
Amīr Yaᶜqūb Beg; 154; 159
Ämirxan, Fatix (Fātiḥ Amīrxān); 262
Amkinagī, Pāčā/Pādišāh Salīm Xwāğa; 126
Amudar'ya; 571
Anapa (qalᶜat Anafa); 84; 85
Anas b. Mālik al-Anṣārī; 203
Anatolia; 18; 19, 288; 289
Andalusia; 8
Andi; 42; 87; 293; 472
ᶜAndī, ᶜAlī al-; 42
Andižan (Andiğān); 168; 169; 197; 523; 574; 579; 580
Andreev; 470
Andxūy; 141
Ankara; 293
Ansaltinskiy, Said-Amin; 473
Anṣāl (Ansalta); 56
Anṣārī; 24; 25; 26; 28
Anṣārī, ᶜAbdarraḥmān al-; 24
Anṣārī, Aḥmad b. ᶜĪsā al-; 33
Anṣārī, Anas b. Mālik, al-; 203
Antakya; 289
Antoniy, Bishop of Orenburg; 371
Antonovič, Anton K.; 329
Anzor, Ismail; 296
Apanaev; 357
Apkınar (Ahpar); 292
Apsalyam; 245
Aqbirdev, Abdräximbäk; 441; 450
Aqbīrdī, Muḥammad; 86
Aqči; 260
Aqčura, Yosïf; 278; 336; 431
Aqqorġan; 195; 208
Aqsu; 157; 245; 265; 267
Aqūšī, Maḥmūd al-; 54
Aqūšī, Muḥammad al-; 54
ᶜArab; 51
Arabova, Märvär; 351
Arabs, Arabia; 6; 7; 9; 193; 199; 360; 502
ᶜArafāt; 175
Arakani (Harakani); 51; 52; 73
Arakčeev; 282
Aral-Sea; 205
Ardabīl; 53
Ardagan; 290
Arḍurūmī, Muḥammad Ṣādiq b. Muṣṭafā al-; 130
Arfalī (Ėrpeli); 67
Arġanī, al-Ḥāğğ ᶜAlī, al-; 42
Arġīn; 208
Arġūnī, ᶜAlī al-; 54
ᶜĀrif walad-i Xwāğa Xān Xwāğa; 517
Arifdžanov, G.X.; 524; 525
Aristophanes; 338
Armenia, Armenians; 276; 289; 341; 473; 520; 588
Armutköy; 289; 291
Arsanov, Deni; 458; 459; 461; 465; 466
Arsanukaev-Dïšninskiy, Inaluk (Magomet Kyamil' Xan); 471

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000654

Arslan Xān Muḥammad b. Sulaymān; 562
Arslān Xān (Aslān Xān); 71; 74; 84
Artova; 294
Asaka; 184
Aš^{c}arite; 52
Ašil'ta; 42
^{c}Ašilṭī, ^{c}Abdallāh al-; 79
Aslān Xān (Arslān Xān); 71; 74; 84
Asnawī, al-; 41
Association of Muslim (Tatar) Students; 278; 279
Astemirov, Vagap; 477
Astrakhan; 53; 61; 139; 143; 213; 218; 220; 221; 227; 232; 233; 247; 255; 276; 363; 368; 372
Astrakhan Cossack Host; 219
^{c}Āšūr Qul; 124
^{c}Aṭā$^{\circ}$allāh; 126; 236; 239; 240
Atagi; 467
Ātālīq Bīk; 575
Atažukin; 461
Atlasi, Hadi (Hadi Atlasov); 430; 441; 452
Attafila; 289
Aurel, Marc; 338
Australia; 254; 267
Austria; 336; 337
Avaria, Avars (Awār); 48; 55; 56; 60; 91; 290-295
Avko; 481
Avtonomistï; 451
Avtorxanov, A.; 476
Avturï; 459
^{c}Awaḍ Bīk; 515
Awārī, Amīr Ḥamza al-Hassālūxī, al-; 56
Awārī, Muḥammad b. Nūr Muḥammad al-Harakānī al-; 45
Awārī, Muḥammad al-Qarāxī al-; 49
Awārī, Murtaḍā al-Kudālī al-; 48
Awārī, Nūr Muḥammad Qāḍī al-; 42; 92
Awārī, Sa^{c}īd al-Harakānī al-; 41; 47; 57; 58; 73; 74; 95; 98
Awārī, Sūrxay al-Kullāwī al-; 56
Awlād; 206
Awrangzīb; 14; 15
Axalči; 42
Axmadiev; 404
Äxtämov, Äbüsoġud; 420; 441; 451
Äxtämov, Ibniyämin; 428, 442; 455
Axtï; 44; 52; 55; 56
Axtī, Muḥarram al-; 55
Axtyamov, Abdulxali; 368
Axul'go (Aḥulguḥ); 56; 80
Axverdov & Co.; 458
Ay-Misiy; 51
Ayaguz (Āyākūz); 245; 246
Ayčuvak; 362
^{c}Aydarūs, ^{c}Abdarraḥmān al-; 27
Aydžar; 239
^{c}Aymakī, Abū Bakr al-; 44; 54; 57; 73
Aynan; 292
^{c}Aynī, Ṣadraddīn (Sadriddin Aynī); 150; 483-512 passim; 584; 588
Azawād; 35
Azbakī, Zāhid al-Balxī al-; 26
Azerbaidjan, Azerbaidjanis, Azeris; 53; 44; 211; 262; 351; 473
Azhar; 271; 272; 274; 277; 279
Azimǧon, Yoqubzoda; 508
^{c}Azīzān Šayx; 201
Aziziye; 294
^{c}Azīzlar; 201

Bāb al-Abwāb, see: Derbent
Bāb Arïstan (Bāb Arslān); 197
Bāb Arslān (Bāb Arïstan); 197
Bab Ata; 195
Bābā Ḥaḍratī; 232
Baba Xurasan; 197
Bābā Xwāǧa; 123
Bābā Xwāǧa-i Ustād, see: Luṭfallāh
Bābā Tawakkul; 575
Babadžanov, Muxammad-Salix; 239
Bābī, al-Ḥasan b. Ibrāḥīm al-; 50
Bābī, Hilāl b. al-^{c}Alā al-; 50
Bābī, Ibn Abī ^{c}Imrān al- (Muḥammad b. Hišām al-Walīd Abū l-Ḥasan); 50
Bābī, Ibrāhīm b. Ǧa^{c}fār al-; 50
Bābī aṭ-Ṭaqafī, Muḥammad b. Abī ^{c}Imrān al-; 50
Bābī, Zuhayr; 50
Bābur; 579
Badamšin, Ġarif; 442; 450; 452
Badaxšānī-i Ḥusaynī, Muḥammad Naẓar-i; 110
Badayev, Abidullah; 351
Bädri, Kamaletdin (Kemaleddin Bedri); 345; 346
Baev; 461
Baġdādī, ^{c}Īsā b. Muḥammad al-; 50
Baġdādī, Qāḍī ^{c}Alī al-; 51
Baġdādī, Xalīd al-; 18; 60
Baghdad; 36; 48; 50; 271; 582
Bagiçi (Çalbuhur); 292
Baglarbaşı (Farin) (kaza Turhal); 294
Bahā$^{\circ}$addīn; 208
Bahā$^{\circ}$addīn al-^{c}Āmilī; 27
Bahauddin; 244
Bahçişlı; 294
Bakixanov, ^{c}Abbās Qulī; 44
Bakkā$^{\circ}$īya; 35

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000655

Bakrī, Muṣṭafā b. Kamāladdīn al-; 17
Baku; 474
Balbaġay; 244
Balġit; 93
Balikān; 68
Balıkesir; 289; 291
Balïqšï; 196
Balkans; 288; 289
Balkaria, Balkarians; 285; 471
Balkh (Balx); 26; 53; 137; 143; 582
Bal'šin, A.Yu.; 479
Baltalar; 294
Balxī al-Azbakī, Zāhid al-; 26
Balxī, Muḥammad b. Naḏr al-; 35
Balxī, Pādišāh Salīm; 126
Bandırma; 289
Banūrī, Sayyid Ādam; 14
Bāqir Xwāǧa Īšān; 132
Bāqirġānī, Sulaymān; 201
Baqpenbet; 198
Baqsays; 196
Barabanov, A.M.; 64
Barakat, Y.; 348
Barčīn; 195
Barda'a; 50
Barmūq Šayx; 208
Barsuki; 478
Barthelemy; 338
Bārtīxān; 56
Bartoszewicz, Julian; 331
Baryatinskiy, A.I.; 282; 284; 285
Barzanǧī, 'Abdalkarīm b. 'Abdarrasūl al-; 25
Bashkiria, Bashkirs; 217; 220; 222; 226; 247; 351; 363; 379; 380; 382; 390; 394-397; 400; 402; 409; 413, 414
Bashkir-Mishar Host; 375; 380
Baškortostan; 268; 364
Bāšqord; 217
Basmatchis; 487
Batïr; 196
Baxtï; 245
Baxtiarov, Anatoliy Aleksandrovič; 299-312 passim
Bay; 197
Bāy Muḥammad; 137
Bayazitov, Gataulla; 307
Baybatïrov, see: Yusup-Xadžži
Baybulatov, X.; 272
Bayburin, Ğihangir; 442; 454
Bayčurin, Abidullah; 351
Bayḍāwī; 59
Baydibek Ata; 203
Bayṭār; 28
Baytiräkov, Abdellatif; 442; 455
Bedri, Kemaleddin (Kamaletdin Bädri); 345; 346
Behbudī, Mahmudxŭğa; 502
Beijing; 153; 266; 267
Beirut; 275; 276; 278
Bekčurin, Mendiar; 361
Bekčurin, Mirsalix; 377; 378; 380
Beksiïq; 205
Bektāšī; 18
Belebey; 374; 379
Belgatoy; 473
Belgium; 336
Belinskiy; 534
Bellew; 158; 161
Belostok (Bialystok); 314
Belxaroev, Batal-Xadžži; 459
Belyak, Yusef; 320
Benoy; 473
Berber; 7; 8
Berezin, M.E.; 421
Bergama; 293
Berlin; 348; 351
Berlyaš; 572
Bernardin de Saint-Pierre; 337
Beškent (Bīškent); 572
Bessarabia; 357
Bezak, A.P.; 374; 375; 384
Bezborodko, A.A.; 356; 361
Bialystok (Belostok); 314
Bībī Ğamīla; 201
Bībī Maryam; 156; 158
Biga; 294
Bigiyev, Musa; 273; 276
Biglov, Möxämmäd-Äkräm; 442, 452
Bikbulatov; 277; 279
Bikkinin, Abdulkadïr; 360
Bikkinin, Nizami; 260
Biktimirov, Malik; 258; 264
Bilgram; 32
Bilu-Xadžži; 467
Biqčurin, Isxaq; 432
Biremğanov, Äxmäd; 429; 442; 450; 452
Birkawī, Muḥammad b. Pīr 'Alī al-; 76
Birsk; 394; 409
Bishkek; 267; 268
Bīškent (Beškent); 572
Bisultan; 467
Bisṭāmī, Abū Yazīd (Bāyazīd) al-; 84; 85
Bludov; 284
Bobrinskiy, A.V.; 427
Bodenstedt, F.; 72
Bolgar; 394
Bol'šoy Gondïr'; 388; 393; 394; 396-9; 403; 405; 407-13; 415
Bol'šoy Uzen' River Valley; 214; 216; 219; 226

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000656

Bornu; 34
Bosnia-Herzegovina; 289
Bossuet; 338
Bostanlïq; 201
Boulger; 161
Bozgat; 289
Bozna; 294
Boztepe; 294
Braudel, F.; 12
British India; 154; 159
British; 163
Bryusov, Valeriy; 558
Buačidze, N.; 468
Bubi, Abdullah; 255; 256; 257; 258; 260; 262; 264
Bubi, Göbäydullah; 347; 351
Bucra; 54
Bucrī, Mullā Muḥammad al-; 54
Buczacki, Jan; 333
Buczacki, Selim Murza Tarak; 333
Buddhists; 220
Budenïy, S.M.; 476
Bugul'ma; 376
Buinsk; 265
Būkāy Xān; 218; 226; 232
Bukeyxanov, Alixan; 442; 450
Bukhara; 19; 20; 25; 26; 36; 53; 124; 132; 134; 135; 142; 145; 147; 149; 160; 163; 167; 193; 208; 215; 240; 246; 248; 271; 272; 276-9; 350; 351; 365; 368; 483-5; 514; 516; 517; 519; 520; 521; 522; 563; 572-574; 578; 580; 586; 592
Bulatovka; 224
Bulġārī, Fayḍallāh b. ᶜUtmān al-; 35
Bulġārī; 36
Bulgaria; 336
Burckhardt; 24
Burhan; 266
Burhān Mālik; 200
Burhan Šahidi; 265; 267
Burhān Tobï; 196
Burhonov, Abduvohid; 508; 509
Burnašev, Nasïyr; 249
Burnukala; 294
Bursa; 289; 291; 292
Burton; 24
Bustān; 137; 140
Buxārī, al-; 30
Buxārī, Nāṣiraddīn al-Ḥanafī al-; 108
Buxārī, Sulaymān; 162; 163; 165
Būzbalīq; 198
Buzuluk; 226
Buzurg-Ābād; 140
Byelorussia; 303
Byelorussian-Lithuanian-Polish group; 418
Byron, Lord; 338

Čačānī, Yūsuf al-; 58
Çağatay, Saadet (Säġadät Isxaqi); 352
Čahārğū (Čahārğuy, Čardžev); 572
Cairo; 21; 32; 33; 34; 35; 272; 274; 278; 279
Calcutta; 154; 161
Çamlık (Kürafa); 291
Čanïšev, Ramazan; 249
Čaranov, Čaran; 53
Čārī, Ramaḍān al-; 56
Čarī, Yūsuf al-; 61
Čärkās; 217
Čarkasī al-Ḥanafī, Ibrāhīm al-; 56
Čarmgārlīk; 569
Čarpardī, al-; 53
Carskaya mečet'; 577; 587
Carskoe Selo; 370
Caspian Sea; 219; 225; 226; 362
Catherine II; 316; 356; 362; 386; 394
Catholics; 330
Caucasian Federation; 462
Caucasus; 35; 153; 211; 282; 285; 362; 370; 420; 435
Čelnokov, M.B.; 421
Central Asia; 13; 14; 15; 19; 20; 25; 35; 47; 98; 193; 199; 206; 207; 209; 211; 243; 248; 252; 262; 271; 335; 561
Cermik; 294
Čermoev, Abdul-Medžid (Tapa); 461
Černïševskiy; 534
Cervantes; 338
Chad; 9
Chechnia, Chechens; 58; 66; 78; 79; 85; 86; 153; 281; 285; 292; 293; 294; 457-481 passim
Cheliabinsk; 223
Cheremis (Mari); 382; 391; 399
Cherkessia, Cherkess; 285; 287; 289; 292; 293; 297
Chiang-Kaishek; 266
China; 154; 246; 248; 249; 256; 266; 267
Chlewiński, Dionizy; 333
Chou-Enlai; 266
Chuvash; 382; 397; 412
Cicero; 338
Cihanköy; 294
Çıldır; 291
Čingiz; 378
Čingiz Xān; 522
Čingizids; 196; 218
Čirakči (Čirāġčī); 569
Čirkey (Čirkī); 67; 68; 295

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000657

Čiža; 214; 223
Čižokov, X.; 461
Commission for the Resolution of Horde Affairs; 367
Constantinople, see: Istanbul
Córdoba; 582
Corneille; 338
Cossacks; 217; 219; 220; 225; 228, 230; 241; 242; 283; 465; 466; 468
Cox; 52
Crimea, Crimean; 49; 53; 211; 221; 255; 313; 322; 324; 325; 351
Crimean Tatars; 274
Cudaqārī, Ilyās al-; 58
Cudaxar; 58; 61
Čulikov, Ibragim; 461; 467
Cumadinskiy rayon; 293
Čuntak-Mačit; 575
Cuntinskiy rayon; 293; 294
Čūqmāqī, Niyāz-i; 121; 124; 126; 127
Čūrāš; 232
Čurtanlï, see: Novouzensk
Čxenkeli, A.; 460

Dagestan (Mecidiye); 293
Dagestanlı, Semih; 297
Dāġistānī, ᶜAbdassalām ad-; 28
Dāġistānī, Abū Bakr ad-; 29
Dāġistānī, Aḥmad al-; 49
Dāġistānī, ᶜAlī b. Ḥāǧǧī ad-; 54
Dāġistānī, ᶜAlī b. Ṣādiq ad-; 27
Dāġistānī, Bayram Afandī ar-Rūmī ad-; 28
Dāġistānī, Kāẓim ad-; 296
Dāġistānī, Muḥammad ad-; 27
Dāġistānī, Muḥammad Abū s-Suᶜūd ad-; 28
Dāġistānī aš-Širwānī, Maḥmūd b. Muḥammad ad-; 61
Dāġistānī, ᶜUmar b. ᶜAbdassalām ad-; 28
Dāġistānī, ᶜUṯmān b. ᶜAbdassalām ad-; 29
Dāġistānī, Yaḥyā ad-; 60; 61
Dāġistānlī, Ġāzī; 296
Daghestan (Dāġistān), Daghestanis; 26; 35; 39-100 passim; 241; 242; 281-298 passim; 461; 462; 471; 473
Ḏahabī, aḏ-; 41
Dahbīd; 122; 133; 146
Dahbīdī, Mūsā Xān-i; 20; 105; 106; 113; 114; 117; 128; 131; 139; 141; 142; 145; 146
Dahbīdī, Muḥammad Amīn-i; 114; 130; 131; 133; 145
Dahbīdīya; 20; 118; 141
Dahistān; 563
Dalgat, Möxämmäd; 428; 443; 455
Damascus; 15; 16; 17; 21; 27; 54; 295
Dāmullā Idrīs (Muḥammad); 114; 132
Däniyäl; 7
Däniyäl Biy; 119; 138
Däniš (Doniš), Aḥmad; 105; 502
Dante; 338
Dār Fūr; 34
Darᶜa; 25
Dārā Šikūh; 14
Darbandī, Mīrza Muḥammad Kāẓim ad-; 59
Darbandī, Naḏar ᶜAlī Āxūnd ad-; 59
Darbantī, ᶜUṯmān b. al-Musaddad b. Aḥmad ad-; 50
Därdmänd; 531-560 passim; see also: Rämiyev, Möxämmäd-Zakir
Darghin; 290-295; 297
Dašt-i Qīpčāq; 205; 207
Davletšin, Abdulla; 375
Day; 473
Dayrfūl; 295
Dehqānābād (Dexkanabad); 571
Denauskiy rayon; 572
Denikin; 470; 472
Denizli; 293
Deoband; 276
Derbent (Bāb al-Abwāb); 49; 50; 52; 59; 67
Descartes; 338
Deutsch-Moslemische Gesellschaft; 344
Dexkanabad (Dehqānābād); 571
Dibir; 54
Dihlawī; 513; 516
Dirsekaya; 291
Dīwāna (Duana); 198ff.
Dīwāna Muḥammad; 241
Dīzak (Džizak); 573; 579
Dmitryukov, A.I.; 427
Dobrolyubov; 534
Dobrotvorskiy, P.I.; 382
Dogançaylı; 294
Doganci; 294
Dokku-Šeyx; 459
Dokmetepe (Ortaköy); 294
Dolgorukov, P.D.; 418
Domeyko, Ignacy; 333
Don Cossack Host; 220
Doniš (Däniš), Ahmad; 105; 502
Dovbutiški; 324
Drozd, Andrzej; 330
Ḏū l-Qarnayn; 520
Duana (Dīwāna); 198ff
Dükčī Išān (Muḥammad ᶜAlī Dīwāna); 167-192 passim
Dulat; 203

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000658

Duma (State Duma); 417; 417-456 passim; 460
Dumas jr., Alexandre; 338
Dumavi, Näğib; 337; 340; 532
Dünama Dïbalämi; 8
Dungan (Hui); 254; 256; 258
Durgeli; 46
Durgilï, Naḍïr ad-; 39-62 passim
During; 158
Dürman; 208
Durnovo, I.N.; 381
Durnovo, Ivan Vasil'evič; 328
Džabagi, Vasan-Girey; 460
Džafarov, M.; 460
Džambike; 363
Džantyuri; 363
Dženguta y; 43; 57
Džizak (Dïzak); 573; 579
Dzumsoy; 473

East Africa; 9; 24
East Turkestan Republic; 165
Eastern Turkestan (Xinjiang); 153-166 passim; 198; 243-270 passim; 514
École Libre des Sciences Politiques; 336
Edel'bi, Él'faat (Alfaᶜat Adalbï); 296
Edirne; 289
Egypt, Egyptians; 14; 15; 17; 25; 28; 30; 32; 40; 48; 49; 50; 52; 53; 54; 58; 232; 276; 277; 280; 289
El-Xalla; 289
Elamän Bäba; 208
Elazıg; 289
Elbek; 582
Él'darxanov (Ildarxanov), Taštemir; 429; 467; 478
Elizabeth, empress (Yelizaveta); 327; 362
Éndirey; 47; 51; 59; 61; 80
Éngel'; 227
England, English; 339; 342; 474; see also: British
Erbaa; 294
Érpeli (Arfalï); 67
Erzin, Munir; 261; 262
Esadiye; 289, 295
Éssen, P.K.; 361; 365
Estland; 303
Euripides; 338
Europe; 274; 277; 335; 338; 340; 500
Éyzen-Am; 464

Faḍl Bïk Ätä Bïk ūğlï; 169; 178; 181; 188
Faḍl Bïk; 576
Färäb; 198
Farġāna, see: Ferghana
Färid, Äxmäd; 260
Fās; 32
Fatḥābād; 522
Fatḥallāh Qūšbigï; 138
Fāṭima; 129; 232
Fāṭimids; 7
Fayḍ Raḥmän; 237; 238
Fayḍallāh b. Qul-Muḥammad; 36
Fayḍxän; 142
Fäyzi, Mirxäydär; 262
Fayzxanov, Xösayn; 255; 272
Fazzān; 34
Fedorov, A.M.; 382
Fenin; 509
Ferghana; 142-3; 181; 187; 190; 198; 199; 296; 576; 578; 592
Feyżullāh Efendi; 16
Figatner, Yu.; 468
Filaret; 284
Filomats; 333
Fındıcak; 293
Finland, Fins; 301; 303; 419
Finnic peoples; 397
Firdawsï; 575
Fiṭrat, ᶜAbdarraᵓūf; 508; 509
France, French; 6; 336; 337; 339; 342; 445
Francis James Child; 529
Frankfurt am Main; 337
Franklin; 338
Fūḍūlï; 522
Fuqan; 260

Gabdraximov, Gabdessalyam (ᶜAbdassalām b. ᶜAbdarraḥïm); 355; 364-368; 384
Gabdyušev, I.; 274
Ġabid, Näfisä ; 260
Ġabitov, Säräfeddin; 252
Ġabitova, Zäynäp; 260
Ġadarï, Amïr Muslim Xän, al-; 51
Ġadarï, Asildär b. Ata al-; 51
Ğaᶜfar, Naqïb; 116; 127
Ġafür Šäh Naqšbandï; 163
Ġafuri, Mäğit; 532
Galiakbar; 245
Galicia; 314
Galimbekov, Seyfulla; 377
Ġaliya-Madrasa; 337
Ġälkäyef, Xayrullah; 240
Ġallāwï, ᶜUṯmän al-Muğāwir b. Muḥammad al-; 31
Galuzo, P.G.; 489; 511
Ğāmï, ᶜAbdarraḥmän, al-; 53; 513
Gamurzievo; 478

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000659

Gamzatbek, see: Ḥamazat Bīk
Ganǧawī, see: Niẓāmī
Ǧārallāh-i Ǧūryānī, , Aḥmad; 119
Ġardiyān; 137
Ǧawād Xān; 86
Ǧawharī, al; 48
Gay; 224
Gaydarov, Ibragim; 460
Ġaynullin, M.; 277
Gaysumov, Sugaip-Mulla; 459; 461; 464; 467
Ǧazā'irī, ᶜAbdalqādir al-; 99
Ġazāniš aṣ-ṣuġrā (Maloe Kazanišče); 51
Ġazāniši, Abū Sufyān b. Ākāy al- (Abusuf'yan Akaev); 46
Ġāzī-Ġumūq; 84 (see also: Kumux)
Ġāzīġumūqī, ᶜAbdarraḥmān al-; 40-41; 64; 71
Ġāzīġumūqī, ᶜAlī al-; 42; 51
Ġāzīġumūqī, Ǧamāladdīn al-; 47; 54; 57-58; 66; 71; 72; 77; 83; 95
Ġāzīkāšef, ᶜAlī Aṣġar; 224
Ġāzī Muḥammad; 42; 56; 57; 59; 67; 70; 74; 78; 79; 92; 481
Ġāzī Muḥammad b. Šamwīl; 93
Gāzī Yūnus; 565; 582; 590
Gelibolu; 289
Gemlik; 292
Gens; 227
Georgia, Georgian; 341; 468
Gergebil'; 53
Gerkiški; 324
Germany, Germans; 217; 258; 264; 266; 278; 303; 336; 337; 339; 443
Gexi; 459
Geyikkırı; 294
Gibbo; 338
Gidatl' (Hidal); 42
Ġiǧduwān; 137; 140; 564
Ǧīlānī, ᶜAbdalqādir al-; 125
Ǧïlqïbay, Zäynäp; 260
Gimrï (Gimra, Gimrāh); 42; 68; 74
Ǧingūtī, Ayyūb al-; 57
Girāy Xān; 41
Gissar (Ḥiṣār); 572
Gižduvan, see: Ġiǧduwān
Glinyanskiy Forpost; 214; 216; 219; 221; 225; 227; 228; 230; 231; 236
Gocinskiy, Nažmutdin Ėfendi (Naǧmaddīn al-Ḥucī); 58; 461; 463; 464; 473; 477
Goethe; 337; 338
Göksün; 292
Golden Horde; 271; 313
Golicïn, A.N.; 357; 359; 363
Golovin, F.A.; 421
Gonod; 291
Gorskaya ASSR; 474
Gorskaya Respublika; 457; 469
Gorskoe Pravitel'stvo; 469
Ġosmanov, Xakim; 278
Ġosmanov, Xäyrullah; 448; 453
Goytï; 460; 467; 478
Goytinskiy Nacional'nïy Sovet; 467
Goytinskiy, Ibragim-Xadžži; 467
GPU; 247; 347
Gredeskul, N.A. ; 418
Greece, Greek; 339
Grimm, brothers; 337
Grodno; 314; 317; 327; 328
Groznïy; 458; 460; 466; 468; 472
Gubden; 46
Gučun; 260
Gudermes; 473
Gudzenko; 460
Guizot; 338
GULAG; 247
Gültepe; 294
Ġumūqī, Mīrza Sulaymān al-; 44
Ġumūqī, Yūsuf al-; 44
Ġumūqī al-Ubrī, al-; 54
Ǧūryānī, Aḥmad Ǧārallāh-i; 119
Guseynov, see: Xuseynov
Guzar (Xuzār); 570; 581
Guzardar'ya; 570; 571
Gültepe; 294
Güneyköy; 289, 295

Hādī Xwāǧa; 126
Ḥaḍrat Imām; 576
Hafik; 293
Halbmondlager; 341
Hamamlı; 292
Hamsun, Knut; 338
Ḥamzat Bek (Gamzat Bek); 41; 42; 55; 66; 73; 74; 91; 481
Ḥanafī, Ibrāhīm al-Čarkasī al-; 56
Ḥaqaš, Midḥat (Midxat Xakaš); 296
Harakānī (Arakani); 51; 52; 73
Harakānī, Asildār al-; 51
Harakānī al-Awārī, Muḥammad b. Nūr Muḥammad al-; 45
Harakānī al-Awārī, Saᶜīd al-; 41; 47; 57; 58; 73; 74; 95; 98
Haschem; 348
Hassālūxī al-Awārī, Amīr Ḥamza, al-; 56
Hassan, M.; 348
Hausaland, Hausa; 10; 34; 99
Ḥaydar, Amīr, see: Amīr Ḥaydar
Hayṭamī, Ibn Ḥaǧar al-; 76; 94
Hegel; 338
Heine; 337; 338

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000660

Herat; 53; 513; 515; 516; 518
Herrmann; 349
Herzen; 534
Hidal [Gidatl']; 42
Hidalī aṭ-Ṭidī, al-; 53
Hidālī, Murtaḍā al-ᶜUradī al-; 43; 52; 88ff;
Hijaz (Ḥiǧāz); 52; 165; 232
Hiob; 330
Ḥiṣārī, Mīrzā Bahādur; 126
Ho-t'ien (Xutan); 143
Holy Synod; 387; 393; 411
Homer; 338
Horaz; 338
Ḥucī, Naǧmaddīn al- [Gocinskiy]; 58; 461; 463; 464; 473; 477
Hugo, Victor; 338
Hui (Dungan); 254; 256; 258
Humboldt-Universität; 351
Hume; 338
Husainov, Naǧib; 491; 508
Ḥusaynov, Aḥmad Bāy; 585

Ibn ᶜArabī; 163
Ibn Baṭṭūta; 47; 50; 51
Ibn Ḥazm; 7
Ibn Rāzga; 31
Ibn Saᶜīd; 8
Ibragim-Xadžži; 467; 478
Ibragimov; 380
Ibrāhīm Bīk walad-i Muḥammad ᶜĀrif; 517
Ibrahim Hakki-Pascha; 342
Ibrāhīm Oqšī Ātā; 196
Ibrāhīm Paša; 271
Ibrāhīm Qoža Ṣūfī; 198
Ibrāhīmov, ᶜĀlimǧān (Ibrahimov, Galimǧan); 338
Ibrahimova, Räbiǧa; 351
ᶜĪd Muḥammad; 114; 118; 132
Idrisi, Ġalimǧan; 344; 346; 347; 349-351
Idrisi, Möxämmäd; 337
Ifrīqiyā; 7
Igali (Ihalī); 67
Igel'strom, O.A.; 356; 361; 362
Ignat'ev, M.P.; 393
Igumen; 314; 327
Ihalī (Igali); 67
Iḥsān; 163
Iḥsān Mullā; 237
Ikromov, Akmal (Ikrāmov); 490; 571
Ildarxanov, Taštemir; 429; 444; 450; 452; 467; 478
Ili district; 245; 247
Ilmin (Verxazevka); 214; 215
Ilmīnī, Muḥammad Fātiḥ b. Ayyūb al-; 211-124 passim
Il'minskiy; 370; 378; 381; 397
Ilyās; 25
Imam Yaux; 481
Imām Qaffāl Šāšī; 576
Imlā; 125; 126
Inan, Abdülkadir; 352
India, Indian; 11; 12; 13; 15; 19; 20; 24; 25; 113; 145; 153; 163; 142; 175; 341; 344; 345; 561
Indīrī, Yūsuf Afandī al-; 47
Indirāwī, Idrīs Afandī al-; 44; 59
Indonesian archipelago; 10
Inegöl; 291
Ingushetia, Ingush; 281; 457; 461
Inner Horde; 212; 217; 223; 226; 231; 232; 233; 238; 239; 241
Inoġomov, Rahim; 488; 491
Insa; 351
Iran, Iranians; 20; 53; 59; 160; 502; 561
Iraq; 15; 59; 281; 289; 296
Irhlelharš; 459
ᶜIrī, ᶜUṯmān al-; 56
Irib; 56
Isaak; 583
ᶜIsām; 53
Išān Ġiǧduwānī, see: Luṭfallāh
Iṣfahān; 53
Isfara; 563
Isfīǧāb; 198
Isḥāq Bāb; 195; 196; 198; 208
Isḥāqī, Muḥammad ᶜAyyāḍ (Ayaz Isxaqi); 262; 351
Išim; 362
Iskandar D̲ū l-Qarnayn; 519
Iske Özen (Osinov Gay); 214; 236
Iskenderun (Osmaniye); 290
Iski-Namazgax; 576
Iskibāġ-darvāza; 570
Islamische Gemeinde zu Berlin (al-Ǧamāᶜa al-islāmīya fī Barlīn); 348; 349
Islamsor; 292
Islām Šayx; 114; 121; 123; 127
Ismael; 583
Ismägilova, Xäyernisa; 351
Ismail; 244
Ismāᶜīl; 42; 57
Ismāᶜīlīs; 59; 207
Išmuxametov, Yanïbay; 358; 359
ᶜIšqīya; 120; 123; 125; 128; 147
Istanbul; 15; 16; 21; 48; 53; 101; 144; 159; 160; 161; 163; 232; 264; 272; 274; 275; 277; 278-280; 289; 295; 297; 383; 484

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000661

Istanbul Association of Tatar students; 278
Ïstï; 203
Isxakov, Äsġät; 261; 265
Isxakov, Damir; 221
Isxakov, Märġup; 265
Isxaqi, Ayaz (Ġayaz), see: Isḥāqī, M.A.
Isxaqi, Säġadät; 351
Italy, Italian; 336; 337; 339
Ittifāq; 573
Ittiḥād ve Teraqqī Party; 280
Ivanov, Vyačeslav; 535
Iyisān, Hidāyet; 163
Iž-Bubi; 256
Izmail (Očakov fortress); 357
Izmir; 289; 293

Jadidism, jadid (ǧadīd); 211; 246; 255; 273; 378; 384; 483; 484
Jaffa; 36
Janissaries, Janissary corps; 18; 23; 101
Japan; 277
Jews, Jewish; 276; 301; 303; 435; 502
Jordania; 281; 289
Jules; 338
Junior Horde; 200; 218; 362; 363; 366; 367

Kaᶜb; 200
Kaᶜba; 197
Kabarda, Kabardinians; 285; 362; 461; 471
Kabilmazar (Qābil-Mazār); 573; 580; 592
Kabul (Kābul); 20; 142; 143
Kadets; 418; 421; 425
Kadırli; 293
Kafirnigan (Kāfir-nihān); 572
Kagan; 500; 508
Kahraman-Maraş; 292
Kaim-Xadžži Oxaev; 471; 473; 478
Kala-i Pandžšanbe (Qalᶜa-i Panǧšanba, Payšanba); 565
Kalafat (Bozna); 294
Kalinin; 278
Kalmenev, Alpïsbay; 444; 450
Kalmyk Ural Cossacks; 222
Kalmyks; 220-223; 226
Kama; 395; 397
Kamaši; 569
Kamelik; 222; 226
Kāmilī, Muḥammad b. ᶜAlī al-; 52
Kamïš-Samar; 214; 218
Kanibadam (Kān-i Bādām); 576; 579
Kānim-Bornu; 8; 9; 34
Kānimī, Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad al-; 34
Kant; 338
Kantakuzin-Speranskiy, M.K.; 383
Kantïševo; 478
Kapal; 245
Kaplanov, Rašid-Xan; 461
Kapustin, M.Ya.; 425
Kara-Dar'ya; 140
Kara-Kabek Biy; 361
Karabudaxkent; 46
Karachays (Karačay); 281; 285; 294; 461
Karakalpaks; 193; 205
Karakuz; 362
Karan, Ahmed Lebib; 352
Karanogays; 462
Karata; 42; 54
Karatay; 363
Karāṭī, Tatilaw al-; 42
Karaulov, M.A.; 460
Karay Sultan; 362
Kargalï (Qarġalï); 365; 369; 380
Karïmǧān b. Raḥïmǧān; 523
Kärimi, Fatix; 336; 339; 533
Kärimov, Ismäġiyl; 337
Karmaskali; 364
Karmïna (Kermine); 564; 581
Karrāmïs; 207
Karrukh (Karrūx); 123, 178
Kars; 289; 292
Karša volost'; 360
Karši (Qaršī); 117; 119; 566; 568
Kāsān; 568; 581; 582
Kāsānī, Muḥammad Amīn; 516
Kasantepa; 568
Kašayeva, Zöhrä; 352
Kasbi; 207
Kāšġarī, ᶜAbdalqādir b. Mullā Bahādur; 521
Kashgar (Kāšġar), Kashgaria; 143; 153-166 passim; 186; 245; 257; 260; 514
Kashmir, Kashmiri; 20; 143, 161; 516
Kasimov; 247; 305; 306; 352
Kaškadar'ya (Qašqa-Daryā); 190; 566; 569; 570
Kašmīrī, ᶜAbdalqayyūm-i; 143
Kassem; 296
Kātib Čelebī; 41
Katta madrasa; 575
Katta Xwāǧa Ïšān (ᶜIṣāmaddīn Xwāǧa); 126; 138
Kattakurgan (Katta Qūrġān); 116
Kayaev, Ali (ᶜAlī Qayāyev); 46
Kayaliköy; 292
Kayalıpınar; 293
Kaysānī-Mubayyiḍī; 207

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000662

Kayseri; 289
Kazač'e Vremennoe Voyskovoe Pravitel'stvo; 460
Kazak, Fuad; 352
Kazakh Senior and Middle Hordes; 370
Kazakhstan, Kazakhs; 193-242 passim; 247; 248; 253; 254; 258-264; 268; 351; 360-367; 386; 591
Kazakov, A.; 340
Kazakov, Gabdelxämid; 340; 352
Kazakov; 341
Kazalinsk; 200; 351
Kazan' (Qazan, Qazān), Kazanis (Qazānī); 49; 53; 61; 215; 216; 229; 230; 232; 233; 237; 244; 246; 255; 258; 259; 261; 266; 271; 306; 313; 334; 335; 337; 340; 357; 358; 359; 363-365; 368; 372; 373; 377; 378; 380; 381; 420; 424; 523
Kazem-Bek, M.A.; 373; 375
Kazikumux; 41; 294 (see also: Ġāzī-Ġumūq)
Kemal-Paşa; 292
Ken'-Yurt; 458
Kerbela; 289
Kereit; 200
Kerki (Kerkī); 571
Kermen; 468
Kermine (Karmīna); 564; 581
Khanikoff; 20 (see also: Xanïkov)
Kheiri, Abdul-Jabbar (ʿAbdalǧabbār Xayrī); 348
Khiva (Xīwa); 160; 167; 193; 205; 208; 351; 160; 483; 485; 514; 515; 519; 522; 523; 524; 592
Khodzhant (Xuğan); 141
Khorasan (Xurāsān, Xorasan); 53; 196; 197; 513; 525
Khorezm (Xwārazm, Xorezm); 53; 118; 132; 141; 199; 200; 517; 518; 522
Kibirov; 461
Kikuni; 61
Kildibäkov, Hadi; 338
Kindāxī, Buġal-Dibir al-; 42
Kiraç; 292
Kirāy; 208
Kirghizstan (Kïrgïzstan), Kirghiz; 171; 175; 180; 181; 182; 184; 185; 193; 199; 206; 217; 248; 258-260; 268; 360; 367; 591
Kirne (Ortaca); 291
Kirov, S.M.; 468; 469; 472; 474
Kirāy; 208
Kitab (Kitāb); 569; 580; 581; 592
Kizlyar (Qizlār); 67; 68; 78
Kičī Ṣūn; 232
Kleck; 327
Kocev, Pšemaxo; 461; 469
Kočubey, V.P.; 358
Kogan, Lazar'; 477
Kok-Gumbaz (Kūk Gunbāz); 566
Kokand, see: Qoqand
Kölegen; 194
Kolesov; 493; 498
Kondïrev, P.; 363
Konovalov, A.I.; 427
Konya; 36
Kopïl'; 327
Korepanov, Vasiliy; 405
Korepanov; 405; 407; 408; 409
Korickiy, Aleksandr; 324
Korod; 54
Korošoyskiy, A.; 324
Korotox; 470
Kovna (Kaunas); 314; 327; 328
Koxanovskaya; 466
Kościuszko, Wladyslaw; 333
Koşuboğazı; 292
Kočubey, V.P.; 358
Koškel'dï; 458
Köščeġulov, Šahimärdan; 444; 450; 452
Krasnïy Yar; 232
Krïžanovskiy, N.A.; 378; 384
Kuban; 221; 462
Kubrāwīya; 125; 126; 147
Kuča; 197
Kucha; 154
Kučmašev, Ibragim; 365
Kudali; 52
Kudālī al-Awārī, Murtaḍā al-; 48
Kudālī, ʿUmar al-; 55
Kudutl' (Qudūq); 43; 44; 47; 52; 53
Kūgart; 183; 184
Kuhna Qurġān (Kunya-Kurgan); 564
Kūk Gunbāz (Kok-Gumbaz); 566
Kūkaltāš; 138; 576
Kūlāb; 117
kulaks; 247
Kulālī, ʿAbdalʿazīz Xwāğa Amīr; 108; 119; 123
Kulbakov, Šäräfetdin; 444; 452
Kullāwī al-Awārī, Sūrxay al-; 56
Kulmanov, Baxtegäräy; 444; 452
Kumux (Ġāzī-Ġumūq); 40; 51; 52; 74; 91
Kumyk; 44; 290; 291; 292; 293; 294; 295
Kundrov Tatars; 221
Kunta-Ḥāğğī; 86; 87; 98
Kunta; 34; 35
Kuntī, Sīdī Muxtār al-; 34; 35
Kunya-Kurgan (Kuhna Qurġān); 564

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000663

Kūra (Kyura); 59; 60; 91
Kürafa; 291
Kurāġ; 67
Kūrānī, Ibrāhīm al-; 25; 30
Kurat, Akdes Nimet; 352
Kūrdamīr; 59
Kūrdamīrī, aš-Širwānī, Ismāʿīl al-; 57; 59; 60; 71
Kurds; 289; 292
Kurlya; 197
Kurmīš; 369
Kurumov, Musa; 461
Kutāma; 7
Kvinitadze, G.I.; 473
Kyura (Kūra); 59; 60; 91
Kyurdamir; 57

Lagirevo; 358
Laks; 44; 290; 291; 292; 293; 294; 297
Lausanne; 277
Leibniz; 338
Leipzig; 337; 341; 449
Lenin, V.I.; 348; 472; 477
Lepsï; 245
Lezgians; 44; 290; 291; 293
Lezgiköy; 293
Libya; 34
Lida; 314; 333
Liège; 277
Līkošin, N.S.; 587; 588
Lisovskiy, Matvey; 321
Lithuania; 313-334 passim; 421
Lobanov/Loris-Melikov-Mission; 288
Locke; 338
London; 161
Lopuxin, N.V.; 362
Loris-Melikov; M.T.; 288; 392; 393; 399
Lovčicki; 323
Luqman, Änvär; 261; 262
Luṭfallāh (Xudāybirdī, Īšān Ġiğduwānī, Bābā Xwāğa-i Ustād); 106; 113; 114; 122; 123; 136; 137; 140; 142; 143; 146
Lutherans; 412
L'vov, N.N.; 427

Macaulay; 338
Machiavelli; 338
Madamin Tuqsāba; 571
Maeterlinck, Maurice; 337
Maġrib, Maġribī; 7; 9; 17; 25; 32; 33
Mahdī (Dīwāna) Qoža; 198
Mahdī Xān (Mextixan) II.; 74
Mähdiyev, Abderraxman; 445; 452
Maḥmūd II; 18; 19; 101
Mahmūd Xwāğa; 159
Maimana (Maymana); 124; 137; 140; 143
Maistre; 338
Major Horde; 203
Makedonskiy, A.A.; 371
Makhachkala; 65; 75; 81
Makkī, ʿAbdallāh al-; 60
Makkī, Aḥmad-i; 19; 114; 119
Makkīzāde, Muṣṭafā ʿĀṣim Efendi; 19
Maksutov, Safiullah; 452
Maksyutov, Tadžetdin; 355
Mal'sagov; 461
Malay; 10; 30
Mālikī; 30
Malïy Uzen'; 216; 218; 225; 226
Malla Xān; 208
Malmïž; 246
Malov, Ye.A.; 408
Mal'sagov; 461
Malxista; 470
Mamadïš; 232
Manchus; 259
Manġīt (Mangits); 20; 102
Manilaw Muḥammad al-Qarāxī; 54; 57
Mankent; 201
Manṣūr b. Nūḥ, Amīr; 562
Manṣūr Mālik; 200
Manṣūr, Šayx; 481
Mansurov, Muhitdin; 510
Mao Zedong; 266; 267
Maqsudi, Äxmäd-Hadi; 432
Maqsudi, Sadri; 336; 427; 429; 432; 435; 438; 445; 452; 454
Maqsudov, Safiullah; 445
Maqsudov, Saxibzadä; 445; 450
Maraş; 289
Mardin; 289
Mardžani (Märğani), Š., see: Marğānī
Margelan, see: Marġilān
Mari (Cheremis); 390; 391; 397; 411; 412
Marï (Merv); 140; 141; 589
Marġilān (Margelan, Margilan, Margilon); 190; 276; 508; 519; 525; 574
Marğānī (Mardžani, Märğani), Šihābaddīn; 254; 272; 364; 378; 519
Māsaġutov, Xäbibraxman; 445; 452
Mašhadī, Sulṭān ʿAlī; 518
Māturīdī; 207
Mauritania; 30
Mauser; 258
Mavraev, M.; 40
Māwarāʾannahr; 48; 170; 180; 186; 206; 566; 578; see also: Transoxiana
Mawlānā Šarīf; 138

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000664

Mawlāy Muḥammad II b. ᶜAbdallāh; 33
Mawlūd Sulṭān; 200
Maxaradze, Filipp; 470
Maxdūm-i Aᶜẓam; 199; 208
Maxdum, Qozikalon Šarifǧon; 502
Mäxmudov, Mustafa-Xaǧi; 445
Mäxmudov, Šäräfetdin; 445; 452; 454
Maxzūn; 515
Mayakovskiy; 569
Maydān-i Mašhad; 576
Mayqï Biy; 203
Mayrtupskiy, Magomed; 481
Maġrib, Maġribī; 7; 9; 17; 25; 32; 33
Mašhadī, Sulṭān ᶜAlī; 518
Maḥmūd ᶜAlī Bāybačča; 575
Maḥmūd II, Sultan; 18; 19; 101
Mecca (Mekka, Makka); 14; 19; 22; 25; 35; 48; 139; 143; 156; 160; 175; 178; 197; 275; 286; 308; 573
Medina (Madīna); 11; 12; 21; 27; 32; 35; 48; 164; 199; 275; 278; 308; 561
Megeb; 47
Menzelinsk; 276; 368; 411
Merežkovskiy, Dmitriy; 558
Merv (Marï); 140; 141; 589
Mevlevīye; 16
Mextula; 91
Meyendorf, A.F.; 425
Michelet; 338
Middle East; 12; 37; 281
Midḥat-Paša; 289
Mikoyan, A.I.; 476; 477
Mikrag; 61
Milyutin, D.A.; 285, 391
Ming; 187; 208
Mīngtīpa; 169; 170; 178; 179; 184; 188
Minlebayev, Fäyzelqotdus; 445; 450
Minneǧäliyev, Minhaǧetdin; 446; 455
Minsk; 314; 317; 327; 328
Mir; 321; 327
Mīr-i ᶜArab; 122; 208
Mīr-i Ǧānda; 570
Mīr Ḥusayn (Mīrī); 107; 108; 115; 127
Mīr Saᶜādatallāh; 106; 117; 137; 141
Mirǧasim Miršarif ulï; 276
Miršanov; 250
Mīrza ᶜAlī of Axtï; 44
Mīrzā Maẓhar (Ǧān-i Ǧanān); 113; 143
Mīrzā Muḥammad Ḥusayn Bīk; 515
Mīrza Sulaymān of Kumux; 44
Mishars (Meščeryaki); 216; 220; 395
Misiköy; 291
Miṣr ᶜAlī Šayx; 208
Miṣrī, Riḍwān al-; 49
Mistulov; 461
Mitaev, Ali; 459; 461; 466; 467; 471; 473; 475; 476-478
Mitaev, Bammatgirey-Xadžži; 459
Mixail Pavlovič; 370
Mixaylovič, Konstantin; 317
Miyān Aḥmad-i Ṣāḥib, see: Miyān Fāḍl Aḥmad
Miyān Fāḍl Aḥmad (Ṣāḥibzāda, Miyān Aḥmad-i Ṣāḥib); 108; 109; 114; 128; 130; 142; 145
Miyānkāl; 140
Miyānkālī, Ġāyib Naẓar-i; 114; 123
Möftiy-Zadä, Ismäil Mirza; 426; 446; 454
Mogox; 53
Mogul rulers; 14
Mohammedan Spiritual Board (Crimea) (Magometanskoe Duxovnoe Pravlenie); 321; 328
Molière; 338
Molokans; 217
Möngke Xān; 196
Mongols; 248; 310
Montaigne; 338
Montesquieu; 336; 338
Mordvins; 217
Morocco; 30; 32
Moscow (Moskva); 265; 306; 337; 372
Mostafa, Latïf; 338
Möxärrämov, Idris; 338
Mozaffari; 240; 241
Mozdok; 468
Muᶜāḏ b. Ǧabal; 203
Muftī; 460
Muǧaddidīya (Naqšbandīya muǧaddidīya); 13-21 passim; 101-152 passim; 167-192 passim; 170; 179; 186; 188; 465
Muḥammad (Prophet); 193; 199; 203; 329
Muḥammad b. ᶜAbdalxāliq; 520
Muḥammad ᶜĀbid; 113; 114
Muḥammad ᶜAlī; 271
Muḥammad ᶜAlī Dīwāna (Dūkčī Īšān); 167-192 passim; 563
Muḥammad ᶜAlī Xān; 523
Muḥammad Amīn(-i Dahbīdī), see: Dahbīdī
Muḥammad Amīn (Asiyālaw); 291
Muḥammad Amīn (Madamin) Qaraulbegi; 571
Muḥammad Bāqī; 116
Muḥammad b. Dūstī; 50
Muḥammad Fāẓil Pāšā; 296
Muḥammad Ǧan b. al-Ḥusayn (Muxamedžan Xuseynov); 232; 355-364; 384

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000665

Muḥammadī b. Ğīl/Ğabal; 8
Muḥammad b. al-Ḥanafīya; 195; 196; 198; 205
Muḥammad b. Hišām al-Walīd Abū l-Ḥasan (Ibn Abī ʿImrān al-Bābī); 50
Muḥammad Kibrīt; 22
Muḥammad b. Manilaw; 52
Muḥammad Maʿṣūm b. Aḥmad-i Sirhindī; 14; 15; 19; 114; 115; 119; 129
Muḥammad b. Muḥammad Fātiḥ; 215
Muḥammad Muʾmin Xwāğa; 123
Muḥammad Murād; 15; 16; 17; 19; 101; 144
Muḥammad-i Naqšband; 114; 129
Muḥammad Naẓar; 521
Muḥammad Niẓāmaddīn; 517
Muḥammad Pārsā; 114; 129
Muḥammad Rāfiʿ; 41
Muḥammad Rāġib; 130
Muḥammad Raḥīm Xān; 103; 119; 124; 137
Muḥammad Raḥīm Xān II; 523
Muḥammad Rasā; 114; 129
Muḥammad Ṣābir; 178
Muḥammad Ṣādiq; 143
Muḥammad Ṣādiq Xwāğa; 123
Muḥammad Ṣafar; 118
Muḥammad Šāh Yūnus Xān; 521
Muḥammad Saʿīd; 114
Muḥammad Šākir Xwāğa; 123
Muḥammad as-Sammān; 31
Muḥammad Sāqī; 178
Muḥammad Tatilaw; 54
Muḥammad ʿUbaydallāh; 129
Muḥammad Yār Bay; 574
Muḥammad Yār b. Muḥammad Šarīf (Muxamed"yar Sultanov); 355; 380-384
Muḥammadğān, see: Xuseynov
Muḥarram Afandī; 69
Muḥī, Damadan al-; 42; 47; 53-5
Muhitdinov, Abduqodir; 508; 509
Muḥyīddīn Ḥāğğī b. Ḥasan; 232; 235
Mukanov; 228
Mullā ʿAbdarrasūl; 519; 520
Mulla Axmet; 478
Mullā Īšān ʿUṯmān Āxūnd-i Ṣudūr; 178
Mullā Mīr Muḥammad b. Šāh Yūnus; 524
Mullā Mīr Ṣiddīq b. Mullā Ṣāḥib Naẓar; 521
Mullā Rūzī Kātib; 516; 521
Muʾmin; 205
Munamah; 294
Munasïpov, Abdulaziz; 255
München; 337
Mūʾnis; 519
Muqīm Ātā; 205
Muqtadir, al-; 271
Murādī; 31
Muradxanov, Äsadullahbäk; 446; 450
Murids; 63 ff.; 98; 169; 177; 282
Muromcev, S.A.; 418
Muş; 289; 291; 292
Musabayev, Xusayn and Bahauddin; 259
Musin, Ğömär; 446; 452
Muslim Cossacks; 217; 241
Muslim Faction; 417; 420; 452; 454; 455
Muslim Group; 450
Muslim Labor Group; 422; 452
Muslim Spiritual Assembly (Ufa); 355-384 passim; 394; 408
Muslim Union (Möselman ittifaġï); 422
Müslimov, Fätix; 265
Muṣṭafā Beg; 162; 164
Muṣṭafā II, Sultan; 15
Muṣṭafā-Qūl Bīk walad-i ʿAbdalwahhāb Bīk Tūqsabā-i Ming; 518
Muṭahhir b. Mullā Mīr Ḥaydar; 213
Mutinov, Šahšärif; 446; 450
Mutušev, Axmetxan; 460; 461; 465; 466; 467
Muxā; 36
Muxamad-Madani; 295
Muxidi, Maqsud; 259
Muxsinov, Abdusäläm; 245
Muẓaffar Xān (Muẓaffar ad-Dīn Xān), Sayyid Amīr; 109; 522; 569; 585; 586

Nābulusī, ʿAbdalġanī an-; 17
Nadīm, an-; 41
Nādir Dīwān Bigī; 138
Nādir Šāh Afšār; 27; 35, 137
Nadžimiddin; 245
Nagaybaks; 221
Nağd; 11
Näğmetdinov, Abdullah; 446; 453
Nalčağī, Xalīl Afandī (Nalçacı, Halîl Efendi); 163
Namangan; 190
Namazgartepa (Namāzgartapa); 569
Namāz-gāh; 573; 574
Namazgax; 576
Namozgak; 574
Namozgox; 572
Nanay Mountain; 51
Naqīb; 201
Naqšband, Bahāʾaddīn; 158

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000666

Naqšbandīya; 13-21 passim; 33; 43; 57; 59; 60; 63-100 passim; 101-152 passim; 153- 166 passim; 167-192 passim; 459; 465
Nar (Nur) Muḥammad Xān; 159
Narakunev, Timerġali; 446; 452
"Narodnaya svoboda"; 450
Naršaxī; 562; 578
Narwa; 306
Nasaf; 207
Nasafī; 69
Nasïr-Kort; 478
Nasïri; 255
Nāṣirīya; 25
Naṣraddīn; 575
Naṣrallāh, Amīr; 141
Nauqat; 199
Nauruzov; 461
Nawā'ī, ʿAlī Šīr; 513-526 passim
Nawrūz; 114; 116; 123
Naxāwila; 24
Naymān; 208
Nāẓir; 25
Nazirov, Magomet; 459
Near East; 21; 40; 47; 271
Nekrasov, N.V.; 427
Neuostpreussen; 314
Nevri, Laxa; 459
New Delhi; 164
Newton; 338
Nezavisimaya Demokratičeskaya Respublika Gorcev Severnogo Kavkaza; 469
Niger; 30
Nigeria; 34
Nigmatullin; 377
Nikolaev; 222
Nikolay I (Nicholas I); 369; 371; 389
Nikolay II (Nicholas II); 189; 368; 381; 410
Nilki; 265
Nisa; 563
Niyāzqulī (Pīr-i Dastgīr); 108; 110; 111; 114; 131; 133; 139; 142; 145
Niẓāmī Ganǧawī; 513; 516; 518; 519
Niželoy; 473
Nižniy Dženguta; 52
Nižniy Novgorod; 306; 369; 372; 374
NKVD; 247
Nofal', I.G.; 376
Noġay Awlï; 244
Noġay gorot; 253
Noghay (Noġay); 216; 217; 221; 226; 229; 248; 254; 257; 263; 269; 281; 290; 294; 462
North Africa; 8; 12; 281; 341
North Caucasus; 40; 49; 56; 85; 99; 186; 281; 287; 351
Novaya Kazanka (Yāngī Qazānqa); 214; 216; 218; 219; 225; 234; 236; 239; 240
Novïe promïsli; 466
Novïy Yurt; 459; 466
Novoaleksandrovsk; 327
Novogrudok; 314; 320; 321; 333
Novolecki, Aleksander; 333
Novouzensk (Čurtanlï); 214-218; 219; 224; 233; 234; 236; 238; 241
Nūḥ (Noah); 7; 9
Nuqūšī, Muḥammad b. Marwān; 56
Nūr Ātā; 196
Nurali Khan; 362
Nurberdixanov, Mäxdüm; 447; 452
Nureddin-Äfände; 260
Nurila (Domalaq) Ana; 203
Nurmagomedov, Magomed; 45

Oboda; 54
Obščekavkazskiy Musul'manskiy Soyuz; 462
Očakov fortress (Izmail); 357
Octobrists; 418; 425; 427; 454
Oġūz; 203
Olimxon (Amīr ʿĀlim Xān); 485; 499
Omsk; 223; 247
Oqšï; 196
Ordam Pādišāh; 158
Ordžonikidze, G.K.; 470; 472; 474
Orenburg; 220; 223; 227; 232; 233; 255; 261; 273; 336; 339; 387; 389; 397; 420; 424; 527; 536
Orenburg Association for the Care of Muslim Students; 279
Orenburg Association of Turco-Tatar Teachers; 279
Orenburg Cossack Host; 220; 221
Orenburg Muslim Spiritual Assembly (Orenburgskoe Duxovnoe Sobranie Magometan, Ufa); 232; 233; 355-384; 431; 437
Orenburg Supervisory Committee on Prisons; 371
Orhan-Gazi; 292
Örïs Xān; 196
Ormon; 591
Orsk; 536; 552
Ortaca (Kirne); 291
Ortaköy (Dokmetepe); 294
Ortatepe; 292
Oš (Ūš); 168; 175; 176; 180; 190; 199; 575
Osa; 394; 398; 404; 407

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000667

Ošaev, X.; 467; 470
Osinov Gay (Iske Özen); 214
Osmaniye; 293
Ošmyana; 314; 324; 329
Osobïy Zakavkazskiy Komitet; 460
Ossetia, Ossetians; 281; 461
Otrār (Parab); 195; 199
Ottoman Empire, Ottomans; 13; 15; 17; 18; 21; 98; 153; 154; 160; 164; 262; 281; 284; 285; 287; 289; 342
Ovacik; 294
Ovčinnikov, Pëtr Yakovič; 222
Ovčinnikov; 231
Özbek; 196
Ozgent; 196; 197

Paganism; 385-416 passim
Palestine; 289
Pan-Islamism; 427; 481
Pan-Turkism; 481
Papadžanov.ᶜM.; 460
Parab (Otrar); 199
Paraul; 46
Pargoz; 201
Paris; 336
Parliament, see: Duma
Pārūq; 230
Parwānāčī, ᶜAzīz; 208
Pavel I (Paul I); 362
Pavlograd Hussar Regiment; 376
Pāxū-Bīka; 92
Payšanba (Kala-i Pandžšanbe, Qalᶜa-i Panǧšanba); 565
Pazar; 294
Pendel'ka-Novaya (Safarqa); 214
Penza; 216; 247; 249; 306; 351; 372
Perm'; 247; 300; 351; 372; 388; 393; 394; 397; 407; 408; 409; 410; 411
Perovskiy, V.A.; 370; 371
Persia; 281
Pertev Efendi; 18
Peshawar (Pišāwar); 128
Petrarca; 338
Petropavlovsk; 223; 237; 375
Peutling, A.A.; 356; 361; 362
Piotrovskiy, M.B.; 7
Pīr-i Dastgīr, see: Niyāzqulī
Pirbudag clan; 42
Pīrzāda; 198
Plievo; 478
Plutarch; 338
Pobedonoscev, K.P.; 381; 393; 400; 411
Podol' (Podolia); 314; 317
Podtyažki; 221
Poland; 215; 303; 314; 321; 333; 337; 339; 421
Poles'e; 333
Poletaev, K.; 359
Polsko Kolo; 418; 435
Popov, Yevgeniy; 397-399; 402; 403
Porcev; 524
Postavï; 314
Poznan; 333
Poznanskiy, N.N.; 421
Progressive Bloc; 425; 428; 455
Protestants; 330
Pugačev; 221
Putincev, S.R.; 587
Puškin; 528; 530
Pyatigorsk; 468
Pythagoras; 338

Qābil-Mazār (Kabilmazar); 573; 580; 592
Qāḍī ᶜAlī; 49
Qadiča; 244
Qadīmīya, qadimists; 246; 484; 493; 500; 501; 534
Qāḍīqūrdī at-Turkistānī, Isḥāq b. Ismāᶜīl al-; 207
Qādir-Berdī Šayx; 208
Qadïri, Zakir; 337
Qādirīya; 35; 72; 86; 120; 126; 128; 147; 159; 164; 459; 466
Qāḍīzāde, Meḥmed Efendi; 16
Qāḍīzādeliler; 16
Qāǧār; 124
Qahhār, ᶜAbdallāh; 573
Qalandar-tepa; 570
Qalandar-Xāna-Gate; 574
Qalandarī; 591
Qalpaq; 194
Qandahār; 53
Qangeldi; 200
Qanglï; 203; 206
Qara Buġrā Xān; 198
Qara Šayx; 195
Qārābāyef Prāvïtel, Mīr ᶜAlī Tūrā; 219
Qārāčī clan; 51
Qaračūqī, Aḥmad Ātā al-; 201
Qaračūqlī; 205
Qaramurt; 201; 208
Qaranī, Uways al-; 203
Qaraqalpāq; 208
Qaraqum; 205
Qaraqšïlar; 196
Qaraša; 194
Qarasaqal; 200
Qarašayx; 196
Qaraspān; 198
Qaratayev, Sultan Vaxid, 426; 431; 435; 444; 453

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000668

Qaraxan-Qožas; 198; 199; 208
Qaraxānīds; 7; 198; 205
Qarāxī al-Awārī, Muḥammad al-; 49
Qarāxī, Manilaw Muḥammad al-; 54; 57
Qarāxī, Muḥammad Ṭāhir al-; 40; 47; 55; 56; 64; 68; 74; 75
Qardāšev, Arslanbäk; 444; 453
Qarġalï (Kargalï); 365; 369; 380
Qārī, ʿAbd Manāf; 524
Qarï, Abderräüf; 430; 444; 453
Qārī, Munawwar (Munavvar Qori); 491
Qarmaṭs; 207
Qarnāq; 201; 205
Qarġalï (Kargalï); 195; 213; 365; 369; 380
Qaršī, see: Karši
Qāsim; 200
Qašqa-Daryā (Kaškadar'ya); 190; 598; 601; 602
Qataġān; 205; 208
Qawġān-tobe; 196
Qawġāndïq; 196
Qayāyev, ʿAlī (Ali Kayaev); 46
Qaybïšev, X.; 278
Qays; 7
Qayṣar Mālik; 200
Qayšïlï; 206
Qaytaq emirs; 57
Qayyūm Mālik; 200
Qazan, Qazān, see: Kazan'
Qāzī Xān Tūra; 160
Qazwī; 53
Qazānī, Amīrxān al-Utākī, al-; 49
Qazānī, Ibrāhīm al-; 49
Qazānī, Muḥammad Raḥīm al-; 49
Qašqa-Daryā (Kaškadar'ya); 190; 566; 569; 570
Qašqarīs; 171; 175
Qazānī, Ibrāhīm al-; 49
Qazwīn; 53
Qïlïč Arslān; 198
Qïlïč, Burhānaddīn; 199
Qïlïš; 196; 198
Qïlïštï Ata; 199
Qilāwuḍ; 200
Qïrïq Sadaq; 200
Qïrġïzali; 194
Qiyāt; 208
Qïzïl Orda; 195; 196
Qizlār (Kizlyar); 67
Qïšqar; 232; 271
Qoqand, Kokand (Xūqand, Qūqand); 159; 160; 167; 169; 186; 193; 208; 209; 276; 514; 516; 517; 519; 521; 522; 525; 574; 576; 577; 586
Qori, Munavvar (Munawwar Qārī); 491; 571
Qorqūt Ātā; 208
Qoylāqī Ātā (Ṣafīyaddīn Ūrūng Qūylāqī); 195
Qoža; 193-210 passim
Qoža Auïl; 201
Qoža Otrarlïq; 200
Qožašayx; 196
Qožaxan; 197
Qožžan; 198
Qubā; 561
Qubāwī, al-; 562
Qubusar; 260
Qučār; 155
Qudūq, see: Kudutl'
Qudūqī, Muḥammad b. Mūsā al-; 41; 43; 44; 47; 49; 52; 53; 55
Quduqī, Musā b. Muḥammad b. Aḥmad; 53
Qul-Yūlīm Šayx; 208
Qulğa; 154; 244-265 passim; 268; 269
Qunaytara; 295
Qungirāt; 208
Qūqandī, ʿUṯmānča Āxūnd; 178
Qurama; 194
Quramšin, Ğämaletdin; 444
Qurayš, Quraysī; 9; 51; 57; 291
Qūrmāntāy; 229
Qūrṣāwī, ʿAbdannaṣīr al- (Ġabdannasir Qursavi); 12; 254
Qutayba ibn Muslim; 578
Qūylāqī, Ṣafīyaddīn Ūrūng (Qoylāqī Ātā); 195

Rabāṭ ʿAbdallāh Xān; 575
Racine; 338
Radlov; 245
Radzivill, Dominik; 327
Rāfiḍī; 123
Raḥmatallāh b. ʿAbdaššakūr; 525
Ramaḍān; 208
Rameev, Salim; 359
Rämiyev, Möxämmäd-Zakir (Därdmänd); 273; 430; 447; 450; 527-560 passim
Rämiyev, Säġit; 532; 552; 553
Rämiyev, Šakir; 336
Ramzī, Muḥammad Murād; 35
Rarz; 565
Rawḍa; 25; 36
Rawlinson; 161
Raxman, Mahirä; 258
Raxmankulov, Yemlixan; 369; 370
Raxmanqolïy, Soltan; 338
Registan (Rīgistān); 578
Reyže; 324; 329

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000669

Rïbakov, S.; 411
Richthofen, von; 349
Riḍāᵓaddīn b. Faxraddīn (Rizaetdin Faxretdinov); 213; 382
Rodzyanko, M.V.; 425; 427
Romanov, N.; 363
Rostov; 477
Rousseau, Jean-Jacques; 336; 338
Rūčī, Mamma-Dibir ar-; 66; 67
Rugel'd; 54
Ruġğī, Abū Bakr ar-; 53; 54
Ruġildī, ᶜAlī al-Qulī ar-; 54
Rugudža; 54
Rumelia; 288
Russia, Russians; 20; 154; 167; 180; 188; 211; 218; 221; 230; 235; 246; 248; 249; 251; 255; 267; 274; 276; 278; 286; 288; 309; 310; 313; 321; 335; 337; 340; 341; 342; 347; 348; 350; 351; 370; 372; 375; 376; 379; 383; 384; 385; 389; 393; 394; 401; 402; 410; 417; 422
Russian Cossacks; 221; 222
Ruxun; 52

Saaduev, Saypuddin; 478
Šaartuz; 572
Sabïlt; 199; 200
Saᶜd b. Abī Waqqāṣ; 201
Sadreddinov; 250
Safarevič, Mustafa; 321
Säfärġali, Räxim; 261
Safarov, Georgiy; 488
Saᶜdī, ᶜAbdarraḥmān; 564
Ṣafā, Aḥmad; 237; 238
Šāfiᶜī; 51
Sagitov, Gabdelsatar; 364; 365
Šāh Ǧahān; 14
Šāh Ǧulām ᶜAlī; 129
Šāh Murād; 20; 102-149 passim
Šāh Murād (calligrapher); 524
Sahara; 8; 30; 33; 35
Saharanpur; 276
Šahidi, Räšida; 260
Šahnāz, Gawhar; 201
Šahr-i Sabz (Šaxrisabz); 108; 123; 569; 581; 592
Šahrisabzī, Muḥammad Ṭāhir Xwāǧa; 521
Saidov, M.-S.; 46
Saidova, Rabiyat; 46
Sakir, Midxät (Midhat Schakir); 346
Šakirov, Äsxät; 251
Sālā clan; 51
Salāmīya; 295
Šalapov, Muzaffar; 195; 196
Saliğan, Möxämmädğanov; 446; 452
Šalimov, Atabi; 477
Salixov, Muxamediy; 355
Saltinskiy, Uzun-Xadžži; 459; 461; 463; 464; 471; 472; 473
Samᶜānī, ᶜAbdalkarīm as-; 47, 50
Samanids; 207
Samar-Qamïsh lakes; 226; 228
Samara; 212; 218; 222; 241; 372; 389
Samarkand (Samarqand); 48; 53; 113; 122; 141; 147; 271; 491; 517; 525; 563; 565; 580; 592
Samarqandī, Muḥammad Rafīᶜ; 517
Samarqandī, Ūlūġbek as-; 48
Sāmī, Mīrzā ᶜAbdalᶜaẓīm; 187
Sami Bey; 486
Šāmil, see: Šamwīl
Şamil, Said; 297
Sämitov, Äkmäl; 251
Sammānīya brotherhood; 24
Samsun; 289; 293
Šamwīl (Šāmil); 49; 57; 63-99 passim
Sangïšqïlï; 203
Santiago de Chile; 333
Šaptukaev, Abdul-Aziz (Dokku-Šeyx); 458
Sar-i Pul; 137
Šarafetdinov (Nogaev), Kamaletdin; 374; 375
Sarapul'; 411
Saratov provinces; 216; 237
Sarāy; 208
Saray-Berke ("Sarā Barka"); 50; 51
Sarï Šumbe; 247
Sarïbaġïš; 591
Sarıçiçek; 294
Šarïfian aristocracy; 22
Sarıkamış; 292
Šarkışla; 294
Saro-Argun; 473
Sarqand; 245
Sart; 205
Sasanids; 8; 207
Satūq Buġrā; 158; 159; 164
Saudi-Arabia; 281
Šawkānī; 26
Šaxanov, Basiyat; 461
Šaxovskiy, D.I.; 418
Šaxrisabz (Šahr-i Sabz); 108; 123; 569; 581; 592
Sayf b. Ḏī Yazan; 8
Säyfetdinov, Šahbal; 447; 453
Säyfullin, Islam; 352
Sayfutdinov; 272
Sayram (Sayrām); 155; 195; 201
Sayrāmī, Mūsā; 155; 156; 157; 159

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000670

Šayxantaur (Šayx Xāwand-i Ṭuhūr); 577; 587
Šayx Kūlābī; 114
Sayyid ᶜAtāʾī; 199
Sayyid Baraka; 207
Sayyid Ǧamāladdīn; 70
Sayyid Muḥammad Raḥīm Xān; 524
Sayyids; 199
Schakir, Midhat (Midxät Šakir); 346
Schiller; 337; 338
Scott, Sir Walter; 338; 528
Sedlec; 321
Sēfuwa; 8
Šegidevič, Mustafa; 331
Seiler-Chan, Albert-Chalid; 341
Seit-Qoža; 199
Seitovskiy Posad; 213; 223
Seksenata; 199; 208
Selīm I, Sultan; 22
Selīm III, Sultan; 17
Selimiye; 294
Semipalatinsk; 223; 245; 246; 249; 266; 268; 340
Semireč'e; 198; 246; 420
Seneca; 338
Senegal; 30
Serbia; 336
Seretlinov; 377
Šeripov, Aslanbek; 471
Severo-Kavkazskoe Émirstvo; 457; 471
Seyidler; 291
S"ezd gorskix narodov; 461
S"ezd čečencev; 460
Shakespeare; 338
Sharia-Monarchy (šariatskaya monarxiya); 471
Shaw; 155; 157
Shehus of Bornu; 34
Siberia; 168; 211; 212; 235; 237; 240; 247; 248
Siberian Cossacks; 235
Sibo; 259
Šidlovskiy, S.I.; 425
Ṣiġnāqī, Darwīš ᶜAlī aṣ-; 201
Siïq Qoža; 201; 205
Simbirsk; 306; 369; 372
Šināzī, Saᶜid aš-; 44
Sindī, Muḥammad b. Ḥayāt as-; 11; 25; 27
Sinnār kingdom; 33
Sinop; 289
Šinqīṭ; 30
Šinqīṭī, ᶜAbdarrašīd aš-; 32
Sinqīṭī, Ibn al-Aᶜmaš al-ᶜAlawī aš-; 30
Sirāǧaddīn; 160; 162
Siraǧiyeva, Mahinur; 258
Širāzī, Abū Isḥāq aš-; 50
Sirdar'ya; 205; 206; 208
Sirgālī; 208
Sirgeli; 203
Sirhindī, Aḥmad-i; 13ff; 109; 114; 115; 126; 129; 144
Sirhindī, Muḥammad Maᶜṣūm b. Aḥmad-i; 14; 19; 114; 115; 119; 129
Sïrtlanov, Ġaliasġar; 447; 454
Sïrtlanov, Šahxäydär; 447; 451; 453
Širwānī, Xāṣṣ Muḥammad aš-; 57; 60; 69; 71
Šiškov, A.S.; 365
Sivas; 289; 293
Slomixīn; 230
Slomixinskaya, see: Yalpaqtal
Slonim; 314; 327; 331
Smiloviči; 327
Smirnov, V.D.; 278
Smith, Adam; 338
Sobolewski, Józef; 331-333
Social Democrats; 418; 422
Social Revolutionaries; 468
Socialistic Bloc; 468
Socialistic Group; 465
Sogratl' (Ṭuġūr); 42; 47; 52; 53; 55; 60: 68
Sokrates; 338
Solo; 259
Solonnikov, Ye.; 371
Soltanova, Säxibǧamal; 351
Sönčäläy, Säġiyt; 337
Sorok; 326
Sorokin; 468
Soroxtinovskiy; 465
South Arabia; 7-9; 24; 27
Soviet Union; 169; 247; 254; 258
Soyuz Gorcev; 457
Soyuz Ob"edinennïx Gorcev Kavkaza; 461
Sozaq; 198
Sozonovič, I.P.; 425
Spain, Spanish; 339
Spencer, Herbert; 337
Spiridonov, M.G.; 362
Srinagar; 163
St. Nicholas; 398
St. Petersburg; 154; 161; 227; 229; 230; 241; 246; 272; 282; 299-312 passim; 339; 356; 362; 364; 369-375; 398; 418; 423; 431; 437
St. Petersburg Mosque; 369
Stalin; 247; 266; 477; 483
Starïe Atagi; 466
Starïy Yurt; 466
Staro-Sunženskoe; 466

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000671

Staro-Yurtovskaya neft'; 458
Stavropol'; 462
Stavropol Cossack Host; 220
Steppe Region; 420
Sterlibaševo; 236; 237; 240; 241
Sterlitamak; 239; 359; 370; 374; 375
Studzyanka; 321; 324
Šuᶜaᶜī, Mīrza Bek aš-; 59
Suan; 203
Šuᶜayb; 86
Subkī, Tāǧaddīn as-; 96
Subsaharan Africa; 8; 32
Subḥānqulī ᶜArab Bāy; 168
Sudan; 17; 33
Sugaip-Mulla, see: Gaysumov, Sugaip-Mulla
Suhrawardīya; 128
Sulaymān; 7
Sulaymān Mālik; 200
Sulaymān Walī; 201
Sulaymānī, Xalīd as-; 60
Sulba-Mulla; 467
Süleymaniye; 293
Suleymanov, Gabdulvaxid (ᶜAbdalwāḥid b. Sulaymān); 355; 368-372; 374; 384
Sulṭān Aslān Xān; 70
Sulṭān Satūq; 156
Sulṭān Xān Tūra; 172; 175; 177; 178; 179
Sultaniye; 289; 293; 295
Sultanov, Baxbaldek; 447; 453
Sultanov, Muxamed"yar (Muḥammad Yār b. Muḥammad Šarīf); 355; 380-384
Sulusaray; 294
Sūnāq; 194; 200; 201; 205
Sunaq Ata; 200
Sünayev, Abdullah; 351
Supahrī, Mīrza Ǧabrāᵓīl Bek; 59
Sūrat; 33
Surūr; 24
Surxandar'ya; 190
Surxāy Xān II.; 74
Surxoxi; 459
Suter, Paul; 333
Suᶜūdī; 29
Suvalki; 314
Švarc, S.; 347
Swahili; 10
Switzerland; 266; 337
Syria; 15; 48; 53; 54; 195; 232; 281; 288; 289; 295; 296; 297

Tablīġī Ǧamāᶜat; 19
Tabrīz; 53
Tacitus; 338
Tadjikistan, Tadjiks; 175; 178; 193; 199; 572
Täfkilev, Qotlīǧ-Möxämmäd; 428; 429; 437; 438; 448; 451; 453-455
Taftāzānī; 69
Tāǧaddīn Ilyās; 25; 31
Tāǧaddīn b. Yālčīǧul; 116
Tagiev; 463
Taġiyev, Ismail; 447; 453
Tagirov Xozyaseitov, Mukmin; 367
Ṭaḥṭāwī, Rifāᶜa aṭ-; 29
Ṭāᵓif; 29
Tainov Mulla; 447; 451
Tālča; 205
Taldï-Kurgan; 268
Talipov, Mamet; 382
Talovka; 214; 218; 225; 240
Talovskiy Forpost; 228
Tambov; 351; 372; 377
Tapa Čermoev; 461; 466; 469
Ṭaqafī, Muḥammad b. Abī ᶜImrān al-Bābī aṭ-; 50
Taqtaš, Hadi; 262
Tarabaġatay district; 247
Tarki (Tarku); 46; 52; 74
Tarkovskiy, Nuxbek; 461
Tarmašīrīn; 207
Tashkent; 159; 161; 186; 190; 199; 201; 208; 264; 276; 351; 521; 523; 524; 576; 581; 586; 587; 592
Tasso; 338
Tasuy; 470
Tataria, Tatar; 10; 12; 216; 218; 229; 234; 242; 243-270 passim; 271-280 passim; 299-312 passim; 313-335 passim; 335-354 passim; 363; 374; 377; 379; 387; 398; 399; 403; 408; 409; 412
"Tatar-Noghay people" (nūġāy-tātār xalqī); 216
Tatarisches Ulanenregiment (Tatarskiy ulanskiy polk); 316
Tavrida; 322
Tawallā; 582
Tawakkul Xān (Tawke Xān); 196; 208
Tawke Xān (Tawakkul Xān); 196; 208
Tawkīlī, Salīmgaray (Salimgarey Tevkelev); 355; 374; 375; 379
Taxt-i Sulaymān; 575
Tegīn; 198
Tehrān; 53
Teletl' (Ṭiliq, Ṭilal); 56; 79
Temir-Xan-Šura (Buynaksk); 40; 44; 464; 467
Tepecik (Dünbe); 291

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000672

Tepeköy (Zoraba); 292
Teptyars; 220; 395; 414
Terek; 220; 460; 462; 465; 466
Termez (Tirmiḏ); 207
Terskaya Narodnaya Respublika; 469
Tevkelev; 375; 376; 377; 378; 379; 380
Tezyakov; 405; 406
Thierry; 338
Thiers; 338
Tian-Shan; 250
Ṭilākārī (Tillya-Kari); 122
Ṭilal (Ṭiliq, Teletl'); 56; 79
Ṭiliq (Teletl'); 56; 79
Tillya-Kari (Ṭilākārī); 122
Timašev, A.N.; 377
Timbuktu; 30; 35
Timur; 48; 207; 209
Timurid Moguls; 13
Timurids; 207; 525
Tinčurin, Kārim; 262
Tïnïšbayev, Möxämmädğan; 448
Tirmiḏ (Termez); 207
Titus Livius; 338
Tlox; 42
Tobol'sk; 340; 372
Tokat; 289; 294
Tokumbet, Osman; 348
Tölengit; 194
Tolstoy, D.; 380-2
Tömenli; 248
Tomsk; 247; 372
Toprak-Kale; 290
Topčibašev Ali-Märdan; 424; 448; 451
Töre; 194
Transcaucasia; 40
Transoxiana; 6; 7; 115; 208; 209; see also: Māwarāʾannahr
Trockiy; 492
Troick; 223; 351
Troki; 314; 320; 324
Trudoviki; 418; 421; 422
Tubbaᶜ kings; 8
Tugisken; 195
Ṭuġūrī, ᶜAbdallāh aṭ-; 47; 55; 58
Ṭuġūrī, ᶜAlī Riḍā aṭ-; 53
Ṭuġūrī, Mahdī Muḥammad aṭ-; 42
Tuqay, Ġabdullah; 262
Tuqayev, Möxämmäd-Šakir; 448; 453; 454
Tuqtarov, Fuad; 420; 423; 424; 432
Tūra; 205
Tūra, ᶜAbdarraḥmān; 164
Turfan; 257; 259; 260
Türġänbāy; 218; 219
Turhal; 294
Turikpen; 200
Turk b. Yāfiṯ (Yāfaṯ); 203
Turkestan; 158; 167; 169; 195-197; 199; 201; 206; 207; 228; 256; 259; 279; 346; 420; 424; 484; 485; 592
Turkestanskiy, G.; 489
Turkey; 21; 28; 40; 229; 230; 254; 258; 264; 275; 276; 278; 281; 286; 288; 297; 331; 383; 525
Türkī; 175
Turkic Cossacks; 221
Turkistānī, Isḥāq b. Ismāᶜīl al-Qāḍīqūrdī at-; 207
Turkmenistan, Turkmen; 193; 362; 462; 563; 578; 589; 591
Tuwāt; 35
Tuxfi, Xämit; 261; 262
Ṭūxī, Salmān aṭ-; 42
Txarkaxo, Valid (Walīd Ṭḥarkaqū); 296
Tyučev, Fëdor ; 558
Tyumen'; 250

ᶜUbaydallāh; 114
ᶜUbaydallāh Aḥrār; 126
ᶜUbaydallāh Ḥaḍrat of Yalpaqtal; 240; 241
ᶜUbūdī, Muḥammad b. Šaᶜbān al-; 54
Ubykhs (Ubïxi); 284; 287
Udmurts (Votyaks); 385-416 passim
Ufa; 213; 233; 255; 356; 358; 360; 363; 364; 366; 367; 370; 371; 372; 374; 379; 390; 392; 394; 420; 424
Ukraine, Ukrainians; 217; 220
Ūlūġbek as-Samarqandī; 48
ᶜUmar; 129; 182; 203
ᶜUmar Bāqī; 515; 525
ᶜUmar Xān; 516; 521
ᶜUmar b. al-Xaṭṭāb; 200
Umayyads; 7
Umurbey; 292
Uniates; 412
United States of America (USA); 6; 274; 277; 281
Ura-Tyube (Ūrā-Tepe); 573; 574; 579
Urada; 52; 88
ᶜUradī al-Hidālī, Murtaḍā al-; 43; 52; 88ff;
ᶜUradī, Ibrāhīm b. Muḥammad al-; 44; 55
Urakbaš; 376
Ural Cossacks; 214; 216; 217; 219; 220; 221; 222; 223; 225; 226; 227; 230; 234; 235
Ural River; 218; 219; 225; 227
Ural'sk; 219; 222; 223; 536
Ūrāz Muḥammad; 518
Urdu; 10

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000673

Urganč (Ūrganč, Urganğ); 122
Urğar; 245
Urgut (Ūrgūt); 107; 122
Urgutabad (Ūrgūtābād); 573; 592
Urumči; 154; 257; 260; 262; 264; 266; 268; 269; 514; 517; 520
Ūrūng Qūylāq; 195
Urus-Martan; 466; 476
Urusov, D.D.; 427
Urusov, Ėfendi Xamzat Xadžži (Afandī Ḥamzat Ḥāğğī); 461
Ūš (Oš); 168; 175; 176; 180; 190; 199; 575
Uš Turfan; 159
Usīšī, Dāwūd al-; 44; 52; 54
Usmanov, A.N.; 226
Usmonxŭğa; 509
Uṣūl-i ğadīd; 484 (see also: Jadidism)
Ustā Kamāl; 570
Uštūl (Štul); 59
ᶜUṯmān; 203
ᶜUṯmān b. Fodiye (ᶜUṯmān b. Fūdī); 34; 99
ᶜUṯmānī, Tāğaddīn al-; 14
Uways al-Qaranī; 203
Uyas-Solïn; 573
Uyghurs; 193; 248; 250; 251; 253; 254; 255; 256; 258; 259; 263; 265; 267 (see also: Eastern Turkestan)
Ūyrak; 208
Uyšūn; 208
Uzbekistan, Uzbek; 175; 177; 190; 193; 199; 202; 207; 208; 258; 259; 263; 267; 268; 351; 485; 572
Uzbekistanskiy rayon; 576
Uzda; 327
Uzen'; 218; 226; 228; 241
Uzgen; 199
Uzun-Xadžži Saltinskiy; 459; 461; 463; 464; 471; 472; 473

Vabkent (Wābkand); 564; 581
Vahapov, Käšfeläsrar; 246
Väli; 251
Välidi, Gamaletdin; 340
Välidov, Yunus; 347
Valixanov, Čokan; 591
Väliyev, Ibrahim; 351
Valuev; 373; 374; 377
Vānī, Meḥmed Efendi; 16
Vaqït; 531
Varun-Sekret, S.T.; 427
Vaterkayn, I.; 458
Vaxitova, Münira; 258
Vaynax; 457; 458; 479; 480
Vedeno; 472; 473
Verein für islamische Gottesverehrung (Hayᵓat-i šaᶜāᵓir-i islāmīya); 348; 349
Verein zur Unterstützung rußland-mohammedanischer Studenten; 347
Vernïy; 245
Verxazevka (Ilmin); 214
Verxniy Gondïr'; 405 ff.
Vidzï; 327
Vienna; 16
Vil'na (Vilnius); 314; 320; 325; 326; 328; 332
Vileyka; 314
Vinaver, M.; 419
Vladikavkaz; 458; 461; 463; 468; 469
Vnezapnaya; 80
Volga; 227; 395
Volga Bulgaria; 271
Volga region; 49; 259; 305; 385; 403
Volga Tatars; 211; 216; 222; 223; 231; 238; 241
Volga-Kama region; 387
Volga-Ural region; 98; 143; 211; 212; 232; 233; 243; 247; 255; 274; 335; 388; 413
Volïn'; 314; 317
Volkonskiy, V.M.; 363; 366; 425; 427
Vologda; 340
Voltaire; 337
Vorošilov, K.Ye.; 476
Vostrov; 228
Votyaks (Udmurts); 385-416 passim
Vsedagestanskiy S"ezd; 464
Vyatka; 41; 246; 247; 372; 420
Vyborg Declaration; 419; 450
Vyborg Trial; 421

Wābkand (Vabkent); 564; 581
Wādān; 30
Wādī Baṭḥān; 561
Wallerstein; 12
Warsaw; 333
Weinberglager; 341
West Africa; 9; 11; 35
Western Europe; 281
Whitman, Walt; 555-558
Wilhelm II.; 341
Wilmersdorf; 348
Wójcik, Zbigniew J.; 333
Wünsdorf; 341; 343; 346
Wünsdorfer Moschee; 344; 348; 349; 350

Xäbibullina, Güländäm; 259
Xädiča-xanum; 257
Xadžiev, Ibragim; 478
Xadžiev, Zamsi; 478

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000674

Xafīya; 126
Xakaš, Midxat (Midḥat Ḥaqaš); 296
Xäkim, Sibġät; 535
Xāl Bīk Qūšbīgī; 575
Xālid, Mawlānā; 18; 102
Xalidi, Qurbanġali; 245; 246
Xālidīya (Naqšbandīya xālidīya); 18; 19; 71; 74; 98; 102; see also: Naqšbandīya
Xalīfa aṭ-Ṭawīl; 50
Xalīfa Xudāydād; 121
Xalīl; 235
Xalilov; 461
Xalwatīya (Xalvetīye); 16; 17; 76; 162; 164
Xamzatov, Xuštīk; 467
Xan Qala (Xanskaya Stavka); 218; 223; 225; 232; 233; 240
Xan-Xoyskiy, Fätali Xan; 448; 453
Xanīkov; 149; 588 (see also: Khanikoff)
Xantaev, Kana-Mulla; 459
Xantemirov, Alim; 375
Xarbin; 351
Xarlamov; 460
Xas-Mamedov, Xälilbäk; 429; 431; 435; 448; 453; 455
Xäsäni, Äxmätgäräy; 337
Xäsänov, Kälimullah; 448; 453
Xäsänov, Möxämmäd-Sabir; 449; 453
Xasavyurt; 473
Xāṣṣ Muḥammad aš-Širwānī; 57; 60; 69; 71
Xatmīya; 17
Xäydarov, Ibrahimbäk; 443; 455
Xayt; 574
Xenophon; 338
Xiderlezov, Arsanukay (Šeyx Amay); 473
Xiḍr (al-Xaḍir); 124
Xindax; 42
Xisameddin; 244
Xisametdinov, Abdulla; 358
Xiṭāy; 208
Xiva, see: Khiva
Xiyābān-Guzar; 119
Xodžent (Xuġand); 25; 576; 579
Xoġa, Xŭġa: see: Xwāğa
Xomyakov, N.A.; 425
Xorāsān Ātā (°Abdalġalīl Bāb); 196; 197
Xorun; 321
Xösäyenov, Šämsetdin; 449; 451
Xösaynov, M.; 279
Xozyaseitov, Mukmin Tagirov; 367
Xozyašev, A.; 357
Xubar; 295
Xučni; 52
Xudāyār; 139
Xudāyār Xān; 208; 574; 575; 576
Xudāybirdī, see: Luṭfallāh
Xudāydād-i Xwārazmī; 121; 123
Xudāynaẓar b. Xwāğa Naẓar; 137
Xudāyqul Qoža; 196; 198
Xudāyqulī; 114; 118; 132
Xudāyqulī Šayx; 208
Xudayšukurov, Altïnbay; 226
Xuğan (Khodzhant); 141
Xuğand (Xodžent); 25; 141; 576; 579
Xuğandī, Maṣlaḥat / Maṣliḥat ad-Dīn; 208
Xŭğayev, Fayzullah; 483-512 passim
Xulundoy; 459
Xumūlī; 106; 108; 113; 117; 121; 122; 133
Xunzax; 42; 48; 92; 293
Xūqandī, Xūš Muḥammad; 577
Xurāsān, see: Khorasan
Xuramšin, Ğämaletdin; 451
Xušdādī, Musalaw al-; 42
Xuseynov, Fetkulla; 365
Xuseynov, Gabdessalyam; 365
Xuseynov, Muxamedžan (Muḥammad-ğān b. al-Ḥusayn); 355-366; 369
Xusni-Fatima; 257
Xuštada; 42
Xvarši; 56
Xwāğa (Qoža, Xoğa; Xŭğa); 193-210 passim; 502; 586
Xwāğa Aḥrār; 186; 565
Xwāğa Amkinagī; 116
Xwāğa Bīk Ḥāğğī; 573
Xwāğa Buzurg Xān; 154
Xwāğa Muḥammad Bāy (Matbay); 573
Xwāğāntāy Bābā; 222; 230; 236
Xvalïnsk; 237
Xwāndamīr; 513
Xwārazm, see: Khorezm
Xwārazmī, Kāmil; 524
Xwārazmī, Nu°mānaddīn al-; 50
Xwārazmī, Sayyid Maḥmūd; 517
Xwārazmī, Xudāydād-i; 121; 123
Xwāršī, Zaġalaw al-; 56

Yagcılar (Arvan); 292
Yaglıdere (Yagköy); 293
Yakān Šayx; 208
Yakdast al-Ğūriyānī, Aḥmad; 14; 19
Yakkabag (Yakka Bāġ); 569
Yalova; 289; 295; 297
Yalpaqtal; 214; 216; 221; 222; 225; 228; 231; 233; 234; 236; 239-242
Yālpāqṭāl Ḥaḍrat; 237; 240
Yamanī, Aḥmad al-; 51

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000675

Yamgūrčī Ātā; 208
Yandarov, Solsa-Xadžži; 480
Yang-Zïnšin; 266; 267
Yāngī Qazānqa [i.e. Novaya Kazanka]; 229
Yangihisar; 158
Yaᶜqūb Beg; 153-162 passim
Yaᶜqūb Xān Tūra; 153-166 passim
Yāqūt al-Ḥamawī; 41; 47; 50
Yār Muḥammad Qāra Šahrisabzī; 518; 519
Yār Muḥammad Ūrūmčī; 522
Yarag (Yarāġ, Yuxari-Yarag); 52; 69; 71
Yarāġī, al-; 43; 47; 57; 59; 64; 66; 67; 73; 80; 84-86
Yarkand (Yārkand, Yarkent); 143; 154; 161; 514; 518; 521; 522
Yārkandī, Muḥammad Ṣāliḥ; 521
Yasawī, Aḥmad; 124; 195; 201; 203; 577
Yasawīya; 20; 120; 124; 125
Yasi; 195
Yaşin, Hidayet; 352
Yaušev, G.; 375
Yaušev, Näüširvan; 255
Yavuköy (Belcik); 293
Yaxsāwī, Yūsuf al-; 57
Yaxudi; 272
Yayla; 291
Yemen (Yaman), Yemenis; 7; 8; 11; 14; 25; 26; 32; 36; 52; 53; 54
Yeni-Gaziler; 292
Yeni-Kilise; 291; 292
Yeniderbent; 294
Yenikeyev Gäysa; 443; 455
Yeniköy; 292
Yerevanskiy, Aġaxan; 443; 451
Yermolaevo; 222
Yermolov; 74
Yersi; 52
Yevdokimov, Ye.G.; 477
Yiġlaġān Ātā; 208
Yıldız-Eli; 293
Yilqičī Ātā; 208
Young Bukharans; 483; 485; 487; 500
Young Tatars; 487
Yugnak (Žuynek); 201
Yūlġūnlīq Ātā; 208
Yüničev, Xäbib; 261; 264
Yüničev, Irekče; 264
Yūnsīz Ātā; 208
Yunusov family; 377
Yuridičeskaya Akademiya Šariatskix Nauk; 462
Yušinskiy, Yeliyaš; 324
Yūsuf Šayx; 208
Yusup-Xadžži Baybatïrov; 458; 459; 461; 467
Yūz; 208

Zaamin (Zāmin); 573
Zabīd; 36
Zabīdī, Murtaḍā al-; 12; 32; 47; 50
Zamair; 294
Žana Qorġan; 199
Zangi-Ata (Zangī Atā); 577; 581
Zara; 293
Zarmītan; 137
Zaydī; 26
Zayn al-ᶜĀbidīn; 196
Zaynallāh Ḥaḍrat of Sterlibaševo; 236; 240; 241
Zaysan; 266
Zehrensdorf; 344
Zeki Kiram-Bey; 348
Zelkina, A.; 80
Zerafšan (Zarāfšān); 199; 564
Zeynalov, Zeynal; 444; 453
Zile; 294
Zimanov; 228
Zinov'ev; 492
Zīrids; 7; 9
Ziriklī; 41
Ziring; 292
Ziya Bäširi; 532
Ziyadxanov, Ismailxan; 444; 451
Žordaniya, N.; 473
Zossen; 341; 346
Zusalï; 196
Žuze, P.K.; 278
Zyanibek Sultan; 362

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000676

ULB Halle 3
001 428 675
98 SA 1606 (2)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-5981/fragment/page=00000679