

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 51 (1997)

Heft: 2

Artikel: Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus : ein historischer Überblick

Autor: Sidorko, Clemens P.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147337>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE NAQŠBANDIYYA IM NORDÖSTLICHEN KAVKASUS EIN HISTORISCHER ÜBERBLICK

Clemens P. Sidorko, Schopfheim

Seit einigen Jahren hat die Erforschung der Geschichte ṣūfischer Bruderschaften Konjunktur. Aus gutem Grund, wenn man sich vergegenwärtigt, welche enorme Bedeutung Ṣūfiorden für das geistige und gesellschaftliche Leben fast aller Gebiete der islamischen Welt besaßen oder noch besitzen. Eine Region, die geradezu als Musterfall für die Interaktion von *ṭarīqa*, Gesellschaft und Geschichte gelten kann, ist der nordöstliche Teil Kaukasiens. Gerade hier hat die Forschung seit den Tagen Alexandre Bennigsen jedoch leider wenig substantielle Zuwächse verzeichnet, sieht man von den Arbeiten Moshe Gammers ab, die indes nur das 19. Jahrhundert behandeln.¹ Der folgende Beitrag zur Geschichte der Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus möchte als Versuch einer epochenübergreifenden Skizze verstanden werden.²

I. Die *Ṭarīqa-Naqšbandiyya*

Die Naqšbandiyya,³ die im 12. Jahrhundert in Zentralasien entstand, ist bis heute einer der bedeutendsten mystischen Orden (arab. *ṭuruq*, sg. *ṭarīqa*) des Islam. Ihren Namen leitete sie später von Bahā' ad-dīn Naqšband (1318-1389) ab. Unter dessen Nachfolgern (*ḥulafā'*, sg. *ḥalīfa*), und besonders unter 'Ubaydullāh-i Aḥrār (gest. 1490), verbreitete sich die *ṭarīqa* über ganz

1 Moshe GAMMER: *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London 1994. DERS.: „The Beginnings of the Naqshbandiyya in Dāghestān and the Russian Conquest of the Caucasus.“ In: *Welt des Islams* 34 (1994): 204-217.

2 Er entstand aus den Vorarbeiten zu meinem Dissertationsvorhaben „Die 'Muridenbewegung' und der Imamatsstaat Scheich Šāmils (1825-1859)“.

3 Vgl. dazu generell Hamid ALGAR: „A Brief History of the Naqshbandī Order.“ In: *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Hrsg. von Marc GABORIEAU, Alexandre POPOVIC und Thierry ZARCONÉ. Istanbul 1990. Pp. 3-44.

Zentralasien, Teile Irans, die Länder des Osmanischen Reiches und Indien. Die Naqšbandiyya ist ein vergleichsweise puristischer, der Askese und der spirituellen Selbstdisziplinierung zugewandter Orden, der dem Verhältnis von Meister (*šayḥ*, *muršid*) und Schüler (*murīd*) grosse Bedeutung zumisst. Stets war sie dem sunnitischen Islam verbunden und pflegte eine betont orthodoxe, strikt an der *šarī'a* orientierte Haltung. Mehrmals brachte die *ṭarīqa* grosse Reformatoren hervor, die ihrer Entwicklung neue Wege öffneten und zur abermaligen Weiterverbreitung beitrugen. Zu den bedeutendsten zählte der indische Scheich Aḥmad Sirhindī (1564-1626), welcher den Suborden der Naqšbandiyya-Muğaddidiyya begründete. Aus seiner Nachfolge ging auch der grosse Erneuerer des 19. Jahrhunderts hervor, der uns noch beschäftigen wird: Ḥālid aš-Šahrazūrī al-Bağdādī.

II. Der nordöstliche Kaukasus und die Anfänge seiner Naqšbandī-Tradition

Nordöstlicher Kaukasus – damit meine ich im folgenden die Siedlungsgebiete der vainachischen Völkerschaften, der Tschetschenen insbesondere,⁴ und Dagestan, wie es die klassische arabische Geographie definiert; ohne die nördlich angrenzende Kумыkenebene also, aber einschliesslich der von dagestanischen Völkern bewohnten Gebiete im Norden der heutigen Republik Aserbaidschan.

Von ihrer Art her sind diese Gebiete recht heterogen: sprachlich äusserst zersplittert, verfügen sie über eine Vielzahl lokaler Traditionen und haben niemals eine politische Einheit gebildet.

Dārbent, Bāqū und Qubāh im Süden waren lange Zeit persische Reichsprovinzen, die sich erst nach dem Tode Nādiršāhs zu faktisch unabhängigen Chanaten entwickelten. Das eigentliche Dagestan zerfiel in eine Reihe kleinerer Fürstentümer, die in lockerer Vasallität zu den Osmanen oder Safawiden standen – so wie es eben günstig schien. Völlig nominell war das Vasallenverhältnis vor allem bei den Fürsten des inneren Gebirges, die eher den heimischen Volksversammlungen (*mekkeme*, *ḡamā'a*) Rechen-

4 Zu dieser erst von den Russen eingeführten und überdies unscharfen Fremdbezeichnung siehe Johanna NICHOLS: „Who are the Chechen?“ In: *Central Asian Survey* 14 (1995): 573-577.

schaft schuldeten denn einem auswärtigen Herrn. Nicht wenige Talschaften kamen ganz ohne Fürsten aus; sie waren in einer Art urtümlicher Basisdemokratie als Dorfbündnisse organisiert.⁵ Noch anders die Tschetschenen, wo über dem Clan (*taipa* oder *taip*), dessen gewählte Älteste eher beratende Funktion hatten, keinerlei staatliche Ordnung existierte.⁶

Hier konnte sich auch der Islam erst spät durchsetzen. Erste Missionare aus Dagestan und der Kabarda erschienen im 16. Jahrhundert, doch noch Ende des 18. Jahrhunderts waren weite Gebiete teils oberflächlich, teils gar nicht islamisiert. Dagestan dagegen blickt auf eine sehr alte muslimische Tradition zurück. Die Küstengebiete waren bereits im 8. Jahrhundert für den Islam gewonnen worden, das Bergland bis zum 15. Jahrhundert. Im Gegensatz zu Tschetschenien, das keine Schriftlichkeit besass und oft noch im 19. Jahrhundert Mullās von auswärts berufen musste, war der Alphabetisierungsgrad in Dagestan vergleichsweise hoch, das Land für seine Gelehrten (*‘ulamā’*) und seine arabischsprachige Literaturtradition berühmt.

Kontakte zu Russland hatten bereits im Mittelalter bestanden. Für Peter I. und Katharina II. war Kaukasien ein Stein im Spiel mit dem osmanischen Gegner. Erst nach der Eingliederung Georgiens im Jahre 1801 und der Eroberung der aserbajdschanischen Chanate 1804-1828 ergab sich aber für das Zarenreich die dringende Notwendigkeit, auch all jene Gebiete zu besetzen, die es von seinen neuen Provinzen trennten. Gerade in Dagestan und Tschetschenien sollte dies trotz massiver Militärmacht und des Einsatzes lokaler Marionettenfürsten bis 1859 dauern. Ursache dafür, wie auch für zahlreiche spätere Aufstände, war nicht zuletzt das Wirken lokaler Naqšbandī-Gruppen.

Auf welchen Wegen die Naqšbandiyya in den nordöstlichen Kaukasus gelangte, und wann genau dies geschah, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. In den benachbarten Regionen tritt der Orden ab dem Ende des 15. Jahrhunderts auf, so in Nordiran, wo er allerdings niemals grössere Bedeutung erlangen konnte, und in der osmanischen Türkei; in Kurdistan ist er ab

5 Zur Situation in Dagestan ab dem 16. Jh. vergl. Chadži-Murat Omarovič CHAŠAEV: *Obščestvennyj stroj Dagestana v XIX veke*. Moskva 1961.

6 Eine Ausnahme bildeten die Tschetschenen der Sunğaebene, die zeitweilig von fremden Herrschern abhängig waren, vergl. Ummalat LAUDAEV: „Čečenskoe plemja.“ In: *Sbornik svedenij o kavkazskich gorcach* 6 (Tifis 1872): 62 Seiten. M. A. MAMAKAEV: *Čečenskij teip v period ego razloženiya*. Groznyj 1973.

Mitte des 16. Jahrhunderts nachweisbar.⁷ Da in der frühen Neuzeit zudem recht intensive Kontakte zwischen Dagestan und den damaligen geistigen Zentren der muslimischen Welt bestanden, könnten Ableger des Ordens auch von dorthier verpflanzt worden sein – oder über die Pilgerfahrt nach Mekka.⁸

Allzu spät wird man die Anfänge sicherlich nicht suchen dürfen. Und keinesfalls taucht die Naqšbandiyya, wie in der älteren Literatur und zuweilen bis heute behauptet wird, erst am Ende des 18. Jahrhunderts in Nordostkaukasien auf.⁹ So blühten bereits um 1650 zwei naqšbandische Tekken in der dagestanischen Stadt Koyun, wie der osmanische Reisende Evliyā Çelebî in seinem Bericht vermerkt.¹⁰

Unklar ist indes, ob von diesen frühen Naqšbandīs eine direkte Linie zu den heutigen führt. Über das Schicksal der *ṭarīqa* während des 18. Jahrhunderts liegen mir keine Zeugnisse vor. Auffällig ist immerhin, dass die *silsila*'s¹¹ der späteren Scheiche des nordöstlichen Kaukasus nahezu niemals über einheimische Vorgänger laufen, sondern – und, soweit ich sie kenne, ausschliesslich – über den Kurden Ḥālid aš-Šāhrazūrī (s. u.).

Nun war das 18. Jahrhundert für Kaukasien die Zeit einer permanenten Krise. Der Zusammenbruch des Safawidenreiches, die zeitweilige Aufteilung unter osmanische und russische Herrschaft, das blutige iranische *come-back* Nādiršāhs und die nachfolgende Anarchie der sich befehdenden Klein-

7 Hamid ALGAR: „Naqshbandiyya.“ In: *ET*², Bd. VII, 935 ff. Martinus van BRUINSEN: „The Naqshbandī Order in the 17th Century Kurdistan.“ In: *Naqshbandis*, op. cit., Pp. 337-360, hier 349 f.

8 So erwähnt ALGAR, „History“ 17, einen Schüler Aḥrārs aus dem unmittelbar an Dagestan grenzenden Širwān, der zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Mekka lebte. Er seinerseits habe indes keine Schüler hinterlassen.

9 Unlängst noch Chantal LEMERCIER-QUELQUEJAJ: „Le Caucase.“ In: *Les voies d'Allah*. Hrsg. von Alexandre POPOVIC. Paris 1995. Pp. 300-308, hier 300.

10 EVLIYĀ ÇELEBÎ: *Seyahatnâme*. Bd. VII, İstanbul 1928, 796. Erst nach Drucklegung bekannt wurde mir der Artikel von Anna ZELKINA: „Islam and society in Chechnia: From the late eighteenth to the mid-nineteenth century.“ In: *Journal of Islamic Studies*, 7 (1996): 240-264, worin die Autorin ebenfalls auf jene frühe Periode eingeht.

11 *Silsila*: Kette der Meister, über die ein Šūfi die Inhalte seiner *ṭarīqa* bis zum Ordensgründer zurückverfolgen kann, und die ihn mit jenem verbindet.

fürsten bewirkten einen spürbaren Niedergang, der auch negative Auswirkungen auf das Fortleben šūfischer Traditionen gehabt haben könnte.¹²

So muss man davon ausgehen, dass die autochthone Naqšbandiyya in den ständigen Wirren jener Epoche entweder unterging, oder im 19. Jahrhundert durch den auswärtigen, jedoch ungleich vitaleren Ordenszweig der Naqšbandiyya-Ḥālidiyya überlagert wurde.¹³

III. Scheich Maṣṣūr: ein grosser Naqšbandī-Heiliger?

Einen grossen naqšbandischen Heiligen sieht die tschetschenische Lokaltradition in Scheich Maṣṣūr, der den ersten stammesübergreifenden Widerstand der kaukasischen Bergvölker gegen die russischen Eroberer leitete.¹⁴ Sein *ḡihād* erfasste zwischen 1785 und 1791 in einer wellenartigen Bewegung weite Teile des nördlichen Kaukasus und war eine direkte Reaktion auf die offensive Politik Katharinas II., die zur Sicherung des Protektorats über Georgien (1783) die sogenannte Georgische Heerstrasse über den Darijal-Pass erbauen liess und erstmals systematisch Befestigungslinien gegen die Bergvölker Tschetscheniens und Dagestans anlegte.

Leider verschwindet die historische Persönlichkeit des Scheichs fast völlig hinter späteren Legenden. Doch fasst man gesicherte Selbstaussagen und Berichte ihm Nahestehender zusammen, ergibt sich in etwa folgendes:¹⁵

- 12 Andererseits begünstigten gerade Krisenzeiten die Hinwendung der Menschen zu Šūfiorden.
- 13 Letzteres war laut ALGAR, „Naqshbandiyya“, 935 auch in Kurdistan der Fall.
- 14 Zu Scheich Maṣṣūr als historischer Persönlichkeit siehe A. BENNIGSEN: „Un mouvement populaire au Caucase du XVIII siècle.“ In: *Cahiers du monde russe et soviétique* 5 (Paris 1964): 159-205. N. A. SMIRNOV: „Tureckaja agentura pod flagom islama – vosstanie Šejcha Mansura na Severnom Kavkaze.“ In: *Voprosy religii i ateizma* 1 (Moskva 1950): 11-63; und neuerdings Š. B. ACHMADOV: *Imam Mansur. Narodno-osvoboditel'noe dviženie v Čečne i na Severnom Kavkaze v konce XVIII v.* Groznyj 1991, dessen Buch mir nicht vorlag. Alle drei Werke enthalten Angaben zu Quellen und weiterer Literatur.
- 15 Quellen sind v.a. die Verhörprotokolle der „Geheimen Expedition“, die den Scheich nach seiner Gefangennahme befragte (GosArchiv, VII, Nr. 2777; XXIII Nr. 13), sowie Aussagen von Mitstreitern Maṣṣūrs; auszugsweise abgedruckt bei N.

Manşūr wurde um 1760 unter dem Namen Uşurma im tschetschenischen Dorf Aldy geboren; da die Eltern arm waren, verbrachte er Kindheit und Jugend als Hirte und blieb sein Leben lang Analphabet. Er war aber stets sehr fromm und soll als Erwachsener den Koran auswendig beherrscht haben. Deshalb betrübte es ihn, dass die nur oberflächlich islamisierten Tschetschenen sich kaum um die Einhaltung der religiösen Vorschriften kümmerten. Um 1780 hatte er eine Art Erweckungserlebnis: im Traum wurde ihm befohlen, die Bergvölker aus ihrer Verwirrung zu befreien und für den reinen Islam zu kämpfen. So trat er ab 1784 an die Öffentlichkeit und wurde ob seiner Beredsamkeit bald respektvoll als Scheich mit dem Ehrennamen „al-Manşūr“ (der Siegreiche) angesprochen. Unterstützung fand er zunächst vor allem bei den wenigen tschetschenischen Mullās, die bald seine Entourage und später das organisatorische Rückgrat der Bewegung bildeten.¹⁶ Ziel der Predigten Manşūrs war die Ausmerzung von Bräuchen, die nicht dem Islam entsprachen, die Durchsetzung der *šarī'a* gegenüber dem lokalen Gewohnheitsrecht und die Islamisierung der noch paganen Stämme. Antirussische Züge trugen seine Aktionen damals nicht. Selbst als ein lokaler Kommandeur, der Manşūrs Wirken mit Unruhen im benachbarten Dagestan in Verbindung brachte, 1785 Truppen gegen Aldy entsandte, liess der Scheich durch Boten mitteilen, dass Gott ihn nicht zum Kampf ermächtigt habe. Erst, nachdem die wenig beeindruckten Russen Aldy niedergebrannt hatten, griff auch Manşūr zu den Waffen und vernichtete die Abteilung des bisher für unschlagbar gehaltenen Gegners. Durch jenen Angriff wurde der „grosse *ġihād*“ – die Anstrengung den Glauben zu vertiefen – zum *ġihād* gegen die Kolonisatoren, der Scheich zum Imām, zum Anführer der Muslime im Kampf gegen die Feinde des Islam. Jetzt versuchte er auch, sich osmanischer Unterstützung zu versichern. Zwar mochte ihn die Pforte anfangs nicht recht ernst nehmen, akzeptierte ihn aber als Bundesgenossen, als 1787 Krieg mit Russland ausbrach. Beachtliche Erfolge des Imām wechselten unterdessen mit Niederlagen, bis russische Truppen ihn 1791 bei der Eroberung der osmanischen Seefestung Anapa gefangen nehmen konnten. 1794 starb Scheich Manşūr in russischer Haft.

F. DUBROVIN: *Istorija vojny i vladyčestva russkich na Kavkaze*. Bd. II. Sankt Petersburg 1886, 86-136 und bei SMIRNOV, op. cit.

16 Dagestanische '*ulamā*', die er brieflich um Unterstützung bat, bezichtigten ihn dagegen in einem Sendschreiben der *bid'a*. Abgedruckt bei DUBROVIN, 123.

Zeitgenössischen Historikern und Forschungsreisenden erschien Scheich Manşūr oft als Fanatiker oder Betrüger, der den Osmanen als Werkzeug gedient habe.¹⁷ Während des 19. Jahrhunderts begann man ihn als Vorgänger der damaligen naqšbandischen Imāme zu sehen. Wurde diese Vorläuferschaft anfangs zumeist auf das Moment des Kampfes gegen Russland bezogen,¹⁸ trat bald die Erkenntnis hinzu, dass der Widerstand in beiden Fällen religiös motiviert war. Von da war es nur noch ein Schritt zu der Behauptung, Scheich Manşūr müsse ebenfalls Şūfī gewesen sein,¹⁹ was noch später zur These vom „ersten Naqšbandischeich Kaukasiens“ erweitert wurde. Ein (echter?) Nachkomme Manşūrs schrieb unter dem Pseudonym „Nart“ um 1920 eine Biographie in diesem Sinne.²⁰ Die westliche Forschung übernahm dieses Bild mehr oder weniger kritiklos und tradiert es zum Teil bis heute.²¹

Eindeutige Beweise für die These existieren nicht, die spärlichen Quellenbelege sind äusserst vage und sprechen auch nie explizit von der Naqšbandiyya:

- So berichteten Augenzeugen, die von osmanischen Behörden zum Scheich befragt wurden, er sei „wie ein Derwisch gekleidet“ gewesen – d. h. äusserst schlicht.

- 17 So z.B. Jacob REINEGGS: *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus*. Teil I. Gotha und Sankt Petersburg 1796, 256 ff. Julius KLAPROTH: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien in den Jahren 1807 und 1808*. Halle/Berlin 1812/1814. Bd I, 379-383.
- 18 Eindeutig noch bei Friedrich von BODENSTEDT: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*. Frankfurt a. M. 1848, 199 ff., der nahezu als erster Westeuropäer auf den şūfischen Hintergrund Šāmils hinweist.
- 19 So weit mir bekannt erstmals bei Nikolaj CHANYKOV: "O mjuridach i mjuridizm." In: *Sbornik gazety Kavkaz*, 1847 Nr. 1: 136-156, hier 138. Ähnlich bei Il'ja BEREZIN: *Putes, estvie po Dagestanu i Zakavkaz'ju*. Kazan 1850, 87 (eine erste Auflage erschien 1849).
- 20 NART: „The Life of Mansur. Great Independence Fighter of the Caucasian Mountain People.“ In: *Central Asian Survey* 10 (1991): 81-92. Das Original erschien 1924 auf russisch in Konstantinopel, gleichzeitig eine arabische Fassung, Mişr 1342.
- 21 Noch LEMERCIER-QUELQUEJAJ, op. cit., 300. GAMMER, „Beginnings“ 207, äussert vorsichtige Zweifel.

- Ein buchariotischer Pilger, Mullā Fayḍullāh, gab vor denselben Behörden gar an, dass Maṣṣūr „auf dem Weg der Derwische unterwegs“ sei.²² Schon A. Bennigsen wies jedoch darauf hin, dass dies ebenfalls Metapher für den anspruchslosen Lebenswandel des Scheichs sein könne.
- Auch russische Forscher des frühen 19. Jahrhunderts sahen Maṣṣūr zuweilen als Derwisch. 1823 schrieb etwa Semen Bronevskij über den Scheich:

„1785 erschien bei den Tschetschenen ein Prediger von den Derwischen, den die Türken gesandt hatten, um die Bergvölker, unter dem Vorwand, den muslimischen Glauben zu verbreiten, gegen die Russen aufzuwiegeln.“²³

Da der Begriff Derwisch im damaligen europäischen Sprachgebrauch aber nur allzu oft als Synonym für „(muslimischer) Fanatiker“ gebraucht wurde, bleibt auch dieser Beleg unzureichend. Selbst wenn Derwisch hier Ṣūfī meinen sollte, ist noch nichts über die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Orden gesagt – und davon gab es im damaligen Osmanischen Reich viele.

Gegen die Naqšbandī-These sprechen eine ganze Reihe von Hinweisen:

- In den überlieferten Proklamationen, Briefen und gesicherten Aussagen Maṣṣūrs findet sich nichts, was einen ṣūfischen Hintergrund nahelegt. Besonders die Protokolle der erwähnten „Geheimen Expedition“ zeichnen eher das Bild eines ġāzī (Vorkämpfer für den Islam), der seine Mitmenschen zur Befolgung bzw. Annahme des Islam anhalten wollte. Er selbst äusserte in diesem Zusammenhang:

„Ich bin kein Emir und kein Prophet²⁴ und habe mich nie so genannt (...). Ich konnte aber nicht verhindern, dass das Volk mich als solchen betrachtete, weil ihm meine Denk- und Lebensweise als ein Wunder erschien. (...) So legte man mir den

22 Beide Aussagen zitiert nach BENNIGSEN, op. cit., 177 f.

23 Semen BRONEVSKIJ: *Novejšie geografičeskie i istoričeskie izvestija o Kavkaze*. Moskva 1823, Teil II, 99.

24 Da in russischen Quellen des 19. Jahrhunderts auch Ġāzī Muḥammad als „Prorok“, Prophet bezeichnet wird, ist es wohl eine falsche Übersetzung des arabischen Wortes *imām*.

Titel eines Scheichs zu, und begann mich fortan als einen aussergewöhnlichen Menschen zu verehren (...).“²⁵

- Manşürs grösster Nachfolger im Kampf gegen Russland, Imām Šāmil, selbst Naqšbandī, wusste, zu ihm befragt, ebensowenig von şūfischen Verbindungen des Scheichs zu berichten wie der grosse Historiker des nordöstlichen Kaukasus, Ḥasan al-Alqadārī, seinerseits Enkel von Muḥammad al-Yarāgī (ca. 1772-1836), des ersten dagestanischen Naqšbandīscheichs aus dem Ḥālidī-Zweig.²⁶
- Viele Legenden über den Scheich bzw. Wunder, die ihm zugeschrieben werden, erzählt man auch von Šāmil. Schriftlich belegt ist in nahezu allen Fällen zuerst die Šāmil-Version, was nahelegt, dass Übertragungen vom späteren auf den früheren stattfanden.²⁷ Die mündliche Überlieferung, Manşūr sei Naqšbandī gewesen, könnte auf die gleiche Weise entstanden sein.
- Alle späteren Naqšbandīscheiche waren ‘*ulamā*’, entstammten also dem religiösen Establishment, während Manşūr zwar ein gewaltiger Redner gewesen sein soll, dabei jedoch einfacher Hirte ohne Ausbildung und nach eigenen Angaben Analphabet. Betreffs seiner Kenntnisse des islamischen Dogmas musste er sich, wie gesagt, sogar Fehlerhaftigkeit vorhalten lassen.
- Offenbar hat Manşūr keine Schüler hinterlassen, denn kein späterer hat sich im şūfischen Sinne auf ihn berufen, in keiner *silsila* wird er genannt. Für einen so prominenten Scheich wäre das äusserst ungewöhnlich, zumal tschetschenische Naqšbandīs sonst grossen Wert auf die geistige Herkunft von diesem oder jenem berühmten Lehrer legen.²⁸

25 GosArchiv, VII, No. 2.777, zitiert nach DUBROVIN, 94.

26 A. RUNOVSKIJ: „Dnevnik polkovnika Runovskogo, sostavlennye pristavom pri Šamile vo vremja prebyvanija ego v gorode Kaluge.“ In: *Akty sobrannye Kavkazskoj archeografičeskoj kommissiej*. Tom XII. Tiflis 1904. Pp. 1395-1526, hier 1432. Ḥasan al-ALQADĀRĪ: *Kniga Asari Dagestan*. In: *Sbornik materialov dlja opisanija mestnosti i plemen Kavkaza* 46 (Machačkala 1929): 12-193, hier 113.

27 Etwa die Legende, vom trinkenden/stark rauchenden Vater, den der jugendliche Šāmil/Manşūr, durch Selbstmorddrohung vom Laster abbringt.

28 Z.B. von Tāšaw-Ḥāgġī, dem Konkurrenten und späteren Mitarbeiter Šāmils.

- Vor allem aber ist völlig unklar, wer Maṣṣūr in die *ṭarīqa* eingeführt haben könnte. Von naqšbandischen Traditionen der Tschetschenen vor ihm ist nichts bekannt. Spätere Erklärungen sprechen daher von Aufhalten in Buchara, einem durchreisenden bucharischen Pilger oder ṣūfischen Emissären aus dem Osmanischen Reich. Es ist jedoch nachweisbar, dass Maṣṣūr seine Heimat vor 1786 niemals verlassen hat. Die Pilgerthese geht offenbar auf die Protokollakte des erwähnten Mullā Fayḍullāh aus Buchara zurück. Offizielle oder private Kontakte zum Osmanischen Reich scheint Maṣṣūr den Quellen zufolge erst nach Beginn des *ḡihād* gepflegt zu haben. Vielleicht gibt es eine weitere Möglichkeit. Wenn die Bewegung Maṣṣūrs einen ṣūfischen Hintergrund gehabt haben sollte, könnten dann unter den tschetschenischen Mullās der Umgebung des Scheichs nicht doch Ṣūfis gewesen sein? Ihre Ausbildung erhielten sie ja oft in oder über Dagestan, wo es zumindest den Naqšbandī-Orden bereits gab.

Keines der Gegenargumente ist für sich genommen ein zwingender Beweis, dass Scheich Maṣṣūr nicht Naqšbandī war. Ihre Summe nährt jedoch den Verdacht, die Zuschreibung beruhe auf einem Syllogismus: Weil Maṣṣūr ganz offensichtlich die gleichen Ziele hatte, wie die Naqšbandiyya-Imāme des 19. Jahrhunderts (Durchsetzung der *šarī'a*, Kampf gegen die Russen), muss auch er Naqšbandī gewesen sein.

Die heutigen Verfechter der Naqšbandiyya-Zugehörigkeit Maṣṣūrs übersehen zudem, wieviele Erweckungs- und antikoloniale Bewegungen, ganz ohne ṣūfischen Hintergrund, die islamische Welt des 18. und frühen 19. Jahrhundert hervorgebracht hat – auch in Kaukasien.²⁹

IV. Naqšbandiyya-Ḥālidiyya

Bald nach seinem Entstehen gelangte jener Ordenszweig in den Kaukasus, der alle Vorgänger überschattete und während der nächsten hundert Jahre

29 In Tschetschenien gab es 1822 ff. einen *ḡihād*, der wohl noch nicht von Naqšbandis getragen war, und beim grossen dagestanischen Aufstand von 1818/19 riefen 'ulamā' zum *ḡihād* auf, die später als Gegner der naqšbandischen Imāme hervortraten.

den wichtigsten Kristallisationskern im antikolonialen Kampf gegen die russischen Eroberer bilden sollte: die Naqšbandiyya-Ḥālidiyya. Sie geht auf den Kurden Diyā' ad-dīn Abū l-Bahā' Ḥālīd ibn Ḥusayn (1776-1826) zurück, der 1809 nach Indien reiste und Schüler des Ġulām 'Alī 'Abdullāh-i Dihlawī aus dem Ordenszweig der Muğaddidiyya wurde.³⁰ Nachdem er vom Meister die Lizenz zur vollständigen Nachfolgerschaft (*ḥilāfat-i tāmma*) erhalten hatte, kehrte Ḥālīd 1811 in seine Heimat zurück und lebte fortan in Sulaymāniyya und Baġdād, von 1820 bis zu seinem Tod in Damaskus. In dieser kurzen Zeitspanne entwickelte er eine umfängliche Propagandatätigkeit und schuf ein weitverzweigtes Netzwerk. Zeitgenössischen und wohl z.T. übertriebenen Nachrichten zufolge hatte er 12 000 Schüler und 167 *ḥulafā'*, darunter auch Dagestaner.³¹ Die Filiation in den Kaukasus erfolgte indes über den Aserbaidshaner Ismā'īl al-Kūrdamīrī aš-Širwānī.

Der dortige Zusammenhang von Widerstand und Ṣūfik war den europäischen Zeitgenossen durchaus bewusst. Zwar sprachen erste Untersuchungen, mit welchen die russische Verwaltung um 1842 mehrere Stabsoffiziere betraut hatte, von der „neuen *ṭarīqa*-Lehre“, die man im folgenden kurz „Muridismus“ nannte.³² Doch wiesen bereits 1847 Nikolas Chanykov und 1848 Friedrich von Bodenstedt darauf hin, dass jene „Lehre“ keinesfalls eine neue Sekte, sondern „modifizierter Sufismus“ sei.³³ Ebenfalls 1847 hatte Karl Koch, der Kaukasien von 1837 bis 1844 bereiste, die genaue Herkunft lokalisiert. Nach nicht völlig korrekten Erklärungen zum Begriff *muršid* (ṣūfischer Meister), den er als Koranausleger missdeutet, schreibt er:

- 30 Zu Ḥālīds Leben und Wirken siehe Butros ABU-MANNEH: „The Naqshbandiyya-Mujadidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century.“ In: *Welt des Islams* 22 (1982): 1-36.
- 31 Namentlich bekannt ist z. B. ein Ḥamdī ad-Dāġistānī, siehe 'Abbās al-'AZZĀWĪ: „Mawlānā Ḥālīd an-Naqšbandī.“ In: *Govārī Korī Zānyārī Kurd* 1 (1973): 696-729, hier 719.
- 32 K. I. PRUŠANOVSKIJ: „Kazi Mulla (Gazi Magoma). Iz zapisok pokojnogo kapitana Prušanovskogo.“ In: *Kavkaz* 1847, Nr. 30, 31. Sein Bericht, bzw. diejenigen seiner Kollegen D. Passek und A. Neverovskij kursierten schon 1843 als Manuskripte in den Salons von Tiflis. Eine gekürzte deutsche Fassung erschien in Erdmanns Archiv für die wissenschaftliche Kunde von Russland 6 (1848).
- 33 BODENSTEDT, 327. BEREZIN, 86 ff. macht ähnliche Aussagen; CHANYKOV, 138 nennt explizit die Naqšbandiyya.

„Ein Murschid von bewährtem Rufe war Hadschi Ismail Effendi, der Schüler eines angesehenen Religionslehrers in Bagdad, mit Namen Halidscha Schah [d. i. Ḥālid, C. S.]. Er erwarb sich in Kurzem ein so grosses Ansehen, dass die Russen ängstlich wurden und ihm allerhand Schwierigkeiten in den Weg legten. Er wohnte im schirwanischen Dorfe Kurtamir, verliess dieses aber endlich, vielfach in seinem Wirken gehindert, um nach der Türkei überzusiedeln. Einer seiner ausgezeichnetsten Schüler war Mohammed Effendi, der sich nach Tabasseran begab und für dieses Ländchen und für Kuräle der erklärte Murschid wurde. Von diesem erhielt Kazi Mollah (...) seine Bildung und unter dessen Schülern befand sich Schamil.“³⁴

Beide Aussagen, dass nämlich die „Muriden“ Ṣūfīs seien und ihr Zweig auf einen „Chalid aus Bagdad“ zurückgehe, bekräftigt 1859 nochmals Michał Butowt-Andrzejkowicz, ein Pole, der wie viele seiner Landsleute in den 1840-er Jahren zwangsweise im Kaukasus diente. Seinem Text müssen dabei andere Quellen zugrunde liegen, da er zahlreiche Zusatzinformationen und Varianten enthält.³⁵

Der bei Koch erwähnte Širwānī-Schüler „Mohammed Effendi“ ist nun Muḥammad al-Yarāgī, nachmals Dagestans frühester Ḥālidī-Scheich. Er wurde im Jahre 1820/21 Naqšbandī, wie sein Sohn Ismā‘īl in der Biographie des Vaters überliefert:

„Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Mullā Šayḫ Kamāl ibn Nāṣir al-Yarāgī al-Kurālī betrat den Pfad der ruhmreichen *ṭarīqa* im Jahre 1237, als er 51 Jahre alt war.“³⁶

Als sich nur acht Jahre später dessen Schüler Ġāzī Muḥammad („Kazi-Mulla“) zum Imām proklamieren liess und zum *ġihād* aufrief, konnte er sich bereits auf ein gut ausgebautes *ṭarīqa*-Netzwerk stützen. Da sich der Orden auch anderswo äusserst rasch verbreitete und mehrmals – vom benachbarten Kurdistan bis ins ferne Indonesien – zum Motor antikolonialer Bewegungen wurde, stellt sich die Frage nach dem Wieso.

34 Karl KOCH: *Reise in Grusinien, am kaspischen Meere und im Kaukasus*. Weimar 1847, Teil II, 415.

35 Michał BUTOWT-ANDRZEJKOWICZ: *Skice Kaukazu*. Warszawa 1859, Teil II, 59 ff. Er irrt allerdings, wenn er meint, dass Sulaymāniyya, der Wohnort von Ḥālid, ein „Dorf bei Baġdād“ sei.

36 Zitiert nach A. R. ŠICHSAIDOV: „Pis'mennye pamjatniki Dagestana XIX v. (žanr biografij).“ In: *Pis'mennye pamjatniki Dagestana XVIII-XIX vv.* Hrsg. von Ch. A. OMAROV. Machačkala 1989. Pp. 5-14, hier 9.

Sicherlich beruhte die rasche Expansion zum Teil auf der charismatischen Persönlichkeit Ḥālid und auf dem Nährboden des sozialen Umfelds; daneben wohl auf seiner Neuinterpretation zweier ṣūfischer Praktiken, der *ḥalwa* und der *rābiṭa*.³⁷

Vor Ḥālid war es üblich, dass der Novize in oft jahrelangem Verkehr mit dem Meister mit den Grundlagen der *ṭarīqa* vertraut wurde (*ṣuḥba*). Ḥālid gab dies zugunsten der vierzigtägigen Klausur (*ḥalwa arbaʿīniyya* oder *çilla*) auf, innerhalb derer die vom Meister überwachte Initiation des *murīd* gleichsam im Schnellverfahren vollzogen wurde. Auf diese Weise konnten in kurzer Zeit viele Schüler ausgebildet werden, von denen manche, nach weiterer Erziehung, als *ḥulafāʾ* zur Ausbreitung des Ordens beitrugen. In der Naqšbandiyya vor Ḥālid war die *ḥalwa* eher abgelehnt worden.

In Dagestan dauerte, dem normalerweise gut informierten Butowt-Andrzejkovicz zufolge, die vollständige Ausbildung eines *murīd* 280 Tage. Sie sei in fünf Stufen unterteilt gewesen, die mit den Namen der Propheten Adam, Moses, Abraham, Jesus und Muḥammad bezeichnet wurden. Dabei habe die erste Stufe drei *çilla*'s umfasst, die restlichen nur eine.³⁸ Auch bei fortgeschrittenen Ṣūfīs spielte die *ḥalwa* offenbar eine wichtige Rolle. So baute man für den späteren Imām Ġāzī Muḥammad am Rande seines Heimatdorfes Gimrāh eine Zelle, wo er auf Weisung seines Lehrers Klausur halten konnte.³⁹ Sein Nachfolger Šāmil pflegte sich vor wichtigen Entschei-

37 Zu diesem wichtigen Aspekt siehe Fritz MEIER: „Die Herzensbindung an den Meister.“ In: ders.: *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Istanbul 1994. Und Butros ABU-MANNEH: „Khalwa and rābiṭa in the Khālidī Suborder.“ In: *Naqshbandis*, op. cit., Pp. 289-301.

38 BUTOWT-ANDRZEJKOWICZ, 64 f. Ich konnte die Angaben nicht anhand von Selbstzeugnissen verifizieren. Die Bedeutung der *ḥalwa* als wichtige ṣūfische Praktik betont indes auch Ġamāl ad-dīn al-ĠĀZĪGUMŪQĪ: *Al-ādāb al-marḍiyya fī ṭ-ṭarīqa an-naqšbandiyya*. Petrovsk 1905. Eine russische Übersetzung mit Vorwort erschien bereits 1868. Reprint beider Texte, London 1986.

39 ʿAbdarrahmān al-ĠĀZĪGUMŪQĪ: „Kitāb at-taḍkira.“ In: *Naš Dagestan*. 1994, Nr. 167, 168. Da alle Bemühungen, diesen wichtigen Text über Fernleihe zu beschaffen, bisher fehlschlagen, beziehen sich die Seitenangaben im weiteren stets auf die auszugsweise Übersetzung bei Natalʿja TAGIROVA und Amri ŠICHSAIDOV: „ʿAbdarrahmān al-Ġāzīgumūqī und seine Werke.“ In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century*. Hrsg. von Michael KEMPER et al. Berlin 1996. Pp. 317-339 (zit. als taḍkira). Hier 333.

dungen stets in Klausur zu begeben, wie man aus den Berichten russischer Späher weiss, welche die Sache allerdings reichlich verzerrt darstellen:

„Um in geistlicher Hinsicht sein Ansehen zu heben, greift Šāmil zu folgendem Mittel: er schliesst sich für drei oder vier Wochen in sein Haus ein, ohne jemanden zu empfangen, und verkündet, er wolle diese Zeit dem stillen Gebet widmen – während er sie müssig mit seinen Frauen verbringt. Im Verlauf der letzten Woche seiner Zurückgezogenheit nimmt er weniger Nahrung zu sich, und isst die letzten zwei Tage gar nichts. An dem Tag, an dem er sich dem Volk zeigen muss, empfängt er abends die wichtigsten Geistlichen zu einer heimlichen Beratung bei sich. Nach Beendigung dieser Beratung tritt er auf den Balkon vor das Volk, das sich schon versammelt hat, beteuert entkräftet und bleich, der Prophet selbst sei in Gestalt einer Taube zu ihm herabgestiegen, um mit ihm zu sprechen, und beginnt die *šarī'a* zu predigen, ohne jeden Zweifel zu seinem Vorteil. Der unwissende Haufe und seine Anhänger glauben ihm voll Vertrauen und singen, in Ekstase geraten, ihre übliche heilige Hymne.

Dieser Betrug heisst 'Cholvat'. Wenn er vorüber ist, geht das Volk auseinander und erzählt in den Dörfern mit besonderem Glauben über alles, was es hörte und sah.“⁴⁰

Eine zweite Neuerung Ḥālids betraf den Schulungsweg der *rābiṭa*, der „Herzensbindung an den Meister“ (Fritz Meier), bei welcher sich der Novize das Bild seines abwesenden Scheichs vergegenwärtigt. Ḥālīd wies nun seine *ḥulafā'* an, ihre Schüler die *rābiṭa* nicht mit ihnen, den *ḥulafā'*, sondern mit ihm, Ḥālīd machen zu lassen, auch wenn die Schüler ihn nie gesehen hatten. Zweck dieser Massnahme war wohl nicht zuletzt die Straffung der expandierenden *ṭarīqa*, deren unbestrittenes Zentrum so Ḥālīd blieb.⁴¹ Eine derart organisierte Gruppe war natürlich wesentlich effizienter, als frühere Naqš-bandī-Filiationen oder die in viele rivalisierende Zellen zerfallende Kon-

40 Aus dem „Rapport des Generalmajor Klucky von Klugenau an Generaladjutant Neidhardt vom 22. 3. 1843.“ In: *Dviženie gorcev Severovostočnogo Kavkaza v 20-50 gg XIX v. Sbornik dokumentov*. Machačkala 1959: Nr. 211, hier S. 385.

41 Nach Ḥālīds Tod zerfiel das *rābiṭa*-Monopol rasch, nachdem es schon vorher von einigen *ḥulafā'*, u. a. von Ismā'īl aš-Širwānī, nur widerwillig akzeptiert worden war. Im Kaukasus scheint die *rābiṭa* von Anfang an mit dem eigenen Lehrer gemacht worden zu sein, vgl. Ğamāl ad-dīn op. cit. Auffällig ist immerhin, dass Šāmil und andere '*ulamā'*, die zur „Herkunft des Muridismus“ befragt wurden, stets bei Ḥālīd begannen, vgl. RUNOVSKIJ, 1408 und taḍkira, 330.

kurrenz des Qādiriyya-Ordens.⁴² Dazu kommt noch, dass Ḥālid grossen Wert darauf legte, nur gebildete Leute aufzunehmen – im Kaukasus rekrutierten sich die Scheiche ausschliesslich aus dem Milieu der *‘ulamā’*.⁴³

Verschiedene Autoren betonen immer wieder, dass Ḥālid ein klares Verständnis der soziopolitischen Mission seines Ordens gehabt habe.⁴⁴ Sowohl im Osmanischen Reich wie in Indien musste er den Verfall der muslimischen Zivilisation und die Übermacht der christlichen Kolonialstaaten miterleben. In der kurdischen Heimat äusserte sich dieser Niedergang in den ständigen Fehden rivalisierender Stammesführer. So nimmt seine Gegnerschaft zu Christen (und den als Abweichlern empfundenen Šī‘iten und Wahhābiten) und zu den lokalen Kleinfeudalen nicht wunder; als mögliches Gegenkonzept erschien ihm eine Reform des Osmanischen Reichs auf der Basis einer strikt angewandten *šar‘a*. All diese Punkte liessen sich aber nur zu gut auf die Situation im Kaukasus übertragen: das „Modell“ war kompatibel.

Um auch die Berggebiete unterwerfen zu können, bedienten sich russische Kommandeure dort einer rücksichtslosen Terrorstrategie.⁴⁵ Auf Expeditionen wurden Dörfer niedergebrannt, Ernten vernichtet, Vieh getötet, Bewässerungsanlagen und terrassierte Gärten zerstört, Einwohner niedergemacht, Frauen und Kinder verschleppt.⁴⁶ Gebiete, die man nicht erreichen konnte, wurden durch eine rigide Wirtschaftsblockade regelrecht ausgehungert. Eine weitere Strategie für Dagestan war die indirekte Herrschaft, bei der man mit lokalen Fürsten oder Dorfältesten Bündnisse schloss, die als Protektorat ausgelegt werden konnten. Chane, die nicht kooperieren mochten oder rebellierten, wenn sie bemerkten, dass ihre Verträge anders ge-

42 Letzteres zeigt am Beispiel Kurdistans Martin VAN BRUINESSEN: *Aga, Scheich und Staat*. Berlin 1989, hier 287-307.

43 Vergl. al-ALQADĀRĪ, 137 f, 162 ff. PRUŠANOVSKIJ, 9.

44 So Hamid ALGAR: „Political Aspects of Naqshbandī History.“ In: *Naqshbandis*, op. cit., Pp. 123-152, hier 137 f.

45 Vergl. dazu Moshe GAMMER: „Russian Strategies in the Conquest of Chechnia and Daghestan 1825-1859.“ In: *The North Caucasus Barrier*. Hrsg. von Marie BENNIGSEN-BROXUP. London 1992. Pp. 45-61. Man könnte den dort angeführten Quellenbelegen noch zahllose beifügen.

46 General Ermolov, Oberkommandierender 1816-1827, hielt sich zeitweise vier bei solchen Gelegenheiten erbeutete Frauen gleichzeitig als Konkubinen.

meint waren als die bisherige Vasallenschaft zu Sultan oder Schah, wurden niedergeworfen, ihr Herrschaftsgebiet willigeren Verwandten gegeben oder an die Nachbarn verteilt. Den fortschreitenden Machtverlust nach aussen kompensierten die „loyalen“ Chane durch ein von den Russen garantiertes unumschränktes Gewaltmonopol nach innen, das sie zuvor nie besessen hatten. Folge war die Ausplünderung der Bevölkerung durch angemassete Steuern, Weidepacht, Wegzölle, Frondienste und Bussen. Dazu kamen weitere Abgaben und Frondienste zugunsten der Russen, deren Heere sich aus dem Land ernährten.

Eine derartige Politik trug nun nicht dazu bei, Aufstände zu verhindern, sondern provozierte sie geradezu. Unter den beschriebenen Umständen richteten sie sich zunächst gegen jene, die früher stets Anführer im Kampf gegen auswärtige Aggressoren gewesen waren: die einheimischen Herrscher. Ihre Rolle übernahmen *‘ulamā’*, die überzeugt waren, durch rechte Befolgung der *šarī’a* das Übel mindern zu können. Hier kam nun die *Ḥālidiyya* ins Spiel, welche dasselbe Anliegen verfolgte, und deren wichtigste Zielgruppe die *‘ulamā’* waren.

Exemplarisch möchte ich diesen Zusammenhang an der Person des späteren Imām Ġāzī Muḥammad al-Gimrāwī (1794/95-1832) zeigen. Er hatte bei verschiedenen Autoritäten Dagestans studiert und galt bereits in jungen Jahren als grosser Gelehrter. Ein besonderes Anliegen war ihm stets die Durchsetzung der *šarī’a* gegenüber dem lokalen Gewohnheitsrecht (*‘ādāt*). Auf den jungen *‘ālim* wurde auch ein *ḥalīfa* Muḥammad al-Yarāġīs aufmerksam, Scheich Ġamāl ad-dīn al-Ġāzīgumūqī. Dessen einladendes Schreiben soll Ġāzī Muḥammad zunächst ziemlich ironisch beantwortet haben, indem er vorbrachte, sein Geist sei den hohen Wahrheiten der *ṭarīqa* wohl nicht gewachsen.⁴⁷ Als er in anderen Angelegenheiten nach Ġumūq reiste, entsann er sich indes des Scheichs, und beschloss, ihn auf die Probe zu stellen. Mit einem Freund besuchte er die Audienz des *muršid*, gab sich aber als Diener jenes Gefährten aus, und setzte sich, dieser Rolle entsprechend, bescheiden neben die Tür. Ġamāl ad-dīn, so berichtet sein Sohn *‘Abdarrahmān*, habe gleich gesagt:

„Sei gegrüsst, Ġāzī Muḥammad, setz dich doch näher zu mir, dort ist nicht dein Platz. Der erstaunte Ġāzī Muḥammad fragte: - Woher weisst du, dass ich Ġāzī

47 So erzählte es später Šāmil, vergl. RUNOVSKIJ, 1495.

Muḥammad bin, du hast mich doch vorher nicht gekannt und kaum von mir gehört? - Aber steht nicht im Buch geschrieben „Hütet euch vor der Scharfsichtigkeit des wahren Dieners, er sieht das Licht Gottes“, – zweifelst du etwa daran, dass ich ein wahrer Diener bin? antwortete lächelnd Ğamāl ad-dīn“⁴⁸

Durch diesen überzeugenden Beweis von *karāma* (die göttliche Gnade, Wunder zu tun), habe sich Ğāzī Muḥammad umstimmen lassen; später wurde er *ḥalīfa* Ğamāl ad-dīns für Norddagestan. Zusammen mit seinem Freund Šāmil besuchte er auch Muḥammad al-Yarāġī und nahm von diesem die *ṭarīqa* zum zweiten Mal an.

Ein heftiger Dissens zwischen den Scheichen entstand nun, als Ğāzī Muḥammad immer mehr zur Überzeugung gelangte, man könne dem Islam und der *ṭarīqa* am besten durch aktives Vorgehen gegen die Feinde des Glaubens aufhelfen. Ğamāl ad-dīn sprach sich jedoch gegen einen *ġihād* aus und forderte den *ḥalīfa* auf, von seinem Vorhaben abzustehen, da der bewaffnete Kampf (*ġazawāt*) nicht die Sache der *ṭarīqa* sei.⁴⁹ Šāmil und die meisten anderen Schüler des Scheichs fügten sich dem, nicht aber Ğāzī Muḥammad, dem sein Lehrer in einem weiteren Brief vorhielt, ein *ġihād* sei in Dagestan bei den herrschenden Umständen unmöglich, da der Koran selbst ihn angesichts eines übermächtigen Feindes untersage. Ğāzī Muḥammad wandte sich daraufhin an Muḥammad al-Yarāġī und schrieb ihm:

„Der *ustād* Ğamāl ad-dīn verbietet mir in dem beigelegten Brief den Kampf für den Glauben, obwohl Gott der Erhabene in seinen edlen *āyāt* (dazu) aufruft. Welcher dieser zwei (Aussagen) soll ich gehorchen?“ Der Scheich antwortete ihm: „Es ist zweckmässiger, dem Befehl Gottes zu gehorchen als den Anweisungen von Ğamāl ad-dīn, aber wähle du das, was du für notwendig hältst.“⁵⁰

Šāmil gab dazu Jahre später einen recht interessanten Kommentar. Ihm zufolge reagierte Muḥammad al-Yarāġī so, weil er überzeugt war, dass man erstens den hitzigen Ğāzī Muḥammad nicht stoppen könne; der *ġihād* zweitens ein Warnschuss für die Chane sei, deren Tyrannei das Mass des

48 Vorwort zu Ğamāl ad-dīn, 22. Das Binnenzitat liess sich nicht identifizieren.

49 Entsprechende Briefe überliefern RUNOVSKIJ, 1497 und taḍkira, 333.

50 Taḍkira, 333 f. Ähnlich im Vorwort zu Ğamāl ad-dīn, 25.

Erträglichen übersteige; und drittens – der *ġihād* der *ṭarīqa* den Weg ebnen würde.⁵¹

Faktisch war seine Antwort der Startschuss zum *ġihād*, der sich anfangs nur gegen die Marionettenfürsten Dagestans, recht bald aber auch gegen die dahinterstehende Besatzungsmacht richtete. Fast alle Anführer der ersten Stunde waren Schüler Muḥammad al-Yarāġīs oder des zum Imām proklamierten Ġāzī Muḥammad.⁵² Als der wenige Jahre später den Kampf nach Tschetschenien trug, brachte er auch die Naqšbandiyya-Ḥālidiyya dorthin.⁵³

Zusammenfassend kann man sagen, dass Ausbreitung der *ṭarīqa* und sozialer bzw. antikolonialer Kampf parallel liefen, weil beides auf dieselben Ursachen reagierte und man mit beidem ähnliche Lösungen anstrebte: Die katastrophale Lage liess die Menschen nach geistigen wie praktischen Alternativen suchen und bestärkte die *‘ulamā’* in der Überzeugung, dass nur die strikte Befolgung des göttlichen Gesetzes Rettung gewährleiste. Den Menschen seelischen Halt zu geben und für die *šarī’a* einzutreten waren aber Anliegen, die von jeher auch der Naqšbandiyya eigneten.

Ursprünglich stand ja Ġāzī Muḥammad dem Orden skeptisch gegenüber, und es gab später Stimmen, die ihm vorwarfen, in der *ṭarīqa* vor allem ein potentes Netzwerk für die Durchführung seines *ġihāds* gesehen zu haben. Tatsächlich sollte dieses Netzwerk die Kontinuität des Widerstands sichern, als 1832 der Imām und 1834 sein Nachfolger Ḥamza-bek (der kein Scheich, aber dem Orden verbunden war) getötet wurden. Beide Male war die *ṭarīqa* in der Lage, Nachfolger zu präsentieren, so dass der Kampf nicht, wie bei Scheich Maṣṣūr oder wie bei Revolten diverser Fürsten, mit der Ausschaltung des Anführers endete.

Auch bei der Errichtung eines streng an der *šarī’a* orientierten Staatswesens unter dem dritten Imām Šāmil (1832-1859) spielte die „*connection*“ naqšbandischer *‘ulamā’* eine zentrale Rolle.⁵⁴ Im Gegenzug erfuhr der Or-

51 RUNOVSKIJ, 1495.

52 Neben Šāmil z. B. Ša‘bān al-Boḥnodī, ‘Abdallāh al-‘Ašiltī, Ḥāġġī Yūsuf aus Targū oder Mullā Ḥān-Muḥammad al-Ġāzīgumūqī.

53 Etwa durch Scheich ‘Abdallāh al-‘Ašiltī und Tāšaw-Ḥāġġī.

54 Die personelle Verknüpfung zeigt sich besonders deutlich an Scheich Ġamāl ad-dīn, der nie eine offizielle Funktion übernahm, dabei aber der wichtigste Berater

den eine ungeheure Aufwertung und durchdrang über die neue „Funktionsnärsklasse“ von Dorfmuftās, Qāḍīs und Muftīs alle Gebiete des Imāmats. Insofern ist es völlig zutreffend, wenn die „befriedeten“ Dagestaner und Tschetschenen sämtliche Imāmatsbewohner als „Murīden“ bezeichneten – denn infolge der engen Symbiose von Staat und *ṭarīqa* gehörten ja wirklich alle in irgendeiner Weise zur Klientel des Ordens.⁵⁵

Konsequenterweise wurden von Šāmil auch alle Versuche des rivalisierenden Qādiriyya-Ordens, im Imāmats Fuss zu fassen, abgeblockt.⁵⁶

Auch als die Qādiriyya, deren weniger puristisches Wesen vor allem dem Charakter der Tschetschenen besser entsprach, nach dem Zusammenbruch des Imāmatsstaates doch noch zum starken Konkurrenten wurde, blieb die Naqšbandiyya eine wichtige geistige Kraft und ein Pfeiler des antikolonialen Kampfes. So war beim grossen Aufstand von 1877 nochmals ein Schüler Muḥammad al-Yarāgīs, Scheich ‘Abdarraḥmān aṣ-Ṣuḡūrī, der spirituelle Anführer. Im russischen Bürgerkrieg (1917-1921) kam es sogar zu einer kurzfristigen Neuauflage des Imāmats unter den Naqšbandī-Scheichen Uzun Ḥāḡḡī und Naḡm ad-dīn aus Hotso.⁵⁷

V. Epilog

Zu Sowjetzeiten schwankte die Religionspolitik zwischen brutalen Vernichtungsaktionen, auf Überzeugung basierender „antireligiöser Propaganda“ und der Duldung „offizieller religiöser Vereinigungen“, welche die übrigge-

Šāmils war. Auf ihn soll z. B. die Einführung des Staatsrates (*dīwān*) nach osmanischem Vorbild zurückgehen.

- 55 Die Tatsache, dass sich ganze Dörfer, ja Stämme in corpore, als *murīdūn* eines bestimmten Naqšbandī-Scheichs verstehen, auch, wenn sie es im engeren (spirituellen) Sinne gar nicht sind, beschreibt am kurdischen Beispiel BRUINESSEN, *Aga*, 327 f.
- 56 Siehe dazu A. BENNIGSEN: „The Qādiriyyah (Kunta Ḥājj) Ṭarīqah in North-East Caucasus: 1850-1870.“ In: *Islamic Culture* 62 (1988): 63-78. Es wäre nützlich zu wissen, ob die Qādiriyya tatsächlich erst Mitte des 19. Jahrhunderts in den Kaukasus gelangte, wie die westliche Forschung stets behauptet.
- 57 Vergl. Marie BENNIGSEN-BROXUP: „The Last Ghazawat. The 1920-1921 Uprising.“ In: *The North Caucasus Barrier*, op. cit., pp. 112-145.

bliebenen „Kultanhänger“ auffangen und kontrollierbar machen sollte. Die beiden letzten Massnahmen waren allerdings mehr auf die russisch-orthodoxe Kirche zugeschnitten und liefen daher an den Gegebenheiten des Islam vorbei. Gerade deshalb wuchs şūfischen Orden wie der Naqšbandiyya eine Art Nischenfunktion zu, da sie auf Bedürfnisse reagierten, die der von oben kontrollierte „Moscheen-Islam“ nicht abdecken konnte. Angesichts der schleichenden oder angestrebten Russifizierung der kleinen Völker im nordöstlichen Kaukasus wurden *ṭuruq* ausserdem zu einem Bestandteil kultureller Identität.⁵⁸

Westlichen und offiziellen sowjetischen Forschungen zufolge sollen recht umfängliche Teile der dortigen Bevölkerung Sympathisanten von Naqšbandiyya oder Qādiriyya gewesen sein.⁵⁹ Beide Orden wurden als illegale Organisationen verfolgt.

Leider sind aus jener Zeit bisher wenig Interna bekannt. Wie die *ṭarīqa* im Alltag funktionierte, welche Auswirkungen etwa die Deportation sämtlicher Tschetschenen 1944 durch Stalin nach Zentralasien hatte, bei der mindestens ein Drittel aller Betroffenen umkam – wir wissen es nicht. Noch nicht, denn nun sind Archive zugänglich, Nachfragen möglich. Offensichtlich ist, dass die Naqšbandiyya heute wieder ihren festen Platz im Leben der Dagestaner und Tschetschenen hat. Welche Rolle sie in Zukunft spielen wird – zum Beispiel über ihr nahestehende politische Parteien – muss sich noch zeigen.⁶⁰

Zum Schluss sei jedoch noch ein anderes Erbe der nordostkaukasischen Naqšbandīs erwähnt. Durch massive Auswanderung im Anschluss an die russische Unterwerfung wurden kaukasische Filiationen der Naqšbandiyya-Ḥālidiyya ins Osmanische Reich reimportiert. Manch bedeutender Scheich, unter anderem Ğamāl ad-dīn und mehrere seiner *ḥulafāʾ*, beschloss seine Tage in Istanbul, Mekka oder Damaskus und hinterliess auch am neuen Wirkungsort Schüler. Anderen Dagestanern und Tschetschenen war

58 Vergl. Fanny E. B. BRYAN: „Internationalism, Nationalism and Islam before 1990.“ In: *The North Caucasus Barrier*, op. cit., Pp. 195-218.

59 1978 waren sowjetischen Schätzungen zufolge 51% aller Tschetschenen und In-guschen Mitglieder einer *ṭarīqa*, siehe BRYAN, 203.

60 Zu jüngsten Entwicklungen siehe Marie BENNIGSEN-BROXUP: „After the Putsch. In: *The North Caucasus Barrier*, op. cit., Pp. 219-214, bes. 237 ff. Uwe HALBACH: *Der Islam in Russland*. (Berichte des BIOst 1996, Nr. 34) Köln 1996, bes. 35 ff.

es selbstverständlich, sich im Exil den dortigen Naqšbandī-Gruppen anzuschließen, so dem nachmals berühmten und politisch hochaktiven Scheich Ömer Ziyāüddīn Dağistānli (1850-1920).⁶¹

Über ausgewanderte Schüler Scheich Ğamāl ad-dīns läuft auch die *silsila* einer Gruppe deutscher Naqšbandīs, deren Tätigkeit sich vor allem im Raum Freiburg im Breisgau entfaltet.⁶²

ZITIERTE QUELLEN UND LITERATUR

- ABU-MANNEH, Butros: „The Naqshbandiyya-Mujadidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century.“ In: *Die Welt des Islams* 22 (1982): 1-36.
- ABU-MANNEH, Butros: „Khalwa and rābiṭa in the Khālidi Suborder.“ In: *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Hrsg. von Marc GABORIEAU, Alexandre POPOVIC, Thierry ZARCONI. Istanbul, 1990. Pp. 289-301.
- ACHMADOV, Š. B.: *Imam Mansur. Narodno-osvoboditel'noe dviženie v Čečne i na Severnom Kavkaze v konce XVIII v.* Groznyj, 1991.
- ALGAR, Hamid: „Naqshbandiyya“. In: *EI²*, Bd. 7: 935-940.
- ALGAR, Hamid: „A Brief History of the Naqshbandī Order.“ In: *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Hrsg. von Marc GABORIEAU, Alexandre POPOVIC, Thierry ZARCONI. Istanbul, 1990. Pp. 3-44.
- ALGAR, Hamid: „Political Aspects of Naqshbandī History.“ In: *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Hrsg. von Marc GABORIEAU, Alexandre POPOVIC, Thierry ZARCONI. Istanbul, 1990. Pp. 123-152
- AL-ALQADĀRĪ, Ḥasan: „Kniga Asari Dagestan.“ In: *Sbornik materialov dlja opisanija mestnosti i plemen Kavkaza* 46 (Machačkala 1929): 12-193.
- AL-‘AZZĀWĪ, ‘Abbās: „Mawlānā Ḥālid an-Naqšbandī.“ In: *Govārī Korī Zānyārī Kurde 1* (Bağdād 1973): 696-729.
- BENNIGSEN, Alexandre: „Un mouvement populaire au Caucase du XVIII siècle.“ In: *Cahiers du monde russe et soviétique* 5 (Paris 1964): 159-205.

61 Zu ihm siehe *İslām Ansiklopedisi*, Bd. 8, Istanbul 1993: 206 f. Thierry ZARCONI: „Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des şeyh nakšbendi dans la Turquie contemporaine“ In: *Naqšbandis*, op. cit., Pp. 407-420, bes. 417 ff.

62 Vergl. Vorwort und *silsila* in: ‘Abdullāh ad-DĀGHISTĀNĪ: *Der Naqschibandi-Weg. Ein Führungsbuch für die geistige Entwicklung*. Bonndorf, 1995.

- BENNIGSEN, Alexandre: „The Qādirīyah (Kunta Hājj) Ṭarīqah in North-East Caucasus: 1850-1870.“ In: *Islamic Culture* 62 (1988): 63-78.
- BENNIGSEN-BROXUP, Marie: „The Last Ghazawat. The 1920-1921 Uprising.“ In: *The North Caucasus Barrier*. Hrsg. von Marie BENNIGSEN-BROXUP. London, 1992. Pp. 112-145.
- BENNIGSEN-BROXUP, Marie: „After the Putsch.“ In: *The North Caucasus Barrier*. Hrsg. von Marie BENNIGSEN-BROXUP. London 1992. Pp. 219-240.
- BEREZIN, Il'ja N.: *Putešestvie po Dagestanu i Zakavkaz'ju*. Kazan, 1849. 2. Aufl. 1850.
- BODENSTEDT, Friedrich von: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*. Frankfurt am Main, 1848.
- BRONEVSKIJ, Semen: *Novejšie geografičeskie i istoričeskie izvestija o Kavkaze*. 2 Bde. Moskva, 1823.
- BRUINESSEN, Martin van: *Aga, Scheich und Staat. Politik und Gesellschaft Kurdistans*. Berlin 1989.
- BRUINESSEN, Martin van: „The Naqshbandī Order in the 17th-Century Kurdistan.“ In: *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Hrsg. von Marc GABORIEAU, Alexandre POPOVIC, Thierry ZARCONE. Istanbul, 1990. Pp. 337-360.
- BRYAN, Fanny E. B.: „Internationalism, Nationalism and Islam before 1990.“ In: *The North Caucasus Barrier*. Hrsg. von Marie BENNIGSEN-BROXUP. London, 1992. Pp.: 195-218.
- BUTOWT-ANDRZEJKOWICZ, Michał: *Skice Kaukazu*. Warszawa, 1859.
- CHANYKOV, Nikolaj: „O mjuridach i mjuridizm.“ In: *Sbornik gazety Kavkaz*, 1847 Nr. 1: 136-156
- CHAŠAEV, Chadži-Murat Omarovič: *Obščestvennyj stroj Dagestana v XIX veke*. Moskva, 1961.
- AD-DĀGHISTĀNĪ, ‘Abdullāh: *Der Naqschibandi-Weg. Ein Führungsbuch für die geistige Entwicklung*. Bonndorf, 1995.
- DUBROVIN, Nikolaj: *Istorija vojny i vladyčestva russkich na Kavkaze*. Bd. II. Sankt Petersburg, 1886.
- Dviženie gorcev Severo-Vostočnogo Kavkaza v 20 – 50 gg XIX v. Sbornik Materialov*. Hrsg. von G. D. DANIALOV, V. G. GADŽIEV, CH. CH. RAMAZANOV. Machačkala, 1959.
- EVLIYĀ ÇELEBĪ: *Evliyā Çelebī seyahatnāmesi*, Bd. VII. Istanbul, 1928.
- GAMMER, Moshe: *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London, 1994.
- GAMMER, Moshe: „Russian Strategies in the Conquest of Chechnia and Daghestan 1825-1859.“ In: *The North Caucasus Barrier*. Hrsg. von Marie BENNIGSEN-BROXUP. London, 1992. Pp. 45-61.

- GAMMER, Moshe: „The Beginnings of the Naqshbandiyya in Dāghestān and the Russian Conquest of the Caucasus.“ In: *Die Welt des Islams* 34 (1994): 204-217.
- AL-ĠĀZĪGUMŪQĪ, ‘Abdarrahmān: *Kitāb at-taḍkira. Perevod M. S. Saidova.* In: *Naš Dagestan* (1994): Nr. 167, 168.
- AL-ĠĀZĪGUMŪQĪ, Ġamāl ad-dīn: *Jemaleddin of Kazikumukh: Al-Adab ul-Marziya. Naqshbandi Treaty Arabic Text, Russian Translation.* Oxford 1986. (Reprint des arabischen Textes, Petrovsk 1905 bzw. der russischen Übersetzung mit einem Vorwort von ‘Abdarrahmān b. Ġamāl ad-dīn al-Ġāzīgumūqī, in: *Sbornik svedenij o kavkazskich gorcach* 2, Tiflis 1869, separate Paginierung, 27 Seiten).
- HALBACH, Uwe: *Der Islam in Russland.* (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 1996 Nr. 34) Köln 1996.
- İslām Ansiklopedisi*, hrsg. von Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1988 ff.
- KLAPROTH, Julius: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien in den Jahren 1807 und 1808.* 2 Bde. Halle/Berlin 1812, 1814.
- KOCH, Karl: *Reise in Grusinien, am kaspischen Meere und im Kaukasus.* Weimar 1847.
- LAUDAEV, Ummalat: „Čečenskoe plemja.“ In: *Sbornik svedenij o kavkazskich gorcach* 6 (Tifis 1872): Separate Paginierung, 62 Seiten.
- LEMERCIER-QUELQUEJAY, Chantal: „Le Caucase.“ In: *Les voies d’Allah.* Hrsg. von Alexandre POPOVIC. Paris, 1996. Pp. 300-308.
- MAMAKAEV, M. A.: *Čečenskij teip v period ego razloženiya.* Groznyj 1973.
- MEIER, Fritz: „Die Herzensbindung an den Meister.“ In: *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya.* Von Fritz MEIER. Istanbul, 1994: Pp. 17-241.
- NART: „The Life of Mansur. Great Independence Fighter of the Caucasian Mountain People.“ In: *Central Asian Survey* 10 (1991): 81-92.
- NICHOLS, Johanna: „Who are the Chechen?“ In: *Central Asian Survey* 14 (1995): 573-577.
- PRUŠANOVSKIJ, K. I.: „Kazi Mulla (Gazi Magoma). Iz zapisok pokojnogo kapitana Prušanovskogo.“ In: *Kavkaz* 1847, Nr. 30, 31.
- REINEGGS, Jacob: *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus.* 2 Bde., Gotha und Sankt Petersburg, 1796, 1797.
- RUNOVSKIJ, Apollon: „Dnevnik polkovnika Runovskogo, sostavlennye pristavom pri Šāmile vo vremja prebyvanija ego v gorode Kaluge.“ In: *Akty sobrannye Kavkazskoj archeografičeskoj kommissiej. Tom XII.* Tiflis, 1904. Pp. 1395-1526.
- ŠICHSAIDOV, Amri R.: „Pis’mennye pamjatniki Dagestana XIX v. Žanr biografij.“ In: *Pis’mennye pamjatniki Dagestana XVIII-XIX vv.* Hrsg. von Ch. A. OMAROV. Machačkala 1989. Pp. 5-14
- SMIRNOV, N. A.: „Tureckaja agentura pod flagom islama – vosstanie Šejcha Mansura na Severnom Kavkaze.“ In: *Voprosy religii i ateizma* 1 (Moskva 1950): 11-63.

- TAGIROVA, Natal'ja / ŠICHSAIDOV, Amri R.: „‘Abdarrahmān al-Ġāzīgumūqī und seine Werke.“ In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century*. Hrsg. von Michael KEMPER *et al.* Berlin 1996. Pp. 317-340.
- ZARCONE, Thierry: „Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des şeyh nakşbendi dans la Turquie contemporaine.“ In: *Naqshbandis. Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Hrsg. von Marc GABORIEAU, Alexandre POPOVIC, Thierry ZARCONE. Istanbul 1990. Pp. 407-420.
- ZELKINA, Anna: „Islam and society in Chechnia: From the late eighteenth to the mid-nineteenth century.“ In: *Journal of Islamic Studies*, 7 (1996): 240-264.