

LEGITIMATION DURCH ABSTAMMUNGSMYTHEN?

Legitimation durch Abstammungsmythen?

Ein typisches *tārīḥ-nāma* aus dem Ferganatal

ROSA HARTUNG

*Für meine Eltern, Marat Gataulovič Tulyašev und Gul'dar Galeevna
Achmetova,
und meinen Bruder, Ural Maratovič Tulyašev,
in Liebe und Dankbarkeit*

Danksagung

Für die Anregung zur Beschäftigung mit dieser Handschrift, ihre geduldige Betreuung und große Unterstützung danke ich Frau Prof. Dr. Birgitt Hoffmann.

Weiterhin danke ich Herrn Dr. Florian Schwarz für seine freundliche Bereitschaft, mir die Handschrift zur Verfügung zu stellen, und für die hilfreichen Beratungen und kritischen Anmerkungen hinsichtlich der Übersetzung des Textes sowie bei der Literaturrecherche.

Im Laufe meiner Arbeit stand mir Herr Prof. Dr. Stephan Conermann mit tatkräftiger Unterstützung und unermüdlicher Hilfe zur Seite. Ihm verdanke ich wichtige Hinweise, zahlreiche Anregungen und Zuspruch.

Ferner schulde ich besonderen Dank meiner Familie und meinen Freunden für unzählige Korrekturen und ihre moralische Begleitung während der Arbeit.

Dank gebührt nicht zuletzt auch Herrn Prof. Dr. Jürgen Paul für seine freundliche und hilfreiche Mitwirkung bei der Vorbereitung dieser Veröffentlichung.

Bonn, im November 2007

Rosa Hartung

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	Seite 6
1.1. Das <i>nasab-nāma</i> als Quelle	Seite 6
1.2. Forschungsstand	Seite 20
2. Edition und Übersetzung der Handschrift	Seite 25
2.1. Die äußere Beschreibung des Textes	Seite 25
2.2. Edition der Handschrift	Seite 26
2.3. Kommentierte Übersetzung	Seite 36
3. Der inhaltliche Aufbau des Textes	Seite 58
3.1. Inhaltliche Zusammenfassung	Seite 58
3.2. Der strukturelle Aufbau des Textes	Seite 63
3.3. Sprachliche und stilistische Gestaltung	Seite 64
3.3.1. Sprache	Seite 64
3.3.2. Sprachstil des Textes	Seite 65

4. Schlüsselthemen der Handschrift und ihre Bedeutung im Kontext des 19. Jahrhunderts

	Seite 66
4.1. Eroberungsmythen	Seite 66
4.2. Muḥammad ibn al-Ḥanaḫfiya	Seite 70
4.2.1. Seine Herkunft und Jugend	Seite 70
4.2.2. Die Familie des Muḥammad b. al-Ḥanaḫfiya	Seite 73
4.2.3. Die Politik	Seite 74
4.2.4. Muḥammad b. al-Ḥanaḫfiya und die Entwicklung der Šīʿa	Seite 79
4.2.5. Muḥammad b. al-Ḥanaḫfiya in Legenden und literarischen Werken	Seite 82
4.3. Ḥiḏr Ilyās und die sufische Einordnung	Seite 88
4.3.1. Ḥiḏr	Seite 88
4.3.2. Ḥiḏr und Ilyās	Seite 92
4.3.3. Ḥiḏrs Rolle in Sufi-Orden	Seite 95
4.4. Sayrām	Seite 101
4.4.1. Sayrām als heilige Stadt	Seite 101
4.4.2. Heilige in und in der Umgebung Sayrāms	Seite 107

5. Zusammenfassung und Fazit	Seite 112
6. Anhang	Seite 116
6.1. Faksimile des anonymen <i>tārīḥ-nāma</i>	Seite 116
6.2. Stammbaum aus dem anonymen <i>tārīḥ-nāma</i>	Seite 128
7. Literaturverzeichnis	Seite 132

1. EINLEITUNG

1.1. Das *nasab-nāma* als Quelle

Bei der Auswertung genealogischer Quellen sind in der Regel Eigenheiten und Problematiken im Zusammenhang mit oral tradierter Geschichte und ihrem Übergang zu einer schriftlich fixierten zu berücksichtigen, die hier besonders deutlich zu Tage treten können. Mündlich überlieferte Genealogien sind zunächst geprägt durch eine Zweigeteiltheit der Erinnerungen. Abstammungslinien, die ungefähr bis zu 80 Jahren zurückliegen, sind den Mitgliedern einer kulturellen Gruppe noch detailliert bewußt, da Namen und Herkunft, insbesondere der eigenen Familie, noch von lebenden Personen übermittelt werden. Zeitlich früher liegende Zusammenhänge erscheinen dagegen oft ungenau oder fehlen ganz, bis man so weit zurück geht, daß die Überlieferungen über Ursprung und Herkunft der jeweiligen kulturellen Gruppe erreicht sind; diese sind dann wieder klar und vollständig tradiert. Dazwischen befindet sich eine Lücke, die Jan Assmann „floating gap“ nennt und als charakteristisch für mündlich tradierte Geschichte ansieht.¹

Genealogien und die damit meistens verbundenen Legitimationen sind folglich einem ständigen dynamischen Wandlungsprozeß unterworfen, welcher es einer Gruppe ermöglicht, ihre Überlieferungen neuen Situationen anzupassen und Veränderungen innerhalb der Gesellschaft durch

¹ Vgl. Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. Aufl., München 1997, S. 48-51.

einen Wandel in den Überlieferungen zu legitimieren.² Eine Verschriftlichung derartiger Genealogien bewirkt nun eine Fixierung der Überlieferungen zu einem bestimmten Zeitpunkt und verhindert damit jenen Anpassungsprozeß. Nachfolgenden Generationen bleibt dann lediglich die Möglichkeit, die ihnen schriftlich und damit unveränderbar mitgeteilten Informationen als gegeben hinzunehmen, diese durch neue zu ergänzen oder sogar zu ersetzen, wobei letztere notwendige Schritte für einen Wandel der inneren Ordnung darstellen.³ Es kann also eine Vielzahl von Genealogien aus unterschiedlichen Zeiten zu einer kulturellen Gruppe mit widersprüchlichen und historisch fehlerhaften Informationen vorliegen, da jede Änderung des gesellschaftlichen Systems, welches sich auf diese Genealogien stützt, neue, andersartige Genealogien erfordert. Der historisch aber wohl interessanteste Aspekt hierbei ist der entsprechende Wandel der gesellschaftlichen Ordnung, welcher sich in diesen Überlieferungen widerspiegelt.⁴

Eine weitere Konsequenz der Verschriftlichung ist das Bewußtwerden der „floating gap“ auch innerhalb der jeweiligen Gruppe, werden doch durch die zeitliche Zuordnung schriftlich fixierter Abstammungen Inkonsistenzen in der beschriebenen Generationenfolge offensichtlich. Ein Auffüllen dieser Lücke ist dann erforderlich, was durch die Verwendung von unbedeutenden Namen als Platzhalter oder auch von genea-

² Vgl. Goody, J./Watt, I., „Konsequenzen der Literalität“, in: dies./Gough, K., (Hg.), *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, Frankfurt am Main 1986, S. 64-73.

³ Vgl. Goody/Watt, „Konsequenzen“, S. 88-98, 93-95.

⁴ Vgl. DeWeese, D., „The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters“, in: *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999), S. 507-530, hier: S. 519-521.

logischen Versatzstücken, welche in einem gewissen zeitlichen und räumlichen gesellschaftlichen Rahmen oft wiederverwendet werden, geschehen kann.

Das Besondere arabischer Genealogien ist nun, daß in ihnen nicht nur die Ahnenkette der jeweiligen Personen oder Geschlechter, sondern auch ihre Zuordnung zu Stämmen und deren Verwandtschaft untereinander dargestellt werden. In der vorislamischen Zeit war das wesentliche Element im sozialen Leben der Araber die Zugehörigkeit zu einer Sippe oder einem Stamm. Die bekannten Genealogen im frühen Islam galten auch als Gelehrte der Poesie, der „aḥbār“ (Nachrichten) und „aiyām“ (Schlachtentage); man nannte sie daher auch oft *‘ulamā’ al-‘arab*. Viele der bedeutenden Prophetengenossen (*ṣaḥāba*) und nachfolgenden Generationen (*tābi‘ūn*) wurden als Genealogen bekannt.⁵ Die Verschriftlichung der arabischen Genealogien begann im ersten Jahrhundert der *hiğra*.⁶ Es existieren Berichte, nach denen vom Kalifen ‘Umar drei qurayšitische Genealogen, Ğubair ibn Muṭ‘im, ‘Aqīl ibn Abī Ṭālib und Maḥrama ibn Naufal den Auftrag zur Aufstellung eines genealogischen Registers erhielten. Derartige Register dienten militärischen und steuerlichen Zwecken.⁷ Des weiteren bestimmten und legitimierten Genealogien die Zugehörigkeit zur Stammesaristokratie und rechtfertigten auch die Vererbung von Posten aus Bürokratie, Handwerk und Handel.

In den ersten zwei Jahrhunderten des Islams blieb die alte, große Bedeutung von familiären Verwandtschaftsbeziehungen in der sozialen Organisation des arabischen Lebens erhalten. Die neu hinzugekommenen Familien mit starkem

⁵ Vgl. Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. I, Leiden 1967, S. 244-245.

⁶ Vgl. EI^{II}, „Nasab“.

⁷ Vgl. Sezgin, *Geschichte*, S. 246.

gesellschaftlichen und politischem Einfluß, welche zu den Qurayšiten, Hāšimiten und den Nachkommen 'Alī gehörten, hatten ein starkes Interesse daran, sowohl ihre eigene Position als auch die des durch sie begründeten islamischen Adels mit Genealogien zu legitimieren. Diese erhebliche Bedeutung von Genealogien in der arabischen Gesellschaft und der daraus resultierende große Einfluß derjenigen, die fähig waren, sie zu erstellen, führten auch zum Mißbrauch genealogischen Wissens. Zum Beispiel wurde über Šarahbīl ibn Sa'd (740-41), von dem man sagte, daß er der größte Experte in seiner Zeit in bezug auf die Feldzüge Muḥammads sei, erzählt, daß er sein Wissen zur Erpressung gebrauchte, indem er androhte zu erzählen, daß der Vater des Opfers nicht an der Schlacht von Badr teilgenommen habe.⁸

In Mittelasien⁹ treten insbesondere genealogische Überlieferungen der Ḥwāḡa-Familien hervor. Im Unterschied zu den üblichen örtlichen Genealogien, die aus einer Auflistung von Personennamen bestehen, enthalten die Stammbäume der Ḥwāḡas auch Geschichten, die sie mit muslimischen Heiligen¹⁰ in Verbindung bringen.

⁸ Vgl. Rosenthal, F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, S. 95.

⁹ Der Begriff Mittelasien wird nicht einheitlich gebraucht. Ich bezeichne innerhalb dieser Arbeit mit Mittelasien das Gebiet, welches heute von Kasachstan, Kirgistan, Usbekistan, Tadschikistan und Turkmenistan gebildet wird.

¹⁰ Der Begriff „Heilige“ ist in diesem Kontext nicht eindeutig anwendbar, da es im Islam keine Kanonisierung der Heiligen wie etwa im römisch-katholischen Christentum gibt. In Anlehnung an S. Abašin und V. Bobrovnikov werde ich jedoch den Begriff Heiliger ohne Anführungszeichen benutzen, da er in bezug auf Verehrung, Mythen- und Legendenbildung, rituelle Praktiken und die Ausstattung von sakralen Orten im Zusammenhang mit der zu bezeichnenden Person diese im Rahmen meiner Arbeit am zutreffendsten

Die sozial-religiösen Gruppen, welche sich als *Ḥwāḡa* (kasach. *Qoza*; usbek. *Hoḡa* und *Hūḡa*) bezeichnen, gehören zu der privilegierten Schicht der mittelasiatischen Gesellschaft.¹¹ Zählen bei Tadschiken und Usbeken zum Stand der „weißen Knochen“ ausschließlich die Nachfahren der muslimischen Heiligen, so gehören bei Kirgisen und Kasachen auch die Nachkommen Čingishāns dazu. Bei den Turkmenen bezeichnet man die Nachfahren der muslimischen Heiligen als *Awlād*.¹² In verschiedenen Regionen Mittelasiens gab und gibt es unterschiedliche Hierarchien von Heiligen, beispielsweise gelten unter den turkmenischen *Awlād* die *Ḥwāḡas* als die ehrenvollsten, ihnen folgen die *Šayḡe* (spirituelle Meister), danach die *Maḡdūme* (Nachfahren berühmter islamischer Persönlichkeiten), die *Sayyids* und zuletzt die *Ātās* (Nachfolger des Aḡmad Yasawī und Anhänger seiner mystischen Lehre)¹³. Im Ferganatal gehören in erster Linie die Tura

beschreibt, vgl. Abašin, S.N./Bobrovnikov, V.O., „Soblazny kul'ta svjatyč“, in: dies. (Hg.), *Podvižniki islama: kul't svjatyč i sufizm v Srednej Azii i na Kavkaze*, Moskva 2003, S. 6-7.

¹¹ Allgemein bezeichnet man die Nachkommen von muslimischen Heiligen in Mittelasien als „oq süyek“ aus dem türk. „weißer Knochen“, welche der übrigen Bevölkerung „qara süyek“ oder „qarā-ḡalk“ „schwarzer Knochen“ gegenüber gestellt werden. Neben *Ḥwāḡas* gehören zu den „oq süyek“ die *Sayyiden*, welche als Nachkommen der Tochter des Propheten Muḡammad, Fāṭima, und ihres Mannes 'Alī gelten, vgl. Abašin, S., „Ok-sujak“, in: Prozorov, S.M. (Hg.), *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii: Enciklopedičeskij slovar'*, vypusk 2, Moskva 1999, S. 75; manchmal zählte man die Nachkommen des dritten „rechtgeleiteten“ Kalifen 'Uṡmān und seiner Frau Ruḡayya, welche ebenfalls eine Tochter des Propheten Muḡammad war, zu den *Sayyiden*, obwohl bekanntlich der Prophet nur Enkel von Fāṭimas Linie hatte, vgl. ders., „Potomki svjatyč v sovremennoj Srednej Azii“, in: *Etnografičeskoe obozrenie* 4 (2001), S. 62-83, hier: S. 65.

¹² Vgl. Abašin, „Potomki“, S. 65.

¹³ Vgl. Demidov, S.M., *Sufismus in Turkmenien: Evolution und Relikte*, Hamburg 1988, S. 45.

(Nachfahren von Čingishān) zu den am höchsten Angesehenen, an zweiter Stelle folgen die Īšāne (Leiter der sufischen Gemeinden), danach die Ḥwāğas und an letzter Stelle befinden sich die Maḥdūme.¹⁴

Der Bezug der Ḥwāğas zu muslimischen Heiligen wird in der wissenschaftlichen Literatur unterschiedlich angegeben. So gelten sie als Nachfahren des Propheten Muḥammad oder seiner Mitkämpfer,¹⁵ aber auch der ersten vier „rechtgeleiteten“ Kalifen Abū Bakr, ‘Umar, ‘Utmān und ‘Alī. ‘Alīs Nachkommenschaft wird einerseits ausschließlich auf seinen Sohn Muḥammad ibn al-Ḥanafīya zurück geführt¹⁶, andererseits wird sie sowohl auf seine Frau, die Prophetentochter Fāṭima, als auch auf seine andere Frau al-Ḥanafīya zurückgeführt.¹⁷ D. DeWeese hält diese Definitionen für irreführend und betont, daß zu diesen Heiligen ebenfalls verschiedene „Zwischenheilige“, die bekannten Sufi-Šayḫe, gehören, auf die sich Ḥwāğas-Gemeinden zurückführen.¹⁸ F. Schwarz äußert die Vermutung, daß der Gebrauch des Titels für eine ständische Gruppe nicht vor das 14. Jahrhundert zurückreicht; mit Ḥwāğas titulierte Personen aus einem früheren Kontext in Texten des 15. und 16. Jahrhunderts sind „herausragende religiöse Persönlichkeiten, Mystiker oder solche, die rückbli-

¹⁴ Vgl. Abašin, „Potomki“, S. 66.

¹⁵ Vgl. Muminov, A., „Die Qoʻzas – Arabische Genealogien in Kasachstan“, in: Kügelgen, A./Kemper, M./Frank, A. (Hg.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Bd. 2: *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, Berlin 1998, S. 193.

¹⁶ Vgl. Abašin, „Ok sujak“, S. 75.

¹⁷ Privratsky, B.G., *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond 2001, S. 37.

¹⁸ Vgl. DeWeese, „The Politics“, S. 520-521.

ckend in den Kreis der heiligmäßigen Personen aufgenommen wurden [...]“.¹⁹

Auch wenn die Ғwāğas sich selbst als Nachfahren der Araber ansehen, unterschieden sie sich von den Arabern, die in Mittelasien lebten. Sie beherrschten die arabische Sprache nicht und folgten lokalen kulturellen Traditionen. Mit der Gründung der nationalen Unionsrepubliken durch die Sowjetunion 1924 in Mittelasien wurde den Ғwāğas kein eigener offizieller ethnischer Status gewährt, und sie mußten sich entweder als Kasachen oder Usbeken registrieren.²⁰ Dennoch bewahrten die Ғwāğas-Gruppen ihr eigenes Selbstverständnis und ihre Identität in sakralen Geschichten, welche auf kollektiver Erinnerung basieren. Privratsky merkt an: „Ethnicity is seldom merely biological; people construct kinship to confirm cultural connections with one another and to secure advantage for themselves.“²¹

Der soziale Status der Ғwāğas variierte stark. So befanden sich unter ihnen sowohl einfache Arbeiter, die keine realen Vorteile durch ihre Adelszugehörigkeit besaßen, als auch Personen, welche zu religiösen und sufischen Gemeinden

¹⁹ Schwarz, F., „Unser Weg schließt tausend Wege ein“: Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert, Berlin 2000, S. 125-126.

²⁰ In der Regel ließen sich die Ғwāğas in den landwirtschaftlich orientierten Städten als Usbeken registrieren, während diejenigen, welche eine enge Verbindung zu nomadischen Kasachen als religiöse Patrone besaßen, die kasachische Zugehörigkeit wählten, vgl. Privratsky, *Muslim Turkistan*, S. 37-39; gewöhnlich sind diese Gruppen an ihren Nachnamen erkennbar, welche das Wort „Ғwāğas“ bzw. „Qoza“, „Hoğa“ enthalten, z. B. Kasimchozaev, vgl. Muminov, „Die Qožas“, S. 193, Fn. 1.

²¹ Privratsky, *Muslim Turkistan*, S. 39.

gehörten und durch erbliche *waqf*-Besitztümer große Gewinne erzielten.²²

In der vorrevolutionären Zeit übten die *Ḥʷāğā*-Gruppen in Mittelasien einen wichtigen sozialen und religiösen Einfluß auf die örtliche Bevölkerung aus. So wählten die kasachischen Stämme ihre *Pīrs* aus den Reihen der *Ḥʷāğās*. Sie erfüllten verschiedene religiöse Pflichten: die Rezitation des Korans, die Lesung der Bittgebete und die Durchführung der religiösen Rituale, wie die Ausführung der Beschneidung, des Totengedenkens und der Beerdigung. Sie bekamen für ihre Dienste *nađr* (Gaben).²³ In ihrem Selbstverständnis glaubten die *Ḥʷāğās*, daß sie mit besonderen spirituellen Kräften (*darin*) beschenkt worden seien, welche sie befähigten, die Anderen zu heilen und zu beschützen. So sprachen sie Segnungen, fertigten Amulette und waren als spirituelle Meister angesehen.²⁴

Den Rechtsstatus der *Ḥʷāğās* regelte das Gewohnheitsrecht, welches ihre Anrechte theoretisch denen der *Ḥāne* oder Sultane gleichstellte. Bei Ermordung eines *Ḥʷāğā*, welcher ein *Pīr* einer Sippe war, bekam der Täter die siebenfache Strafe dessen, was als Strafmaß für ein Morddelikt an einer gewöhnlichen Person galt. War das Opfer ein einfacher *Ḥʷāğā*, so bestrafte man den Täter mit dem doppelten Strafmaß.²⁵ Die kasachischen *Ḥʷāğā*-Gruppen folgten dem Prinzip einer strengen Endogamie. Bei männlichen Personen mußte eine Frau, zumindest die erste, in jedem Falle von gleichem gesellschaftlichem Stand sein. Die weiteren Frauen konnten aus den Reihen der gewöhnlichen „schwarzen Knochen“ sein,

²² Vgl. Karmyševa, B., *Očerki etničeskoj istorii južnych rajonov Tadžikistana i Uzbekistana*, Moskva 1976, S. 148.

²³ Vgl. Muminov, „Die Qoʻzas“, S. 202-203.

²⁴ Privratsky, *Muslim Turkistan*, S. 186-187.

²⁵ Vgl. Muminov, „Die Qoʻzas“, S. 204.

allerdings waren die Kinder von diesen Ehen nicht berechtigt, sich *Ḥwāğas* zu nennen.²⁶

In sowjetischer Zeit wurden die *Ḥwāğas* enteignet und Verfolgungen ausgesetzt. Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion versuchen diese Gruppen der *Ḥwāğas* teilweise, ihre frühere Autorität und ihr Prestige wiederzuerlangen.²⁷ Die Zurückführung ihres Ursprunges auf die Heiligen und somit der Anspruch auf die „höchste Kaste“ der Gesellschaft sind in schriftlich dokumentierten Genealogien (*šağara*, *nasab-nāma*) der *Ḥwāğas*-Gruppen festgehalten. Von den kasachischen *Ḥwāğas* betrachten 12 Sippen den oben genannten Imām Muḥammad b. al-Ḥanaḫfiya als ihren Stammesvater.²⁸ In diesen Genealogien nehmen die Vorfahren der *Ḥwāğas* die Schlüsselrolle in der Eroberungs- und Islamisierungsgeschichte der Region ein. Trotz aller Abweichungen der verschiedenen Redaktionen der Genealogien der *Ḥwāğas* gibt es gemeinsame Themen:

1. die Geschichte der Ankunft ihrer Vorfahren in Mittelasien und ihre Rolle bei der Islamisierung der Region;
2. ihre Verbindung zu sufischen Gemeinden oder Orden.

Den genealogischen Überlieferungen zufolge brach im Jahre 150/767-68 ein Heer von 150.000 arabischen Glaubenskriegern aus Syrien (*Šām*) nach Mittelasien auf, um die örtlichen „ungläubigen“ Feueranbeter und Christen (*mūğ-u tarsā*) zum Islam zu bekehren. An der Spitze dieses Heeres waren drei

²⁶ Vgl. Abašin, „Potomki“, S. 73; Muminov, „Die Qožas“, S. 204.

²⁷ Vgl. Abašin, „Potomki“, S. 68-69.

²⁸ Die *Ḥwāğas* der Stämme Aqqorğan, Aq-Qoza, Baqsayis, Ḥurāsān (Qorāsān), Duana (Diwāna), Žusip-Qoza, Qarāḥān, Tupikpen-Qoza, Seyit, Qilišti, Sabilt und Qilayiz, vgl. Kemper, M./Kügelgen, A. (Hg.), *Genealogii (Nasab-nāma) potomkov Imāma Muḥammada ibn al-Ḥanaḫfiya v Central'noj Azii*, (im Druck), S. 11.

Nachfahren des Muḥammad b. al-Ḥanafīya: ‘Abd ar-Raḥīm b. ‘Abd al-Qaḥḥār b. ‘Abd al-Ġabbār b. ‘Abd al-Fattāḥ b. Muḥammad sowie zwei Brüder, Ishāq b. ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abd al-Qaḥḥār und ‘Abd al-Ġalīl, welche Städte und Oasen auf dem Gebiet Mittelasiens wie Üzgand, Fergana, Šāš, Bāb-u Kāsān, Isfīḡāb, Ġand, Ṭarāz und Kāšḡar eroberten und islamisierten. Die meisten Ḥwāḡa-Gruppen verbinden ihre Herkunft mit diesen drei Helden.²⁹ So bezeichnen die Ḥwāḡas von der Sippe Aqqorḡan Ishāq Bāb als ihren Stammvater, die Sippe Ḥurāsān den Bruder von Ishāq, ‘Abd al-Ġalīl Bāb, die Sippe von Qarāḥān ‘Abd ar-Raḥmān Bāb und die Sippe von Duana den Bruder von ‘Abd ar-Raḥmān, ‘Abd ar-Raḥīm Bāb.³⁰ Diese Ḥwāḡa-Familien sind in Kasachstan in den Gebieten Qizil-Orda und Žambul, in Usbekistan in Taškent, Qarši, Ġizak, in Fergana und in Kirgistan im Gebiet Oš vertreten.³¹

Es gibt mehrere Redaktionen und Versionen der Genealogien der Ḥwāḡas. Sie sind durchaus lokal geprägt und weichen mit verschiedenen historischen Daten, Personen-, Ortsnamen und der Beschreibung des unterschiedlichen sozialen Milieus voneinander ab. So fanden usbekische Orientalisten (Z. Žandarbek, A. Muminov u. a.) im Rahmen von Feldforschungen in den Gebieten Qizil-Orda, Südkasachstan, Žam-

²⁹ Vgl. Kemper/Kügelgen, (Hg.), *Genealogii*, S. 16; Muminov, A., „Die Erzählung eines Qožas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen“, in: Kügelgen, A./Muminov, A./Kemper, M. (Hg.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, Vol. 3: *Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th – 19th Centuries)*, Berlin 2000, S. 387.

³⁰ Vgl. Muminov, A., „O proisxoždenii bratstva Yasaviya“, in: Kjamiľov, S./Smiljanskaja, I. (Hg.), *Islam i problemy meždživilizacionnyh vzajimodejstvij*, Moskva 1994, S. 226.

³¹ Vgl. Žandarbek, Z., „*Nasab-nama*“ nysqaları žäne türki tarichı, Almaty 2002, S. 21.