

Jürgen Paul

Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya

STUDIEN ZUR
SPRACHE, GESCHICHTE UND KULTUR
DES ISLAMISCHEN ORIENTS

Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“

Herausgegeben von

Albrecht Noth

Neue Folge

Band 13



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1991

Jürgen Paul

Die politische und soziale Bedeutung
der Naqšbandiyya
in Mittelasien im 15. Jahrhundert



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1991

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft
der VG Wort

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Paul, Jürgen:

Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in
Mittelasien im 15. Jahrhundert / Jürgen Paul. – Berlin ; New
York : de Gruyter, 1991

(Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen
Orients ; N.F., Bd. 13)

ISBN 3-11-012720-2

NE: GT

© Copyright 1991 by Walter de Gruyter & Co., D-1000 Berlin 30.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30

Buchbinderische Verarbeitung: T. Fuhrmann KG, Berlin 36

Für A.

Vorwort

In diesem Buch verwende ich im allgemeinen die für das Arabische übliche Umschrift, und zwar auch im Persischen. Dies einmal aus Gründen der Einheitlichkeit, zum anderen aber auch, weil vor allem in den archivalischen Quellen oft in einem grundsätzlich persischen Text Satzteile und ganze Sätze auf Arabisch eingeschoben werden. Diese persisch oder anders als den umgebenden Text zu transskribieren, widerstrebte mir.

Umschriften aus dem Russischen folgen gleichfalls dem Üblichen; allerdings ergeben sich gelegentlich Unstimmigkeiten, z. B. bei *vakf* statt *waqf*. Dies war in Kauf zu nehmen, unter anderem, um die leichtere Auffindbarkeit der zitierten Titel zu gewährleisten.

Ortsnamen werden, soweit sie allgemein bekannt sind, nicht in Umschrift gegeben, so z. B. „Taschkent“. Sonst folge ich lieber dem in Atlanten gebräuchlichen System statt der Schriftform, die sich als Umschrift aus den persischen Quellen ergäbe, so z. B. „Syr-Darja“. Auftauchende Widersprüchlichkeiten, Inkonssequenzen u. dgl. bitte ich zu entschuldigen.

Die Arbeit an diesem Buch wurde 1988 abgeschlossen, so daß im Literaturverzeichnis manches fehlt. Insbesondere sei auf den zwischenzeitlich erschienenen Band mit den Vorträgen der *Table Ronde de Sèvres* verwiesen: *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Istanbul/Paris 1990. Auf einige der dort enthaltenen Texte konnte ich dank der freundlichen Unterstützung von A. Popović eingehen; gleichfalls danke ich Jo-Ann Gross, die mir den Text ihres Beitrags zur Verfügung gestellt hat.

Diese Arbeit wäre nicht entstanden ohne die vielfältige und freundliche Hilfe all derer, die mir vor allem bei der Beschaffung der Quellentexte mit Rat und Tat zur Seite gestanden haben. An erster Stelle möchte ich Herrn Prof. O. F. Akimuškin (Leningrad) meinen Dank abstatten. Er hat das Projekt der Arbeit mehrfach mit mir besprochen; seiner tatkräftigen Unterstützung danke ich die Möglichkeit, in Leningrad befindliche Quellen zu nutzen. Frau Prof. M. Šahidi (Dušanbe) verdanke ich freund-

liche Aufnahme und Hilfe. In Taschkent habe ich der Leitung des Orientalischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der Uzbekischen SSR zu danken, die bereit war, mir für diese Arbeit unentbehrliche Quellentexte zur Verfügung zu stellen. Für manche Hinweise danke ich insbesondere Frau Prof. S. A. Azimdžanova, Herrn Prof. A. U. Urunbaev und Herrn Prof. B. A. Achmedov. Mit großer Liebenswürdigkeit und Energie hat sich Herr Dr. S. L. Martynov in Taschkent meiner angenommen. Wichtige Quellentexte entstammen ferner der India Office Library (London), deren Leitung und Mitarbeiter an dieser Stelle bedankt seien. Besonders verbunden bin ich Herrn Prof. A. Noth, der diese Arbeit als Doktorvater betreut hat. Seinem kritischen Blick und seiner Leidenschaft für historische Zusammenhänge verdankt diese Arbeit viel; ihm als meinem Lehrer in der Forschung zu danken, ist mir eine besonders angenehme Pflicht.

Die Arbeit selbst wurde durch ein Doktorandenstipendium der Studienstiftung des Deutschen Volkes, der Druck durch einen Zuschuß der Verwertungsgesellschaft WORT großzügig gefördert.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1. Örtliche und ethnische Einflußbereiche	15
2. Geistige Grundlagen	26
Einordnung in das gesamtislamische Spektrum	26
Alltagsmoral	33
Tägliche Pflichten	36
3. Erwerb der Mittel des Lebensunterhalts	39
Lehrhafte Äußerungen	39
Berufstätigkeit in Landwirtschaft, Handel und Handwerk sowie „intellektuelle“ Tätigkeit	41
Einkünfte aus der Eigenschaft als Mystiker	52
Einkünfte aus <i>awqāf</i>	56
Andere Arten, den Lebensunterhalt zu verdienen; Betteln, Tricks	60
4. Innen und Außen	63
Ort des gemeinschaftlichen Lebens	63
Gemeinschaftliche Tätigkeiten	65
Tätigkeit nach außen	66
Aufnahme und Ausbildung	72
Innerer Zusammenhalt. Haltung zu „Außenseitern“	73
Innerer Zusammenhalt. <i>ṣuḥbat</i>	76
Auseinandersetzung mit konkurrierenden Gruppen	79
Nachfolgefragen	85
Zusammenfassung	87
5. Wirtschaftliche Tätigkeit und Organisation	89
Rechtfertigungen	89
Angriffe wegen des Reichtums	91
Umfang der Besitzungen	92
Aufbau der Zentralverwaltung	94
Persönlicher Stab 96; Hauptbüro 97; Verwalter außen 100; Kaufmännisches 104; Sonderaufgaben 105	

Zahlungen an den Diwan	106
Verwendung der Einkünfte	109
6. Wirtschaftsbeziehungen auf dem Land	113
Sklaven	115
Pachtverhältnisse	118
Dorfgemeinde, Gemeindebauern	128
Kleiner und mittlerer Grundbesitz	137
Vorbesitzer und <i>mutaşarrifin</i> 139; Soziale Schichtung 141; Kontinuität und Fluktuation 147; Gründe für den Verkauf an Ḥwāğa Aḥrār 148	
Wirtschaftsorganisation Ḥwāğa Aḥrār. Zusammenfassung . .	155
7. Schutz- und Patronageverhältnisse	164
Vormongolisches: <i>talği'a</i> und <i>ḥimāya</i>	165
Mongolenzeit: <i>ḥimāyat</i> als steuertechnisch relevante Kategorie	167
Ḥimāyat bei „entlaufenen Bauern“	173
Ḥimāyat bei Nomaden 183; Zusammenfassung für <i>ḥimāyat</i> bisher 185	
<i>Inğü</i>	186
Personenrechtlicher Status der Menschen in <i>ḥimāyat</i> und <i>inğü</i> .	
<i>Iltiğā</i>	189
Ḥimāyat und <i>tarbiyat</i>	194
Ḥimāyat, von Sufi-Scheichen ausgeübt	198
Ḥwāğa Aḥrār in Schutzverhältnissen	201
Zusammenfassung	205
8. Politische Tätigkeit	208
Politisches Selbstverständnis	209
Freund und Feind	213
Auftrag und Zielsetzung	219
Steuerpolitik	221
Friedenspolitik	232
Hilfe in Einzelfällen	235
Beurteilung einzelner Herrscher	237
Schluß	245
Quellen und Literatur	250
Abkürzungen	263
Indices	265

Einleitung

Die sufische Organisation der Ḥwāḡagān, später nach einem ihrer bedeutendsten Lehrer, Bahā'uddīn-i Naqšband, Naqšbandiyya genannt, hat ihre historisch faßbaren Wurzeln in der Oase von Buchara. Noch zur Zeit Bahā'-uddīns (st. 1389 bei Buchara) beschränkt ihr Einfluß sich im wesentlichen auf die Stadt Buchara und ihre Umgebung. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts jedoch zählt sie bereits zu den bedeutendsten sufischen Gruppen des sunnitischen Islam im Osten, finden sich ihre Lehrer und Schüler im Osmanischen Reich, in Mittelasien und Indien.

Das 15. Jahrhundert, in Mittelasien und Ḥurāsān die timuridische Epoche, erlebt also den Aufstieg der Naqšbandiyya von einer örtlich begrenzten zu einer „international“ operierenden Gruppierung.

Mit diesem Aufstieg verbunden ist die „Politisierung“ der Gruppe. Zunächst zögernd, von der Mitte des 15. Jahrhunderts an entschlossen und massiv mischt sie sich in das politische Geschehen ein. Von dieser Zeit an datiert die politische Rolle, die sie zumindest in Mittelasien bis in die Moderne (d. h. bis zur Auflösung der Khanate durch die Sowjetmacht) behalten sollte.

Mit beiden Entwicklungen verbindet sowohl die Erinnerung der Naqšbandiyya als auch die orientalistische Forschung den Namen des Ḥwāḡa Nāširuddīn 'Ubaydullāh b. Maḥmūd, bekannt als Ḥwāḡa Aḥrār (1404 – 1490). Wenn von mittelasiatischen Derwischen der Timuridenzeit die Rede ist, fällt auch sein Name. Dabei ist seine Tätigkeit von verschiedenen Forschern unterschiedlich dargestellt und eingeschätzt worden.

Nach einigen kürzeren Arbeiten (VJATKIN, VESELOVSKIJ, HARTMANN, BEVERIDGE)¹ erwies sich BARTOL'Ds Studie „Ulug Bek und seine Zeit“

¹ VJATKIN, V.: Iz biografii Chadži Achrara [Aus der Biographie Ḥwāḡa Aḥrārs]. – In: *Turkestanskije vedomosti* 1904 Nr. 147.

VESELOVSKIJ, N. I.: *Pamjatnik Chodži Achrara v Samarkande.*

HARTMANN, M.: *Ein Heiligenstaat im Islam*; hier: S. 306 - 315 Darstellung der Naqšbandi-silsila.

BEVERIDGE, H.: *The Rashahat-i Ainal- Hayat.*

über Jahrzehnte hin als maßgeblich². BARTOL'D sieht Ḥwāḡa Aḥrār als Antipoden des Timuriden Ulug Bek, als dessen *de facto* Nachfolger er den Ḥwāḡa beschreibt:

„Die vierzigjährige Herrschaft Ulug Beks wurde von der gleichfalls vierzigjährigen Herrschaft des Exponenten des Naqšbandi-Ordens, Ḥwāḡa Aḥrār, abgelöst“, wobei BARTOL'Ds Urteil lautet: „In Wirklichkeit war die Regierungszeit Abū Sa'īds, im Gegensatz zur Regierungszeit Ulug Beks, eine Zeit der kulturfeindlichen Derwische“³.

Diese griffigen Formeln haben sich als einflußreich erwiesen; BARTOL'Ds Urteil hat in die wesentlichen Überblicksdarstellungen mittelasiatischer und timuridischer Geschichte Eingang gefunden (SPULER, ROEMER)⁴. Als Grund für die Gegnerschaft Ḥwāḡa Aḥrārs gegen alles, was Ulug Beks Traditionen fortsetzte, werden genannt: Ulug Beks Förderung der exakten Wissenschaften, besonders der Astronomie; seine Teilnahme an Trinkgelagen und anderen Lustbarkeiten; sein (unspezifiziertes) Festhalten an türkisch-mongolischen Traditionen. Ḥwāḡa Aḥrār erscheint dagegen als Führer der „streng muslimischen, von Derwischen beeinflussten breiten Massen“⁵, als Feind der nicht-religiösen Kunst und Kultur, besonders natürlich der nicht-religiösen Wissenschaft. Diesen Gegensatz betonen, ihrer anti-religiösen Haltung bzw. Aufgabe entsprechend, einige sowjetische Autoren besonders stark (JAKUBOVSKIJ, NABIEV u. a.)⁶. In der sowjetischen Literatur wird dabei, auch gegen BARTOL'D, abgestritten, Ḥwāḡa Aḥrār sei tatsächlich der „Führer der Massen“ gewesen oder habe seinen Einfluß geltend gemacht, um eben diese Massen vor der Willkür der türkisch-mongolischen Machthaber zu schützen⁷. BOLDYREV ist einer der wenigen, die diesen Aspekt in BARTOL'Ds Beurteilung Ḥwāḡa Aḥrārs weiter entwickeln: Ḥwāḡa Aḥrār als Volksführer⁸.

² BARTOL'D, V. V.: *Ulug Bek i ego vremja*.

³ Ebda S. 166.

⁴ SPULER, B.: *Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken*. ROEMER, H. R.: *Die Nachfolger Timurs*. Vgl. auch *ders.*, in *CHI* 6.

⁵ SPULER wie Anm. 4, S. 225.

⁶ JAKUBOVSKIJ, A. JU.: *Čerty obščestvennoj i kul'turnoj žizni*. *ders.*: in „*Istorija Uzbekskoj SSR*“, Bd. 2 „*Feodal'nyj stroj*“, Kapitel 11 „*Maverannachr i Chorasani pri Timuridach (XV v.)*“.

NABIEV, R. N.: *Iz istorii politiko-ekonomičeskoj žizni Maverannachra*.

⁷ So im Vorwort des Herausgebers des entsprechenden Bandes von BARTOL'Ds *Sočinenija* (II/2), Ju. BREGEL'.

⁸ BOLDYREV, A. N.: *Eščë raz k voprosu o Chodža-Achrare*. – Dieser Aufsatz enthält eine umfangreiche Diskussion der sowjetischen Literatur zu Ḥwāḡa Aḥrār. Der Autor scheut sich nicht, auf die zahlreichen Widersprüche und Sottisen sowjetischer Autoren hinzuweisen.

Nach BARTOL'D und im Anschluß an ihn haben sich mehrere sowjetische Forscher mit dem Reichtum Ḥwāḡa Aḥrār's befaßt (IVANOV, ČECHOVIČ, NABIEV, KUTBAEV)⁹. Sie alle ergänzen BARTOL'Ds Urteil dadurch, daß sie Ḥwāḡa Aḥrār's Bereicherungsstreben und Ausplünderung der von ihm abhängigen Bauern vorhalten. Bei aller Kritik, die dies Herangehen herausfordert, sollte die wertvolle Quellenarbeit, die in vielen ihrer Publikationen enthalten ist, nicht vergessen werden. Das gilt besonders für die Arbeiten von ČECHOVIČ. Vor allem ihre Texteditionen, nicht zuletzt der auf Ḥwāḡa Aḥrār's Besitz bezogenen Urkunden, sind unverzichtbares Arbeitsinstrument nicht nur für die Person Ḥwāḡa Aḥrār's und die Geschichte seiner Zeit, sondern für die Untersuchung der wirtschaftlichen Verhältnisse im mittelasiatischen Dorf vom 13. bis zum 19. Jahrhundert¹⁰.

Im Westen sind in den letzten Jahrzehnten zwei Monographien über die frühe Geschichte der Naqšbandiyya angekündigt worden (ALGAR, FLETCHER)¹¹, die beide nicht erschienen sind. FLETCHER verstarb, bevor er die Studien vollenden konnte; von ihm sind nur einige kürzere Arbeiten über die mittelasiatischen Naqšbandiyya erschienen; sein Interesse galt eher der späteren Entwicklung der Gruppierung nach Osten, nach Sinkiang und China¹². ALGAR ist in neuester Zeit wieder mit zusammenfassenden Untersuchungen zur Geschichte der Naqšbandiyya insgesamt hervorgetreten¹³. Sein früherer Aufsatz *The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance* ist von zentraler Bedeu-

⁹ ČECHOVIČ, O. D.: *Samarkandskie dokumenty*. Einleitung der Herausgeberin. NABIEV wie Anm. 6.

KUTBAEV, Z. A.: *K istorii vakufnykh vladenij Chodža Achrara*.

IVANOV, P. P.: *Chozjajstvo džuybarskich šejchov*, S. 9–17.

¹⁰ ČECHOVIČ, *Samarkandskie dokumenty*. – Vgl. auch die lange Liste der Editionen im Literaturverzeichnis. Ein Verzeichnis veröffentlichter Arbeiten von ČECHOVIČ ist erschienen als: *Spisok opublikovannykh rabot doktora istoričeskich nauk O. D. Čechovič*.

¹¹ ALGAR, H.: *The Naqshbandī Order. A Preliminary Survey of Its History and Significance* (zit. als „Survey“); S. 125 f. Anm. 3.

FLETCHER, J.: *Integrative History*, S. 52 Anm. 36.

¹² Vgl. *A Bibliography of the Publications of J. Fletcher* und seinen Beitrag „Les voies (turuq) soufies en Chine“. In: *Les ordres mystiques dans l'Islam* (ed. A. POPOVIĆ und G. VEINSTEIN), Paris 1986, S. 13–26.

¹³ Vgl. die umfangreichen „papers“ von ALGAR auf der „Table ronde sur les Naqshbandīs“, Paris – Sèvres Mai 1985. Ihre Titel: *A Brief History of the Naqshbandī Order, The Present State of Naqshbandī Studies, Political Aspects of Naqshbandī History*. Der Sammelband mit den Vorträgen dieser Konferenz ist jetzt erschienen: *Naqshbandīs*. Ed. Marc GABORIEAU, A. POPOVIĆ, Th. ZARCONE. Istanbul/Paris 1990. – Ich bin A. POPOVIĆ zu Dank verpflichtet, der mir Einblick in die Papiere der Tagung gewährt hat.

tung, weil in ihm erstmals die Entwicklung der Gruppe von den Anfängen bis zur Gegenwart abrißartig gegeben wird. Dabei ist sich ALGAR der politischen und gesellschaftlichen Rolle der Naqšbandiyya vollauf bewußt¹³.

MOLÉ hat eine Reihe von Traktaten von Naqšbandī-Autoren ediert; eine vorbereitete Edition der wichtigsten hagiographischen Quelle über Bahā'uddīn-i Naqšband ist nicht erschienen¹⁴. Seine bekannteste einschlägige Untersuchung *Autor du Daré Mansour*¹⁵ geht den geistes- und mystikgeschichtlichen Grundlagen Bahā'uddīns nach¹⁶.

Als einzige Monographie zur Geschichte der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert liegt die – unveröffentlichte – Dissertation von GROSS vor¹⁷. Die Autorin beschränkt sich jedoch auf eine individualisierende Darstellung Ḥwāḡa Aḥrār's; ihr Gegenstand ist eher die Frage, wie Zeitgenossen diese Gestalt gesehen haben, als die Geschichte der Gruppe selbst. COSLOVI These, die Naqšbandiyya habe eine Mittlerrolle zwischen der seßhaften, städtischen oder ländlichen, Bevölkerung einerseits und den türkisch-mongolischen Eroberern andererseits innegehabt, verdient Beachtung¹⁸; leider führt er sie für Mittelasien nicht aus, sein Interesse gilt der späteren Entwicklung in Indien. Bemerkenswert ist daher vor allem der Ansatz, die Geschichte der Gruppe selbst in den Mittelpunkt zu stellen, und zwar, wie der Titel des Aufsatzes *Il ruolo secolare* programmatisch ankündigt, die weltliche. Das unterscheidet COSLOVI von ALGAR, für den, so sehr politisch er die Naqšbandiyya auch sieht, doch deren spiritueller Kern am wichtigsten ist.

¹⁴ Vgl. in MOLÉ, M.: *Les mystiques musulmans*, Paris 1965, S. 125.

¹⁵ MOLÉ, M.: *Autor du Daré Mansour. L'apprentissage mystique de Bahā' al-Dīn Naqshband*.

¹⁶ „Molé, dans ses articles, ne s'occupe qu'occasionnellement des aspects proprement historiques, sociologiques et rituels des *tariqa* et préfère toujours l'étude des origines des rituels“, COSLOVI, F.: *Liste des manuscrits arabes et persans microfilmés (Fonds Molé)* I, S. 125. – Im erwähnten Aufsatz überschätzt MOLÉ jedoch die Bedeutung von Ibn Maṣṣūr al-Ḥallāḡ für die Naqšbandiyya.

¹⁷ GROSS, Jo-Ann: *Khoja Ahrar*. Diss. NY 1982. – Zwei „papers“, die auf dieser Arbeit basieren, sind *Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of Political and Religious Authority* im Sammelband *Naqshbandis*, vgl. Anm. 12, 109–121; *The Economic Status of a Timurid Sufi Shaykh: A Matter of Conflict or Perception?* In: *Iranian Studies* 21 (1988), 84–104.

¹⁸ „[...] così in Asia Centrale, davanti il periodo che la [sc. die *tariqa*, J. P.] vede nascere ed affermarsi, essa, dopo aver svolto in un primo tempo la funzione di mediatrice tra le popolazioni urbane o comunque sedentarie e gli invasori mongoli, si allea a la classe dominante partecipando in prima persona al potere, sempre però in nome di una sua presunta mediazione o difesa degli interessi popolari“, COSLOVI, *Il ruolo secolare*, S. 124.

Weitere Aussagen zur Geschichte der Naqšbandiyya finden sich in Gesamtdarstellungen zum Sufismus und seiner Geschichte (TRIMINGHAM, SCHIMMEL u. a.)¹⁹. Dabei wird Mittelasien im 15. Jahrhundert jeweils nur kurz berührt.

Es sind also verschiedene Fragen, die in der Forschung über die Geschichte der Naqšbandiyya bisher berührt worden sind. Erstens interessierte man sich für diese Gruppe im Zusammenhang mit Herrschern, deren Geschichte im Mittelpunkt der Darstellung stand (BARTOL'D, ROEMER). SPULERS Interesse ist daneben eher kulturgeschichtlich. Zweitens interessierte man sich für geistes- und mystikgeschichtliche Aspekte (MOLÉ, SCHIMMEL). Drittens können wirtschaftshistorische Überlegungen im Mittelpunkt stehen (ČECHOVIČ und andere sowjetische Autoren). Andere Autoren gehen von der Entwicklung der Gruppe aus, wobei sie diese in einen jeweils verschiedenen Zusammenhang stellen: Das Verhältnis Ḥwāḡa Aḥrār̄s zu Herrschern und die Wahrnehmung Ḥwāḡa Aḥrār̄s in Historiographien (im Unterschied zur hagiographischen Literatur), die aus dem Blickwinkel der Herrschergeschichte verfaßt sind, dominiert bei GROSS; die Besonderheit der Naqšbandiyya, ihr politisches Selbstverständnis, ist das Thema von ALGAR; auch COSLOVI interessiert sich vor allem für das Verhältnis der Naqšbandiyya zu Herrschern.

Eine ganz untergeordnete Rolle hat daneben die Herausbildung der Gruppe selbst, ihrer Organisation und ihrer Tätigkeit als Organisation in der Gesellschaft gespielt. Was damit gemeint ist, soll im Folgenden kurz umrissen werden.

Wenn Geschichtsschreibung sich von der Fixierung auf Herrscher- und Dynastiegeschichte löst und sich die Untersuchung gesellschaftlicher Strukturen vornimmt, ist es eine der wichtigeren Aufgaben, gesellschaftliche Gruppen ausfindig zu machen und sie in ihrem Funktionieren zu beschreiben. Solche gesellschaftlichen Gruppen sind in der islamischen Geschichte schwerer faßbar als in der europäisch-mittelalterlichen mit ihren vielfältigen Korporationen. Das heißt aber nicht, daß es solche Gruppen in der islamischen vormodernen Geschichte nicht gäbe.

Neben manchen anderen kommen auch sufische Gruppen als gesellschaftlich wirksame in Frage, sei es, daß sie selbst Einfluß auf das gesellschaftliche Geschehen nehmen, sei es, daß sie als Kristallisationskern größerer Zusammenhänge dienen, die ihrerseits in einer gegebenen Gesellschaft Gewicht haben. Sufische Gruppen bieten regelhaft jedenfalls ein Minimum an Organisiertheit. Als spirituelle Gruppen unterscheiden

¹⁹ TRIMINGHAM, J. S.: *The Sufi Orders in Islam*.
SCHIMMEL, A.: *Mystical Dimensions of Islam*.

sie zwischen solchen, die in die Überliefererkette ihres Inneren Wissens, die *silsila*, initiiert sind, und solchen, die es nicht sind. Eines der Grundmerkmale von Organisiertheit, die definierte Mitgliedschaft, erfüllen sie somit bereits ihrem Wesen nach, ebenso wie ein anderes, das der internen Strukturiertheit: Unterschieden wird zumindest zwischen solchen, die berechtigt sind, eigenständig Adepten auszubilden (den Scheichen), und solchen, die dazu nicht berechtigt sind. Diese, wie man sagen könnte, „innere Seite“ der sufischen Organisation kann unter Umständen zum Kern eines umfassenderen Gefüges werden. Es kommt nämlich vor, daß Personen oder Gruppen von Personen sich um einen Scheich und dessen Zirkel scharen, in welchen Formen auch immer dies geschehen mag. Darüber hinaus können Personen in einem „rein weltlichen“ Abhängigkeitsverhältnis zu einem Scheich stehen, als Sklaven oder sonstige Bedienstete (meist nur in kleinerem Umfang), aber auch als Pächter oder „Partner“, wobei sich unter „Partnerschaft“ gelegentlich Verhältnisse verstehen lassen, die eher als Beauftragten- oder Angestelltenverhältnisse anzusehen sind. Zur „inneren“ Seite der sufischen Organisation tritt also eine „äußere“, ein Geflecht von Beziehungen zwischen dem Scheich und seinem Zirkel einerseits und einer Reihe von mehr oder weniger abhängigen oder sonst mit ihm verbundenen Personen oder Gruppen von Personen, ohne daß diese aber der sufischen Organisation als solcher angehörten: Sie müssen nicht in die *silsila* initiiert sein.

Ein Beispiel für das Bestehen eines solchen komplexen Beziehungsgefüges bietet die Naqšbandiyya in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, also zur Zeit Ḥwāğā Aḥrār und unter dessen Leitung. In der vorliegenden Arbeit wird beschrieben, wie dieses Gefüge aufgebaut war und wie es funktionierte. Dabei beschränkt sich die Darstellung nicht auf Ḥwāğā Aḥrār, sondern bezieht die Geschichte der Ḥwāğagān von Bahā'uddīn bis zu Ḥwāğā Aḥrār jedenfalls in einem gewissen Maße mit ein.

Zur Untersuchung der Naqšbandiyya als sozialer Gruppierung gehören dabei folgende Fragen:

- Wer waren die Ḥwāğagān, aus welchem sozialen Umfeld stammten sie und in welchem Milieu waren sie tätig? Diese Frage muß für die verschiedenen Städte oder Provinzen unterschiedlich beantwortet werden; in Buchara wurde ein anderer Lebensstil gepflegt als in Herat, beide wieder unterschieden sich von der Art, wie man zur Zeit Ḥwāğā Aḥrār in Samarkand lebte.
- Wie und wovon lebten die fraglichen Gruppen? Wieder fällt die Antwort je nach Region und Zeit unterschiedlich aus.

- „Innere Seite“ der Organisation: Wie definiert sich die Gruppe der Ḥwāḡagān in bezug auf andere Strömungen im Islam, in der islamischen Mystik? Welche Formen der gemeinschaftlichen Tätigkeit, nach innen und nach außen, lassen sich nachweisen? Wie konnte eine sufische Gruppe an einem gegebenen Ort Einfluß gewinnen, auch gegen die Konkurrenz anderer Gruppen? Wie wird der innere Zusammenhalt der Gruppe gesichert, wie die Nachfolge geregelt?
- „Äußere Seite“ der Organisation I: Wirtschaftsorganisation Ḥwāḡa Aḥrār. Wie war die Verwaltung seines landwirtschaftlichen Besitzes aufgebaut? Welche „Ämter“ gab es in dieser Verwaltung? Beschrieben wird die „Zentrale“ dieser Verwaltung in Samarkand.
- „Äußere Seite“ der Organisation II: Welche Beziehungen zwischen Ḥwāḡa Aḥrār und den von ihm abhängigen Bauern sind festzustellen? Dazu gehört eine etwas breitere Darstellung der wirtschaftlichen Beziehungen auf dem Lande überhaupt.
- „Äußere Seite“ der Organisation III: Sind innerhalb der wirtschaftlichen Organisation bzw. darüber hinaus Schutz- und Patronageverhältnisse nachweisbar? Den Hintergrund bildet eine Untersuchung, welche Formen solcher Verhältnisse es gegeben hat und wie sie bezeichnet wurden.
- Ziele der Organisation. Wie verstand sich die Gruppe im politischen Raum, welche Ziele verfolgte sie, welche Mittel setzte sie dabei ein? Wer waren ihre Gegner? Wie stand sie zu verschiedenen Herrscherpersönlichkeiten?

Die These der Arbeit ist, daß sich unter der Leitung Ḥwāḡa Aḥrār und um ihn und seinen Zirkel herum ein umfangreiches Gefüge von wirtschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen wie Pacht und „Partnerschaft“ einerseits, innerhalb dieses Gefüges und darüber hinaus aber auch ein System von Schutz- und Patronageverhältnissen andererseits herausbildete, mit dessen Hilfe die leitende Gruppe, also der Zirkel um Ḥwāḡa Aḥrār, für islamische Gesetzmäßigkeit wirkte und auf diese Weise die Interessen der handel- und gewerbetreibenden Stadtbevölkerung sowie der selbsthaften Landbevölkerung gegen willkürliche und unmäßige Abpressungen seitens der herrschenden türkisch-mongolischen, nomadischen Traditionen verhafteten Militär-Schicht vertrat, welche die Machtbasis der timuridischen Herrscher bildete. Der Erfolg dieser Bemühungen ist nicht genau abschätzbar, kann aber nicht ganz unbedeutend gewesen sein. Abgesehen von Ḥwāḡa Aḥrār zugeschriebenen Erfolgen in der Steuerpolitik und beim Friedenstiften muß bereits der Umstand, daß es gelang, ein solches System aufzubauen, als Erfolg gewertet

werden. Die Ursachen für die Notwendigkeit eines Systems von Schutz und Patronage einerseits, für den Erfolg, soweit vorhanden, andererseits sind in der zunehmenden Schwäche herrscherlicher Macht in den timuridischen Regionen Mittelasiens und dem entsprechend zunehmenden Gewicht militärischer Führer (Amire) zu suchen. Die Naqšbandiyya setzt dann ihren Einfluß in der Hauptsache auch gegen Amire ein; sie versucht, Entscheidungen des Herrschers zugunsten ihrer Klientel gegen den Widerstand von Amiren durchzusetzen.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt dabei auf der Beschreibung der fraglichen Schutz- und Patronageverhältnisse. Die Analyse der Ursachen, die ein solches System erforderlich, möglich und bis zu einem gewissen Grad erfolgreich machen, würde eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der „timuridischen“ Gesellschaft erfordern, insbesondere der anderen Seite, der Amire und ihres Verhältnisses zur herrscherlichen Macht und ihrer Stellung in der Gesellschaft. Dazu sind die Voraussetzungen nicht gegeben. Auch ein Vergleich mit etwa gleichzeitigen Verhältnissen in anderen Bereichen der islamischen Welt, so attraktiv er wäre, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden²⁰.

Die Untersuchung der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert kann verhältnismäßig weit vorangetrieben werden, weil umfangreiches und verschiedenartiges Quellenmaterial vorliegt. Im engeren Umkreis des Themas sind folgende Quellentypen relevant: Erstens Urkunden, besonders Kaufverträge und Stiftungsurkunden, die sich auf Ländereien und anderen Besitz Ḥwāḡa Aḥrār beziehen; zweitens Korrespondenz Ḥwāḡa Aḥrār und seiner Mitarbeiter, teils im Autograph, teils in Abschriften; drittens eigene Schriften Ḥwāḡa Aḥrār, daneben auch solche seiner Lehrer und Schüler; viertens Hagiographien über Amīr Kulāl, Bahā'uddīn und Ḥwāḡa Aḥrār, letztere von engen Mitarbeitern des Ḥwāḡa verfaßt; fünftens Historiographien. Alle diese Quellen sind – in unterschiedlichem Ausmaß – für das Thema von Bedeutung und daher auch herangezogen worden²¹.

²⁰ In manchen Arbeiten wird die Dominanz von Patronage- und Klientelverhältnissen erläutert, so in LAPIDUS, I.M.: *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge (Mass.) 1967, Index s. v.: „Clienteles“. Dort erscheinen aber nicht Sufi-Scheiche als Patron, sondern Amire und gelegentlich Ulama. – Zu solchen Verhältnissen auch MOTTAHEDEH, R.: *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton 1980.

²¹ Von der Korrespondenz lag mir nur *Maḡmū'a-yi murāsālāt* vor, und auch diese Quelle nur, insofern die Stücke veröffentlicht sind (s. u. Anm. 115 zu S. 236). Etwa 20 weitere Briefe konnte ich während eines Aufenthaltes in Taschkent abschreiben. Die Abschriften von Briefen, die in Taschkent, Leningrad, Duschanbe und Istanbul vorhanden sind, waren mir unzugänglich.

Von diesen Quellen erwiesen sich, neben den Urkunden, besonders die Hagiographien als ergiebig. Daher seien einige Bemerkungen zuerst zur Abhängigkeit der einschlägigen Texte voneinander, dann zur Arbeit mit ihnen als historischer Quelle vorausgeschickt.

Die früheste für diese Arbeit verwendete Hagiographie ist ein Werk über das Leben und die Taten Bahā'uddīn-i Naqšbands, *Anīs al-ṭālibīn wa 'uddat al-sālikīn*. Als Autor wird ein Ṣalāḥ-i Buḥārī angegeben. Die Autorschaft ist jedoch ungewiß, weil ein Mann dieses Namens unter den Gefährten Bahā'uddīns nicht begegnet²². Die älteste bekannte Handschrift der sog. „langen Fassung“ datiert von 831/1427, der sog. „kurzen Fassung“ von 856/1452. Man kann also mit Sicherheit davon ausgehen, daß die Schrift in der Generation der Nachfolger Bahā'uddīns entstanden ist.

Chronologisch als nächstes folgt *Maqāmāt-i Amīr Kulāl*, von einem Urenkel dieses Scheichs, der sich als Šihābuddīn benennt²³. Dieser Mann ist seinerzeit am Grab seines Ahnen tätig gewesen; mehr ist von ihm nicht bekannt, er hat sein Werk auch nicht datiert, so daß die in ihm genannten Daten herangezogen werden müssen. Das letzte genannte Datum ist das Todesjahr des Ḥusāmuddīn-i Šāšī (840/1436). Andererseits wird von Ulug Bek als einem Lebenden gesprochen (Ulug Bek wurde 1449 ermordet). Auch kommen Ḥwāḡa Aḥrār und die Seinen nicht vor, so daß ein Vorschlag zur Datierung wäre „in den 1440er Jahren“. Die Hagiographien über Bahā'uddīn sind Šihābuddīn entweder unbekannt, oder er hat sie für sein Buch nicht benutzt. Er räumt Bahā'uddīn keineswegs eine überragende Stellung ein, sondern hält seinen Großvater Amīr Ḥamza, Sohn des Amīr Kulāl, für dessen bedeutendsten Nachfolger.

²² Die vollständigste Aufzählung von Handschriften dieses Werks bringt COSLOVI, *Fonds Molé I*. MOLÉ beabsichtigte, eine Edition der „langen Fassung“ zu erstellen, vgl. Anm. 14. Zum Vergleich der beiden Fassungen vgl. MOLÉ, *Daré Mansour*, S. 38 Anm. 25; MOLÉ, *Quelques traités*, S. 276 Anm. 1. – Zur Frage der Autorschaft: Ein Mawlānā Ṣalāḥuddīn wird als „Zusammensteller der *Maqāmāt*“ erwähnt in *Silsilat* fol. 79 b mit einer Variante in *Masmū'āt* 125 a. Er befindet sich in einer Sitzung mit den anderen bedeutenden Gefährten Bahā'uddīns. Dies ist das einzige Mal, daß er erwähnt wird; man kann schließen, daß das Vorkommen dadurch bedingt ist, daß die „lange Fassung“ von *Anīs* unter diesem Verfassernamen verbreitet ist. – TAGIRDŽANOV gibt im Katalog *Opisanie* S. 286 ff. eine ausführliche Diskussion der Autorschaft. Er kommt zu dem Schluß, Ḥwāḡa Pārsā müsse der Verfasser sein. Sehr entschieden dieser Meinung ist auch RUSPOLI, St.: *Notice sur les manuscrits naqshbandi du Fonds Molé* (gleichfalls zur Publikation in den Akten der „Table Ronde sur les Naqšbandīs“ vorgesehen; vgl. Anm. 12). Die Daten der ältesten bekannten Manuskripte schließen diese Möglichkeit nicht aus.

²³ *Maqāmāt-i Amīr Kulāl*, S. 60, 67, 69, 74.

Die Hagiographien über Ḥwāḡa Aḥrār entstanden teilweise recht bald nach dessen Tod. Auf die Abhängigkeiten der Texte untereinander ist ČECHOVIČ bereits eingegangen²⁴. Die früheste Schrift ist wahrscheinlich *Masmū'āt* des Mīr 'Abdulawwal; das Buch ist nicht datiert, aber, da der Autor im Jahr 1500 starb, muß es innerhalb der ersten zehn Jahre nach Ḥwāḡa Aḥrār's Tod entstanden sein.

Möglicherweise fast gleichzeitig und wahrscheinlich unabhängig von *Masmū'āt* ist *Silsilat al-'arīfīn wa taḍkirat al-ṣiddīqīn* des Mawlānā Qāḍī. Auch dies Buch ist nicht datiert; da es aber in *Rašahāt* intensiv genutzt wird, muß es vorher, also vor 1504 verfaßt worden sein.

In diesen beiden Werken sind explizite Hinweise auf Hagiographien über Bahā'uddīn oder über Amīr Kulāl nicht zu finden.

Im Gegensatz dazu gibt Kāšifī, der Autor des Werks *Rašahāt-i 'ayn al-ḥayāt* an, alle die bisherigen Hagiographien benutzt zu haben, darüber hinaus noch weitere, besonders die *Nafahāt al-uns* von Ġāmī. Wie erwähnt, ist der Text auf 1504 datiert. Auch Kāšifī schreibt aber aus persönlicher Kenntnis Ḥwāḡa Aḥrār's; er war zweimal bei ihm in Samarkand, einmal für vier Monate und einmal für acht²⁵. Es nimmt nicht wunder, daß er sich auch auf schriftliche Vorlagen stützt, haben doch Mīr 'Abdulawwal und Mawlānā Qāḍī lange Jahre an der Seite ihres Meisters verbracht²⁶.

Rašahāt unterscheidet sich auch sonst stark von den übrigen hagiographischen Quellen. Das Buch ist in Kapitel, diese wieder in Abschnitte gegliedert, es hat eine Einleitung und einen Schluß; der Autor hat sein Material redigiert, wahrscheinlich hat er allzu krasse Wunderberichte ausgeschlossen; es scheint, daß er für einige Abschnitte eigens „Zeitzeugen“ aufgesucht und befragt hat²⁷. Aus allen diesen Gründen bringt er doch allerhand über die beiden erstgenannten Quellen hinaus. Es muß ihm aber deswegen auch besonders kritisch begegnet werden.

Eine weitere Zusammenstellung aus *Masmū'āt* und *Silsilat*, die aber kaum eigenes Material bringt (aber andererseits nicht auf *Rašahāt* aufbaut), ist die in dieser Arbeit *Malfūz* genannte Schrift eines unbekanntem Autors, zu einem nicht ermittelbaren Zeitpunkt entstanden. Sie formu-

²⁴ ČECHOVIČ, *Samarkandskie dokumenty*, S. 14–17.

²⁵ *Rašahāt*, S. 3, 230, 330, 360.

²⁶ Mīr 'Abdulawwal: eine unbestimmte, aber lange Zeit; Mawlānā Qāḍī: 11 Jahre. Vgl. *Rašahāt* S. 344; ČECHOVIČ, *Samarkandskie dokumenty*, S. 14 f.

²⁷ Das Material in *Rašahāt* ist u. a. nach Überlieferern geordnet.

liert gelegentlich pointierter als die Vorlagen und wird daher mit verwendet, wenn auch nur ganz selten ohne die Parallelstellen²⁸.

Eine Sonderstellung nimmt die konventionell *Manāqib* genannte Hagiographie ein. Der Text ist nach den Worten eines engen Mitarbeiters Ḥwāḡa Ahrārs niedergeschrieben worden, nämlich des Mawlānā Šayḥ²⁹. Dieser war lange Zeit in leitender Funktion in der Wirtschaftsorganisation Ḥwāḡa Ahrārs tätig. Die Schrift enthält daher erwartungsgemäß eine Menge von Angaben zu diesem Themenbereich, die in anderen Quellen fehlen. Diese werden nicht zitiert, das Buch ist eine eigenständige Quelle. Entstehungsort und -zeit sind nur ungenau faßbar, vielleicht „um 1510 in Transoxanien“.

Besonders die Hagiographien über Ḥwāḡa Ahrār sind also, mit Ausnahme von *Malfūz*, in einem vertretbaren örtlichen und zeitlichen Abstand von ihrem Gegenstand entstanden.

Dennoch stellen sich für die Arbeit mit Hagiographien Fragen hinsichtlich ihrer Verwertbarkeit als historische Quelle, die beantwortet werden müssen, will man nicht auf das Dilemma zurückgeworfen werden, sich von Fall zu Fall entscheiden zu müssen, ob man der Quelle „glauben“ kann oder nicht. Eine solche Entscheidung müßte immer voluntaristisch sein, wenn sich nicht in einem anderen Quellentyp, in Urkunden etwa oder in Historiographien, die Angabe der Hagiographie bestätigt oder nicht bestätigt findet. Obwohl im vorliegenden Fall Vergleiche mit anderen Quellentypen stellenweise möglich sind, gibt es doch viele Bereiche, die nur in den Hagiographien berührt werden, und ihre Zuverlässigkeit muß daher auch grundsätzlich erörtert werden.

Die auf Ḥwāḡa Ahrār bezogenen Hagiographien, vor allem *Rašahāt*, sind in der eingangs erwähnten Literatur durchaus mit berücksichtigt worden. Dabei unterlag die Verwendung der Quellen aber in der Regel Beschränkungen, die sich aus der jeweiligen Fragestellung ergeben. Forscher, die sich auf die Geschichte von Herrschern konzentrieren, werden auch einen hagiographischen Text entsprechend befragen. Im vorliegenden Fall etwa ist gefragt worden, ob *Rašahāt* Auskunft gibt über das Verhältnis „der Derwische“ zu den interessierenden Herrschern, besonders zu Ulug Bek. Die „Optik“ der Fragestellung konzentriert also den Blick auf die Herrschergestalten.

²⁸ *Malfūz* in HS Ethé 1919/IV, so bezeichnet wegen eines späteren Eintrags auf dem Vorsatzblatt. – Ethés Annahme, der Text sei von 'Alā'uddīn-i 'Attār oder enthalte dessen Aussprüche, ist zu korrigieren.

²⁹ *Manāqib* fol. 1 b. – Zur Person s. u. S. 97.

Diejenige Gruppe von Forschern, deren Gegenstand eine geistes- bzw. mystikgeschichtliche Problematik war, haben hagiographische Quellen nach der Lehre der *Ḥwāḡagān* befragt. Dazu gehört auch die Art und Weise, in der die Gruppe ihre politische und wirtschaftliche Tätigkeit rechtfertigt. Bei dieser Fragestellung bleiben tendenziell alle Nachrichten, die sich auf das tatsächliche Geschehen in dieser Tätigkeit beziehen, solange unberücksichtigt, wie sie nicht in einem legitimatorischen Zusammenhang stehen; die Fragestellung führt nicht immer dazu, Rechtfertigung und ausgeübte Praxis einander gegenüberzustellen.

Eine weitere Beschränkung in der Auswertung hagiographischer Texte liegt in der direkten Auswahl des Materials als Funktion der Fragestellung. So kann, um im Beispiel zu bleiben, *Rašahāt* nach dem Verhältnis „der Derwische“ zu Ulug Bek befragt werden. Man findet dann etwa die Geschichte, in der Ulug Beks *Šayḥulislām* durch Eingreifen eines Derwischs ums Leben kommt. Der Schluß drängt sich auf: Die Derwische betrieben eine gegen Ulug Bek gerichtete Politik³⁰. Berücksichtigt man das gesamte Material, kommt man zu anderen Ergebnissen³¹.

Ferner wird die Auswertung dadurch beschränkt, daß die Fragestellung sich in der Regel, ob programmatisch oder nicht, auf Einzelpersonen bezieht. Dies können Herrschergestalten sein, aber auch Hauptfiguren der Hagiographien wie Bahā'uddīn oder *Ḥwāḡa Aḥrār*.

In allen diesen Fällen führen die Einschränkungen in der Auswertung dazu, daß der Forscher der Anlage der Quelle folgt, ihren Blickwinkel im wesentlichen übernimmt; man sieht sich *volens nolens* in das Anekdoten- und Episodenhafte der Quelle hineingezogen; es gibt kaum eine Möglichkeit, aus der Form der Einzelbiographie (*l'homme et son œuvre*) auszubrechen. Gerade dadurch gerät man in das erwähnte Dilemma, angesichts von Berichten, die den Wahrscheinlichkeitskriterien des modernen Europäers nicht entsprechen, sagen zu müssen: „Das glaube ich nicht“; durch eine solche Haltung geht der historische Wert einer Hagiographie stark nach unten.

Um diesen Gefahren zu begegnen, um die Hagiographie als Quelle von historischem Wert zu bewahren bzw. zu erschließen, sollen in dieser Arbeit eine Reihe von methodischen Grundsätzen angewendet werden.

Erstens: Vollständigkeit der Auswertung. Darunter ist zu verstehen, daß die Auswertung auch sehr kurze Berichte über unbedeutende Vertreter der Gruppe mit einbeziehen muß, wird doch immer zumindest ein

³⁰ Vgl. BARTOL'D, *Ulug Bek*, S. 123 nach *Rašahāt* S. 111 und 115.

³¹ S. u. S. 213 ff. und den Abschnitt über Ulug Bek S. 240 ff.

Name mitgeteilt, der Aufschlüsse über Herkunft, Beruf usw. erlauben kann. Das Material an Namen ist vollständig zu sammeln. – Ferner müssen auch die Wunderberichte in die Auswertung einbezogen werden. Sie bilden einen wesentlichen Teil der Hagiographie als Gattung, und zwar denjenigen, der sie als historische Quelle zunächst zu disqualifizieren scheint. Es scheint vorteilhaft, bei Wundertaten nach den „Begünstigten“ und den „Geschädigten“ zu fragen und in den „Begünstigten“ die Zielgruppe oder „Wir-Gruppe“ der Wundertäter zu sehen, andererseits in den „Geschädigten“ die Gegner der Wundertäter bzw. ihrer Zielgruppe. Dabei müssen ggf. aber alle Wundergeschichten berücksichtigt werden, die von einem Scheich berichtet werden, um voreilige und einseitige Schlüsse zu vermeiden. Weiter sind Wundergeschichten von Bedeutung, weil in ihnen besonders klar zum Ausdruck kommt, was die Anhänger eines Scheichs von ihrem Meister erwarteten. Bei dieser Sichtweise spielt es keine Rolle mehr, ob man die Wunder „glaubt“ oder nicht; entscheidend ist, daß die Zeitgenossen von einem Scheich Wunder erwarteten und glaubten.

Zweitens: Entpersonalisierende Betrachtungsweise. Hagiographien beschäftigen sich mit Einzelpersonen, deren besonderes Verhältnis zu Gott (*wilāya*) ihren Gegenstand bildet. Dabei ist das Verhältnis der Hagiographie zu ihren Gestalten anders als das der modernen Biographie zu den ihren:

“It should in general be remembered that the whole purpose of the genre of *manāqib*, of hagiography, is to transmit to a believing and pious audience matters of practical spiritual value; the specifically ‘human’ – the whole stuff of modern biography – is trivial and profoundly uninteresting from a traditional viewpoint.”³²

Das Problem ist hier von ALGAR sehr treffend gestellt. Sowohl der personenorientierte Biograph als auch der an sozialen Zusammenhängen Interessierte sind von der Hagiographie als Gattung zunächst einmal schlecht bedient; der erstere, weil personenbezogene Daten und vor allem personenbezogene Motivationen in der Regel fehlen: Heilige erklären ihre Handlungen nur in seltenen Fällen; die Hagiographie bietet „Wissen für“ (nämlich den spirituellen Weg), nicht „Wissen über“ (nämlich den einzelnen Heiligen); auch wenn die äußere Form einer Lebensbeschreibung ähnelt, so ist mit der Lebensbahn des Helden einer Hagiographie doch immer dessen Weg zu Gott gemeint. Der zweite Forschertyp hat es im Umgang mit Hagiographien auf den ersten Blick schwer, weil die Hagiographie über diesseitig-weltliche Zusammenhänge ja gar keine

³² ALGAR, *Survey*, S. 134.

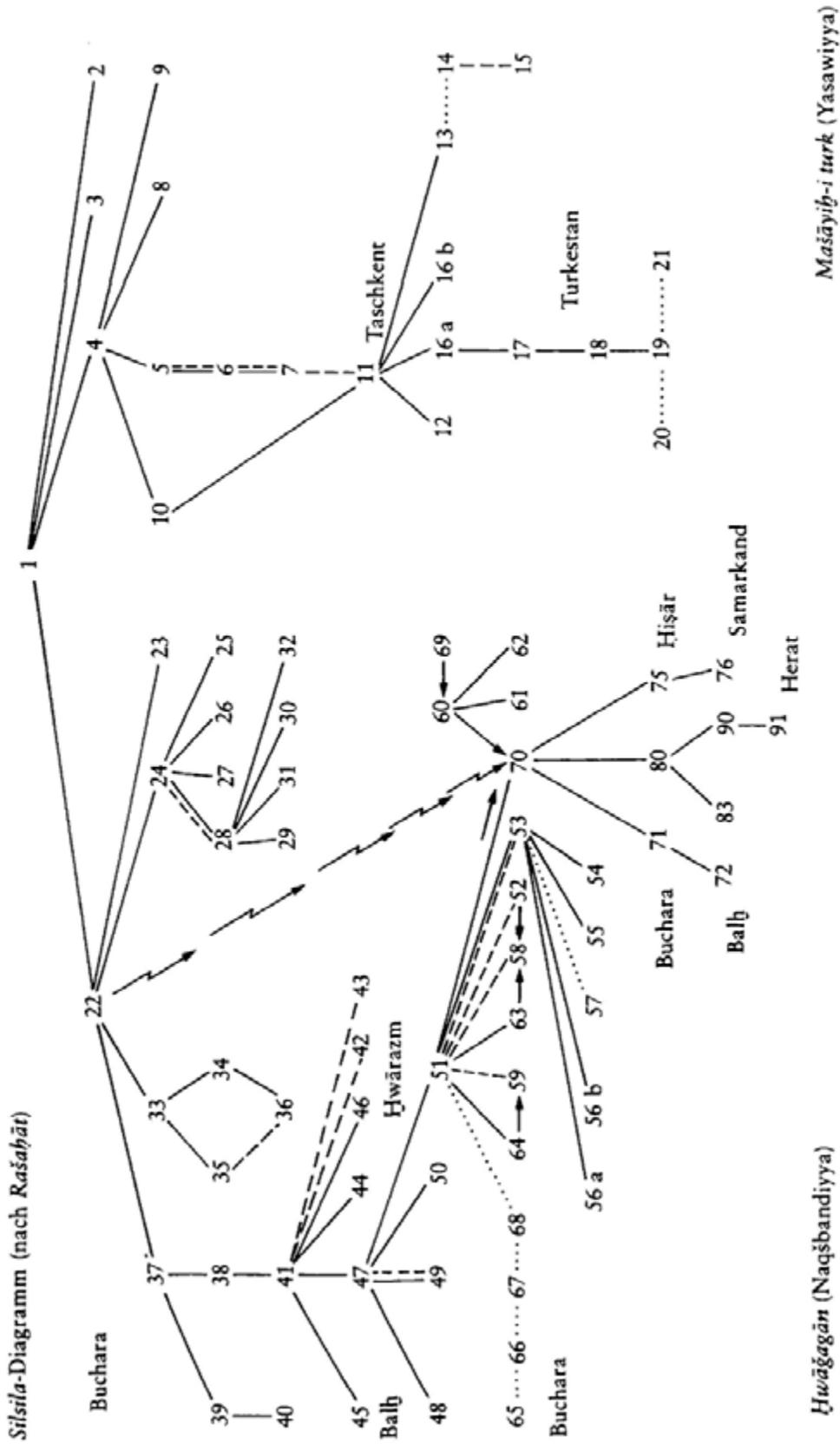
Aussagen machen will. Wer sich für Soziales interessiert, ist auf weit verstreute, oft spärlich gesäte Einzelinformationen angewiesen, eben weil alles dies den Autoren von Hagiographien „trivial and profoundly uninteresting“ vorkam.

Es bleibt nichts anderes, als die erwähnten verstreuten Informationen sorgfältig zu sammeln. Dabei ist die gleichberechtigte Behandlung jeder auftretenden Person Bedingung. Dabei müssen – außer den Namen – mindestens folgende Angaben beachtet werden: Alle Personen beigelegten Epitheta und Titel (z. B. *az kibār-i aṣḥāb*), alle „namenlosen“ Funktionsbezeichnungen (z. B. *sar-kardārān-i ānḥaḍrat*).

Drittens: Sammeln von „Nebensächlichkeiten“, Umwandeln von Unbedeutendem in Bedeutendes. Der oben skizzierte Charakter von Hagiographien als Textgattung, nämlich daß sie über weltlich-diesseitige Verhältnisse gar nichts mitteilen wollen, bietet auch eine Chance. Derartige Verhältnisse werden oft nebenher, *en passant* erwähnt, als Begleitumstand von etwas anderem. Die in diesen Begleitumständen mitgeteilten Zustände sind den Autoren wie den Hörern und Lesern selbstverständlich, sie gehen gewissermaßen unwillkürlich in die Erzählung mit ein. Eben die Begleitumstände, etwa eines Diktums oder einer Wundertat, sind in ihrer Masse eher aufschlußreich als die eigentlich intendierten Berichte. Denn sie weisen eine bestimmte milieu-gebundene Färbung auf, die zwar von Ort zu Ort und von Epoche zu Epoche schwanken kann, aber für einen Ort und für eine Epoche doch recht genau mit einiger Zuverlässigkeit charakterisierbar ist. Eben aus dieser Färbung läßt sich das Milieu, in dem die Gruppe lebt und arbeitet, ermitteln. Besondere Beachtung verdient dabei der Umstand, daß die einzelnen Mitteilungen, deren Gesamtheit diese Färbung ausmacht, als einzelne nicht „historisch wahr“ zu sein brauchen. Es ist z. B. unerheblich, ob ein gewisser Muḥammad wirklich ein Schneider war oder jener 'Alī ein Kleiderverkäufer: Entscheidend ist, daß solche Personen vorkommen. Selbst wenn sie ganz erfunden sein sollten, charakterisieren sie immer noch ein eher unteres, eher städtisches als dörfliches Milieu, das demzufolge als Adressat oder als soziale Basis der Gruppe eine Rolle gespielt haben dürfte.

So betrachtet, erweisen sich Hagiographien in mancher Hinsicht und für manche Fragestellungen als den Historiographien überlegen. Besonders, wenn man Verhältnisse außerhalb der engen Kreise der Mächtigen in Erfahrung bringen möchte, sind Hagiographien unverzichtbar. Sie sind eine der wenigen Textgattungen, deren sozialer Schauplatz eher Stadt und Land im allgemeinen ist und nicht der Hof oder die Madrasa.

1. Örtliche und ethnische Einflußbereiche

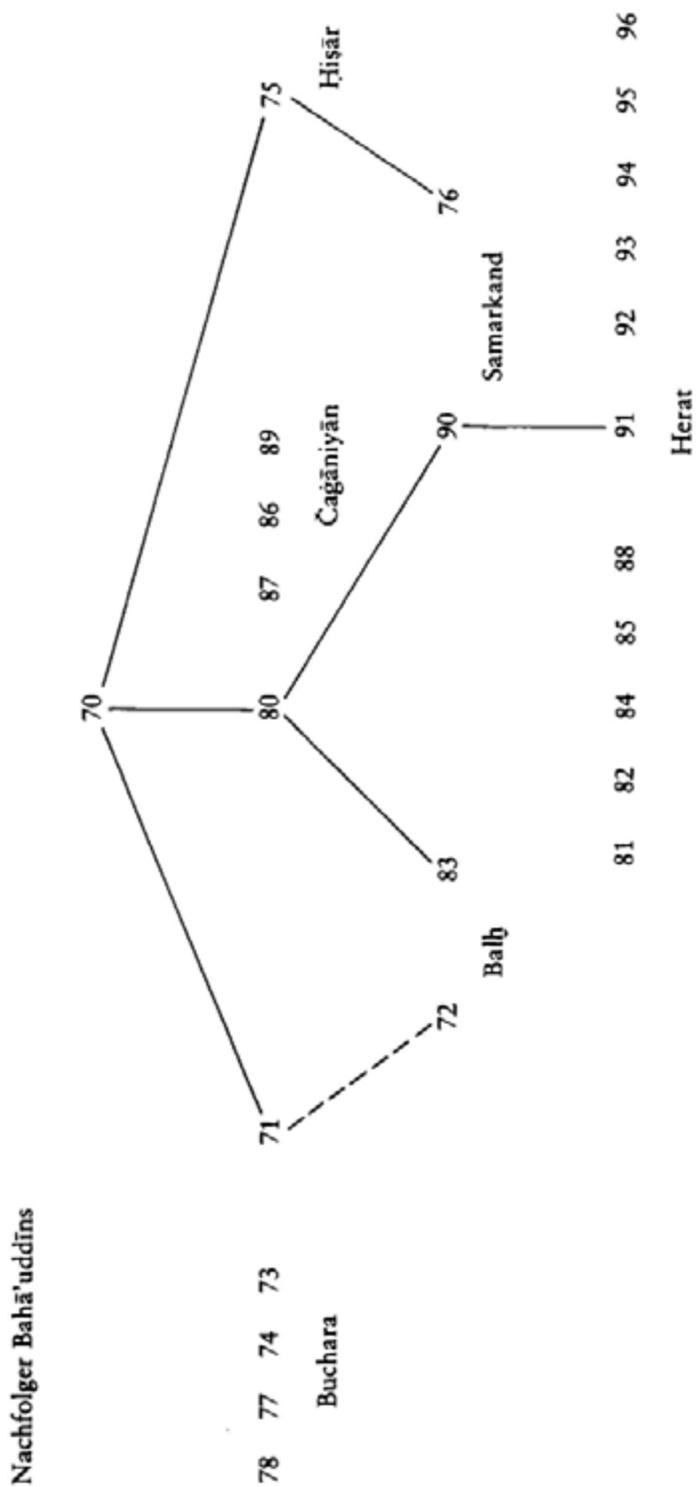


Silsila-Diagramm (nach Rašāḥāt)

Hwāzīgān (Naqšbandiyya)

Masāyih-i turk (Yasawiyya)

1. Örtliche und ethnische Einflußbereiche



Erläuterungen zum *silsila*-Diagramm. Zeichenerklärung

Durchgezogene Linie	<i>hilāfa</i> , direktes Nachfolger-Verhältnis
Gestrichelte Linie	Sohnes- oder sonstiges Verwandtschaftsverhältnis
Gepunktete Linie	<i>ṣahāba</i> , Gefährtenverhältnis oder nicht als <i>hilāfa</i> benanntes Nachfolgerverhältnis
Pfeil	<i>tarbiyat</i> , „Erziehungsverhältnis“ im Auftrag eines Meisters
Blitz	Initiation durch <i>rūḥāniyyat</i> (ohne materiellen Kontakt)

Es ist nichts Ungewöhnliches, *silsila*-Diagramme in dieser oder einer ähnlichen Form zu erstellen. Die HS Ethé 636 hat ein vergleichbares Diagramm; der Text enthält die *Maqāmāt* von Abū'l-Muḥsin zusätzlich zu aus *Raṣāḥāt* entnommenen Nachrichten über die Scheiche zwischen Bahā'uddīn und Ḥwāḡa Aḥrār.

Erläuterungen zum *silsila*-Diagramm. Namensregister

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 1 Yūsuf-i Hamadānī (1) | 31 Ḥwāḡa Awkitmān |
| 2 Ḥwāḡa 'Abdullāh-i Barqī | 32 Ḥwāḡa Awliyā-yi Ġarīb |
| 3 Ḥwāḡa Ḥasan-i Andāqī (2) | 33 Ḥwāḡa Sulaymān-i Karmīnī (9) |
| 4 Ḥwāḡa Aḥmad-i Yasawī (3) | 34 Ḥwāḡa Muḥammad Ṣāh-i Buḥārī (10) |
| 5 Manṣūr Atā | 35 Ṣayḥ Ṣadruddīn-i Ġiḡduwānī |
| 6 'Abdulmalik Ḥwāḡa | 36 Ṣayḥ Abū Sa'īd-i Buḥārī |
| 7 Tāḡ Ḥwāḡa | 37 Ḥwāḡa 'Arif-i Rīwgarī (11) |
| 8 Sa'īd Atā | 38 Ḥwāḡa Maḥmūd-i Angīr Faḡnawī (12) |
| 9 Ṣūfī Muḥammad Dānišmand Atā | 39 Amīr-i Ḥurd-i Wābkanī (13) |
| 10 Ḥakīm Atā | 40 Ḥwāḡa 'Alī-yi Argandānī (?) (14) |
| 11 Zangī Atā (4) | 41 Ḥwāḡa 'Alī-yi Rāmītanī (15) |
| 12 Ūzūn Ḥasan | 42 Ḥwāḡa-yi Ḥurd |
| 13 Sayyid Atā (5) | 43 Ḥwāḡa Ibrāhīm |
| 14 Isma'īl Atā | 44 Ḥwāḡa Muḥammad-i Kulādūz (16) |
| 15 Ishāq Atā | 45 Ḥwāḡa Muḥammad-i Ḥallāḡ-i Balḡī (17) |
| 16 a Ṣadr Atā; 16 b Badr Atā | 46 Ḥwāḡa Muḥammad-i Bāwardī (18) |
| 17 'LMYN Bābā | 47 Ḥwāḡa Muḥammad Bābā-yi Samāsī (19) |
| 18 Ṣayḥ 'Alī Ṣayḥ | 48 Ḥwāḡa Muḥammad Ṣūfī-yi Sūḥārī (20) |
| 19 Mawdūd Ṣayḥ | 49 Ḥwāḡa Maḥmūd-i Samāsī |
| 20 Kamāl Ṣayḥ | 50 Mawlānā Dānišmand-i 'Alī |
| 21 Ḥādīm Ṣayḥ | 51 Sayyid Amīr Kulāl (21) |
| 22 Ḥwāḡa 'Abdulḥāliq-i Ġiḡduwānī (6) | 52 Amīr Burhān |
| 23 Ḥwāḡa Aḥmad-i Ṣiddīq | 53 Amīr Ḥamza (22) |
| 24 Ḥwāḡa Awliyā-yi Kabīr | |
| 25 Ḥwāḡa Dihqān-i Qillatī (?) (7) | |
| 26 Ḥwāḡa Zakī-yi Ḥudābādī (8) | |
| 27 Ḥwāḡa Sūkmān | |
| 28 Ḥwāḡa Ġarīb | |
| 29 Ḥwāḡa Awliyā-yi Pārsā | |
| 30 Ḥwāḡa Ḥasan-i Ṣādī | |

- | | |
|--|---|
| 54 Mawlānā Husāmuddīn-i Šāšī
Buḥārī (23) | 78 Šayḥ Sirāğ-i Kulāl-i Parmasī (33) |
| 55 Mawlānā Kamāluddīn-i Maydānī | 79 Mawlānā Sayfuddīn-i Manārī (34)
(und andere) |
| 56 a/b Amīr-i buzug/ Amīr-i ḥurd | 80 Ḥwāğa 'Alā'uddīn-i 'Aṭṭār (35) |
| 57 Šayḥ Mubārak-i Buḥārī | 81 Ḥwāğa Ḥasan-i 'Aṭṭār (36) |
| 58 Amīr Šāh | 82 Šayḥ 'Abdurrazzāq |
| 59 Amīr (Sayyid) 'Umar (24) | 83 Mawlānā Ḥusamuddīn-i Pārsā-yi
Balḥī |
| 60 Mawlānā 'Ārif-i Dīkkanī (25) | 84 Mawlānā Abū Sa'īd |
| 61 Mawlānā Amīr Ašraf-i Buḥārī | 85 Ḥwāğa 'Abdullāh-i Imāmī-yi Işfa-
hānī |
| 62 Amīr Iḥtiyāruddīn-i Dīkkanī | 86 Šayḥ 'Umar-i Māturīdī (37) |
| 63 Šayḥ Yādgār-i Kasarūnī (26) | 87 Mawlānā Aḥmad-i Maska |
| 64 Šayḥ Gamāluddīn-i Dihqānī | 88 Darwīš Aḥmad-i Samarqandī |
| 65 Šayḥ Muḥammad-i Ḥalīfa | 89 Sayyid Šarīf-i Ğurğānī (38) |
| 66 Amīr Kalān-i Dāšī | 90 Nižāmuddīn-i Ḥāmūš |
| 67 Šayḥ Šamsuddīn-i Kulāl (27) | 91 Sa'duddīn-i Kāšğarī (39) |
| 68 Mawlānā 'Alā'uddīn-i Kasarūnī | 92 Mawlānā Nūriddīn 'Abdurraḥ-
mān-i Ğāmī |
| 69 Bahā'uddīn-i Qišlāqī | 93 Ustādī Mawlānā Ridāuddīn 'Abd-
ulğafūr |
| 70 Bahā'uddīn-i Naqšband (28) | 94 Mawlānā Šihābuddīn-i Parğandī
(Bīrğandī) (40) |
| 71 Ḥwāğa Muḥammad-i Pārsā (29) | 95 Mawlānā 'Alā'uddīn-i Apazī
(Abīzī) (41) |
| 72 Ḥwāğa Abū Naşr-i Pārsā | 96 Mawlānā Šamsuddīn-i Rūcī (42) |
| 73 Ḥwāğa Muḥammad-i Fağaturī
(30) | |
| 74 Ḥwāğa Musāfir-i Ḥwārazmī | |
| 75 Mawlānā Ya'qūb-i Ćarḥī (31) | |
| 76 Ḥwāğa Nāşiruddīn 'Ubaydullāh
(Ḥwāğa-yi Ahrār) (32) | |
| 77 Ḥwāğa 'Alā'uddīn-i Ğiğduwānī | |

Erläuterungen zum *silsila*-Diagramm. Anmerkungen zur Namensliste

(In diesen Anmerkungen werden folgende Abkürzungen benutzt:

BT: BARTOL'D, *Turkestan*

KrH: Krawulsky, *Ḥurāsān*

Kaz: *Kazachstan i Srednjaja Azija* (Straßenkarte)

R: *Rašahāt.*)

- (1) Nach Hamadān im westlichen Iran. Lebensdaten: 440–535 (R). – Eine Aufzählung wichtiger Naqšbandī-Šeiche mit Todesdaten, wie sie heute überliefert werden, in ERAYDIN, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 221 f. Die Daten sind unbrauchbar, weil Quellenangaben durchweg fehlen.
- (2) Nach einem Dorf 3 Farsaḥ von Buchara (R), so auch BT 173, wo ein gleichnamiges Dorf 3 Farsaḥ von Samarkand ebenfalls verzeichnet.
- (3) Nach der Stadt Yasi (heute Turkestan).
- (4) Sein Grab wird in der Nähe Taschkents besichtigt, vgl. PUGAČENKOVA, *Šedevry Srednej Azii* S. 44 (mit Abb.).
- (5) Nach ihm benannt ist die Gruppe der Atā'iyya (vgl. *Encyclopedia Iranica* s. v. [DE WEESE]).

- (6) Nach Giğduwān, ca. 45 (Straßen-)km NO von Buchara (Kaz). – Ich habe die moderne Aussprache übernommen; vgl. HARTMANN, *Heiligenstaat* S. 309 Anm. 2. Ebendort wird 'Abdulhāliq's Todesjahr mit 575 angegeben. Faḍlul-lāh b. Rūzbihān gibt unter Berufung auf seine Quelle *Maslak al-'arifin* von Sa'dullah-i Buḥārī (vgl. Katalog PERTSCH Berlin Bd. 4, Nr. 260 und MIKLUCHO-MAKLAJ Nr. 4048 – 4051) das Todesjahr 617 (*Šarḥ al-wiṣāya* fol. 150 b). Damit rückt man näher an das Datum „kurz vor dem Mongolensturm“, das in den *Maqāmāt* 'Abdulhāliq's nahegelegt wird (FIZ 2, S. 17).
- (7) Nach einem Dorf QLT 1 Farsaḥ von Buchara.
- (8) Nach einem Dorf 5 Farsaḥ von Buchara.
- (9) Nach dem Ort Karmīna (heute Karmana) am Zerafschan, in der Nähe der heutigen Stadt Navoi, ca. 110 Straßen-km stromauf von Buchara (Kaz).
- (10) Wahrscheinlich der Autor des in Anm. 6 zitierten Werkes *Maslak al-'arifin*.
- (11) Nach einem Ort 6 Farsaḥ von Buchara und 1 Farsaḥ von Giğduwān (R). Vgl. HARTMANN, *Heiligenstaat*, S. 309.
- (12) Nach einem Dorf in der *wilāyat* Buchara, in der Nähe von Wābkan (Vabkent, 25 km NO von Buchara; Kaz).
- (13) Nach Wābkan (s. Anm. 12).
- (14) Nach einem Dorf 5 Farsaḥ von Buchara (R), zu einer *qaṣaba* Zendana, 4 Farsaḥ von Buchara (BT 164).
- (15) Nach dem Ort Rāmītan, 16 km N von Buchara. – Sein Todesjahr wird verschieden angegeben: 715 oder 721 (R), HARTMANN nennt auch 705 (*Heiligenstaat*, S. 310 Anm. 1).
- (16) In HS Ethé 636 geschrieben *kulāh-dūz* „Mützenmacher“, aaO. fol. 7b.
- (17) *Ḥallāḡ* bezeichnet bekanntlich jemanden, der Baumwolle von Kernen befreit.
- (18) Nach der Stadt Abīward.
- (19) Nach dem Dorf Samāsī (oder Sammāsī), 3 Šar'ī von Buchara, in der Nähe von Rāmītan.
- (20) Nach einem Dorf 2 Farsaḥ von Buchara und gleichfalls 2 von Sammāsī (R).
- (21) *Kulāl* = Töpfer. Seine Lebensdaten werden in den *Maqāmāt-i Amīr Kulāl* angegeben mit ca. 683 – 772 (aaO. S. 5 und 39).
- (22) Starb 808 (R und *Maqāmāt-i Amīr Kulāl*, S. 67).
- (23) Starb 840 (*Maqāmāt-i Amīr Kulāl*, S. 70).
- (24) Starb 803 (R und *Maqāmāt-i Amīr Kulāl*, S. 60).
- (25) Nach einem Dorf *Dik-garān* „Kesselmacher“, am Zerafschan 9 Farsaḥ von Buchara (R).
- (26) Nach einem Dorf 2 Farsaḥ von Buchara (R).
- (27) Ungefähr zur gleichen Zeit gestorben wie Amīr Kulāl. Ein Grabmal in Šahr-i sabz wird mit ihm in Verbindung gebracht (vgl. MASSON/PUGAČENKOVA *Šahr-i sabz pri Timure i Ulug Beke*, ÜB. ROGERS, Teil 2, S. 121 f).
- (28) Lebensdaten: 718 – 791.
- (29) Starb 822 (R).
- (30) Nach einem Ort (*qaṣaba*) halbwegs zwischen Buchara und Samarkand (R).
- (31) Nach einem Ort im nördlichen Afghanistan.
- (32) Lebensdaten: 806 – 895.
- (33) Nach einem zu Wābkan gehörigen Dorf, 4 Farsaḥ von Buchara.
- (34) Nach einem Dorf in der *wilāyat* Farkat (das heutige Parkent ca. 35 km O von Taschkent; Kaz).
- (35) Starb 802 (R).