

Die Verbreitung des Islam im Kaukasus

Von den Anfängen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn

vorgelegt von
Yusuf Yıldız
aus
Boğazlıyan-Türkei

Bonn 2014

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Winfried Schmitz
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Dittmar Dahlmann
(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Stephan Conermann
(Gutachter)

Prof. Dr. Konrad Klaus
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 29.09.2014

Danksagung

Die Anfertigung der vorliegenden Arbeit konnte nur mit Unterstützung einiger hilfsbereiter Menschen gelingen. An erster Stelle geht mein Dank an Prof. Dr. Dittmar Dahlmann, den Betreuer dieser Arbeit. Ich möchte mich bei ihm für die hilfreichen Hinweise, Kommentare und Ratschläge, gründlichen Korrekturen, für die konstruktive Kritik, für die gute und vertrauensvolle Zusammenarbeit, für das mir entgegengebrachte Vertrauen sowie für die wertvolle fachliche Betreuung sehr herzlich bedanken. Ich möchte auch Prof. Dr. Stephan Conermann, der sich als Zweitgutachter der vorliegenden Arbeit annahm, herzlich danken. Außerdem danke ich Prof. Dr. Winfried Schmitz, der die Organisation des Prüfungsverfahrens übernommen hat, und Prof. Dr. Konrad Klaus, dem weiteren Mitglied der Prüfungskommission.

Mein herzlicher Dank gilt weiterhin Prof. Dr. Mustafa Gencer für seine hilfreichen Empfehlungen, für seine Ermutigung sowie für seine moralische Unterstützung. Ein ganz besonderer Dank geht an Christa Bentlage für ihr gründliches Korrekturlesen und für ihre moralische Unterstützung. Ich danke des Weiteren meinem Freund Tark Koçer für seine Hilfe bei der Übersetzung der französischen Literatur sowie meinen Freunden Hussain Abdullah, Daniel Nowak und Holger Schwendler, die durch das Korrekturlesen am Entstehen der Arbeit beteiligt waren.

Die Hauptlast der vergangenen Jahre trug aber fraglos meine Familie. Ich danke besonders meiner Frau Diana Yıldız, die mich jahrelang während meines Magisterstudiums und während der Anfertigung der vorliegenden Arbeit stets unterstützte, begleitete sowie meine Kraft und den Glauben an mich stärkte. Ich danke auch herzlich meiner Schwester Canan Yıldız Soysal und meinem Schwager Bülent Soysal. Vor allem durch ihre Unterstützung konnte ich mit meinem Studium in Deutschland beginnen. Auch meinen Eltern Hasan und Elmas Yıldız danke ich für ihre moralische Unterstützung. Abschließend möchte ich meinem Onkel Ahmet Yıldız sehr herzlich danken, der mich von der Grundschule bis zum Anfang meines Magisterstudiums in Deutschland moralisch und finanziell völlig unterstützt hat. Meiner Familie sei daher die Arbeit gewidmet.

Köln, im September 2014

Yusuf Yıldız

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1. Fragestellung und Aufbau der Arbeit	1
1.2. Quellen und Stand der Forschung	8
1.2.1. Quellen.....	8
1.2.2. Stand der Forschung.....	18
1.3. Technische Hinweise	24
1.4. Allgemeine Informationen zur Kaukasus-Region	25
2. Die arabische Herrschaft im Kaukasus und die Chasaren	28
2.1. Die politische und religiöse Situation im Kaukasus vor der arabischen Eroberung	28
2.2. Am Vorabend der arabischen Invasion.....	31
2.3. Die ersten muslimischen Eroberungen im Kaukasus unter den ersten Kalifen und erste Konfrontation mit den Chasaren.....	33
2.4. Die Gründung des chasarischen Chaganats im Kaukasus und die arabisch-chasarischen Kriege um die kaukasische Herrschaft.....	50
2.4.1. Die Gründung des chasarischen Chaganats.....	50
2.4.2. Der erste arabisch-chasarische Krieg (642-652).....	55
2.4.3. Die politische Situation im Kaukasus nach dem ersten arabisch-chasarischen Krieg	59
2.4.3.1. Armenien zwischen dem Kalifat und Byzanz	59
2.4.3.2. Der Kaukasus zwischen den Arabern, Byzantinern und Chasaren bis zum Ende des 7. Jahrhunderts	62
2.4.3.3. Maslama b. Abd al-Malik und sein Kampf gegen die Chasaren	68
2.4.4. Der zweite arabisch-chasarische Krieg (722-737) und die Bekehrung des chasarischen Chagans zum Islam	71
2.4.5. Schlussfolgerung	90
3. Die Konsolidierung der arabischen Herrschaft	92
3.1. Die arabisch-chasarischen Beziehungen ab Mitte des 8. Jahrhunderts und die Verbreitung des Islam unter den Chasaren	92
3.2. Die arabische Verwaltung im Kaukasus und die Aufstände der Kaukasier gegen das Kalifat	108
3.2.1. Die arabische Verwaltung im Kaukasus.....	108
3.2.2. Der Status der Nichtmuslime im Kaukasus.....	112
3.2.3. Die Steuern	115
3.2.4. Die Mawali-Politik des Kalifats und der echte Missionar Kalif Omar b. Abd al-Aziz..	119
3.2.5. Die Aufstände der Kaukasier gegen das Kalifat und ihre Auswirkungen auf den Verbreitungsprozess des Islam im Kaukasus	123
3.2.5.1. Die Paulikianer-Bewegung in Albanien (Arran) und der Aufstand der Dagestaner.	124
3.2.5.2. Der Babek-Aufstand (Die Hurramiten-Bewegung 816-837)	132
3.2.5.2.1. Der Glaube der Hurramiten und ihr erster Auftritt.....	132
3.2.5.2.2. Babek al-Hurrami und der Hurramiten-Aufstand (816-837)	137
3.2.5.3. Der Aufstand der Georgier und der Armenier.....	146
3.2.5.4. Die Auswirkungen der Kaukasieraufstände auf die Verbreitungsprozesse des Islam	151
3.3. Die Rolle der Politik der Araber und anderer Faktoren bei der Ausbreitung des Islam im Kaukasus.....	153

3.3.1. Die Friedensverträge mit den Nichtmuslimen	154
3.3.2. Die Ansiedlungspolitik	158
3.3.3. Die Reformen Kalif Abd al-Maliks (685-705)	163
3.3.4. Die Rolle der sozio- ökonomischen und religiösen Faktoren.....	165
3.3.5. Die Rolle von Maslama b. Abd al-Malik bei der Islamisierung Dagestans	168
3.3.6. Der Islam im Kaukasus nach den arabischen und persischen Geographen.....	177
3.3.7. Der Islam in Armenien und Georgien	180
3.3.8. Der Ğihad und seine Rolle bei der Verbreitung des Islam	185
3.3.9. Schlussfolgerung	194
4. Die zweite Periode der Islamisierung des Kaukasus (10-16. Jahrhundert)	197
4.1. Die lokalen Dynastien in Azerbayĝan und Dagestan und ihre Rolle bei der Islamisierung des Kaukasus.....	198
4.1.1. Die Saĝiden (880-941) und Šaddadiden (951-1174) in Azerbayĝan	198
4.1.2. Širvanšahe (800-1538).....	204
4.1.3. Das Emirat von Derbend und die dagestanischen Fürstentümer	207
4.1.3.1. Das Emirat von Derbend (869-um 1080).....	207
4.1.3.2. Tabasaran und Lakz (Lesgien)	211
4.1.3.3. Kaytak (Darginien)	214
4.1.3.4. Gumiq (Lakien, Gazi-Kumukien) und Kumukien.....	216
4.1.3.5. Awarien	219
4.2. Die Rolle der Ribâte und des Sufismus im Islamisierungsprozess des mittelalterlichen Kaukasus.....	225
4.3. Die islamische Gelehrsamkeit im Kaukasus	236
4.4. Der Islam und die vorislamischen Glaubensvorstellungen.....	243
4.5. Die Kaukasuspolitik der Selĉuken.....	246
4.6. Die georgisch-muslimischen Beziehungen nach dem Erstarren des georgischen Staates...	263
4.7. Die mongolische Herrschaft und ihre Auswirkungen auf den Islamisierungsprozess des Kaukasus.....	275
4.7.1. Die politische Situation vor der mongolischen Invasion.....	275
4.7.2. Die Stellung des Islam in der ersten Phase der mongolischen Herrschaft im Kaukasus.	279
4.7.3. Die Verbreitung des Islam unter den Ilchanen und deren Auswirkung auf den Kaukasus	282
4.8. Der Einfall Timurs in den Kaukasus und seine Religionspolitik im Kaukasus	287
4.9. Schlussfolgerung	296
5. Die weitere Verbreitung des Islam im Kaukasus unter der Herrschaft der Großmächte (16.- 20. Jahrhundert)	299
5.1. Sunna und Schia	299
5.2. Die Gründung der Safaviden-Dynastie und die Verbreitung der Schia in Azerbayĝan	300
5.3. Die Grundzüge der politischen Geschichte des Kaukasus bis zur russischen Eroberung im 19. Jahrhundert	304
5.4. Die Islamisierung der Ćerkessen und Abchasen	314
5.4.1. Der vorislamische Glaube der Ćerkessen und Abchasen	315
5.4.2. Der Beginn und die Entwicklung der Verbreitung des Islam.....	316
5.4.3. Die Islamisierungspolitik der Osmanen in Ćerkessien.....	325
5.5. Die Islamisierung der Georgier	339

5.5.1. Die Islamisierung Südgeorgiens durch die Osmanen	340
5.5.2. Der persische Einfluss in Ostgeorgien	351
5.6. Die Islamisierung des Zentralkaukasus	355
5.6.1. Karačaji-Balkaren.....	355
5.6.2. Die Alanen-Osseten.....	361
5.7. Die Islamisierung der Čečenen und Ingušen.....	370
5.7.1. Das Eindringen des Islam in Čečenien und Ingušetien.....	370
5.7.2. Der kaukasische Befreiungskampf gegen die russische Invasion.....	377
5.7.2.1. Die Sufi-Orden.....	377
5.7.2.2. Die russische Missionierungspolitik und Imam Mansur (1785-1791)	379
5.7.2.3. Die russische Politik im Nordkaukasus ab dem 19. Jahrhundert und der Muridismus	387
5.7.2.3.1. Die russische Politik im Nordkaukasus ab dem 19. Jahrhundert	388
5.7.2.3.2. Der Muridismus.....	392
6. Schlussbetrachtung	406
7. Glossar	418
8. Verzeichnis der Abkürzungen	423
9. Quellen- und Literaturverzeichnis	424
9.1. Quellensammlungen	424
9.2. Andere Quellenpublikationen.....	424
9.3. Reiseberichte	428
9.4. Sekundärliteratur	429
9.5. Internet	444
10. Karten.....	445

1. Einleitung

1.1. Fragestellung und Aufbau der Arbeit

Die Entstehung des Islam im 7. Jahrhundert war zweifelsohne eines der wichtigsten Ereignisse der Weltgeschichte. Denn die originäre Lehre dieser Religion forderte nicht nur eine universale Aufklärung auf religiöser und sozialer Ebene, die zunächst in der unwissenden arabischen Gesellschaft beginnen sollte, sondern verhalf zudem den Arabern, eine große politische Macht zu erlangen. Die Araber, die aus zersplitterten und untereinander zerstrittenen Stämmen bestanden und keinen organisierten Staat kannten, waren bis dahin der übrigen Welt weitgehend unbekannt. Sie konnten zum ersten Mal nach der Entstehung des Islam unter der Führung des Propheten Muhammed politisch und religiös vereint werden. So wurde der neu entstandene arabische Staat schon kurze Zeit nach seinem Tod zu einem neuen politischen und militärischen Machtfaktor im Nahen Osten, der eine neue Religion vertrat und unmittelbar an der Südgrenze von zwei Großmächten, des Byzantinischen Reiches und des Sassanidenreiches, lag. Unter den ersten vier Kalifen (632-661) wurden nicht nur die von diesen Reichen abhängigen Gebiete Ägypten, Syrien, Palästina, Jerusalem, Ostanatolien und Irak, sondern sogar das gigantische Sassanidenreich erobert. Dies hatte zur Folge, dass mit den Arabern auch der Islam in diese Gebiete gelangte.

Eines der Gebiete, das in dieser Zeit zum größten Teil erobert wurde, war der Kaukasus, der damals wie heute wegen seiner geostrategischen Lage und seiner natürlichen Ressourcen als sehr wichtige Region galt. Dass diese Region am Knotenpunkt der Handelswege lag, war ein weiterer wichtiger Faktor für das Interesse an der Region. So war sie einst ein Spielball des Byzantinischen und Sassanidischen Reiches, aber auch gleichzeitig deren Sperrgürtel gegen die Steppenvölker aus dem Norden gewesen. Der Kaukasus war nicht nur Schauplatz des politischen, militärischen und wirtschaftlichen Konkurrenzkampfes dieser Großmächte, sondern auch Schauplatz der Konkurrenz zwischen den Religionen. Während die Byzantiner das Christentum im Gebiet durchsetzen wollten, versuchten die Sassaniden, dort den Zoroastrismus zu verbreiten. Die Bergbewohner hielten hingegen an ihren Naturreligionen in starkem Maße fest. Unmittelbar nach der Unterwerfung dieses wichtigen Gebietes durch die Araber begann auch der Islam, sich dort schnell auszubreiten. Die Islamisierung des Kaukasus war ein langer und ziemlich komplizierter Prozess, der vom 7. bis zum 20. Jahrhundert dauerte. Unter arabischer Herrschaft konnte zwar der Islam im Kaukasus festen Fuß fassen, aber seine Verbreitung musste sich im Allgemeinen auf die Gebiete entlang der Westküste des Kaspischen Meeres, d.h. auf Azerbaydžan und die Stadt Derbend in Dagestan sowie nördlich auf manche chasarischen Gebiete beschränken. Den eigentlichen Beitrag zum Islamisierungsprozess leisteten spätere Akteure, insbesondere die Selçuken, die Sufis, die einheimischen Akteure, die Osmanen und die Muriden. Der Islam breitete sich auch in Armenien und insbesondere in Georgien aus, auch wenn es sich um eine begrenzte Verbreitung handelte und der Islam nicht zur Religion der Hauptmasse der dortigen Bevölkerung werden konnte. Das Ergebnis des allgemeinen Islamisierungsprozesses im Kaukasus ist jedenfalls bemerkenswert: der Islam ist heute die vorherrschende Religion im Kaukasus.

Die vorliegende Studie befasst sich daher mit der Verbreitung des Islam im Kaukasus. Dabei wird der gesamte Entwicklungsprozess, d.h. die Zeitperiode vom 7. bis zum 20. Jahrhundert berücksichtigt, weil bisher kein einziges Werk entstanden ist, das diesen langen Prozess wenigstens in seinen Grundlinien behandelt hätte. Diese Arbeit macht es sich deswegen zur Aufgabe, diese Lücke in der Forschung zu füllen. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, dass die allgemeine Geschichte des Islam im Kaukasus bzw. alle Aspekte der Geschichte des Islam in diesem Gebiet im

Rahmen dieser Arbeit untersucht werden können. Ein solches Vorhaben würde ohnehin den Rahmen dieser Untersuchung bei weitem sprengen. Das Ziel dieser Studie ist die Darstellung der Grundlinien der Verbreitung des Islam im Kaukasus, die für eine weitere und detailliertere Forschung über die Islamisierung einzelner kaukasischer Gebiete als Gesamtdarstellung eine Grundlage schaffen soll. Dabei wird der Schwerpunkt der Arbeit auf der Untersuchung der arabischen Herrschaft im Kaukasus liegen, weil insbesondere diese Zeitperiode von der Forschung – vor allem im Westen und in der Türkei – vernachlässigt wurde. Wenn wir bedenken, dass der Islam schon in dieser Zeit in den Kaukasus eindrang und begann, dort Wurzeln zu schlagen, ist die Untersuchung dieser Zeitperiode die Hauptvoraussetzung für das bessere Verständnis des gesamten Islamisierungsprozesses dieses Gebietes.

Aber auch die zweite Phase der Islamisierung des Kaukasus, die nach dem Zerfall der arabischen Herrschaft im 10. Jahrhundert begann und bis zum 16. Jahrhundert dauerte, ist bisher ein unerforschtes Themengebiet. Das gleiche gilt auch für die nachfolgende Zeit bis zum 20. Jahrhundert, in der der Kaukasus unter osmanischer, safavidischer und russischer Herrschaft stand. Daher ist eines der Ziele dieser Studie, die Entwicklung des Islamisierungsprozesses in diesen Zeiten möglichst detailliert zu untersuchen und somit in diesem Bereich einen Beitrag zur Forschung zu leisten.

Diese Arbeit wird sich im Allgemeinen auf die Fragen konzentrieren, wann und wie der Islam in die Gebiete der jeweiligen kaukasischen Völker eindrang, wie sich sein Verbreitungsprozess dort historisch entwickelte und welche Veränderungen er im gesellschaftlichen Leben dieser Völker hervorbrachte. Ein damit verbundener wichtiger Aspekt wird sein, ob Veränderungen während dieses Prozesses durch die Wechselbeziehungen zwischen dem Islam und den einheimischen Kulturen und Religionen in der ursprünglichen Form des Islam zustande kamen, anders gesagt, inwieweit die im Kaukasus vertretene Form des Islam von der ursprünglichen Lehre des Islam abwich. Außerdem sollen folgende Fragen in Bezug auf die Islamisierung des Kaukasus beantwortet werden:

- Was für eine Kaukasuspolitik verfolgten die verschiedenen islamischen Staaten, die über den Kaukasus herrschten, und was waren ihre damit verbundenen Ziele?
- Welche Religionspolitik verfolgten sie gegenüber den kaukasischen Völkern, und welchen Status hatten die Angehörigen anderer Religionen im Rahmen dieser Politik bzw. wie wurden sie von dieser Politik in religiöser Hinsicht beeinflusst?
- Welche Schwierigkeiten und Hindernisse gab es im Verbreitungsprozess des Islam? Wie weit waren die muslimische Politik bzw. andere Faktoren dafür verantwortlich?
- Was ist der Ğihad und welche Rolle spielte er bei der Verbreitung des Islam?
- Welchen Beitrag leisteten die einheimischen Akteure bei der Verbreitung des Islam?
- Gab es Missionierungstätigkeiten? Wenn ja, welche Rolle spielten sie im Verbreitungsprozess des Islam?

Was die allgemeine Methode dieser Studie betrifft, so betonte A. Kappeler, dass sich das Kaukasusgebiet „durch eine außerordentliche Vielfalt“ auszeichne.¹ Der Forschungsreisende August von Haxthausen (gest. 1866) notierte im zweiten Band seines 1856 erschienenen Werkes über den Kaukasus folgendes: „Was nun die Bewohner, die Volksstämme dieses Landes betrifft, so gibt es kein Land von dieser Ausdehnung, wo eine solche Zahl der in Abstammung, Physiognomie, Charakter, Religion, Sitten, Trachten verschiedener Völker oder Absplisse von Völkern dem Beobachter entgegen treten als hier; dies ist von je her und in älteren Zeiten vielleicht noch mehr der Fall gewe-

¹ Andreas Kappeler: *Russland als Vielvölkerreich: Entstehung – Geschichte – Zerfall*, 2. durchges. Aufl., München 1993, S. 149.

sen“² Der Kaukasus ist also eines jener exemplarischen Gebiete der Welt, in dem die transnationalen Beziehungen die Gesellschaften ausgesprochen stark prägten und prägen. Denn, abgesehen von den Beziehungen zwischen dem Kaukasus und seinen Nachbargebieten, ähnelt dieses Gebiet einem Mosaik, in dem zahlreiche Ethnien und damit verschiedene Kulturen, Religionen, Sprachen, Traditionen und andere soziale Elemente zusammenleben und sogar wegen der geographischen Nähe der Lebensräume vielerorts, insbesondere in den Grenzgebieten, miteinander verflochten sind.

Der Begriff „transnational“ hat in der Geschichtswissenschaft seit einigen Jahren Konjunktur. In letzter Zeit greifen die Historiker Probleme auf, die unter dem Etikett der „transnationalen Geschichte“, der „Transfer- und Beziehungsgeschichte“, der „entangled histories“ oder der „histoire croisée“ ihre Neugierde geweckt haben.³ „Transnational“ wird in Wissenschaftskontexten meist als Überbegriff verwendet, mit dem alle möglichen Arten von Grenzüberschreitungen erfasst werden. L. Pries definiert Transnationalisierung folgendermaßen: „ein historisch nicht völlig neuer, wohl aber in den letzten Dekaden im Kontext zunehmender internationaler Bewegungen von Gütern, Menschen und Informationen sich ausweitender und vertiefender Prozess der Herausbildung relativ dauerhafter und dichter plurilokaler und nationalstaatliche Grenzen überschreitender Verflechtungsbeziehungen von sozialen Praktiken, Symbolsystemen und Artefakten. Diese emergenten grenzüberschreitenden gesellschaftlichen Formationen können eine vorwiegend ökonomische, soziale, kulturelle oder politische Dimension haben – in aller Regel ist ihre Dynamik aber durch komplexe Wechselwirkungen zwischen diesen Dimensionen bestimmt.“⁴ H. Kaelbe, M. Kirsch und A. Schmidt Gernig schreiben jedoch, dass als transnational ganz allgemein all diejenigen Interaktionen zwischen Individuen, Gruppen, Organisationen und Staaten bezeichnet werden können, die über Grenzen hinweg agieren und dabei gewisse, über den Nationalstaat hinausgehende Strukturmuster ausbilden.⁵

Im Unterschied zu internationalen Beziehungen, die zwischen Staaten bestehen, werden also die transnationalen Beziehungen vor allem über die gesellschaftliche Akteure vermittelt, die über Ländergrenzen hinweg agieren, wobei aber auch der Staat eine Rolle spielen kann. Demnach kann man alle Beziehungen und Kontakte zwischen Angehörigen von Bevölkerungen verschiedener Staaten und die daraus resultierenden Transferprozesse als transnational bezeichnen, z.B. der Transfer von Kultur, Bräuchen, Ideen, Traditionen, Religionen, Wissenschaft sowie Phänomene wie Handel, Verwandtschaften durch Heirat, verschiedene Netzwerke, Eroberungen, Migration, Kriege, Missionierungen, Pilgerfahrten, gemeinsame Grenzen usw. Ein konkretes Beispiel für die transnationale Migration ist die der türkischen Familien nach Deutschland, die sich in den letzten Jahrzehnten Netzwerke zwischen Deutschland und der Türkei geschaffen haben und somit zum Kulturtransfer zwischen beiden Ländern beitragen. Die Anfänge des Kulturtransfers zwischen Deutschland und der Türkei reichen jedoch bis ins 16. Jahrhundert zurück. Das Osmanische Reich nahm sich Deutschland ab dem 19. Jahrhundert für die Modernisierung vieler Bereiche zum Vorbild. Der Ar-

² August Freiherr von Haxthausen: *Transkaukasien. Andeutungen über das Familien- und Gemeindeleben und die sozialen Verhältnisse einiger Völker zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meere, Reiseerinnerungen und gesammelte Notizen*, Bd. 2, Leipzig 1856, S. 95.

³ Hans-Ulrich Wehler: „Transnationale Geschichte – der neue Königsweg historischer Forschung?“, in: Gunilla Budde u.a. (Hrsg.): *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006, S. 161.

⁴ Ludger Pries: „Transnationalisierung der sozialen Welt?“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 11, Heft 2 (2002), S. 264 zitiert bei Melanie Hühn u.a.: „In neuen Dimensionen Denken? Einführende Überlegungen zur Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit und Translokalität“, in: Melanie Hühn u.a. (Hrsg.): *Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. Theoretische und empirische Begriffsbestimmungen*, Berlin 2010, S. 15.

⁵ Vgl. Hartmut Kaelbe u.a.: „Zur Entwicklung transnationaler Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert“, in: Hartmut Kaelbe u.a. (Hrsg.): *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2002, S. 9.

tikel des Historikers Mustafa Gencer bietet im Rahmen des Modernisierungsprozesses des Osmanischen Reiches seit dem 19. Jahrhundert insbesondere über den Transfer deutschen Bildungswissens einen guten Überblick.⁶

Die stärksten transnationalen Kontakte entstehen jedoch in Grenzgebieten. Ein gutes Beispiel aus Europa ist hierfür das deutsch-niederländische Grenzgebiet zwischen Nordsee und Vechta. Der Nordosten der Niederlande und der Westen des heutigen Niedersachsens standen spätestens seit der Reformation und dem Niederländischen Unabhängigkeitskrieg in enger Beziehung zueinander, was zu vielfältigen Transfers und Verflechtungen etwa in sprachlicher, religiöser, sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht führte.⁷

Weil der Islam sich im Kaukasus, der wegen seiner großen ethnischen Vielfalt aus zahlreichen solcher Grenzgebiete besteht, hauptsächlich durch die verschiedenen gesellschaftlichen Transferprozesse und Verflechtungen ausbreitete, wird unser Thema vor allem im Kontext der Entwicklungen untersucht, die sich aus jeder Art der transnationalen Verbindungen zwischen den kaukasischen Völkern und zwischen ihnen und den ins Gebiet eingedrungenen Völkern resultierten und die wir als transnationale Geschichte des Kaukasus bezeichnen können. Dies wird die allgemeine Methode dieser Studie sein. In dieser Arbeit wird teilweise auch die transnationale Geschichte des Kaukasus beleuchtet, welche auch mit der „Globalgeschichte“ (eher ein spezifischer Zugang, der Verknüpfungen und den Vergleich zwischen der Geschichte verschiedener Weltregionen betont) zu tun hat.⁸ Aber das Hauptziel der Arbeit ist es, im Zusammenhang der transnationalen Verflechtungen, die Verbreitung des Islam und die Einflüsse der anderen Religionen, Kulturen, Traditionen und Bräuche auf den Islam und die islamische Kultur zu untersuchen.

Diese Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel. Das zweite Kapitel (nach der Einleitung) untersucht die erste Zeit der Araberherrschaft im Kaukasus ab dem 7. Jahrhundert, in der der Islam zum ersten Mal in das Gebiet eindrang und sich langsam auszubreiten begann. Hier werden in erster Linie die ersten Eroberungen der Araber im Kaukasus und ihre darauf folgende allgemeine Politik gegenüber den kaukasischen Völkern dargestellt, um zu sehen, inwieweit die Verbreitung des Islam davon abhängig war. Dabei wird auf die religiöse Toleranzpolitik oder Religionsfreiheit eingegangen, die den Kaukasiern im Rahmen der mit ihnen geschlossenen Verträge von den Arabern garantiert wurde, weil das nach meiner These in frühislamischer Zeit eine positive Wahrnehmung des Islam zustande brachte und seine Annahme durch freiwillige Entscheidungen förderte. Außerdem werden in diesem Kapitel die Konflikte zwischen dem Kalifat, dem Byzantinischen Reich und dem Chasarischen Chaganat um die kaukasische Herrschaft thematisiert. Denn diese Konflikte hatten auch einen religiösen Hintergrund. Diese Mächte konkurrierten also miteinander, um gleichzeitig jeweils die eigene Religion im Kaukasus zu verbreiten, obwohl die Verbreitung der Religion nicht ihr Hauptziel war. Es soll gezeigt werden, ob es ihnen in diesem Gebiet in erster Linie um die Religion ging oder andere Interessen für sie maßgebend waren. In diesem Zusammenhang liegt der

⁶ Mustafa Gencer: „Der Transfer deutschen Bildungswissens in das Osmanische Reich“, in: *Transnationale Bildungs-räume: Wissenstransfers im Schnittfeld von Kultur, Politik und Religion*, hrsg. von Esther Möller und Johannes Wischmeyer, Göttingen 2013, S. 117-136.

⁷ Dazu siehe ausführlich Ihno Goldenstein: „Von transstaatlichen Verflechtungen zu transnationalen Verbindungen? Das deutsch-niederländische Grenzgebiet zwischen Nordsee und Vechte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in: Melanie Hühn u.a. (Hrsg.): *Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. Theoretische und empirische Begriffsbestimmungen*, Berlin 2010, S. 73-94.

⁸ Dazu siehe Matthias Middell und Katja Naumann: „Global History 2008-2010: Empirische Einträge, konzeptionelle Debatten, neue Synthesen“, in: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, Heft 6, Jahrgang 20 (2010), S. 93-133 und C. Bright und M. Geyer: Globalgeschichte und die Einheit der Welt. Weltgeschichte als Globalgeschichte – Überlegungen zu einer Geschichte des 20. Jahrhunderts, in: *Comparativ*, Heft 5, Jahrgang 4 (1994) 5, S. 13-46.

Schwerpunkt auf der Untersuchung der arabisch-chasarischen Beziehungen, die von langen Kriegen geprägt waren, weil die Chasaren, die ihr Reich im Kaukasus gründeten, die einzige Macht darstellten, die die weitere islamische Expansion und damit die Verbreitung des Islam im Kaukasus und weiter nordwärts aufhalten konnten. Der Stand der Islamisierung in diesem Gebiet soll hauptsächlich im Kontext der militärischen und politischen Ereignisse eingeschätzt werden, da die arabischen, armenischen und persischen Quellen, die wir hauptsächlich für unsere Darstellung heranzogen und die ausführlichste Auskünfte über die Geschichte des Kaukasus enthalten, über die religiösen Verhältnisse in den kaukasischen Regionen nur selten direkte Informationen bieten.

Das dritte Kapitel untersucht hauptsächlich, welche Entwicklungen und Faktoren nach der Konsolidierung der arabischen Herrschaft im Kaukasus ab Mitte des 8. Jahrhunderts in Verbindung mit der arabischen Politik die Islamisierung des Gebietes positiv und negativ beeinflussten. In dieser Zeit ist eine Normalisierung der arabisch-chasarischen Beziehungen nach langen Kriegen zu beobachten, was die Stärkung einer arabisch-chasarischen Interaktion mit sich brachte und den Einfluss des Islam in den chasarischen Gebieten stärkte. Daher wird zunächst erörtert, wie sich die arabisch-chasarischen Beziehungen weiterentwickelten, um abzuschätzen, inwieweit selbst die Chasaren dadurch islamisiert wurden. Ein Schwerpunkt in diesem Kapitel liegt jedoch auf der Untersuchung der Kaukasieraufstände, die wegen der harten Steuerpolitik und ethnischen Überlegenheitspolitik der Araber ab dem 9. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichten und deren Unterdrückung – insbesondere des Aufstandes von Babek al-Hurrami – das Kalifat eine große Anzahl von Opfern kosteten und seine Finanzen zerrütteten. Dafür wird zunächst ein Überblick über die arabische Verwaltung, die Steuern und den Status der Nichtmuslime bzw. Grundzüge der allgemeinen arabischen Politik gegeben. Dieser Überblick dient dazu, zu ermitteln, inwieweit die arabische Verwaltung im Kaukasus für den Ausbruch dieser Aufstände verantwortlich war. Durch die Untersuchung der Aufstände soll schließlich gezeigt werden, inwieweit der Islamisierungsprozess dadurch beeinträchtigt wurde.

Hierauf wird die Rolle der weiteren wichtigen Aspekte der arabischen Kaukasus-Politik und der damit verbundenen Faktoren bei der Ausbreitung des Islam im Kaukasus erörtert. In diesem Kontext werden insbesondere die Ansiedlungspolitik des Kalifats und die Rolle der sozio-ökonomischen und religiösen Faktoren betont. Denn das Kalifat verfolgte und unterstützte systematisch die Ansiedlung der arabischen Stämme im Kaukasus. Obwohl damit in erster Linie nicht die Islamisierung des Gebietes, sondern die Stärkung der arabischen Herrschaft beabsichtigt wurde, trug dies zur Etablierung der arabisch-islamischen Kultur erheblich bei. Die sozio-ökonomischen und religiösen Verhältnisse förderten jedoch in Verbindung mit der arabischen Religionspolitik die Islamisierung. D.h. das Kalifat gewährte den Muslimen mehr Rechte und Privilegien, duldeten hingegen nicht alle Religionen. Dies bewog viele Menschen, die sich zu den entsprechenden Religionen bekannten, vorwiegend in Azerbayġan, zum Religionswechsel, weil sie den Muslimen gleichgestellt werden wollten. Außerdem wird in diesem Kapitel diskutiert, welche Rolle der arabische Feldherr Maslama b. Abd al-Malik bei der Verbreitung des Islam in Dagestan tatsächlich spielte und ob die mit Maslama/Abu Muslim in Verbindung gebrachten und weit verbreiteten Überlieferungen der dagestanischen Historiographie über die frühe Islamisierung des großen Teils Dagestans zuverlässig sind. In diesem Unterkapitel und den folgenden zwei Unterkapiteln wird darüber hinaus anhand der arabischen und persischen Quellen überprüft, inwieweit der Islam sich im Kaukasus, vor allem in Dagestan, Armenien und Georgien, in Wirklichkeit ausbreiten konnte. Ein weiterer wichtiger Punkt für unser Thema ist die Frage des Ğihads, weil schon seit der frühislamischen Zeit behauptet wurde, dass der Ğihad auch als bewaffneter Kampf zur Verbreitung des Islam geführt wer-

den dürfe. Daher soll hier diskutiert werden, was der Ğihad genau ist und ob diese Behauptung zutrifft. Es ist zwar zutreffend, dass der Ğihad eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des Islam spielte. Es soll aber erörtert werden, in welchem Zusammenhang er zur Verbreitung des Islam beitrug. Als Quellen werden auch in diesem Kapitel die Werke der arabischen und persischen Geschichtsschreiber und Geographen sowie die Werke der armenischen Chronisten herangezogen, die in der historischen Forschung größtenteils als zuverlässig gelten. Auch der Koran soll bei der Klärung mancher Missverständnisse z.B. bezüglich des Ğihad als wichtige Quelle zu Rate gezogen werden.

Im vierten Kapitel wird die weitere Entwicklung des Islamisierungsprozesses im Kaukasus grundsätzlich im Rahmen der wichtigen politischen Ereignisse und der anderen Veränderungen untersucht, die zwischen dem 10. und 16. Jahrhundert in diesem Gebiet stattfanden. Denn die arabische Herrschaft im Kaukasus zerfiel im 10. Jahrhundert, und damit begann dort eine neue Periode, die wir als zweite Phase der Islamisierung dieses Gebietes bezeichnen können. Diese Periode gilt als eine der bewegtesten Phasen der kaukasischen Geschichte, in der sehr verschiedene Entwicklungen und Akteure den Islamisierungsprozess beeinflussten. Zunächst wird der Frage nachgegangen, welchen Beitrag die wichtigsten muslimischen Dynastien in Azerbayĝan und Dagestan, die schon vor dem Zerfall der arabischen Herrschaft gegründet wurden und als seine Vasallen herrschten, zur Islamisierung des Kaukasus, insbesondere der noch nicht islamisierten dagestanischen Fürstentümer, beitrugen. Weil verschiedene dagestanische Ethnien, die diese Fürstentümer gründeten, zum größten Teil in dieser fast sechs Jahrhunderte langen Zeitperiode muslimisch wurden, wird anschließend durch eine umfassendere Analyse versucht, zu zeigen, wann und wie ihre Islamisierung begann, sich weiterentwickelte und vollendete.

Ein anderer wichtiger Punkt in der zweiten Islamisierungsphase des Kaukasus ist die Untersuchung der Rolle der sogenannten Ribâte und des Sufismus bei der Verbreitung des Islam. Die kämpfenden Einwohner der Ribâte, die zur Verteidigung und Ausbreitung des Islamgebietes in den Grenzgebieten eingerichtet wurden, fungierten in den noch nicht islamisierten Regionen als wichtige Propagandisten des Islam. Nach der Verbreitung des Sufismus im Kaukasus wurden auch die Ribât-Kämpfer zu Sufis, und der Sufismus entwickelte sich zur am meisten vertretenen Form des Islam, sodass sogar die islamische Gelehrsamkeit in dieser Zeit vor allem vom Sufismus betrieben wurde. Die Sufis als Missionare hatten jedenfalls großen Erfolg bei der Verbreitung des Islam, weil sie auch manche vorislamischen Glaubensvorstellungen akzeptierten und viel aufgeschlossener und toleranter den Menschen gegenüber waren. Daher wird in den Unterkapiteln bis zur Kaukasuspolitik der Selĉuken besprochen, was der Sufismus ist, wie er in den Kaukasus eindrang, seine Verbreitung stärker wurde und was sein Erfolgsgeheimnis bei der Verbreitung des Islam war. In diesem Kontext wird auch darauf hingewiesen, inwieweit die vorislamischen Glaubenselemente im sogenannten Volksislam verbreitet waren.

Der Schwerpunkt dieses Kapitels liegt auf der Frage, welche Rolle die Selĉuken im Verbreitungsprozess des Islam spielten. Die Selĉuken, die ab dem 11. Jahrhundert in großen Massen Ostanatolien und den Kaukasus überfluteten, übten sehr starken Einfluss auf das kulturelle und religiöse Leben der Kaukasier aus, indem sie die türkisch-islamische Kultur in dieses Gebiet trugen und sie insbesondere in Azerbayĝan fast völlig durchsetzen konnten. Daher soll diskutiert werden, warum und wie die Selĉuken überhaupt in dieses Gebiet kamen, was für eine Religionspolitik sie im Kaukasus verfolgten und welche Faktoren zu ihrem Erfolg beitrugen. Anschließend soll skizziert werden, wie sich die georgisch-muslimischen Beziehungen im Spätmittelalter entwickelten, weil Georgien nach der Schwächung der selĉukischen Herrschaft wieder erstarkte und im Kaukasus zur dominierenden Macht wurde. Aber es ist bemerkenswert, dass dennoch intensive Beziehungen zwi-

schen dem bis dahin zum größten Teil christlich gebliebenen Georgien und seinen muslimischen Nachbarn bestanden, die zu einer starken kulturellen Interaktion führten. Durch die Untersuchung der georgisch-muslimischen Beziehungen soll festgestellt werden, wie die Position des Islam und des Islamisierungsprozesses in Georgien von dieser Interaktion beeinflusst wurden. Ein weiteres wichtiges Ereignis in der zweiten Islamisierungsphase des Kaukasus war jedoch die mongolische Invasion in dieses Gebiet in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Seit dem Eindringen des Islam im 7. Jahrhundert wurde der Kaukasus zum ersten Mal von einer nichtmuslimischen Großmacht besetzt, und diese Entwicklung hatte zunächst ernsthafte negative Auswirkungen auf die Lage der Muslime und des Islam. Daher soll dargelegt werden, welche Haltung die Mongolen anfänglich zum Islam hatten und wie sich ihre Islam-Politik in der Folgezeit änderte, um den Stand der Islamisierung des Kaukasus in diesem Prozess zu verstehen. In diesem Kapitel sollen schließlich der Einfall Timurs in den Kaukasus und seine Religionspolitik dort untersucht werden, da Timurs Religionspolitik sich von der der vorherigen muslimischen Herrscher, die über den Kaukasus herrschten, völlig unterschied und in der Geschichte des Kaukasus tiefe Spuren hinterließ. Daher wird der Frage nachgegangen, was für eine Religionspolitik er im Kaukasus verfolgte, ob er dabei Erfolg hatte und ob diese Politik zur Islamisierung dieses Gebietes beitrug. Als Quellen für die Darstellung dieses Kapitels wurden hauptsächlich die Werke der arabischen, armenischen und persischen Autoren benutzt. Aber auch dagestanische und georgische Quellen sowie Reiseberichte der europäischen Reisenden werden berücksichtigt.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit der Phase der Islamisierung des Kaukasus vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, in der im Kaukasus drei Großmächte, das Osmanische Reich, das Safavidenreich und das Russische Reich, die Herrschaft beanspruchten. Hier wird der weitere Islamisierungsprozess im Kaukasus, insbesondere im Rahmen der allgemeinen Religionspolitik dieser Reiche im Kaukasus und der anderen Faktoren und Bedingungen, von denen diese Politik anhängig war, behandelt. Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht die Rolle der Osmanen bei der Verbreitung des Islam in den noch nicht islamisierten Gebieten des Kaukasus. Zunächst wird ein Überblick über die Entstehung der Sunna und Schia und anschließend über die Errichtung der Safaviden-Dynastie und die Verbreitung der Schia in Azerbaydžan durch diese Dynastie gegeben, um zu zeigen, wie die bis dahin schwach gebliebene Schia wieder stark wurde und erfolgreich in diesem – heute zum größten Teil schiitischen – Land verbreitet werden konnte. Nachfolgend soll die politische Geschichte des Kaukasus skizziert werden: Im Kontext des Konkurrenzkampfes zwischen den Großmächten um die Herrschaft im Kaukasus soll untersucht werden, welche wirtschaftlichen und machtpolitischen Ziele diese Mächte im Kaukasus verfolgten bzw. welche Bedeutung der Kaukasus für sie hatte und wie dieser Umstand sich auf ihre Religionspolitik auswirkte.

Weil die Osmanen vor allem bei der Islamisierung der Čerkessen und Abchasen sowie eines Teils der Georgier schon ab dem 15. Jahrhundert eine besondere Rolle spielten, so wird der Fokus in den beiden folgenden Punkten auf ihren diesbezüglichen Aktivitäten liegen, insbesondere auf denen von Ferah Ali Pascha, der als geistiger Eroberer Čerkessiens galt. Dabei wird allerdings auch die Rolle der inneren politischen, religiösen, sozialen, ökonomischen, kulturellen und geographischen Gegebenheiten, der lokalen Bräuche und der Missionierungstätigkeiten in den Gebieten dieser Völker berücksichtigt. In diesem Zusammenhang wird gleichzeitig darauf hingewiesen, welche Faktoren der Verbreitung des Islam im Wege standen und inwieweit der Islam von den vorislamischen Glaubenselementen beeinflusst wurde. Nachfolgend wird auf der gleichen methodischen Grundlage der Islamisierungsprozess der zentralkaukasischen Völker, der Karačaj-Balkaren, der Alanen-Osseten sowie der Čečen und Ingušen dargestellt. Ein wichtiger Punkt in diesem Kapitel

ist vor allem die Rolle der Muridenbewegung im Islamisierungsprozess des Kaukasus. Ab dem 18. Jahrhundert eroberte und kolonisierte Russland nicht nur den Kaukasus, sondern verfolgte auch eine Re-Christianisierungspolitik in manchen kaukasischen Gebieten wie z.B. in Alanien-Ossetien und Čečenien-Ingušien. Die russische Politik, die auch von manchen einheimischen Fürsten unterstützt wurde, hatte zur Folge, dass die Position des Islam erheblich geschwächt wurde. Die Situation änderte sich zugunsten des Islam erst wieder nach dem Beginn der Muridenbewegung gegen die russische Eroberung. Daher wird hier der Frage nachgegangen, welche Rolle die Muriden im Rahmen ihres Befreiungskampfes gegen die russische Invasion und im Rahmen der Bekämpfung des traditionellen Adat-Rechts bei der Durchsetzung der Šaria und damit bei der Stärkung des Islam in Čečenien-Ingušien und Dagestan spielten und ob sie dabei Erfolg hatten. Der Darstellung des fünften Kapitels werden überwiegend die osmanischen Quellen zugrunde gelegt, vor allem osmanische Archivdokumente, die Werke osmanischer Chronisten und die Reiseberichte der osmanischen Reisenden und Geographen. Außerdem werden die Werke der europäischen Kaukasusreisenden herangezogen. Aber auch die russischen Quellen sind von großer Wichtigkeit für die Erforschung der Geschichte des Kaukasus; leider konnten wir sie aus verschiedenen Gründen für unsere Arbeit nur in begrenztem Maße benutzen. Abschließend werden in der Schlussbetrachtung die wichtigsten Ergebnisse und Feststellungen dieser Studie zusammengefasst.

1.2. Quellen und Stand der Forschung

1.2.1. Quellen

Der Kaukasus zog in der Geschichte immer wieder die Aufmerksamkeit der Historiker, Geographen und Reisenden auf sich, weil er ein Knotenpunkt der Handelswege war, reiche natürliche Ressourcen besaß und somit große strategisch-politische Bedeutung hatte. Die detailliertesten Informationen über die Geschichte des Kaukasus in frühislamischer Zeit bzw. in der Zeit der arabischen Herrschaft (vom 7. bis zum 10. Jahrhundert) entnehmen wir den arabischen, persischen, armenischen und georgischen Quellen. Insbesondere die Werke der arabischen Chronisten beschreiben die Geschichte der verschiedenen kaukasischen Gebiete überwiegend im Kontext der politischen und militärischen Ereignisse, weil die Darstellung der islamischen „*futûh*“ (Eroberungen) nach dem Tode des Propheten, die am erfolgreichsten verliefen – insbesondere in der Zeit der ersten vier Kalifen – , damals in der arabischen literarischen Tradition große Bedeutung hatte. Diese Chronisten nennen in diesen Werken oft für ihre Erzählungen die Filiation (Isnâd) der Überlieferung von ihrem Ausgangspunkt an, nämlich von einem Zeitgenossen, der Zeuge für das betreffende Ereignis und daran oft auch aktiv beteiligt war.⁹ Ihre Informationen gehen auch manchmal auf die Erzählungen früherer Chronisten zurück, weil es in ihren Werken auch die Ausdrücke wie z. B. „*die Chronisten schreiben, dass...*“ gibt. In den arabischen Quellen sind auch zuweilen sagenhafte, erdichtete und übertriebene Erzählungen zu finden.

Auch in den armenischen und georgischen Quellen werden hauptsächlich die militärisch-politischen Geschehnisse thematisiert, während dort fast keine direkten und eindeutigen Informationen über die Islamisierung des Kaukasus durch die Araber vorliegen. Die byzantinischen Quellen

⁹ Dazu siehe Albrecht Noth: „Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit“, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, hrsg. von Bertold Spuler, Berlin/New York 1971, S. 168.

– außer dem Werk von Theophanes (gest. 818)¹⁰ – vermitteln hingegen generell noch weniger Auskünfte über die Aktivitäten der Araber. Die armenischen Chronisten, von denen die meisten im Mittelalter Priester waren, schildern die Armenier als eine kleine, aber vereinte Nation, die stolz gegen den gewaltigen arabischen Feind, der eine andere Religion vertrat, kämpfte und ihre Religion schützte, obwohl die Araber ihnen religiöse und kulturelle Autonomie gewährten. Weil der Islam als Feind des Christentums und damit als „Ketzerei“ betrachtet wurde, versuchte man möglichst über die Verbreitung dieser Religion zu schweigen. Daher kommt es auch vor, dass manche Aktivitäten der Araber in den armenischen Quellen in Verbindung mit der Politik des Kalifats in übertriebener und voreingenommener Weise dargestellt werden.

Es gibt eigentlich keine Quellen, die hauptsächlich von dem Eindringen des Islam in den Kaukasus und seiner Verbreitung handeln. Die religiöse und soziale Situation in den kaukasischen Gebieten wird in den uns bekannten Werken nur am Rande erwähnt, und den Aktivitäten und Bemühungen der Muslime zur Verbreitung des Islam und deren Ergebnissen wird meist keine große Aufmerksamkeit geschenkt. Obwohl die arabischen und persischen Quellen darüber ausführlichere und eindeutiger Angaben enthalten, ermöglichen sie keine tiefen Einblicke in die religiösen und sozialen Verhältnisse im Kaukasus. Wir versuchten im Rahmen unserer Möglichkeiten, die Quellen zu erreichen, die möglichst direkt mit unserem Thema verbunden sind. Diese Quellen, die gleichzeitig als Hauptquellen der islamischen Geschichte gelten, sind für die Erforschung der Islamisierung des Kaukasus von großer Wichtigkeit, da sie wertvolle Informationen und Hinweise insbesondere zu den Eroberungen der Araber, ihren Verträgen mit den kaukasischen Ethnien, den von ihnen zu zahlenden Steuern, den arabischen Auswanderungen in den Kaukasus, den Wechselbeziehungen zwischen Arabern und kaukasischen Ethnien usw. geben, sodass die Entwicklung und der Stand der Islamisierung verschiedener kaukasischer Gebiete wenigstens in Grundzügen verfolgt werden können.

Die älteste uns bekannte christliche Quelle über die ersten Aktivitäten der Araber im Kaukasus ist das Werk des armenischen Bischofs Sebeos¹¹ (7. Jahrhundert), das mit der Schilderung der Ereignisse unter dem Sassanidenkönig Peros (459-484) beginnt und mit der Erwähnung der Thronbesteigung des Kalifen Muawiya im Jahre 661 endet. Er war der erste armenische Chronist, der über den Propheten Muhammed, die Entstehung des Islam und die arabische Herrschaft in Armenien berichtete. Eine andere wichtige armenische Quelle für die arabische Periode der Geschichte des Kaukasus ist das Geschichtswerk des Priesters Lewond¹² (8. Jahrhundert). Der Text dieses Werkes, das ursprünglich im Auftrag des armenischen Fürsten Šapuh Bagratuni (gest. 824) als eine Geschichte der Kalifen geschrieben wurde, beginnt mit dem Tod des Propheten Muhammed im Jahre 632 und reicht bis zum Tode des Katholikos Isaias im Jahre 778.¹³ Daher richtete hier der Autor sein besonderes Augenmerk auf die Beziehungen zwischen dem armenischen Adel und seinen arabischen Oberherren.¹⁴ Die „*Geschichte des kaukasischen Albaniens*“ des albanischen Chronisten

¹⁰ Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz: das 8. Jahrhundert (717-813) aus der Weltchronik des Theophanes, aus dem Griechischen übers., eingel. und erklärt von Leopold Breyer, Byzantinische Geschichtsschreiber 6, Graz 1957.

¹¹ Sebeos: *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated with notes by R.W. Thomson, Historical commentary by James Howard-Johnston, assistance from Tim Greenwood, Part I.: Translation and Notes, Liverpool 1999, S. 95-96.

¹² Lewond (Gewond): *History of Lewond. The Eminent Vardapet of the Armenians*, translation, introduction and commentary by (Rev.) Zaven Arzoumanian, Pennsylvania 1982.

¹³ C. J. F. Dowsett: „Armenian Historiography“, in: *Historians of the Middle East*, ed. by Bernard Lewis and P. M. Holt, London 1962, S. 261.

¹⁴ Vgl. „die Vorrede von Robert H. Hewsen“, in: Lewond: *History of Lewond*, S. 7.

Movses Dasxuranci¹⁵ (11. Jahrhundert) überliefert uns jedoch wertvolle Berichte über die Aktivitäten der Araber, die arabisch-albanischen Beziehungen und die anderen politischen Geschehnisse im Kaukasus, insbesondere in Azerbayğan und Dagestan. Diesem Werk wird große Bedeutung beigegeben, weil es auch Informationen aus dem 7. und 8. Jahrhundert enthält, die unmittelbar auf den Berichten des zeitgenössischen Chronisten Movses von Kalankatuk basieren und die von ihm geschilderten Persönlichkeiten und Ereignisse nur zum geringeren Teil aus anderen Berichten bekannt sind. Weil alle drei Chronisten selbst Augenzeuge vieler Ereignisse waren und ihre Lebzeiten den vorherigen Ereignissen zeitlich nahe standen, sind ihre Berichte größtenteils zuverlässig und unverzichtbar für die Geschichte des Islam im Kaukasus. Eine weitere unerlässliche Quelle für die Geschichte des Kaukasus ist die „*Anonyme georgische Chronik*“. Sie ist eine Zusammenstellung, die aus verschiedenen Chroniken Kartliens besteht, deren Autoren unbekannt sind. Sie wurde auf Veranlassung des Königs Wachtang VI. von Kartlien (1711-1723) von einer Kommission erstellt. Die von uns herangezogene deutsche Übersetzung von G. Pätšch entstand zwischen 1945 und 1950.¹⁶ Diese Chronik, die die Ereignisse von 300 bis 1200 beschreibt, enthält wertvolle Informationen nicht nur über die Aktivitäten der Araber im Kaukasus, sondern auch über die selçukische Strömung in dieses Gebiet.

Die ältesten Quellen zur Geschichte des Kaukasus in der arabischen Herrschaftszeit sind die Geschichtswerke der arabischen Geschichtsschreiber Ahmad ibn Yahya ibn Ğabir al-Baladuri (gest. 892), Ahmad ibn Ishak ibn Vâzih al-Yaqubi (gest. 897), Abu Ğafar Muhammad ibn Ğarir at-Tabari (gest. 923) und Ahmad ibn A'tam al-Kufi (gest. 926), die fast zur gleichen Zeit lebten: Laut F. Sezgin zählt al-Baladuri als Chronist zu den bedeutendsten Kompilatoren des 3. Jahrhunderts der Hiğra, die durch ihre Werke ihre Quellen verdrängten.¹⁷ Er benutzte für seine Darstellung auch mündliche Überlieferungen, die er für zuverlässig erachtete, und manche der von ihm für sein Werk herangezogenen Quellen gingen verloren. Dies erhöht den Quellenwert von al-Baladuris Werk.¹⁸ Sein Werk „*Futûh al-Buldân*“ (Die Eroberung der Länder)¹⁹ gilt als eine der wertvollsten und zuverlässigsten Quellen zur Geschichte der arabischen Eroberungen.²⁰

Das „*Kitab al-Tarich*“ (Weltgeschichte) von Yaqubi, dessen zweiter Teil mit der Geburt des Propheten beginnt und die Geschichte des Islam bis 872 führt, ist für die Erforschung der Ereignisse in der Frühgeschichte des Islam im Kaukasus, vor allem für die der Aufstände in diesem Gebiet im 8. und 9. Jahrhundert, sehr wichtig. Da der Autor einen Teil seiner Jugend in Armenien verbrachte und seine Lebenszeit auch den Ereignissen des 8. Jahrhunderts nahestand, so muss er vieles, was er berichtet, selbst erlebt haben. S. Süleymanova vermutet, dass manche seiner Berichte sogar aus seinem Familienarchiv stammen, weil sein Großvater Vadih im Jahre 775 unter dem Kalifen al-

¹⁵ Movses Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci*, translated by C. J. F. Dowsett (London Oriental Series, vol. 8), London 1961.

¹⁶ *Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300-1200*, aus dem Georgischen übertr., hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Gertrud Pätšch, Leipzig 1985.

¹⁷ Fuat Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 1: Qur'ânwissenschaften, Hadît, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.*, Leiden 1967, S. 320.

¹⁸ Vgl. Hikmet Ekberovs Vorwort, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarixine Aid Materiallar* [Materialien zur Geschichte Azerbayğans in den mittelalterlichen arabischen Quellen] (Verfasst von Şerqşünaslıq İnstitutuna zum Andenken an Z. M. Bünyadov, Vetən Tarixi Seriyası), Bakı 2005, S. 152.

¹⁹ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan (Ülkelerin Fethi)* [Die Eroberung der Länder], ins Türkische übersetzt von Mustafa Fayda, Ankara 1987.

²⁰ C. E. Becker: "Al-Baladhori", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 636; İsmail Mehmetov: *Türk Kafkası'nda Siyasi ve Etnik Yapı. Eski Çağlardan Günümüze Azerbaycan Tarihi* [Die politische und ethnische Struktur im türkischen Kaukasus. Geschichte Azerbayğans von den Anfängen bis zur Gegenwart], Istanbul 2009, S. 41-42.

Mansur Statthalter Armeniens war.²¹

Den Hauptteil der monumentalen Weltgeschichte „*Ta'rih al-Rusul wa'l-Mulûk*“ von at-Tabari²² bilden Annalen von der Hiğra bis zum Jahr 303/915, die im Wesentlichen auf den Islam und sein Herrschaftsgebiet beschränkt sind.²³ Das Werk ist nach dem von al-Yaqubi die älteste arabische Universalgeschichte, die uns überliefert ist.²⁴ Wie F. Sezgin betont, „werden Tabaris Werke in den modernen Studien als wichtigste und ergiebigste Quellen für die ersten Jahrhunderte der islamischen Wissenschaft benutzt.“²⁵ Tabari lieferte zwar meistens abweichende Berichte eines Ereignisses oder Themas²⁶ und kritisierte und verarbeitete auch die Quellen nicht. Aber wie Th. Nöldeke hervorhebt, erhöht eben dieser Umstand den Wert des Werkes noch erheblich, weil auf diese Weise die älteren Berichte selbst viel getreuer erhalten sind, als wenn der Chronist sich bemüht hätte, sie zu harmonisieren.²⁷

Das Werk „*Kitâb al-Futûh*“ (das Buch der Eroberungen) von Ibn A'tam al-Kufi²⁸ ist eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Islam, die auf früheren Einzeldarstellungen fußt, die zum Teil verloren gingen. Es entstand im 9. Jahrhundert und behandelt die Eroberungen des Kalifen Osman (644-656) bis zum Kalifen Harun ar-Rašid (786-809).²⁹

Diese vier Chronisten konzentrieren sich in ihren Werken generell auf die Beschreibung der militärisch-politischen Geschehnisse. Obwohl sie sich in Hinsicht auf Umfang und Stil ihrer Berichte voneinander unterscheiden, behandeln sie fast gleiche Themen über die Geschichte des Kaukasus in frühislamischer Zeit mit wenigen Abweichungen: die ersten militärischen Operationen der Araber im Kaukasus, ihre Verträge, die sie mit den kaukasischen Ethnien schlossen und in denen ihr religiös-kultureller Status und die von ihnen zu zahlenden Abgaben festgelegt wurden, die arabisch-chaसारischen Beziehungen, die kaukasischen Aufstände gegen das Kalifat sowie die arabischen Stämme, die in verschiedenen kaukasischen Gebieten angesiedelt wurden, d.h. die Ansiedlungspolitik des Kalifats. Das gleiche gilt auch für den späteren arabischen Chronisten Ibn al-Athir (gest. 1233), der in seinem zu den bedeutendsten und zuverlässigsten Quellen des islamischen Mittelalters gehörenden Werk³⁰ „*Al-kâmil fi't-ta'rih*“ (Die Weltgeschichte)³¹ für die frühere Zeit die Weltge-

²¹ Vgl. „die Vorrede von Sevda Süleymanova“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarixine Aid Materiallar*, S. 203.

²² Ebû Ca'fer Muhammed B. Cerir et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi* [Die Übersetzung der Geschichte von Taberî], Bd. 3, Konya 1974; „Et-Teberî: Terix Er-Rusul Va-l-Müluk“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarixine Aid Materiallar* [Materialien zur Geschichte Azerbayğans in den mittelalterlichen arabischen Quellen] (Verfasst von Şerqşünaslıq İnstitutu zum Andenken an Z. M. Bünyadov, Veten Tarixi Seriyası), Bakı 2005, 103-148.

²³ Heribert Busse: „Arabische Historiographie und Geographie“, in: *Grundriss der arabischen Philologie, Bd. 2: Literaturwissenschaft*, hrsg. von Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, S. 271.

²⁴ Azar Ahanchi: *Die Eroberung Irans durch die Muslime in der islamischen Überlieferung nach Tabaris Ta' rih ar-Rusul wa'l-Mulûk*, Dissertation, Kiel 1988, S. 8.

²⁵ Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1, S. 323.

²⁶ Ahanchi: *Die Eroberung Irans durch die Muslime*, S. 8-9.

²⁷ Vgl. „Die Einleitung von Th. Nöldeke“, in: *Tabari: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von Th. Nöldeke, Leiden 1879, S. XIII.

²⁸ „Ehmed ibn E'sem el-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarixine Aid Materiallar*, S. 13-100.

²⁹ Busse: „Arabische Historiographie und Geographie“, S. 267.

³⁰ Vgl. Busse: „Arabische Historiographie und Geographie“, S. 272; Francesco Gabrieli: „The Arabic Historiography of the Crusades“, in: *Historians of the Middle East*, ed. by Bernard Lewis and P. M. Holt, London 1962, S. 104; Claude Cahen: *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*, aus dem Französischen übersetzt von Gerhard Endreß, Fischer Weltgeschichte, Bd. 14, 14. Auflage, Frankfurt am Main 2003, S. 314; Abdülkerim Özeydin: „İbnü'l Esir, İzzeddin“, in: *DİA*, Bd. 21, S. 26-27.

³¹ Ali b. Muhammed İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih: El-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi* [Geschichte des Islam], ins Türkische übersetzt von Ahmet Ağırakça, 12 Bde., Istanbul 1985.

schichte von at-Tabari benutzte.³² Er bietet aber auch wertvolle Auskünfte über die Eroberungen der Selçuken und die mongolische Invasion im Kaukasus, weil er im 12./13. Jahrhundert lebte. Seine Berichte über die mongolischen Eroberungen sind besonders wertvoll, weil er Zeuge dieser Zeit war.

Andere wichtige arabisch- und persischsprachige Quellen, die für die Islamisierung des Kaukasus im Mittelalter heranzuziehen sind, sind die geographischen Werke und Reiseberichte arabischer und persischer Autoren. Die Araber und Perser erbrachten vielleicht die besten Leistungen im Bereich der Geographie in der Zeit bis zum 13. Jahrhundert, in der die muslimische Welt eine Blütezeit im wissenschaftlichen Bereich erlebte.³³ Ihre Werke bieten eine große Informationsvielfalt über die verschiedenen Regionen der Welt. Sie schildern nicht nur die geographischen und klimatischen Gegebenheiten einer Region oder Stadt, sondern enthalten auch wertvolle Informationen über den Handel zwischen unterschiedlichen Regionen, über die sozialen, sprachlichen, ethnischen, religiösen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse in vielen Gebieten, zuweilen auch die historischen Ereignisse, die in und vor ihrer Zeit stattfanden. Somit sind sie auch für die Überprüfung der Zuverlässigkeit der Berichte der Chroniken, die Legenden enthalten, wichtig, z.B. der dagestanischen Chroniken (Derbendnâme, Tarich Dagestan, Achtinâme, Tarich Abi Muslim u.a.) über die frühe Islamisierung Dagestans.³⁴

Wir zogen mehrere geographische Werke für unsere Arbeit heran. Daher werden wir hier nur diejenigen erwähnen, die uns wichtig erscheinen. Besonders herauszuheben ist das Werk „*Murûğ ad-dahab*“ (Das Buch der Goldwäschen) des arabischen Geographen und Geschichtsschreibers Abu al-Hasan Ali ibn al-Husayn al-Mas’udi (gest. 956)³⁵, der kurz vor dem Jahre 926 die südlichen Küsten des Kaspischen Meeres bereiste.³⁶ Das Werk umfasst die gesamte islamische Geschichte und schildert in diesem Rahmen höchst lebendig und persönlich aus reicher Erfahrung eine Vielfalt politischer und kultureller Ereignisse.³⁷ Nach F. Sezgin enthält das Werk Mas’udis viele wichtige Angaben aus uns verlorenen Quellen, die an keiner anderen Stelle erhalten sind.³⁸ Al-Mas’udi liefert bezüglich des Kaukasus wertvolle Berichte nicht nur über die Chasaren, sondern auch über die Bergvölker Dagestans und andere nordkaukasische Völker wie z.B. Čerkessen und Alanen. Eine weitere zu erwähnenswerte Quelle ist „*Kitab al-Masâlik al-Mamâlik*“ (Buch der Wege und Provinzen) des persischen Geographen Abu Ishak Ibrahim ibn Muhammed al-Istachri (gest. 957). Die Informationen im al-Istachris Buch über den Kaukasus konzentrieren sich vor allem auf die Gebiete an der Westküste des Kaspischen Meeres, d.h. über Chasarien, Dagestan und Azerbayğan. Auch in den Büchern der Geographen, z.B. von Abu’l Kâsim Muhammad ibn Hauqal (980), Šamsaddin ibn Muhammad ibn Ahmad al-Muqaddasi (gest. 985), Yâkut ibn Abdullah al-Rumi al-Hâmavi (1229)

³² Busse: „Arabische Historiographie und Geographie“, S. 272.

³³ Dazu ausführlich siehe Maurice Lombard: *Blütezeit des Islam. Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte 8.-11. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1992.

³⁴ Siehe dazu A. R., Aytberov, T. M., Oraziev, G. M.-R.: *Dagestanskije istoričeskie sočineniya*, Moskau 1993 und *Derbend-Nâmeh or the History of Derbend*, translated from a select Turkish version and published with the texts and with notes illustrative of the History, Geography, Antiquities, occurring throughout the work, by Mirza A. Kazem-Beg, St. Petersburg 1851.

³⁵ Abu’l-Hasan ‚Alî Ibn-al-Husain al-Mas’ûdî: *Murûğ ad-dahab wa-ma’âdin al-ğawhar*=*Bis zu Grenzen der Erde: Ausz. aus dem Buch der Goldwäschen*, aus dem Arabischen übertr. und bearb. von Gernot Rotter, Tübingen-Basel 1978. Türkische Übersetzung: Ebu el-Hasan Ali bin el-Hüseyn bin Ali el-Mesûdî: *Murûc ez-Zeheb* (Antin Bozkırlar: Goldene Wiesen), aus dem Arabischen ins Türkische übersetzt von D. Ahsen Batur, Istanbul 2004.

³⁶ Carl Brockelmann: „Al-Mas’udi, Abu’l-Hasan’Ali b. al-Husain“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 3, S. 464.

³⁷ Cahen: *Der Islam I.*, S. 278.

³⁸ Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1, S. 333.

und der anderen späteren Autoren finden sich wertvolle Schilderungen über diese Regionen. Aber sie basieren zum Teil auf den Werken von al-Istachri und anderer vorheriger Autoren.³⁹

Der „*Risala*“ genannte Reisebericht des arabischen Geographen und Geschichtsschreibers Ahmad ibn Fadlan (10. Jahrhundert)⁴⁰ gilt ebenfalls als eine der bedeutendsten Quellen. Er wurde im Jahre 1923 in der nordostpersischen Stadt Mašhad von dem baschkirisch-türkischen Orientalisten Z. V. Togan entdeckt und ins Deutsche übersetzt. Diese Quelle berichtet hauptsächlich über das Wolga-Bulgarenreich, weil Ibn Fadlan es persönlich besuchte und seine Beobachtungen unmittelbar registrierte. Der Autor, der im Hauptquartier des Bulgarenkönigs auch Berichte über die Chasaren sammeln konnte⁴¹, liefert schätzenswerte Mitteilungen über ihre Einrichtungen, Gebräuche und Sitten sowie ihre Religion. Er bietet sogar über die frühe Rus' und andere benachbarte Völker wichtige Informationen.

Was die zweite Phase des Islamisierungsprozesses im Kaukasus (10. bis 16. Jahrhundert) betrifft, so enthalten die georgische Chronik, das Werk von Ibn al-Athir und die geographischen Werke der muslimischen Autoren auch über diese Periode wichtige Angaben. Die anderen erwähnenswerten Quellen sind folgende: Im „*Rayhan al-Haqa'iq wa Bustan al-Daqa'iq*“ (Das Basilikum der Wahrheiten und der Garten der Feinheiten), das von A.K. Alikberov ausführlich analysiert wurde,⁴² liegen viele Informationen über verschiedene Sufi-Begriffe und die Aktivitäten der Sufis vor. Dieses von Abu Bakr Muhammed ibn Musa ad-Darbandi (gest. 1145) am Beginn des 12. Jahrhunderts in arabischer Sprache verfasste Werk ist eine der frühesten Quellen der dagestanischen Chronistik. Es bietet auch wichtige Hinweise dafür, wer Abu Muslim war, dem die Islamisierung Dagestans zugeschrieben wird. Eine andere bedeutende Quelle ist „*Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan*“.⁴³ Der Autor dieses im Arabischen verfassten und im Jahre 1106/7 in Bagdad vollendeten Werkes ist der Hofchronist der Emire Derbends Abu Abdallah Mamus b. al-Hasan al-Lakzi ad-Darbandi.⁴⁴ Obwohl das Werk überwiegend politische und militärische Ereignisse in Derbend und Širvan thematisiert, bietet es wichtige Hinweise für den Stand der Islamisierung dieser Gebiete. Von besonderem Interesse sind weiterhin zwei Briefe von Mas'ud b. Namdar, des Schreibers von Širvanšah Fariburz I. (1063-1096), in denen es wertvolle Aufschlüsse zum Übertritt zum Islam der dagestanischen Laken gibt.⁴⁵ Da Mas'ud b. Namdar Zeuge dieser Zeit war, gelten diese Briefe als beachtliche Quellen.

Auch die epigraphischen Funde sind für die Erforschung der Geschichte unverzichtbar, weil sie direkte Zeugnisse entsprechender Epochen darstellen. So kommt dem Werk „*Épigraphiques pamjatniki Severnogo Kavkaza na arabskom, persidskom i tureckom jazykach*“ des russischen Wissenschaftlers Leonid I. Lavrov eine besondere Bedeutung für die Erforschung der politischen Geschichte und der Kultur- und Religionsgeschichte verschiedener kaukasischer Regionen, insbesondere Dagestans, zu. Lavrov stellte in diesem Werk, das aus drei Bänden besteht, zahlreiche ara-

³⁹ Vgl. *İslâm Coğrafyaçılarında Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* [Die Türken und die türkischen Länder laut den islamischen Geographen], (Auszüge aus den Werken der islamischen Geographen), bearbeitet von Ramazan Şeşen, hrsg. von Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1985.

⁴⁰ Zeki Validi Togan (Hrsg.): *Ibn Fadlan's Reisebericht*, Leipzig 1939 (=Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes 24/3).

⁴¹ Vgl. die Einleitung Z. V. Togan, in: Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. XIV.

⁴² A. K. Alikberov: *Epocha klassičeskogo Islama na Kavkaze: Abu Bakr ad-Darbandi i yego sufiyskaya Enciklopediya „Raychan al-Chaka'ik (XI-XII v.v.)*, Moskva 2003.

⁴³ Für die englische Übersetzung mit Kommentaren und Anmerkungen siehe Vladimir Minorsky: *A History of Sharvan and Darband in the 10th-11th centuries*, Cambridge 1958.

⁴⁴ Vgl. Alikberov: *Epocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 309ff.

⁴⁵ Für die französische Übersetzung der Briefe und die Kommentare über sie siehe V. Minorsky et Cl. Cahen: „Le recueil transcaucasien de Mas'ûd b. Nâmdâr (début du VIe/XIIe siècle)“, in: *Journal Asiatique*, tome 237 (1949), S. 93-142.

bisch- persisch- und türkischsprachige Denkmäler vom 10. bis zum 20. Jahrhundert mit den Abschriften ihrer Originaltexte und russischen Übersetzungen zusammen.⁴⁶

Über die Aktivitäten der Selçuken, die einen wichtigen Teil unserer Arbeit wegen ihres Beitrages zur Durchsetzung der türkisch-islamischen Kultur nicht nur im Kaukasus, sondern vor allem in Azerbayğan bilden, gibt es eine begrenzte Anzahl von Quellen, die mit unserem Thema direkt verbunden sind. Hier muss man zunächst die Werke zweier armenischer Chronisten erwähnen, die darüber mehr oder weniger ergiebige Auskünfte geben: Die „*Chronik des Mateos von Urfa (952-1136)*“ und die „*Nachschrift von Priester Gregorius (1136-1162)*“⁴⁷ sowie der letzte Teil (889-1269) der „*Weltgeschichte*“ von Vardan Vardapet (gest. 1271-72).⁴⁸ Wie auch sein Titel zeigt, wurde das Werk des Mateos von Urfa von Priester Gregorius fortgesetzt, der anscheinend ein Schüler von ihm war. Diese Werke enthalten ausführliche Nachrichten über die Eroberungen der Selçuken, ihre Beziehungen zu Byzanz und den anderen benachbarten Staaten sowie ihre anderen Aktivitäten in Anatolien und im Kaukasus von ihrer Ankunft in diesen Gebieten an, aus denen auch ihre Religionspolitik mehr oder weniger deutlich wird. Vardan Vardapet, der sich mit dem Ilchanenherrscher Hülägü traf, gibt dazu noch als Zeuge der Geschehnisse dieser Zeit manche Informationen über die allgemeine Politik der Mongolen.⁴⁹

Unter den muslimischen Quellen zu den Taten der Selçuken im Kaukasus sind vor allem „*Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*“ von Sadruddîn Abu'l-Hasan Ali ibn Ali al-Husayni⁵⁰ und „*Al Avamirü'l-Ala'iyе Fi'l-Umuri'l-Ala'iyе (Selçuk Name)*“ von Al-Husayn b. Muhammad Ali al-Ğa'fari ar-Rugadi ibn Bibi hervorzuheben,⁵¹ die zu den wichtigsten Quellen der selçukischen Geschichte zählen. Die erste Quelle ist in arabischer Sprache geschrieben. Sie gilt als offizielles Geschichtswerk der Selçuken und wurde nach den Kriegsberichten der damaligen Zeit (11. Jahrhundert) verfasst. Beide Werke berichten auch über die Bevölkerung mancher armenischer Orte, die während der Eroberungen der Selçuken zum Islam übertraten. Die zweite Quelle jedoch ist eines der wichtigsten Werke zur Geschichte der Rum-Selçuken in Anatolien von 1192 bis 1280.⁵² Somit bietet sie auch wichtige Kenntnisse über die Beziehungen der Rum-Selçuken zu den kaukasischen Ethnien und Staaten, insbesondere zu dem damals erstarkten Georgien.

Es gibt auch einige europäische Reisende, die wertvolle Berichte über die religiöse Situation in den Gebieten der kaukasischen Ethnien im Spätmittelalter überliefern: Der Franziskanermönch Wilhelm von Rubruk (gest. 1270) unternahm zwischen 1253 und 1255 eine Reise von Konstantinopel nach Karakorum, in die Hauptstadt der Mongolen, und reiste auf seinem Rückweg im Jahre

⁴⁶ Leonid I. Lavrov: *Épigraphičeskie pamyatniki Severnogo Kavkaza na arabskom, persidskom i tureckom jazykach*, 3 Bände, Moskva 1966-1980.

⁴⁷ *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* ins Türkische übersetzt von Hrant D. Andreasyan, mit Anmerkungen von Edouard Dulaurier und M. Halil Yinanç, Ankara 1962.

⁴⁸ „Müverrih Vardan (Vardan Vardabet): Türk Fütuhâtı Tarihi (889-1269) [Die Geschichte der türkischen Eroberung], ins Türkisch übersetzt von Hrant D. Andreasyan“, in: *Tarih Semineri Dergisi (Travauxdu Séminaire D'histoire)* 1/2, Istanbul 1937, S. 153-255.

⁴⁹ Zum Leben dieser Chronisten siehe ausführlich Hrant D. Andreasyan: Türk Tarihine Aid Ermeni Kaynakları [Die armenischen Quellen zu türkischen Geschichte], in: *Tarih Dergisi*, Bd. 1, Nr. 1 (1949), S. 102-108; Hrant D. Andreasyan: Türk Tarihine Aid Ermeni Kaynakları [Die armenischen Quellen zu türkischen Geschichte], in: *Tarih Dergisi*, Bd. 1, Nr. 2 (1950), S. 401-407.

⁵⁰ Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali ibn Ali al-Hüseyni: *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, übersetzt aus dem Text, den der Persischprofessor der Universität Punjab Muhammed Ikbal 1933 in Lahor publizierte, von Necati Lügal, Ankara 1943.

⁵¹ El-Hüseyn b. Muhammed Ali el-Ca'feri er-Rugadi Ibn Bibi: *El Evamirü'l-Ala'iyе Fi'l-Umuri'l-Ala'iyе (Selçuk Name)*, Bd. 1, hrsg. von Mürsel Öztürk, Ankara 1996. Dieses Werk wurde auch in Deutsch übersetzt: *Die Seltchukengeschichte des Ibn Bîbî*, hrsg. von Herbert W. Duda, Kopenhagen 1959.

⁵² Siehe ausführlicher zum Werk von Ibn Bibi Herbert W. Duda: *Ibn Bibi'nin SelçukTarihi* [Die selçukische Geschichte von Ibn Bibi], in: *Şarkiyat Mecmuası*, Bd. 2 (1958), S. 1-10.

1254 durch Derbend.⁵³ Er erwähnt in seinem Bericht vor allem die Alanen und die dagestanischen Lesgier. Der dominikanische Mönch Johannes Galonifontibus, der erst im Jahre 1377 zum Bischof von Nachičevan und dann zum Erzbischof von Sultaniya (Nordiran) berufen wurde, war jedoch auch als Gesandter Timurs und seiner Söhne an den europäischen Höfen tätig. Galonifontibus liefert über die Religion, Kultur und das soziale Leben mehrerer kaukasischer Ethnien am Beginn des 15. Jahrhunderts wertvolle Informationen aus erster Hand.⁵⁴

Für den Teil unserer Arbeit über die mongolische Zeit sind jedoch insbesondere die „*Mongolische Geschichte*“ des armenischen Geschichtsschreibers Grigor von Akner⁵⁵ und „*Tarih-i Wassaf*“ des persischen Chronisten Šaraf ad-Din Abdallah b. Fadlallah Wassaf (1323)⁵⁶, von Interesse. Grigor beschreibt vor allem die Eroberungen und Verwüstungen der Mongolen in Anatolien und den anderen Ostländern von 1240 bis 1272, wobei er auch die Beziehungen der armenischen Könige von Kilikien zu den Mongolen ausführlich behandelt.⁵⁷ Die Bedeutung dieses Werkes für unser Thema besteht darin, dass es schätzenswerte Hinweise zur Religionspolitik der Mongolen und damit zum Status der unter ihrer Herrschaft lebenden Christen und Muslime beinhaltet. Wassafs Buch jedoch umfasst die Geschichte der Mongolen in Persien und ihrer Nachbarländer im Zeitraum von etwa 1250 bis 1328. Wassaf, der wegen seiner Position als Finanzbeamter am ilchanischen Hof viele Informationen sammeln konnte, beschreibt nicht nur die Plünderungen und Zerstörungen der Mongolen, sondern geht auch auf die Islampolitik der ersten Ilchanenherrscher und die anschließende Islamisierung derselben ein.

Die besten Quellen zur Erforschung der Geschichte des Kaukasus in der Zeit der Invasion des Gebietes durch Timur sind ohne Zweifel die Werke der Chronisten der Timuriden: Der persische Chronist Nizam al-Din Šami, der als offizieller Chronist Timurs von ihm persönlich 1402 mit der Abfassung seiner Geschichte beauftragt wurde und ein Werk namens „*Zafernâme: Buch des Sieges*“⁵⁸ schrieb, gibt uns als Zeugnis dieser Zeit ausführliche Informationen über die kaukasischen Feldzüge des Emirs. Das gleichnamige Werk (verfasst 1424/25) des persischen Autors Šaraf ad Din Ali Yazdi (gest. 1454)⁵⁹ der von Sultan Ibrahim, dem Enkel Timurs, mit der Abfassung der Timuriden beauftragt wurde, beschreibt ebenfalls die Taten Timurs ausführlich. Dieses Werk scheint jedoch den Teil über die Aktivitäten Timurs größtenteils aus dem Werk Šamis übernommen zu haben. Beide Werke konzentrieren sich zwar auf die militärischen Unternehmen Timurs und andere politische Vorgänge, aber sie bieten nicht zu unterschätzende Aufschlüsse über die Religionspolitik Timurs im Kaukasus.

Die ersten Belege, die über den Verbreitungsprozesses des Islam im Kaukasus ab dem 16. Jahrhundert herangezogen werden müssen, sind die osmanischen Quellen, weil ein bedeutender Teil der

⁵³ Rubruk (gest. 1270) Wilhelm von Rubruk: *Reisen zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum*, neu bearb. und hrsg. von Hans D. Leicht, Darmstadt 1985, Neuausgabe Lenningen 2003; die historisch-kritische Edition des lateinischen Originals ist im Jahre 1929 in Florenz erschienen.

⁵⁴ Galonifontibus (14.-15. Jahrhundert): Lojos Tardy: “The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404”, in: *AOASH*, vol. 32 (1978), S. 83-111.

⁵⁵ Aknerli Grigor: *Mogol Tarihi* [Die mongolische Geschichte], ins Türkische übersetzt von Hrand D. Andreasyan, Istanbul 1954.

⁵⁶ Wassaf: *Tarih-i Wassaf* [Geschichte Wassafs], aus dem Persischen übersetzt von Joseph von Hammer-Purgstall, neu hrsg. von Sibylle Wentker nach Vorarbeiten von Klaus Wundsam, 3 Bde., Nachdruck der Ausgabe Wien 1856, Wien 2010-2012.

⁵⁷ Andreasyan: *Türk Tarihine Aid Ermeni Kaynakları*, in: *Tarih Dergisi*, Bd. 1, Nr. 2 (1950), S. 418-419.

⁵⁸ Nizamüddin Šamî: *Zafernâme* [Buch des Sieges], aus dem Persischen übersetzt von Necati Lugal, Ankara 1949.

⁵⁹ Šarafaddin Ali Yazdi: *The History of Timur-Bec, known by the Name of Tamerlain the Great, Emporer of the Moguls and Tartars: being an historical journal of his conquests in Asia and Europa [Zafer-Nâme]*, trans. into English by John Darby, 2 vol., London 1722-1723.

kaukasischen Bevölkerung ab dieser Zeit von den Osmanen islamisiert wurde. Die Geschichtswerke „*Fursat-nâme*“ von Mustafa Ali (gest. 1600)⁶⁰ und „*Tarich-i Peçevi*“ (Die Chronik Peçevi)⁶¹ von Ibrahim Peçevi (gest. 1650) enthalten zwar detaillierte Informationen über die Aktivitäten und die Kaukasus-Politik der Osmanen. Aber sie legen dabei den Schwerpunkt auf die militärisch-politischen Entwicklungen. Auch der Geschichtsschreiber und Geograph Katip Çelebi (gest. 1657) berichtet in seiner geographischen Enzyklopädie „*Ğihannümâ*“⁶² über die kaukasischen Ethnien, aber seine Mitteilungen sind sehr kurz. Der osmanische Staatsmann und Geschichtsschreiber Ahmet Ğevdet Pascha (gest. 1895) gibt hingegen in seinem umfangreichen Werk „*Tarich-i Ğevdet*“⁶³ neben der Schilderung der militärisch-politischen Ereignisse einen aufschlussreichen Überblick über die Verbreitung des Islam in manchen kaukasischen Gebieten, wie z.B. in Dagestan und Čerkessien. Seine diesbezüglichen Kenntnisse basieren aber zum größten Teil auf den Berichten der älteren Autoren.

Besonders wichtig für die Erforschung der Islamisierung des Kaukasus sind das zehnbändige „*Seyahatnâme*“ (Reisebuch) des osmanischen Weltenbummlers Evliya Çelebi (gest. 1682)⁶⁴ und das Werk „*Ahvâl-i Anapa ve Çerkes*“ (Die Ereignisse in Anapa und Čerkessien) von Haşim Mehmet Efendi.⁶⁵ Das „Reisebuch“ von Evliya Çelebi, das einen umfangreichen Bericht der Reisen des Autors über rund 40 Jahre (1640-1680) darstellt, wurde im Jahr 2013 zum Welterbe erklärt. Evliya Çelebi, der alles registrierte, was ihm auf seinen Reisen bemerkenswert erschien, bietet eine große Vielfalt von Informationen in vielen Wissenschaftsbereichen. Er beschreibt Lebensweise, Sprache, religiöse Vorstellungen, Kultur, Bräuche, Gebetshäuser, Städte, Wirtschaft, Politik, Feste, Verwaltung, Folklore und viele andere Besonderheiten der Völker der von ihm besuchten Gebiete. Unter den kaukasischen Völkern schildert er die čerkessischen Stämme am ausführlichsten. Denn Evliya Çelebi besuchte zwei Mal – in den Jahren 1640 und 1664 – die Čerkessen und hatte die Gelegenheit, die čerkessische Gesellschaft unmittelbar zu beobachten und ausführliche Informationen über ihre Lebensweise zu sammeln, die er uns in dem zweiten und siebten Band seines Werkes bietet. Das im Jahre 1798 fertiggestellte Werk von Haşim Mehmet Efendi ist ebenfalls eine unerlässliche Quelle für unser Thema. Haşim Mehmet Efendi war der Schreiber Ferah Ali Paschas, der als Statthalter von der Regierung beauftragt wurde, in Čerkessien eine Festung zu bauen, die Loyalität der čerkessischen Stämme gegenüber der Hohen Pforte zu sichern und die Invasion des Gebietes durch die Russen zu verhindern. Er selbst war wegen seiner Position in viele politische Geschehnisse involviert und hatte daher beste Kenntnisse über das sozio-kulturelle und religiöse Leben der Čerkessen sowie über die Aktivitäten Ferah Ali Paschas zur Islamisierung dieses Volkes.

Als wichtigste Quellen zur Kaukasus-Politik und damit zur Religionspolitik der Osmanen in diesem Gebiet gelten die osmanischen Archivalien, da sie meistens aus den offiziellen Dokumenten wie z.B. den Erlassen und Briefen des Sultans, Finanzregistern, Gesetzbüchern u.a. bestehen. In den osmanischen Archiven gibt es viele Dokumente, die wertvolle Informationen über die Rolle der Osmanen im Verbreitungsprozess des Islam – vor allem in den von den Osmanen beherrschten Regionen des Kaukasus – enthalten. Aber sie wurden bisher nicht genügend erforscht und zugänglich

⁶⁰ Rana von Mende: *Mustafa Ali's Fursat-nâme*. Edition und Bearbeitung einer Quelle zur Geschichte des persischen Feldzuges unter Sinan Paşa 1580-1581, Berlin 1989.

⁶¹ Ibrahim Peçevi: *Peçevi Tarihi*, 2 Bde., ins moderne Türkisch übertragen von Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1981-1982.

⁶² Kâtip Çelebi: *Cihannümâ*, hrsg. von Sait Öztürk, Istanbul 2010.

⁶³ Ahmed Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, 6 Bde., Ankara 1972.

⁶⁴ Evliya Çelebi: *Seyahatname* [Reisebericht], Bde. 1-6: Dersaadet: İkdâm Matbaası, Istanbul (1314-1318) 1896-1900, Bde. 7-10: Istanbul Devlet Matbaası, Istanbul 1928-1944.

⁶⁵ Haşim Mehmet Efendi: *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes* [Die Ereignisse in Anapa und Čerkessien], aus dem Osmanischen ins moderne Türkisch übertragen von Mustafa Özsaray, Istanbul 2012.

gemacht. In den 1990er Jahren erschienen zwar manche Publikationen, in denen zahlreiche Dokumente zusammengestellt wurden, aber dabei handelt es sich eher um die militärischen und diplomatischen Beziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und den kaukasischen Chanaten.⁶⁶ In den letzten Jahren wurden jedoch zwei Bände publiziert, die eine große Anzahl von Archivadokumenten enthalten. In der ersten Publikation⁶⁷ befinden sich Dokumente, die (1775-1921) die politischen, diplomatischen und militärischen Beziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und den Dagestanern und insbesondere den Čerkessen sowie die russische Kaukasuspolitik zum Gegenstand haben. Aber in manchen hier befindlichen Dokumenten liegen aufschlussreiche Angaben zur religiösen Situation und zum Stand der Islamisierung unter den čerkessischen Stämmen sowie zu den Bemühungen der osmanischen Regierung zur Islamisierung der Čerkessen und zur entsprechenden Haltung der Čerkessen vor. In der zweiten Publikation, die von M. Yıldıztaş herausgegeben wurde⁶⁸, gibt es hingegen Archivadokumente (vom 16. bis zum 20. Jahrhundert), in denen es sich hauptsächlich um die Beziehungen zwischen dem osmanischen Staat und den Fürsten Westgeorgiens handelt, das ab dem 16. Jahrhundert von den Osmanen kontrolliert wurde. Einigen dieser Dokumente ist aber auch zu entnehmen, welche Abgaben die Bevölkerung dieses Gebietes zu zahlen hatte, welche Bodenpolitik die osmanische Regierung dort verfolgte und wie mehrere georgische Fürsten in diesem Zusammenhang den Islam annahmen und sich in den osmanischen Dienst stellten.

Es gab nur wenige europäische Reisende, die den Kaukasus im Spätmittelalter besuchten und über die kaukasischen Ethnien berichteten. Man kann erst ab dem 17. Jahrhundert ein steigendes Interesse der europäischen Reisenden am Kaukasus beobachten. Unter den Reisenden dieses Jahrhunderts ist vor allem Jean-Baptiste Tavernier aus Frankreich zu erwähnen.⁶⁹ Der deutsche Abenteurer Jacob Reineggs (gest. 1793), der im folgenden Jahrhundert im Dienste des georgischen und dann russischen Staates arbeitete, hielt sich jedoch lange Zeit im Kaukasus auf und hatte die Möglichkeit, vielfältige Informationen über das Gebiet zusammenzustellen.⁷⁰

Im 19. Jahrhundert aber wurde der Kaukasus von mehreren europäischen Reisenden besucht. Der Hauptgrund dafür war die politische Situation in diesem Gebiet, die die internationale Aufmerksamkeit weckte: das Russische Reich stand im 18. und 19. Jahrhundert mit Großbritannien und den anderen europäischen Staaten in wirtschaftlicher und politischer Konkurrenz. Im 19. Jahrhundert besetzten die Russen Gebiete des Kaukasus. Somit gerieten die Russen nicht nur mit dem Osmanischen Reich, dem Iran und den europäischen Staaten, sondern auch mit den kaukasischen Muriden in Konflikt, die das Russische Reich durch ihren Widerstandskampf lange Jahre in Schach

⁶⁶ Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri I (1578-1914) [Die Archivalien über die Beziehungen zwischen dem osmanischen Staat und den azerbayğanisch-türkischen Chanaten (1578-1914)], Ankara 1992; Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri (1687-1908 Yılları arası) [Die Archivalien über die Beziehungen zwischen dem osmanischen Staat und den Chanaten vom Kaukasus, von Turkestan und von der Krim (zwischen den Jahren 1687 und 1908)], Ankara 1992.

⁶⁷ Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler 1: Osmanlı Arşiv Belgeleri [Dokumente zur Geschichte des Nord-Kaukasus 1: Osmanische Archivadokumente], Istanbul 2010.

⁶⁸ Yıldıztaş (Hrsg.): *Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Gürcistan ve Gürcüler* [Georgien und Georgier in den osmanischen Archivadokumenten], Istanbul 2012.

⁶⁹ Jean-Baptiste Tavernier: *Beschreibung der sechs Reisen, welche Johan Baptista Tavernier, Ritter und Freyherr von Aubonne, in Türrkey, Persien und Indien innerhalb vierzig Jahren, durch alle Wege, die man nach diesen Ländern nehmen kan, verrichtet: Worinnen unterschiedliche Anmerckungen von der Beschaffenheit der Religion, Regierung, Gebräuchen und Handlungen jeglichen Landes enthalten. Samt den Figuren, Gewichten und dem Maß der Müntzen, welche in diesen Ländern gangbar sind.* Anfangs Frantzösisch beschrieben und in drey Theil abgetheilt, anjetzo aber nebenst der Beschreibung des Türrckischen Serrails, und der Krönung des jetzt Regierenden Königs in Persien, in der Hoch-Teutschen Sprach ans Liecht gestellt, durch Johann Herman Widerhold, Erster Teil, Genff 1681.

⁷⁰ Jacob Reineggs: *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus*, aus dessen nachgelassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von Friedrich Enoch Schröder, 2 Bde., Gotha und St. Petersburg 1796-1797.

hielten. So reisten einige Diplomaten und Reisende aus dem englischsprachigen Raum in den Kaukasus.⁷¹ Besonderes Interesse aber zeigten die deutschen Reisenden an der Region. In diesem Zusammenhang sind vor allem *Julius Klaproth* (gest. 1835) und *Friedrich Bodenstedt* (gest. 1892) hervorzuheben⁷², die in Russland wissenschaftlich tätig waren und Reisen in den Kaukasus unternahmen. Obwohl die anderen Reisenden sich vielmehr auf ein bestimmtes kaukasisches Gebiet oder einen bestimmten Aspekt konzentrierten⁷³, bieten diese Autoren vielfältige Informationen: sie berichten zwar über die politische Situation wie z.B. den kaukasischen Widerstandskampf gegen das Russische Reich oder die Beziehungen der kaukasischen Völker zu den Großmächten, aber sie liefern auch gleichzeitig sehr interessante Nachrichten über die Wirtschaft, Sprache, Religion, Kultur, Sitten und Bräuche dieser Völker, über die topographischen und geographischen Besonderheiten ihrer Lebensräume, über die Veränderungen in ihrem gesellschaftlichen Leben durch den Islam sowie über den Einfluss der anderen Religionen auf den Islam.

Schließlich muss man hier ein wichtiges kaukasisches Werk erwähnen: „*Bârikatu's-suyûfu'd-Dagistanî fî ba'zi gazavati's-Şamilîye*“ von Muhammed Tahir al-Karakhî (gest. 1882). Das ist die erste Quelle, die über die kaukasischen Befreiungskämpfe gegen die russische Invasion zwischen 1828 und 1859 berichtet. Der Autor dieses im Arabischen verfassten und auch ins Osmanische übersetzten Werkes war der persönliche Chronist vom Imam Şamil, der selbst an den kaukasischen Kriegen teilnahm.⁷⁴ So beschreibt er als jemand, der Şamil nahestand und tiefe Einblicke in die damaligen Geschehnisse und Entwicklungen hatte, vor allem die militärischen Aktivitäten der Muriden, aber er behandelt darüber hinaus auch das Islamverständnis der Anführer des Befreiungskampfes und ihre Maßnahmen zur Verbreitung und Durchsetzung dieses Verständnisses.

1.2.2. Stand der Forschung

Was die modernen Forschungen anbetrifft, so fehlt leider eine eingehende Studie über die Verbreitung des Islam im Kaukasus. Bislang entstand also keine Arbeit, die sich überwiegend diesem Thema gewidmet und den gesamten Verbreitungsprozess des Islam im Kaukasus zumindest in seinen Grundlinien untersucht hätte. Die Untersuchungen über den Kaukasus – insbesondere im Westen und in der Türkei – behandeln das Thema nur kurz und am Rande. Die Beziehung der kaukasischen Völker zum Islam wird zumeist in die Darstellung der militärischen und politischen Ereignisse oder im Zusammenhang der Erforschung des kaukasischen Widerstandskampfes gegen die russi-

⁷¹ David Urquhart (Ed.): *The Portfolio or a Collection of state Papers, Etc. Etc. Illustrative of the History of our Times*, 6 vol., London 1836-1837; J. A. Longworth: *A Year among the Circassians*, 2 vol., London 1840; James Stanislaus Bell: *Residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839*, 2 vol., London 1840; Louis Loewe: *A Dictionary of the Circassian Language, in two parts: English-Circassian-Turkish, and Circassian-English-Turkish*, London 1854.

⁷² Julius Klaproth: *Reise in den Kaukasus und Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808, auf Veranstaltung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg*, enthaltend eine vollständige Beschreibung der kaukasischen Länder und ihrer Bewohner, 2 Bde., Halle und Berlin 1812-1814; Friedrich Bodenstedt: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen. Ein Beitrag zur neuesten Geschichte des Orients*, Frankfurt am Main 1848.

⁷³ Beispielsweise Johann Anton Güldenstädt: Dr. J. A. Güldenstädt's Reisen nach Georgien und Imerethi. Aus seinen Papieren gänzlich umgearbeitet und verbessert herausgegeben, und mit erklärenden Anmerkungen begleitet von Julius von Klaproth, Berlin 1815. Karl Friedrich Emil Koch: *Das nördliche Ossetien. Nach Mittheilungen des Herrn Professor Koch*, Weimar um 1840. August Freiherr von Haxthausen: *Transkaukasien. Andeutungen über das Familien- und Gemeindeleben und die sozialen Verhältnisse einiger Völker zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meere, Reiseerinnerungen und gesammelte Notizen*, 2 Bde., Leipzig 1856.

⁷⁴ Muhammed Tahir al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavati* [der Ghasawat des kaukasischen Freiheitskämpfers Imam Şamil], ins osmanische Türkisch übertragen von Tahirü'l-Mevlevi, ins moderne Türkisch übertragen und mit Anmerkungen versehen von Tarik Cemal Kutlu, Istanbul 1987.

sche Invasion eingeflochten. Neben der Tatsache, dass es sich um eine lange Zeitspanne handelt, spielt die Schwierigkeit, zahlreiche Quellen und die Literatur zu einem solchen Thema in verschiedenen Sprachen zu berücksichtigen, dabei anscheinend eine entscheidende Rolle.

Zur Erforschung der kaukasischen Geschichte im Mittelalter sind in erster Linie die Werke von drei azerbayğanischen Historikern heranzuziehen: Ziya Bünyadov, İsmail Mehmetov und Süleyman Eliyarlı.⁷⁵ Diese Autoren benutzten für ihre Arbeiten neben den Quellen auch viel russisch- und türkischsprachige Literatur. Mehmetovs und Eliyarlıs Studien umfassen die Geschichte Azerbayğans von den Anfängen bis zum 19./20. Jahrhundert. Bünyadovs Werk ist jedoch eine ausführliche und sehr wertvolle Untersuchung vor allem über die Geschichte des heutigen Azerbayğan und seiner Nachbargebiete in der Zeit der arabischen Herrschaft (7.-10. Jahrhundert), in der auch die Religionspolitik der Araber oft thematisiert wird. Es gibt auch einige türkischen Forscher, die in ihren Werken einen guten Einblick in die Geschichte des Kaukasus bieten und auch auf die Verbreitung des Islam in dieser Zeit eingehen. Aber im Gegensatz zu den azerbayğanischen oder westlichen Autoren betrachten sie die Politik des Kalifats oder die Aktivitäten der Araber mit traditioneller Gesinnung, nach der die Politik des Kalifats meist gerechtfertigt wird, dementsprechend fast immer kritiklos. So wird dem Leser der Eindruck vermittelt, dass die Islamisierung des Kaukasus unter den Arabern problemlos verlaufen wäre.⁷⁶

Unter den deutschsprachigen Studien sind vor allem die Habilitationsschrift des bekannten Kaukasusforschers Michael Kemper und die Arbeit von Emanuel Sarkisyanz zu erwähnen. Kemper legt den Schwerpunkt in seiner Arbeit *„Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ğihâd-Staat“*⁷⁷ auf die kaukasische Widerstandsbewegung gegen das Zarenreich. Aber er untersucht in seinem ersten Kapitel auch die Islamisierung Dagestans im Mittelalter, indem er nicht nur die arabischen und persischen, sondern auch die dagestanischen Quellen analysiert, kritisiert und einen ziemlich ertragreichen Beitrag zu diesem Bereich leistet. Emanuel Sarkisyanz bietet jedoch eine kurze Darstellung über die politische Geschichte, Religion, Kultur und Sprache jedes großen orientalischen Volkes von den Anfängen bis 1917, das unter der Herrschaft des Russischen Reiches stand.⁷⁸ Bezüglich der Methode und des Stils ist die Arbeit von Shirin Akiner dem Werk von Sarkisyanz ähnlich. Aber Akiner untersucht im Unterschied zu Sarkisyanz nur die muslimischen Völker der Sowjetunion.⁷⁹ Die Geschichte Armeniens und Georgiens in der Zeit der arabischen Herrschaft erforschten jedoch meistens armenische und georgische Autoren.⁸⁰

⁷⁵ Ziya Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, [Azerbayğan im VII.-IX. Jahrhundert] Bakı 2004; İsmail Mehmetov: *Türk Kafkası'nda Siyasi ve Etnik Yapı. Eski Çağlardan Günümüze Azerbaycan Tarihi* [Die politische und ethnische Struktur im türkischen Kaukasus. Geschichte Azerbayğans von den Anfängen bis zur Gegenwart], İstanbul 2009; Eliyarlı, Süleyman: *Azerbaycan Tarixi. Uzaq keçmişden 1870-ci illere qeder* [Geschichte Azerbayğans. Von der Frühzeit bis 1870], Bakı 1996.

⁷⁶ Beispielsweise Şerafettin Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar* [Dagestan und die Dagestaner], İstanbul 1961; Zekeriya Kitapçı: *Azerbaycan-Harezmi ve Türk-Oğuz Boyları Arasında İslamiyet* [Der Islam unter den azerbayğanisch-choresmischen und türkisch-oghusischen Stämmen], Konya 2005; Zekeriya Kitapçı: *Kuzey Türk Kavimleri Arasında İslamiyet* [Der Islam unter den Turkstämmen des Nordens], Konya 2005.

⁷⁷ Michael Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ğihâd-Staat*, Wiesbaden 2005.

⁷⁸ Emanuel Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands bis 1917*, München 1961.

⁷⁹ Shirin Akiner: *Islamic Peoples of the Soviet Union (with an Appendix on the non-Muslim Turkic peoples of the Soviet Union)*, London 1983.

⁸⁰ Seta B. Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World. Paradigms of Interaction-seventh to fourteenth Centuries, vol. 1: The Arab Period in Armeniyah – seventh to eleventh Centuries*, New Brunswick/London 2011; Ders.: *The Fatimid Armenians. Cultural and political Interaktion in the Near East*, Leiden, New York, Köln 1997; Mkrtitsch Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft, bis zur Entstehung des Bagratidenreiches: nach*

Den ertragsreichsten und verdienstvollsten Beitrag zur Geschichte des Islam im mittelalterlichen Kaukasus leisteten die Forscher aus dem russischsprachigen Raum.⁸¹ Man muss hier zuerst die Publikationen des dagestanischen Historikers Amri Šichsaidov nennen.⁸² Er wagte sich großen politischen Widerständen zum Trotz an die Erforschung der arabischen historiographischen Quellen zur Islamisierung Dagestans und der mittelalterlichen Geschichte Dagestans.⁸³ Weitere wichtige Forscher, die als Autoritäten für die kaukasische Geschichte gelten, sind die russischen Orientalisten der sowjetischen Zeit Vladimir Minorski⁸⁴ und Wilhelm Barthold.⁸⁵ Ihre Forschungen über die Geschichte der Turkvölker, Perser und kaukasischen Völker sind noch bis heute maßgeblich.

Was die Chasaren, die im Kaukasus ihren Staat gründeten und die Geschichte dieses Gebietes Jahrhunderte lang prägten, angeht, so gibt es zahlreiche Forschungen in verschiedenen Sprachen, in denen ihre Geschichte aus unterschiedlichen Perspektiven behandelt wird. Weil die Chasaren vom 7. bis zum 9. Jahrhundert heftige Kriege um die kaukasische Herrschaft gegen die Araber führten und Grenznachbarn des Kalifats waren, war es unumgänglich, dass sie mit den Muslimen auch wirtschaftliche, kulturelle und sogar verwandtschaftliche Beziehungen aufbauten. Unter ihnen breitete sich Judentum, Christentum und Islam aus. Dieses interessante Faktum und die Tatsache, dass der baschkirisch-türkische Historiker Zeki Validi Togan den Reisebericht des arabischen Reisenden Ibn Fadlan in deutscher Sprache veröffentlichte und mit seinen Forschungen zur Geschichte der Chasaren Pionierarbeit leistete⁸⁶, hatten zur Folge, dass viele Autoren weltweit an der Forschung

arabischen und armenischen Quellen, Marburg 1903; Garnik Asatrian and Hayrapet Magrarian: "The Muslim Community of Tiflis (8th-19th Centuries)", in: *Iran and the Caucasus: Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies*, vol. 8 (2004), S. 29-52; Nikolaz Berdzenišvili und Simon Canaşa [Ivane Cevahisvili]: *Gürcistan Tarihi. Başlangıçtan 19. Yüzyıla Kadar* [Die Geschichte Georgiens. Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert], ins Türkische übersetzt von Hayri Hayrioğlu, 2. Auflage, Istanbul 2000.

⁸¹ Z.B. Alikber Alikberov: "Islamic Frontiers in the Caucasus during the Abbasid Period", in: *Russian Oriental Studies. Current Research on Past and Present Asian and African Societies* ed. by Vitaly Naumkin, Leiden-Boston 2004, S. 59-71; G. A. Alikberov: *Istorija Dagestana*, 4 Bde., Moskva 1967-1969; Vladimir Bobrovnikov: "Abu Muslim in Islamic History and Mythology of the Northern Caucasus", in: *Daghestan and the World of Islam*, ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein, Helsinki 2006, S. 23-44; B. V. Bobrovnikov, R. I. Seferbekov: "Abu Muslim u musulman vostočnogo Kavkaza (k istorii i etnografii kultov svjatic)", in: Abašin, S. N., Bobrovnikov, V. O.: *Podvižniki Islama: Kult svjatic i sufizm v srednej Azii i na Kavkaze*, Moskva, S. 154-214.

⁸² A. R. Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane (VII-XV vv)*, Machačkala 1969; Ders.: "Rasprostranenie Islama v Dagestane", in: *Islam i islamskaja Kultura v Dagestane*, Moskva 2001, S. 4-32; Ders.: "Ancient Mosques of Daghestan", in: *Islam and Sufism in Daghestan* ed. by Moshe Gammer, Helsinki 2009, S. 15-27; Ders.: "The Political History of Daghestan in the tenth-fifteenth Centuries", in: *Dagestan and the World of Islam*, ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein, Helsinki 2006, S. 45-53; Šichsaidov, A. R. and Chalidov, A. B.: "Manuscripts of al-Gazalis works in Dagestan", in: *Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research*, vol. 3, no. 2 (1997), S. 18-30; Šichsaidov Amri: "Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan", in: Kemper, M., Kügelgen, A. von, Yermakov, D. (eds.): *Muslim culture in Russia and Central Asia, from the 18th to the early 20th centuries*, Berlin 1996, S. 297-315.

⁸³ Vgl. Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 16.

⁸⁴ Minorskiy, Vladimir: *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, London 1978; Ders.: *Studies in Caucasian History*, London 1953; Ders.: *A History of Sharvan and Darband in the 10th-11th centuries*, Cambridge 1958; Ders.: "Tiflis", in: *Enzyklopedie des Islam*, Bd. 4, S. 814-826.

⁸⁵ Barthold, Wilhelm: *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*, 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 1962; Ders.: *Islam Medeniyeti Tarihi* [Die Geschichte der islamischen Zivilisation], mit einer Einleitung, mit den Erläuterungen und Korrekturen versehen von Fuat Köprülü, 3. Auflage, Ankara 2004; Ders.: "Anî", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 371-373; Ders.: "Daghestan", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 924-929; Ders.: "Derbend", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 979-985; Ders. [David K. Kermani]: "Kumuk", in: *EI2*, vol. 5, S. 381-384; Ders.: *Mesto prikaspijskich oblastej v istorii musulmanskovo mira*, Baku 1924; Ders.: "Shirwan", in: *Enzyklopaedie des Islam*, vol. 4, S. 412-41; Ders.: "Shirwanschah", in: *Enzyklopaedie des Islam*, vol. 4, S. 413-415.

⁸⁶ Togan, A. Zeki Validi (Hrsg.): *Ibn Fadlan's Reisebericht*, Leipzig 1939 (=Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes 24/3). Ders.: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 3. Cilt: *En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar* [Einführung in die allgemeine türkische Geschichte, Bd. 3: Von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert], 3. Auflage, Istanbul 1981; Ders.:

der chasarischen Geschichte Interesse zeigten.⁸⁷ Die Geschichte der Chasaren wurde vielmehr in Verbindung zur Verbreitung des Judentums untersucht. Aber auch die Verbreitung des Islam unter den Chasaren wurde oft zum Gegenstand der historischen Forschung, obwohl dies eher am Rande berücksichtigt wurde. Die einzige Arbeit zur Verbreitung des Islam unter den Chasaren, die uns bekannt ist, ist die im Jahre 2006 fertiggestellte, unpublizierte Magisterarbeit von Murad Eldarov.⁸⁸

In der Zeitperiode nach der Eroberung des Kaukasus durch die Selçuken (10.-16. Jahrhundert) fanden Entwicklungen in diesem Gebiet statt, die den Islamisierungsprozess sowohl positiv als auch negativ beeinflussten: die Stärkung der Position des Islam bzw. des türkisch-islamischen Einflusses durch die starke Migration der Selçuken, daran anschließende intensive Beziehungen zwischen Georgiern und Muslimen, die vorläufige Schwächung der Position des Islam durch die mongolische Invasion und die fanatische Religionspolitik Timurs. Es ist uns bis jetzt keine Arbeit bekannt, die sich speziell mit einer dieser Fragen detailliert auseinandersetzt. Mit der Geschichte der Selçuken beschäftigten sich hauptsächlich die türkischen Historiker, vor allem M. A. Köymen, Osman Turan, Ali Sevim und Erdogan Merçil. Sie legen allerdings den Schwerpunkt auf die politische und militärische Geschichte. In ihren Arbeiten wird die Beziehung der Selçuken zum Islam oder ihr Beitrag zur Verbreitung der islamischen Kultur hauptsächlich im Zusammenhang mit ihrer Geschichte in Anatolien und im Iran thematisiert. Die erste ausführliche Studie über die Aktivitäten der Selçuken im Kaukasus und ihre Kaukasus-Politik ist die Dissertation „*Selçuklular ve Kafkasya*“ (= Die Selçuken und der Kaukasus) von Yaşar Bedirhan.⁸⁹ Erwähnenswert ist überdies das Werk „*Kars Tarihi*“ (= Die Geschichte von Kars) von Fahrettin Kırzioğlu, das nicht nur die Geschichte der Stadt Kars, sondern auch ihrer benachbarten Gebiete von der Steinzeit bis zur osmanischen Zeit umfasst.⁹⁰

Es gibt wertvolle Arbeiten der westlichen Historiker über die Geschichte Georgiens.⁹¹ Die Beziehungen der Georgier zu ihren muslimischen Nachbarn, die einen sehr wichtigen Teil der georgischen Geschichte bilden, werden aber darin nur in geringerem Maße besprochen. Die kaukasischen

“Hazarlar” [Die Chasaren], in: *İA*, Bd. 5/1, S. 397-408; Ders.: “Völkerschaften des Chazarenreiches im neunten Jahrhundert”, in: *Körösi Csoma-Archivum*, Bd. 3 (1941-1943), S. 40-76.

⁸⁷ D. M. Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, New York 1967; *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, ed. by Peter B. Golden, Haggai Ben-Shammai and András Róna-Tas, Handbook of Oriental Studies 17, Leiden 2007; Andreas Roth: *Chasaren. Das vergangene Großreich der Juden*, Neu Isenburg 2006; Dieter Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen*, Münster 1982; Arthur Koestler: *Der dreizehnte Stamm. Das Reich der Chasaren und seine Erbe* (Originaltitel: *The Thirteenth Tribe*), aus dem Englischen übertr. von Johannes Eidlitz, Wien-München-Zürich 1977; Hugo Freiherr von Kutschera: *Die Chasaren, eine Studie*, Wien 1909; Svetlana Alexandrowna Pletnjowa: *Die Chasaren. Mittelalterliches Reich an Don und Wolga*, Wien 1979; M. I. Artamonov: *Hazar Tarihi: Türkler, Yahudiler, Ruslar* [Die chasarische Geschichte: Die Türken, Juden und Russen], aus dem Russischen ins Türkische übersetzt von D. Ahsen Batur, 2. Auflage, Istanbul 2004; Şaban Kuzgun: *Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi. Hazar ve Karay Türkleri* [Das Judentum bei den Türken und die Frage der Herkunft der osteuropäischen Juden. Die chasarischen und karaitischen Türken], erweiterte 2. Auflage, Ankara 1993.

⁸⁸ Murad Eldarov: *İslamiyetin Hazarlar Arasında Yayılması* [Die Verbreitung des Islam unter den Chasaren] (unpubl. Magisterarbeit), Kayseri 2006.

⁸⁹ Yaşar Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, Konya 2000.

⁹⁰ Kırzioğlu, M. Fahrettin: *Kars Tarihi, Bd. 1: Taş Çağlarından Osmanlı İmparatorluğu'na Değin ve Ekleme 1534-1921 Yılları Kronolojisi* [Geschichte von Kars, Bd. 1: Von der Steinzeit bis zum Osmanischen Reich und Beilage: Die Chronologie von 1534 bis 1921], Istanbul 1953.

⁹¹ W. E. D. Allen: *A History of the Georgian People. From the Beginning down to the Russian Conquest in the Nineteenth Century*, London 1932; Ronald Grigor Suny: *The Making of the Georgian Nation*, 2nd ed., London 1994; David Marshall Lang: *The Georgians*, London 1966; Heinz Fähnrich: *Geschichte Georgiens* (Handbook of Oriental Studies. Section eight, Central Asia, vol. 21), Leiden 2010.

und türkischen Forscher hingegen liefern darüber bessere Forschungsergebnisse.⁹² Die besten Forschungen über die Geschichte der Mongolen im Vorderen Orient und im heutigen Südrußland betrieben jedoch der österreichische Historiker Joseph von Hammer-Purgstall und der deutsche Orientalist Bertold Spuler, die in diesem Bereich Pionierarbeit leisteten und deren Werke noch heute als maßgeblich gelten.⁹³ Als spezielle Studien zur Kaukasuspolitik der Mongolen sind vor allem die Arbeiten von Georg Altunian und Ilyas Kamalov zu erwähnen. Altunian behandelt hauptsächlich die Eroberungen der Mongolen im Kaukasus und in Anatolien.⁹⁴ Kamalov legt jedoch den Fokus in seiner Arbeit mit dem Titel „*Moğolların Kafkasya Politikası*“ (= Die Kaukasuspolitik der Mongolen) auf den Konkurrenzkampf zwischen der Goldenen Horde und dem Ilchanenreich um die kaukasische Herrschaft.⁹⁵ Was die Geschichte des Kaukasus in der Zeit des Einfalls des Emir Timur angeht, so zeigt sich, dass die Forschungen über diese Periode hauptsächlich von den Feldzügen und den politischen Tätigkeiten des Emirs in diesem Gebiet handeln. Unseres Wissens entstand bis heute noch keine Arbeit, die das Islamverständnis Timurs und seine damit eng verbundene Religionspolitik im Kaukasus wissenschaftlich auswertete, obwohl die Chronisten des Emirs darüber ausführliche Nachrichten überliefern.

Was den Islamisierungsprozess des Kaukasus ab dem 16. Jahrhundert betrifft, so wurde ein wichtiger Teil der kaukasischen Bevölkerung – vor allem die Čerkessen und ein Teil der Georgier – in dieser Zeit durch das Osmanische Reich islamisiert, und es gibt zu diesem Thema genügend Dokumente in den Archiven der Türkei. Dennoch sind die Forschungen darüber sowohl in der Türkei als auch in anderen Ländern nicht befriedigend. In den vergangenen Jahrzehnten erschienen zwar manch wichtige Arbeiten der türkischen Forscher, wie z.B. von Cemal Gökçe, Fahrettin Kırzioğlu und S. Müfit Bilge.⁹⁶ In diesen Werken, die zum größten Teil auf osmanischen Geschichtswerken und osmanischen Archivmaterialien basieren, werden jedoch hauptsächlich die kaukasischen Eroberungen der Osmanen, die politische Geschichte des Kaukasus unter der osmanischen Herrschaft, die administrative Teilung, Wirtschaft und Gesellschaft im Gebiet unter den Osmanen sowie die russische Kaukasuspolitik dargestellt. Die religiöse Situation im Kaukasus und die osmanische Religionspolitik dort werden ganz kurz besprochen, und man beschränkt sich dabei in erster Linie auf

⁹² İbrahim Telliöglü: *XI-XIII. Yüzyıllarda Türk-Gürcü İlişkileri* [Die türkisch-georgischen Beziehungen im XI-XIII. Jahrhundert], Trabzon 2009; Nebi Gümüş: “Büyük Selçuklu-Gürcü İlişkileri” [Groß-selçukisch-georgische Beziehungen], in: *Türkler*, Bd. 4, Ankara 2002, S. 713-721; Asatrian and Hayrapet Magrarian: “The Muslim Community of Tiflis (8th-19th Centuries)”, in: *Iran and the Caucasus: Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies*, vol. 8 (2004), S. 29-52; Nikolaz Berdzenişvili und Simon Canaşia [Ivane Cevahisvili]: *Gürcistan Tarihi. Başlangıçtan 19. Yüzyıla Kadar* [Die Geschichte Georgiens. Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert], ins Türkische übersetzt von Hayri Hayrioğlu, 2. Auflage, Istanbul 2000; Bala, Mirza: “Gürcistan” [Georgien], in: *İA*, Bd. 4., S. 837-845.

⁹³ Joseph von Hammer-Purgstall: *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Pest 1840; Ders.: *Geschichte der Ilchane: Das ist der Mongolen in Persien*, Bd. 2, Darmstadt 1843; Bertold Spuler: *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanenzeit 1220-1350*, 2. erweiterte Auflage, Berlin 1955; Ders.: *Die goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223-1502*, Leipzig 1943; Ders.: *Geschichte der Mongolen. Nach östlichen und europäischen Zeugnissen des 13. und 14. Jahrhunderts*, Zürich 1968.

⁹⁴ Georg Altunian: *Die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen und kleinasiatischen Ländern im XIII. Jahrhundert*, Berlin 1911.

⁹⁵ Ilyas Kamalov: *Moğolların Kafkasya Politikası* [Die Kaukasuspolitik der Mongolen], Istanbul 2003.

⁹⁶ İsmail Berkok: *Tarihte Kafkasya* [Der Kaukasus in der Geschichte], Istanbul 1958; Cemal Gökçe: *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti* [Der Kaukasus und die Kaukasuspolitik des Osmanischen Reiches], Istanbul 1979; Fahrettin Kırzioğlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellelerini Fethi (1451-1590)* [Die Eroberung des Kaukasus durch die Osmanen (1451-1590)], 2. Auflage, Ankara 1998; Sadık Müfit Bilge: *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya 1454-1829 (Tarih-Toplum-Ekonomi)* [Der Kaukasus in der osmanischen Zeit 1454-1829 (Geschichte-Gesellschaft-Wirtschaft)], Istanbul 2012; Ders.: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya. Osmanlı Varlığı Döneminde Kafkasya'nın Siyasî-Askerî Tarihi ve İdarî Taksimâtı (1454-1829)* [Der osmanische Staat und der Kaukasus. Die politisch-militärische Geschichte und administrative Teilung des Kaukasus unter osmanischer Herrschaft (1454-1829)], Istanbul 2005.

Čerkessien. Sogar der čerkessische Autor Kadir I. Natho behandelt die Islamisierung der Čerkessen in seinem umfangreichen Werk „Čerkessische Geschichte“ nur am Rande.⁹⁷ Die erste umfangreiche Studie über die Verbreitung des Islam unter den Čerkessen ist das im Jahre 2012 erschienene Werk „*Die Islamisierung der Čerkessen*“ von Mustafa Özsaray.⁹⁸

Der Artikel von M. Tayyib Gökbilgin über die Stadt Trabzon und das Gebiet des östlichen Schwarzen Meers zu Beginn des 16. Jahrhunderts⁹⁹, der auf den osmanischen Archivalien basiert, gilt bis jetzt als eine bedeutende Untersuchung, die auch über die religiöse Situation in diesen Gebieten, in denen damals eine große Anzahl der georgischen Bevölkerung lebte, wichtige Angaben enthält. Seit den 2000er Jahren erschienen allerdings noch einige Studien: Wolfgang Feurstein setzte sich in seinem Beitrag „*Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens*“, der sich zum Teil auf Gökbilgin stützt, speziell mit der Frage des Islamisierungsprozess der unter der Herrschaft der Osmanen stehenden Georgier auseinander.¹⁰⁰ Eine andere wichtige Arbeit ist das Werk „*Osmanlı Gürcüleri*“ (= *Die osmanischen Georgier*) von Murat Kasap, in dem kurze Biographien zahlreicher Georgier, die in osmanischem Dienst standen, wiedergegeben werden.¹⁰¹

Die Ethnien des Zentralkaukasus, der Karačaj-Balkaren und Osseten, lebten in extremen Berghöhen und waren dadurch dem Einfluss des Osmanischen Reiches nicht direkt ausgesetzt. Sie wurden hauptsächlich durch den Einfluss ihrer muslimischen Nachbarn islamisiert. Daher gibt es auch nur wenige Quellen oder offizielle Dokumente, die Informationen über ihre Islamisierung enthalten. Das erschwert es allerdings, in diesem Bereich zu forschen. Obwohl die Beziehungen der Karačaj-Balkaren zum Islam in den meisten Studien zur Geschichte und Kultur relativ kurz erwähnt werden,¹⁰² erschienen in den letzten Jahren zwei Publikationen, die zum Thema viel ertragreichere Forschungsergebnisse bieten: der Artikel des türkischen Forschers Adilhan Adiloğlu und die Arbeit des karačajischen Historikers Askerbij D. Kojčuev.¹⁰³ Die einzige Arbeit, die die Islamisierung der Osseten am umfangreichsten untersucht, ist jedoch das im Jahr 2003 erschienene Werk „*Musul'mane Osetii: na perekrestke civilizacij*“ der ossetischen Autorin Nadežda Emel'janova.¹⁰⁴

⁹⁷ Kadir I. Natho: *Circassian History*, New York 2009.

⁹⁸ Mustafa Özsaray: *Çerkeslerin İslamlaşması. Çerkeslerin Eski Dinleri ve İslamiyetin Kuzey Kafkasya'ya Girişi* [Die Islamisierung der Čerkessen. Die alte Religion der Čerkessen und das Eindringen des Islam in den Nordkaukasus], 2012.

⁹⁹ M. Tayyib Gökbilgin: „16. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livası ve Doğu Karadeniz Bölgesi“ [Der Sanğak Trabzon und das Gebiet des östlichen Schwarzen Meers zu Beginn des 16. Jahrhunderts], in: *Belleken* 26 (1962), S. 293-337.

¹⁰⁰ Wolfgang Feurstein: „Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens“, in: Raoul Motika und Michael Ursinus (Hrsg.): *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran 1555-1914*, Kaukasienstudien Bd. 2, Wiesbaden 2000, S. 21-29.

¹⁰¹ Murat Kasap: *Osmanlı Gürcüleri* [Die osmanischen Georgier], Istanbul 2010.

¹⁰² Victor L. Mote: „Karachay“, in: *Muslim Peoples. A World ethnographic Survey*, Editor-in-Chief Richard V. Weekes, Westport 1978, S. 198-201; Mirza Bala: „Karaçay ve Balkarlar“, in: *İA*, Bd. 6, S. 217-221; İsmail Türkoğlu: „Karaçay-Balkarlar. Kuzey Kafkasya'da Yaşayan bir Türk Topluluğu“ [Die Karaçai und Balkaren. Ein türkischer Stamm, der im Nordkaukasus lebt.], in: *DİA*, Bd. 24, S. 380-381; Ufuk Tavkul: „İslamiyetin 19. Yüzyılda Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri“ [Die Auswirkungen des Islam auf das soziale Leben der kaukasischen Völker im 19. Jahrhundert], in: Rafiq Aliyev und Halil Bal (Hrsg.): *Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milleterarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000; Adilhan Adiloğlu: *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Karaçay-Malkar Edebiyatı*, Bd. 22, Ankara 2002; Ufuk Tavkul und Yaşar Kalafat: *Karaçay-Balkarlar. Tarih, Toplum ve Kültür* [Die Karaçai und Balkaren. Geschichte, Gesellschaft und Kultur], Ankara 2003.

¹⁰³ Adilhan Adiloğlu: „Karaçay Türklerinin İslam Dinini Kabulü“ [Die Annahme des Islam durch die Karaçai-Türken], in: *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 3/2, Spring 2008, S. 12-32; Askerbij D. Kojčuev: *Karačaj voprosy istorii, kul'tury i religii*, Stavropol-Karaçaevska 2006.

¹⁰⁴ Nadežda Emel'janova: *Musul'mane Osetii: na perekrestke civilizacij*, Moskva 2003.

Die Beziehung der Čečenen und der mit ihnen eng verwandten Ingušen zum Islam wurde zwar oft im Kontext der „Muridismus“ genannten Widerstandsbewegung gegen die russische Eroberung oder im Rahmen der Darstellung ihrer allgemeinen Geschichte und Kultur¹⁰⁵ zum Gegenstand der historischen Forschung. Die russische Forscherin A. Zelkina bietet zwar einen guten Überblick über die Islamisierung Dagestans und der Čečenen in ihrem Werk „*In Quest of God and Freedom*“, in dem sie hauptsächlich die Muridenbewegung in Verbindung mit der Rolle des Sufi-Ordens Naqšbandiyya untersucht.¹⁰⁶ Bisher wurde aber keine umfangreiche Arbeit geschrieben, die den gesamten Islamisierungsprozess dieser Völker ausführlich untersuchte. An dem von den Muriden geführten Befreiungskampf zeigten indes im vergangenen Jahrhundert zahlreiche Forscher Interesse, insbesondere in postsowjetischer Zeit. Zu diesem Thema wurden viele Forschungen in verschiedenen Ländern betrieben. Diese Studien sind auch für unser Thema von großem Interesse, weil sie die Muridenbewegung aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten und oft auch die Position des Islam in Dagestan und im čečenisch-ingušischen Gebiet, die dortigen Aktivitäten der Muriden zur Stärkung des Islam bzw. der Šaria, die Rolle der Sufi-Orden im Abwehrkampf und die Islampolitik der russischen Regierung diskutieren.¹⁰⁷

1.3. Technische Hinweise

Am Ende dieser Arbeit wurde ein Glossar beigelegt, in dem die nicht-deutschen Begriffe und Fachausdrücke erklärt wurden. Strikte Konsequenz und vollkommene Einheitlichkeit in Bezug auf die Schreibweise waren nicht erreichbar. Die Schreibweise der eingedeutschten Begriffe und Namen aus dem islamischen Kulturkreis, wie z.B. Schah, Scheich, Pascha, lehnt sich an den Duden (Die Rechtschreibung 1) an. Die Namen der türkischen Autoren oder ihrer Bücher wurden im Original geschrieben. Die Hiğra-Daten aus den islamischen Quellen wurden meistens im Original angegeben und in Klammern oder nach Schrägstrich in den gregorianischen Kalender umgerechnet. Die meisten Buchstaben haben im Türkischen und Azerbayğanischen dieselbe Aussprache wie im Deutschen. Die Buchstaben, die es in beiden Sprachen gibt und die gleich ausgesprochen werden, aber von deutschen Buchstaben abweichen, sind folgende:

c stimmhaftes *dsch*

¹⁰⁵ Beispielsweise Amjad Jaimoukha: *The Chechens. A handbook*, London/New York 2005 und Şamil Mansur: *Çeçenler* [Die Čečenen], Ankara 1993.

¹⁰⁶ Anna Zelkina: *In Quest for God and Freedom. The Sufi Response to the Russian Advance in the Nord Caucasus*, London 2000.

¹⁰⁷ Als verdienstvollsten Studien in diesem Bereich kann man folgende nennen: John F. Baddeley: *The Russian Conquest of the Caucasus*, London 1908; Moshe Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechenia and Daghestan*, London 1994; Michael Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat*, Wiesbaden 2005; Clemens S. Siderko: *Dschihad im Kaukasus. Antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarenreich (18. Jh. bis 1859)*, Wiesbaden 2007; Ders.: „Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus. Ein historischer Überblick“, in: *Asiatische Studien* 51:2 (1997), S. 628-630; Abdullah Saydam: *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye* [Die Freiheitskämpfe im Kaukasus und die Türkei], Trabzon 1993; Uwe Halbach: „Heiliger Krieg' gegen den Zarismus. Zur Verbindung von Sufismus und Dihad im antikolonialen islamischen Widerstand gegen Russland im 19. Jahrhundert“, in: Andreas Kappeler u.a.: *Muslimen in der Sowjetunion und Jugoslawien*, Köln 1989, S. 213-234; Ders.: „Von Mansur zu Duda-jew? Widerstandstraditionen der nordkaukasischen Bergvölker“, in: Uwe Halbach und Andreas Kappeler (Hrsg.): *Krisenherd Kaukasus*, Baden-Baden 1995, S. 196-215; Firouzeh Mostashari: „Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus“, in: Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky (Eds.): *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, Ithaca/New York, 2001, S. 229-249; Ali Arslan: „Osmanlı Belgelerine Göre Imam Mansur“ [Imam Mansur nach den osmanischen Dokumenten], in: Rafiq Aliyev und Halil Bal (Hrsg.): *Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000, S. 161-169.

ç	stimmloses <i>tsch</i>
ğ	dt. <i>j</i> in hochvokalischen Wörtern; in tiefvokalischen Wörtern verschwindet es in der Aussprache bei gleichzeitiger Verlängerung des vorangehenden Vokals
i	dt. <i>i</i> ; erscheint als Großbuchstabe, dann geschrieben: <i>İ</i>
ı	dumpfes <i>i</i> -Laut, ähnlich wie russisches ы
s	dt. <i>ß</i>
ş	dt. <i>sch</i>
v	dt. <i>w</i>
y	dt. <i>j</i>
z	stimmhaftes deutsches <i>s</i> , wie in „Hase“

Die bei der Transkription der arabischen, persischen, osmanischen, russischen und kaukasischen Namen und Begriffe oft verwendeten Schriftzeichen sind die folgenden:

â = langes *a*, î = langes *i*, û = langes *u*

ç	dt. <i>tsch</i>
ğ	dt. <i>dsch</i>
ş	scharfes <i>sch</i>
ž	weiches <i>sch</i> (wie <i>j</i> in franz. „jour“)

1.4. Allgemeine Informationen zur Kaukasus-Region

Es ist nicht bekannt, wann und von wem dieser Region der Name „Kaukasus“ gegeben wurde, und auch nicht, was er genau bedeutet. Er tauchte zum ersten Mal im 490 v. Chr. verfassten Werk „*Der gefesselte Prometheus*“ des griechischen Dichters Aischylos auf. Demnach soll Zeus den unsterblichen Titanen-Sohn Prometheus bestraft haben, indem er ihn am Berg „Kavkasos“ ankettete. Dieser geographische Begriff wurde später von den Römern als Name der großen Gebirgskette übernommen.¹⁰⁸ Die muslimischen Geographen nannten jedoch das Kaukasusgebirge „al-Kabk“ (eventuell aus dem Mittelpersischen „Kafkoh = der Berg von Kaf). Sie folgten anscheinend iranischen Konzepten, die möglicherweise auf babylonische kosmologische Ideen zurückgehen, und betrachteten es als Teil des mythologischen Kafgebirges, das einen Gürtel um die Welt bildete, in dessen Süden die Länder der Zivilisation liegen, in dessen Norden aber das Land der Dunkelheit.¹⁰⁹

Diese auch im Russischen Reich „Kavkaz“ genannte Region¹¹⁰ erstreckt sich mit ihren Tiefebene, Mittel- und Hochgebirgen zwischen Schwarzem Meer im Westen und Kaspischem Meer im Osten, der Osteuropäischen Ebene im Norden und den Hochländern Irans (bis Täbris) sowie der anatolischen Türkei im Süden (bis Kars, Artvin und Ağrı). Der Kleine Kaukasus ist eine Sammelbezeichnung für eine Reihe schwer zugänglicher Gebirgsketten.¹¹¹ Der Große Kaukasus verläuft über 1.100 Kilometer vom Nordostufer des Schwarzen Meeres bis zur Halbinsel Apšeron am Kaspischen Meer, auf der sich die azerbayđanische Hauptstadt Baku befindet. Die Breite der Gebirgskette beträgt an manchen Stellen bis zu 180 Kilometern.¹¹² Sie ist zusammen mit ihren Vorgebirgen länger als der Alpenbogen, aber wesentlich schmaler. Der Große Kaukasus ist über weite Strecken

¹⁰⁸ Kırziođlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi*, S. XV; Manfred Quiring: *Pulverfass Kaukasus. Konflikte am Rande des russischen Imperiums*, Bonn 2009, S. 10. Siehe auch Rose Unterberger: *Der gefesselte Prometheus des Aischylos: eine Interpretation*, Stuttgart 1968 und Aeschylus: *Der gefesselte Prometheus* (Prometheus vincetus), Übers., Anm. und Nachw. von Walther Kraus, Stuttgart 2006 (Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1999).

¹⁰⁹ C. E. Bosworth: „Al-Kabk“, *EI2*, vol. 4, S. 341.

¹¹⁰ Halbach: „Heiliger Krieg' gegen den Zarismus“, S. 221-222.

¹¹¹ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 1-2.

¹¹² Quiring: *Pulverfass Kaukasus*, S. 10.

höher als die Alpen. Im Gegensatz zur Alpenregion gibt es hier keine Rand- und Talseen, aber auch Gebirgsseen sind sehr selten zu finden. Wegen der sehr tiefen und hochgelegenen Pässe ist das Passieren der Gebirgskette auf dem Landweg sehr schwierig. Die Berge sind an manchen Stellen über 5.000 Meter hoch – der Elbrus (5.633 m) ist der höchste Berg.¹¹³ Der Kaukasus ist überdies eine Klimascheide. Generell wird es von Westen nach Osten immer trockener, und dadurch verringern sich auch der Bewaldungsgrad und die Vegetationsvielfalt. Die günstigsten Gebiete für Wirtschaft und Siedlung sind die Vorgebirgszonen, die Beckenlandschaften und einige mittelhohe Plateaus. Dagegen sind die Schwemmlandebenen, die zur Versumpfung oder bei klimatischer Trockenheit zur Versteppung neigen, dafür weniger geeignet.¹¹⁴

Im Kaukasus, der eine Fläche von 440.000 Quadratkilometern hat, leben etwa 46 verschiedene Ethnien – insgesamt 30 Millionen Menschen. Außer zahlreichen Dialekten werden hier zwischen 40 und 50 Sprachen gesprochen.¹¹⁵ Der arabische Geograph al-Mas'udi schrieb im 10. Jahrhundert: „In diesem Gebirge leben 72 Völkerschaften, von denen jede ihren eigenen König besitzt und sich durch eine eigene Sprache von den anderen Völkern unterscheidet [...]. Die Völker, die um ihn herum leben, vermag nur Gott allein zu zählen.“¹¹⁶ Der römische Autor Plinius der Ältere (gest. 79) berichtete, dass die Römer in Dioskurias (heute Schumi) 130 Dolmetscher brauchten.¹¹⁷

Der Kaukasus besaß auch immer eine wichtige geopolitische Bedeutung in der Geschichte. Die geographischen Gegebenheiten bewirkten, dass die Region zugleich Brücke und Grenzwall war. Sie war eine Brücke, weil die engen Durchgänge des Kaukasus, besonders der Engpass bei Derbend und die Route über den Darialpass, gleichsam das Tor zwischen südrussischer Steppe und den Hochebenen Anatoliens und des Iran, d.h. zwischen Europa und dem Vorderen und Mittleren Asien darstellten. Seit 2000 v. Chr. zogen zahlreiche Ethnien, wie z.B. indoeuropäische Stämme aus Südrussland, Churriter aus Nordiran, Kimmerer, Protoarmenier, Awaren, Hunnen und türkische Stämme vom Norden nach Süden oder umgekehrt und benutzen diese Brücke. Während manche von ihnen die Region nur streiften, ließen sich andere dort nieder. Der Grund, warum die Region Grenzwall war, ist der, dass das Kaukasusgebirge oft die Scheidelinie zwischen benachbarten Großmächten oder deren Einflusszonen darstellte: erst zwischen Parthern und Römern, danach zwischen den Sassaniden und Byzantinern, weiterhin zwischen dem Kalifat, Byzanz und dem Chasarenreich ab dem 7. Jahrhundert, zwischen dem Ilchanenreich und der Goldenen Horde im 13. und 14. Jahrhundert und schließlich zwischen den Safaviden, Osmanen und Russen ab dem 16. Jahrhundert.¹¹⁸

Außerdem war der Kaukasus ein Zufluchtsort für die Völker, die aus den Ebenen Euroasiens oder den Hochebenen Anatoliens und Irans von anderen Völkerschaften verdrängt worden waren. In den schwer zugänglichen Tälern und auf den leicht zu verteidigenden Höhen des Kaukasus fühlten sich die Menschen sicher vor ihren Verfolgern. Gleichzeitig aber erschwerten diese Höhenzüge den Kontakt zwischen den Stämmen. So konnten jedenfalls die Völker ihre Sprache und Kultur bewahren, was zu der Sprach- und Völkervielfalt führte – besonders in Dagestan.¹¹⁹ Die wegen der geographischen Bedingungen zersplitterte ethnische Struktur des Gebietes machte es aber meistens

¹¹³ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 1.

¹¹⁴ Jörg Stadelbauer: „Die Krisenregion Kaukasien: Geographische, ethnische und wirtschaftliche Grundlagen“, in: Uwe Halbach und Andreas Kappeler (Hrsg.): *Krisenherd Kaukasus*, Baden-Baden 1995, S. 15-17.

¹¹⁵ Quiring, Manfred: *Pulverfass Kaukasus*, S. 11.

¹¹⁶ al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 85.

¹¹⁷ Quiring, Manfred: *Pulverfass Kaukasus*, S. 11.

¹¹⁸ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 5.

¹¹⁹ Quiring, Manfred: *Pulverfass Kaukasus*, S. 11; Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 6.

unmöglich, dass eine einheimische Macht darüber herrschen konnte. Bekanntlich wurde das Gebiet im Verlaufe der Geschichte fast immer von äußeren Mächten kontrolliert, die es eroberten.

Die Kammlinie des Großen Kaukasus teilt die Kaukasus-Region in zwei Teile: In den Nord- und den Südkaukasus. Im Norden liegen die islamisch geprägten, zur Russischen Föderation gehörenden autonomen Republiken Dagestan, Čečenien, Ingušetien, Nordossetien, Kabardino-Balkarien, Karačaj-Čerkessien und Adygien. Über ihre Bevölkerungszahlen und manch andere Besonderheiten dieser Ethnien wird an den entsprechenden Stellen des Haupttextes informiert. Hier soll nur erwähnt werden, dass die Russen etwa 1.250.000 der Gesamtbevölkerung des Kaukasus ausmachen und ungefähr 1.000.000 davon im Nordkaukasus leben. Nach dem Zensus von 2002 ist heute der Nordwestkaukasus mehrheitlich von Russen bewohnt. Es ist bemerkenswert, dass die Russen in Adygien 64,4%, die Adygejer jedoch nur 24,2% der Gesamtbevölkerung ausmachen.¹²⁰

Zu den Ländern des Südkaukasus gehören das muslimische Azerbayğan (mit 9.095.000 Einwohnern) und die christlichen Staaten Georgien (mit 4.389.000 Einwohnern) und Armenien (mit 2.963.000 Einwohnern).¹²¹ Diese drei Länder bilden eine Landbrücke zwischen dem Kaspischen und dem Schwarzen Meer, die seit alters her auch immer eine Transitverbindung zwischen dem Orient und dem Okzident war; ein Zweig der Seidenstraße führte hier entlang.¹²² Außerdem wurden die Handelswege, die vom Süden nach Norden führten, durch den Darialpass im Großen Kaukasus und den Derbendpass miteinander verbunden, obwohl die Schwarzmeerküste extrem gebirgig und damit auf dem Landwege schwer zugänglich war.¹²³

Der Kaukasus ist auch heute eine Region, die große wirtschaftliche Bedeutung hat. Neben dem Anbau zahlreicher landwirtschaftlicher Produkte wie z.B. Weizen, Gerste, Mais, Reis, Tee (in der Nähe von Batum), Weintrauben (vor allem in Georgien), Baumwolle (in den trockenen Ebenen von Kura und Arax) und der Seidenraupenzucht (mit Kutais als Zentrum) besitzt der Kaukasus reiche Bodenschätze¹²⁴, die vor allem mit der geologischen Struktur und der tektonischen Entwicklung des Raumes zusammenhängen. Die wichtigsten von ihnen sind die Kohlevorkommen im Westen Georgiens, die verschiedenen Eisenerz- und Buntmetallager im Kleinen Kaukasus, die Manganvorkommen von Čiatura, die Molybdän- und Wolframerze in Kabardino-Balkarien, die Erdöl- und Erdgasvorkommen in Azerbayğan¹²⁵, Schwefelkies in Dagestan, Steinsalze in Erivan und Kars sowie Kupfervorkommen in Armenien und Azerbayğan.¹²⁶ An der Erschließung dieser Bodenschätze, für die die moderne Bewirtschaftung im ausgehenden 19. Jahrhundert begann, waren auch westeuropäische Firmen beteiligt. Zu erwähnen sind vor allem Siemens (Kupfererzvorkommen im heutigen Armenien) und Nobel (Erdöl bei Baku).¹²⁷ Das wirtschaftlich wichtigste Land ist heute Azerbayğan. Denn von den Erdöl- und Erdgasfeldern am und im Kaspischen Meer führen Rohrleitungen über Georgien in die Türkei, von wo aus die flüssigen und gasförmigen Kohlenwasserstoffe weiter nach Europa gelangen.¹²⁸

¹²⁰ Vazha Lordkipanidze and Anzor Totadze: *The Population of the Caucasus*, New York 2010, S. 201-274.

¹²¹ Die in den Klammern befindlichen Bevölkerungszahlen sind von 2010 und basieren auf den Angaben der Abteilung für wirtschaftliche und soziale Angelegenheiten der Vereinten Nationen. Vgl. http://esa.un.org/wpp/unpp/panel_population.htm (Stand 19.02.2014).

¹²² Quiring, Manfred: *Pulverfass Kaukasus*, S. 11.

¹²³ Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 49.

¹²⁴ Werner Zürrer: *Kaukasien 1918-1921. Der Kampf der Großmächte um die Landbrücke zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer*, Düsseldorf 1978, S. 6-7.

¹²⁵ Stadelbauer: "Geographische, ethnische und wirtschaftliche Grundlagen", S. 19.

¹²⁶ Zürrer: *Kaukasien*, S. 6.

¹²⁷ Stadelbauer: "Geographische, ethnische und wirtschaftliche Grundlagen", S. 19-23.

¹²⁸ Quiring, Manfred: *Pulverfass Kaukasus*, S. 11.

2. Die arabische Herrschaft im Kaukasus und die Chasaren

2.1. Die politische und religiöse Situation im Kaukasus vor der arabischen Eroberung

Bevor das erste Auftreten und die Verbreitung des Islam im Kaukasus eingehend dargestellt werden, ist es sinnvoll, zunächst auf die politische Situation in der Region und im Nahen Osten vor dem Ausbruch des Islam einzugehen. Es ist festzustellen, dass sich die Herrschaftsansprüche der Großmächte auf den Kaukasus im Verlaufe der Geschichte nie verringerten. Die Kämpfe um die kaukasische Herrschaft zwischen den Römern und den Persern in der Antike wurden im Mittelalter von den Byzantinern, Sassaniden und den Chasaren fortgesetzt. Später nahmen an diesen Kämpfen auch die islamischen Staaten teil. Wegen der schwierigen geographischen Bedingungen des Kaukasusgebirges konnte keiner dieser Staaten die Region alleine beherrschen. Das Kaukasusgebirge war sozusagen ein Damm zwischen den Nord- und Südvölkern, den sie sehr schwer passieren konnten. Während z.B. die im Norden herrschenden Chasaren im Südkaukasus auf Dauer keinen Erfolg hatten, gelang es den Sassaniden nicht, ihre Herrschaft im Nordkaukasus zu befestigen. Ebenfalls hatten später die Muslime, die in anderen Gebieten außerordentlich erfolgreich waren, im Kaukasus große Schwierigkeiten.¹²⁹

In dem Zeitraum unmittelbar vor der Entstehung des Islam beziehen sich die wenigen Informationen, die vorliegen, hauptsächlich auf die Ereignisse im Südkaukasus. Der Nordkaukasus war zu dieser Zeit dem heftigen Druck der Angriffe der Völker aus dem Norden (z.B. Awaren, Hunnen, Westtürken, später der Chasaren) ausgesetzt, über welche man heute nur wenig weiß.¹³⁰ In dieser Zeitperiode war der Kaukasus wirtschaftlich und politisch zum Spielball drei rivalisierender Großmächte, Byzanz, der persischen Sassaniden und der Chasaren geworden. Dass die Region sich im Knotenpunkt der Handelswege zwischen Europa und Asien befand und die Schwäche dortiger Staaten, spielte eine besondere Rolle bei der Konkurrenz dieser Mächte.¹³¹

Der iranische Einfluss übte früher auf die Kultur eines Großraumes eine große Wirkung aus. Die persische Sprache war bereits vor dem Ausbruch des Islam die Verkehrssprache von Ostanatolien bis Delhi, von Zentralasien bis zum Persischen Golf.¹³² Auch große Gebiete des Kaukasus befanden sich in vorislamischer und islamischer Zeit zumindest nominell unter persischer Herrschaft und gehörten somit zum persischen Kulturraum, während die westlichen Teile meistens unter byzantinischer Herrschaft standen.¹³³ Byzanz versuchte im Rahmen seiner Ostpolitik seine Herrschaft im Kaukasus zu befestigen, um von hier aus seinen Einfluss auf transkaspisches Gebiet, auf Persien und Kleinasien auszuüben, was ihm aber wegen der Ansprüche der Sassaniden nicht gelang.¹³⁴ Südlich des Kaukasusgebirges waren das christliche Königreich Iberien (antiker georgischer Staat im Kaukasus) und im Osten Iberiens die Region von Albanien¹³⁵ in die anhaltenden Kriegshandlungen zwischen Byzanz und den Sassaniden verwickelt.¹³⁶ Aber auch Armenien war davon stark betrof-

¹²⁹ Abdullah Saydam: *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye* [Die Freiheitskämpfe im Kaukasus und die Türkei], Trabzon 1993, S. 9.

¹³⁰ C. E. Bosworth: "Al-Kabk", in: *EI2*, vol. 4, S. 342.

¹³¹ Davut Dursun u. a.: "Kafkasya" [der Kaukasus], in: *DİA*, Bd. 24, S. 158.

¹³² Marie-Carin von Gumpfenberg und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Kaukasus. Geschichte-Kultur-Politik*, München 2008, S. 80.

¹³³ Ebd., S. 203.

¹³⁴ I. Erhorn: *Kaukasien*, Berlin 1942, S. 45.

¹³⁵ Im Altertum war ungefähr das Gebiet des heutigen Azerbaydžan und Süddagestans unter der Bezeichnung "Albanien" bekannt. Die Namensübereinstimmung mit dem balkanischen Albanien ist Zufall, die Gebiete und ihre Bevölkerung standen weder damals noch später miteinander in Verbindung.

¹³⁶ Bosworth: "Al-Kabk", S. 342.

fen.¹³⁷

Wir stellen fest, dass sich in vorislamischer Zeit im Kaukasus zwei große Religionen durchsetzten: der Zoroastrismus durch die Sassaniden und das Christentum durch Byzanz und durch Armenien. Wie bekannt, war das Christentum insbesondere in Armenien und Georgien vertreten, obwohl es auch in Albanien verbreitet wurde. Nun wollen wir die politische Geschichte und die Religionsgeschichte¹³⁸ dieser drei wichtigen Länder des Kaukasus im Zusammenhang der Interessenkonflikte des Byzanz und der Sassaniden eingehender darstellen:

Im Allgemeinen tendierte Albanien dazu, auch wenn es größtenteils seit frühesten Zeiten christlich war, in die persische Einflussphäre zu fallen und die persische Kultur war somit weit nördlich bemerkbar wie z.B. in Derbend. Hingegen waren Kachetien¹³⁹ und Georgien stärker von byzantinischen und christlichen Einflüssen durchtränkt.¹⁴⁰

Nachdem die Sassaniden den byzantinischen Kaiser Valerian um 259 besiegt hatten, kämpften die Albanier anscheinend auf der Seite der Römer gegen Persien. Durch solche westlichen Verbindungen drangen nun auch armenische Kultureinflüsse nach Albanien ein. Der armenische König Tiridates III. schickte sogar um 300 einen Missionar namens *Gregor* zur Bekehrung Albanien.¹⁴¹ In der Regierungszeit der albanischen Herrscher Urnayir (Örneğir, 313-371) wurde das Christentum in Albanien zur Staatsreligion erklärt. Andererseits heiratete derselbe Herrscher die Schwester des sassanidischen Kaisers Sapur II. und kämpfte mit den Sassaniden gegen Rom.¹⁴² Das zeigt offensichtlich, dass auch persische Einflüsse in Albanien ziemlich aktiv waren.

Das Christentum wurde in der Regierungszeit des sassanidischen Herrscher Jezdegerd I. (399-420) in Albanien weiter ausgebreitet und etablierte sich im Laufe des 5. Jahrhunderts. Die Bibel wurde aus dem Armenischen ins Albanische übertragen.¹⁴³ Albanien und das georgische Iberien waren im 4. Jahrhundert für die Sassaniden besonders wichtig, da sie ihnen als Pufferstaaten gegen Einfälle der Hunnen und anderer Nomaden aus Südrußland dienten. Die Sassaniden bauten um 379 in Tiflis eine Festung, um Iberien zu beherrschen.¹⁴⁴

Albanien geriet unter direkte persische Herrschaft, als die Arsakiden-Dynastie Albanien 461 erlosch.¹⁴⁵ Das Land wurde von 510 bis 629 von Marzban (Statthalter) regiert, die von den Sassaniden eingesetzt wurden.¹⁴⁶ Nach der Unterwerfung Albanien konnte das Sassanidenreich die immer bedrohlicher werdenden Alanen und Hunnen des Nordkaukasus besser bekämpfen. König Jazdegerd II. (438-457) befestigte gegen ihre Einfälle den Pass von Derbend. Diese Befestigungen wurden vom König Chosrau I. Anuširvan (531-579) um 400 km erweitert, wobei auch Byzanz diese Maßnahmen gegen den gemeinsamen Feind aus dem Norden finanziell unterstützte.¹⁴⁷ Die Pässe des Kaukasus gegen die Völker aus dem Norden (unter ihnen sind auch die Awaren, Westtürken

¹³⁷ Emanuel Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands bis 1917*, München 1961, S. 31 ff.

¹³⁸ Für ausführliche Informationen zur Geschichte der Christianisierung des Kaukasus siehe Werner Seibt (Hrsg.): *Die Christianisierung des Kaukasus=The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des internationalen Symposions (9.-12. Dezember 1999, Wien)*, Wien 2002. Zum Zoroastrismus siehe Michael Stausberg: *Die Religion Zarathushtras. Geschichte, Gegenwart, Rituale*, 3 Bde., Stuttgart 2002-2004.

¹³⁹ *Kachetien* war ein historischer georgischer Staat in Ostgeorgien.

¹⁴⁰ Bosworth: "Al-Kabk", S. 342.

¹⁴¹ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 143.

¹⁴² İsmail Mehmetov: *Türk Kafkası'nda Siyasi ve Etnik Yapı. Eski Çağlardan Günümüze Azerbaycan Tarihi* [Die politische und ethnische Struktur im türkischen Kaukasus. Geschichte Azerbayğans von den Anfängen bis zur Gegenwart], Istanbul 2009, S.127.

¹⁴³ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 143.

¹⁴⁴ Ebd., S. 60.

¹⁴⁵ Ebd., S. 143.

¹⁴⁶ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 128.

¹⁴⁷ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 143-144.

und später die Chasaren zu nennen) zu verteidigen, war ein andauerndes Ziel der Perser. Deswegen wurden Derbend und andere Stützpunkte in den Regionen Širvan und Maskat ca. 560 n. Chr. von Chosrau I. Anuširvan erneut befestigt, und die persische Diplomatie versuchte verschiedentlich, die Byzantiner dazu zu bringen, zu den Kosten der Bemannung von Festungen beim Tor der Alanen (Darielpass) und beim Kaspischen Tor in Derbend beizutragen.¹⁴⁸ Wir sehen also, dass der Kaukasus in der Spätantike für Byzanz und Persien ein Sperrgürtel gegen die Steppenvölker war.

Obwohl gegen Ende des 6. Jahrhunderts Albanien persifiziert worden war, wurde hier in dieser Zeit die persisch-christliche Mihrakan-Dynastie begründet. Dennoch verhinderte dies nicht, dass die Byzantiner während ihres letzten Krieges gegen die Sassaniden (604-630) Albanien und insbesondere dessen zoroastrisches Heiligtum von Ganzak mit Hilfe der Chasaren verwüsteten.¹⁴⁹

Was Armenien betrifft, so wurde es endgültig gegen Ende des 3. Jahrhunderts von *St. Gregor dem Erleuchter* christianisiert. In dieser Zeit begannen auch die Entfremdung vom zoroastrischen Persien, die Hellenisierung und westliche Kulturorientierung des Landes.¹⁵⁰ Um 390 teilten Rom und Persien Armenien unter sich. Den Westteil erhielt später Byzanz (nach der Gründung des Byzantinischen Reiches im Jahre 395). Daher setzten sich in Westarmenien die griechische Kultur und die byzantinische Kirche durch, während Persisch-Armenien religiösen Verfolgungen ausgesetzt war.¹⁵¹

Armenien wurde im 5. Jahrhundert wie Azerbayğan zu einer Provinz des Sassanidenreiches.¹⁵² Die Sassaniden versuchten, Armenien von den byzantinischen Verbindungen seiner Kirche zu trennen. Unter Jezdegerd II. (439-457) zwangen die Sassaniden die Armenier, dem Christentum zu entsagen und den Zoroastrismus anzunehmen, was einen großen Widerstand der Armenier zur Folge hatte. Schließlich mussten die Sassaniden im Jahre 461 die Glaubensverfolgungen und Zwangsbekehrungen beenden und das Christentum anerkennen.¹⁵³ Im 7. Jahrhundert wurde Armenien erneut zu einem Schlachtfeld eines langen persisch-byzantinischen Krieges (604-629).¹⁵⁴

Georgien war schon 368, also vor Armenien, zwischen zwei rivalisierenden Mächten in einem Vertrag geteilt worden. Während Westgeorgien in den nächsten Jahrhunderten fast ständig Vasall von Byzanz war, stand Ostgeorgien bis zum Einbruch der Araber unter dem Einfluss der Perser.¹⁵⁵ Anfangs breitete sich der Zoroastrismus unter der bäuerlichen Bevölkerung Georgiens weiter aus, auch nach der Begünstigung des in Persien verfolgten Christentums durch den georgischen Adel.¹⁵⁶ Aber unter der perserfreundlichen Chosrowiden-Dynastie kam das Christentum aus Armenien nach Georgien, ähnlich wie der Zoroastrismus in hellenistischer Zeit ins Land gelangt war. Auch die Bekehrung von Georgien wird Gregor dem Erleuchter, dem Apostel Armeniens, und der kappadokischen Nonne Nino zugerechnet.¹⁵⁷

Es zeigt sich, dass auch in Georgien Religionskonflikte herrschten. Die Iberier, die schon längst Christen waren, wurden nach 520 vom Sassanidenkönig Kobad gezwungen, den Zoroastrismus an-

¹⁴⁸ Bosworth: "Al-Kabk", S. 342.

¹⁴⁹ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 144.

¹⁵⁰ Ebd., S. 32.

¹⁵¹ Ebd., S. 34.

¹⁵² Erhorn: *Kaukasien*, S. 65.

¹⁵³ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 36. Zum byzantinisch-persischen Konkurrenzkampf um den Kaukasus vor der arabischen Eroberung siehe insbesondere Cyrill Toumanoff: "Christian Caucasia between Byzantium and Iran: New light from old sources", in: *Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion*, vol. 10 (1954), S. 109-189.

¹⁵⁴ Ebd., S. 37.

¹⁵⁵ Erhorn: *Kaukasien*, S. 45.

¹⁵⁶ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 60.

¹⁵⁷ Ebd., S. 59.

zunehmen. Nach den unentschiedenen persisch-byzantinischen Kämpfen von 526-528 sollte Lazia weiterhin byzantinischer Vasall sein und Iberien sollte von einem persischen Statthalter regiert werden. Im Jahre 529 wurde Abchasien, das politisch zu Nordwestgeorgien neigte, christianisiert und geriet unter byzantinischen Einfluss. Ein erneuter Krieg zwischen Sassaniden und Byzantinern im Jahre 540 zerstörte auch alte georgische Städte, z.B. Kotiatissum und Archäopolis. Aufgrund der byzantinischen fiskalischen Ausbeutungen und der Christenfeindlichkeit der Sassaniden waren die Westgeorgier großen Unterdrückungen ausgesetzt. 591 wurde Iberien in einen größeren byzantinischen und kleineren persischen Machtbereich geteilt. So wurde der byzantinische Einfluss viel stärker. Aber Georgien musste dennoch bis zur arabischen Herrschaft im 7. Jahrhundert weiterhin unter byzantinisch-persischen Kämpfen leiden.¹⁵⁸

Was die Nordkaskasien betrifft, wurde oben darauf hingewiesen, dass es über den Nordkaskasus zu wenige Informationen gibt. Sarkisyanz gibt an, dass die Nordkaskasien von den Albanern manchmal gegen Parthien, manchmal gegen Rom zur Hilfe gerufen wurden.¹⁵⁹ Sie beteiligten sich im 5. und 6. Jahrhundert an dem Krieg zwischen Sassaniden und Byzanz. Die einzelnen Völker des Nordkaskasus kämpften wechselnd auf byzantinischer und persischer Seite. Unter dem byzantinischen Kaiser Justinian I. (527-565) wurde zum ersten Mal versucht, verschiedene Stämme des Nordkaskasus zu christianisieren, was aber misslang.¹⁶⁰

Schließlich muss Folgendes bemerkt werden: Wie oben aufgezeigt, ging es zwischen Byzanz und dem Sassanidenreich hauptsächlich um die Macht. Aber man kann die Kämpfe zwischen ihnen auch als Religionskriege bezeichnen. Denn während der Jahrhundertlang andauernden Kriege zwischen beiden Reichen nahmen die Sassaniden das Kreuz in Jerusalem ab und brachten es in ihr Land. Hingegen brannten die byzantinischen Truppen die zoroastrischen Tempel in Ganzak nieder.¹⁶¹ Außerdem übten beide Reiche auch auf ihre eigenen Untertanen einen großen religiösen Druck aus. Während Byzanz die Zoroastristen innerhalb seines Reichsgebietes verfolgte, zwangen die Sassaniden die Christen im Reich zum Religionswechsel.¹⁶²

2.2. Am Vorabend der arabischen Invasion

Seit ihrer Gründung hatten Byzanz und die Sassaniden den Kampf, der bereits zwischen dem Westen und dem Osten bestand, fortgeführt, ohne dass einer von beiden endgültig gesiegt hatte.¹⁶³ In der Zeit von Chosrau I. von Persien (531-578) hatten Azerbayğan, Armenien und manche benachbarte Länder unter der Verwaltung der sogenannten persischen Nordprovinz, deren Statthalter *Zeduyye b. en-Nahirağan* war, gestanden.¹⁶⁴ Am Beginn des 7. Jahrhunderts flackerten die Kriege zwischen beiden Reichen wieder auf. Der ganze Nahe Osten und der Kaukasus waren zum Kriegsschauplatz geworden. Der persische König Chosrau II. (590-628) eroberte Syrien, Palästina und Ägypten und stieß bis tief nach Armenien und Kleinasien hinein.¹⁶⁵ 623 marschierte der byzantinische Kaiser Herakleios durch Armenien und Azerbayğan nach Ganzak und verwüstete das Ge-

¹⁵⁸ Ebd., S. 61.

¹⁵⁹ Ebd., S. 143.

¹⁶⁰ Erhorn, *Kaukasien*, S. 72.

¹⁶¹ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 160; John J. Norwich: *Byzanz. Aufstieg und Fall eines Großreiches*, Berlin 2006, S. 156-157.

¹⁶² Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 160.

¹⁶³ Bertold Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*, Wiesbaden 1952, S. 5.

¹⁶⁴ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 165.

¹⁶⁵ Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 5; Norwich: *Byzanz*, S. 156.

biet.¹⁶⁶ Daraufhin wurde er vom persischen Heer zurückgedrängt und begab sich nach Norden. Er überwinterte in Albanien. 624 setzten sich die Kämpfe in Albanien und im persischen Armenien fort. Dem Kaiser, der von den Persern umzingelt war, gelang es, nach Pontus zu entkommen.¹⁶⁷

Während er in Südostanatolien und später mit der Hilfe der Chasaren im Kaukasus gegen die Perser kämpfte und große Siege erzielte, belagerte ein Teil des persischen Heeres mit Hilfe der Awaren Konstantinopel (626), konnte die Stadt aber nicht einnehmen.¹⁶⁸ Inzwischen war Herakleios wieder gezwungen, von den Türken, den alten Verbündeten von Byzanz, Hilfe zu fordern. Dem sowjetischen Archäologen M. I. Artamonov zufolge begannen aus diesem Grund auch die byzantinischen Quellen, über die Chasaren zu berichten.¹⁶⁹ In den letzten zwei Jahren des Krieges erzielten byzantinisch-chasarische Truppen große Erfolge. Die sassanidische Hauptstadt Medain (Ktesiphon-Seleukia) wurde zerstört. Als dieser lange Krieg zu Ende war, fiel Azerbayğan in die byzantinisch-chasarische Einflussphäre.¹⁷⁰ Da die Chasaren in diesem Krieg Verbündete von Byzanz waren, weiteten die Byzantiner ihre Herrschaftsgebiete in Transkaukasien nicht weiter aus. Transkaukasien wurde bis zur Ankunft der Araber den Chasaren überlassen.¹⁷¹

Die persisch-byzantinischen Kriege endeten im Jahre 628 mit dem vollständigen Sieg der Byzantiner über den persischen Großkönig Chosrau II. und die Byzantiner gewannen die von den Sassaniden eroberten Gebiete zurück. Zudem brachen danach in Persien Thronwirren aus und so wurde das Land in den Zustand äußerster Erschöpfung geführt. Auch Byzanz war trotz seines Sieges vorläufig nicht voll handlungsfähig.¹⁷² Bevor sich das mächtige Sassanidenreich, das man für unbesiegbar gehalten hatte, von den Niederlagen in Transkaukasien erholen konnte, stieß es nun auf die Araber, die bis dahin manchen Teilen der zivilisierten Welt unbekannt gewesen waren. Das war eine besondere Zeitspanne in der Geschichte. Sowohl die Grenzen der Kaukasusländer als auch des Nahen Ostens veränderten sich blitzartig.¹⁷³

Aber wie konnten es die Araber wagen, zwei Großmächte wie Byzanz und das Sassanidenreich anzugreifen und das letztere erfolgreich erobern? Wie oben erwähnt, entstand für die Araber eine sehr günstige politische Konstellation, da Byzanz und das Sassanidenreich wegen langer und erbitterter Kriege gegeneinander völlig geschwächt waren. Das war ein wichtiger Grund, aber nicht der einzige Grund für den Erfolg der Araber. Um die weiteren Gründe zu beleuchten, sollte man kurz auf die innerpolitischen Entwicklungen auf der arabischen Halbinsel in den Entstehungsjahren des Islam eingehen:

Von einer politischen Einheit der Araber vor dem Islam kann man nicht reden. Die arabische Gesellschaft dominierten die sogenannten Beduinen, die in Stämmen organisiert waren und nur die Autorität eines gewählten Scheichs anerkannten, der somit ein moralisches Schiedsrichteramt übernahm. Zwischen den Stämmen herrschten fast immer Rache- und Beutezüge sowie Krieg. Die Araber waren damals noch nicht in der Lage, sich zu größeren und dauerhafteren Allianzen zusammen-

¹⁶⁶ Norwich: *Byzanz*, S. 157.

¹⁶⁷ M. I. Artamonov: *Hazar Tarihi: Türkler, Yahudiler, Ruslar* [Die chasarische Geschichte: Die Türken, Juden und Russen], aus dem Russischen ins Türkische übersetzt von D. Ahsen Batur, 2. Auflage, Istanbul 2004, S. 194.

¹⁶⁸ Norwich: *Byzanz*, S. 157 ff.

¹⁶⁹ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 194-195.

¹⁷⁰ Süleyman Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi. Uzaq keçmişden 1870-ci illere qeder* [Geschichte Azerbayğans. Von der Frühzeit bis 1870], Bakı 1996, S. 130.

¹⁷¹ Vladimir Minorsky: *A History of Sharvan and Darband in the 10th-11th centuries*, Cambridge 1958, S. 17.

¹⁷² Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 5.

¹⁷³ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 130.

zuschließen. Sie hatten eine sehr primitive Religion, die den alten semitischen Glaubensvorstellungen ähnlich war.¹⁷⁴

Wir sehen jedoch, dass man bereits vor der Entstehung des Islam versuchte, die arabischen Stämme Arabiens zu vereinigen. Es gab also am Beginn des 6. Jahrhunderts einige arabische Königreiche, die den größten Teil des arabischen Territoriums kontrollierten:

1. Das große Königreich *Tabâbi'ah* im Jemen, das nicht nur über das gesamte Südarabien, sondern auch große Teile Zentralarabiens herrschte,
2. Das Königreich der *Kinditen* in Zentralarabien, der Vasall von Tabâbi'ah,
3. Das Königreich der *Lachmiden* in Nord-Ostarabien, das vom Sassanidenreich abhängig war, aber große Teile Nord- und Zentralarabiens kontrollierte,
4. Das Königreich der *Ghassaniden* im Nordwesten, das vom Byzantinischen Reich abhängig war.

Am Beginn des 7. Jahrhunderts, also in der Zeit des Prophetentums Muhammeds, verschwanden diese Königreiche zusammen mit den meisten kleineren Fürstentümern. Es gab fast keine Könige mehr in Arabien.¹⁷⁵ Stattdessen herrschten nun die obengenannten Beduinenstämme.

Der Prophet *Muhammed* konnte schließlich vor seinem Tod im Jahre 12/632 die arabischen Stämme unter der neuen Religion „Islam“ religiös und politisch vereinigen. Es war das erste Mal in der Geschichte Arabiens, dass ein einziger Mann seine Autorität bei fast der gesamten Gesellschaft durchsetzen konnte. Er bildete in einer Gesellschaft, die vor ihm kaum eine Staatsvorstellung besaß, einen Staat, der mit der Religion in einer unauflöselichen Verbindung stand.¹⁷⁶ Die neue Religion hatte das Volk und die Kämpfer, die sich in einer schweren finanziellen Situation befanden und deren Boden ihnen nicht ausreichte, um sich geschart. So entstand eine militarisierte Bevölkerung in der Zeit von Muhammed und seiner Nachfolger. Unter diesen günstigen Voraussetzungen begannen die Araber, ihre Expansionspolitik zu realisieren.¹⁷⁷ Die Feldzüge, die gegen andere Länder unternommen wurden, um ihre ungläubigen Bewohner auf den richtigen und wahren Weg zu führen, wurden in dieser Zeit für jeden Muslim zu einer hohen moralischen Pflicht.¹⁷⁸ Durch das Verhalten des Propheten in seinen letzten Lebensjahren wurde den Muslimen bereits die Verpflichtung, Ungläubige zu unterwerfen oder zu bekehren deutlich gemacht.¹⁷⁹

2.3. Die ersten muslimischen Eroberungen im Kaukasus unter den ersten Kalifen und erste Konfrontation mit den Chasaren

Das Thema „die Verbreitung des Islam im Kaukasus“ wurde von der modernen Forschung vernachlässigt, sodass bisher darüber kein einziges Werk entstand, das den gesamten historischen Entwicklungsprozess ausführlich darstellt. Auch einem Spezialwerk als Quelle, die das Eindringen des Islam in den Kaukasus und seine Verbreitung behandelt, begegnen wir nicht. Insbesondere westliche Forscher zeigen kaum Interesse: Das Thema wurde nur am Rande berücksichtigt. So blieben das Eindringen des Islam in den Kaukasus und seine Verbreitung im Westen bisher noch ein sehr wenig erforschtes Themengebiet.

¹⁷⁴ Claude Cahen: *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches, aus dem Französischen übersetzt von Gerhard Endreß*, Fischer Weltgeschichte, Bd. 14, 14. Auflage, Frankfurt am Main 2003, S. 10.

¹⁷⁵ Andrey Korotaev, Vladimir Klimenko, Dmitry Proussakov: „Origins of Islam: Political-anthropological and environmental context“, in: *AOASH*, vol. 52 (1999), S. 243-276, hier: S. 244-245.

¹⁷⁶ Cahen: *Der Islam I.*, S. 13 ff.

¹⁷⁷ Hayri Ersoy und Aysun Kamacı: *Çerkes Tarihi* [Geschichte der Čerkessen], Istanbul 1992, S. 67.

¹⁷⁸ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 131.

¹⁷⁹ Cahen: *Der Islam I.*, S. 21.

Die detailliertesten Informationen über das Eindringen der Araber in den Kaukasus und ihre dortigen Aktivitäten zur Verbreitung des Islam finden wir in den Werken arabischer Chronisten und Geographen des Mittelalters. Wie auch A. Noth betont, trugen diese Chronisten ihren Stoff aus verschiedenen Quellen zusammen.

„Sie geben in der Regel für jedes Erzählungsstück den sogenannten Isnâd an, d.h. die Filiation der Überlieferung von ihrem Ausgangspunkt an, nämlich von einem Zeitgenossen, welcher Zeuge für das betreffende Faktum und oft auch aktiv dabei beteiligt war.“¹⁸⁰

Aber wie wir feststellen, bilden die militärisch-politischen Ereignisse den Schwerpunkt dieser Werke, während den Aktivitäten und Bemühungen der Muslime zur Verbreitung des Islam außerhalb der Kriegszeiten (und deren Ergebnissen) meist keine große Aufmerksamkeit geschenkt wird. Sie werden vielmehr im Zusammenhang der politischen Ereignisse und Eroberungen beleuchtet. Denn wie A. Noth bemerkt, betrifft der größte Teil der Überlieferungen, die wir über die Zeit der ersten vier Kalifen besitzen, die ersten großen Eroberungen der Muslime außerhalb der arabischen Halbinsel, die insgesamt als „*Futûh*“ bezeichnet werden. „*Futûh*“ war daher zweifellos ein Hauptgesichtspunkt, unter dem die frühen Überlieferer die ersten Jahrzehnte islamischer Geschichte nach dem Tode Muhammeds betrachteten.¹⁸¹ Dies macht es allerdings schwierig, über die Islamisierung eines Gebietes wie z.B. des Kaukasus befriedigende Forschungserkenntnisse zu gewinnen.

Wie W. Barthold bemerkt, sind die Nachrichten der arabischen Quellen über die arabischen Feldzüge in den Kaukasus, die Kämpfe zwischen den Arabern und Chasaren um Derbend, wie über die meisten Feldzüge des 7. Jahrhunderts zum Teil sagenhaft ausgeschmückt, zum Teil völlig erdichtet.¹⁸² Dennoch sind die arabischen Quellen für unser Thema von großer Wichtigkeit, da sie in die islamische Geschichte im Kaukasus einen guten Einblick bieten.

Auch die armenischen Quellen enthalten wichtige Informationen für die Erforschung der islamischen Geschichte des Kaukasus, wobei auch sie meist den politischen Geschehnissen den Vorrang geben. Wertvolle Informationen gibt es in ihnen insbesondere über die Eroberungen der Araber, die von den Arabern auferlegten Steuern, die arabische Verwaltung im Kaukasus und die armenisch-arabischen Beziehungen. Über die Islamisierung des Kaukasus durch die Araber sind aber in den armenischen Quellen fast keine Informationen zu finden. Den Grund dafür kann man folgendermaßen erklären:

S. Dadoyan meint: „Die armenischen Chronisten der arabischen Periode schildern die Armenier als eine kleine, aber vereinte Nation, die gegen einen gewaltigen Feind anderen Glaubens kämpfte.“¹⁸³ Denn eine fremde Macht, die nun eine ganz andere Religion vertrat, tauchte auf und eroberte armenische Gebiete. So war es allerdings unvermeidlich und selbstverständlich, dass die Armenier sich durch die wachsende Macht des Islam in ihrer Region von ihm bedroht fühlten, obwohl die Araber ihnen eine religiöse und kulturelle Autonomie gewährten. Der Islam wurde als eine Katastrophe angesehen, die in Armenien eindrang, was auch Vorurteile mit sich brachte. Sebeos war der

¹⁸⁰ Albrecht Noth: „Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit“, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, hrsg. von Bertold Spuler, Berlin/New York 1971, S. 168.

¹⁸¹ Albrecht Noth: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, Teil I: Themen und Formen* (Bonner Orientalische Studien, Bd. 25), Bonn 1973, S. 32.

¹⁸² Wilhelm Barthold: „Derbend“, in: *Enzyklopedie des Islam*, Bd. 1, S. 980.

¹⁸³ Seta B. Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World. Paradigms of Interaction-seventh to fourteenth Centuries, vol. 1: The Arab Period in Armeniyah-seventh to eleventh Centuries*, New Brunswick/London 2011, S. 52.

erste armenische Chronist, der erst über den Propheten Muhammed und die Entstehung des Islam und anschließend über die arabische Herrschaft in Armenien berichtete.¹⁸⁴ In der Art und Tradition seiner christlichen Zeitgenossen in Syrien stellte aber auch Sebeos den Islam – auch die Griechen und Perser – in den biblisch-apokalyptischen Kontext.¹⁸⁵ Er glaubte, dass der Islam als Katastrophe bereits in der Prophezeiung des Propheten Daniel vorausgesagt worden sei.¹⁸⁶ Der Islam wurde ebenfalls in der anti-häretischen Literatur als eine Form der asiatischen Ketzerei definiert.¹⁸⁷

C. J. F. Dowsett meint, dass die armenischen Chronisten den Islam und die Araber ohne jegliche Objektivität und Unvoreingenommenheit behandeln und die Schriften [Seiten in ihren Werken], die von diesen Themen handeln, historiographisch betrachtet mangelhaft seien. Die armenischen Priester-Chronisten – die meisten der armenischen Chronisten waren im Mittelalter Priester – hätten es nicht vermocht, das Wachstum des Islam ohne Vorurteile oder gar Panik aufzuzeigen.¹⁸⁸ Der Behauptung von Dowsett kann ich nicht ganz zustimmen. Denn wir sehen z.B. im Werk des armenischen Chronisten Lewond, dass er den Kalifen Omar b. Abd al-Aziz (717-720) und Marwan b. Muhammed, den Statthalter von Armenien unter dem Kalifen Hišam (724-743), wegen ihrer gerechten Handlungen lobte.¹⁸⁹

Die islamische Expansion, die nach dem Tode des Propheten Muhammed unter dem Kalifen Abu Bakr (632-634) eingeleitet wurde, entwickelte sich in drei Hauptrichtungen: Im Osten in den Iran, im Westen nach Nordafrika sowie nach Syrien und Anatolien. Obwohl den islamischen Truppen die Heere von zwei Großmächten gegenüberstanden, konnten diese sie nicht aufhalten.¹⁹⁰ Arabien war eigentlich bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts dem Westen weitgehend unbekannt geblieben. Bis dahin hatten sich die Araber für die christliche Welt nie interessiert und stellten auch somit für sie keine Gefahr dar. Dieser Umstand veränderte sich, als sie im Jahre 13/633 nach Norden marschierten.¹⁹¹

Die Araber, die im Norden gleichzeitig gegen zwei Großreiche kämpften, errangen große Siege. In den Kämpfen gegen Byzanz nahmen sie zunächst Syrien bis nach Kilikien hin und Jerusalem ein. 16/636 besiegten sie eine große byzantinische Armee am *Yarmuk* (ein östlicher Nebenfluss des Jordan) und eroberten Damaskus. Danach wurden die Eroberung Palästinas und des syrischen Kernlandes abgeschlossen. Zuletzt fiel 20/640 die letzte byzantinische Festung Cäsarea in Palästina in die Hände der Muslime. Im gleichen Zeitraum wurde auch Persien angegriffen. In der Schlacht bei *Kadisiya* im Jahre 16/636 und bei *Nihawand* im Jahre 22/642 brachten die Araber dem sassanidischen Großkönig Yazdegerd III. eine schwere Niederlage bei, was die Eroberung des ganzen persischen Stammlandes zur Folge hatte.¹⁹² So wurde das Perserreich nach 481-jähriger Herrschaft zerstört. Die Araber plünderten das Land aus und brachten die königlichen Schätze in ihr Land.¹⁹³ In diesem Zusammenhang weisen die Historiker I. Mehmetov und Z. Bünyadov darauf hin, dass Kalif

¹⁸⁴ Sebeos: *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated with notes by R.W. Thomson, Historical commentary by James Howard-Johnston, assistance from Tim Greenwood, Part I: Translation and Notes, Liverpool 1999, S. 95-96.

¹⁸⁵ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 55.

¹⁸⁶ Sebeos: *The Armenian History*, S. 105.

¹⁸⁷ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 55.

¹⁸⁸ C. J. F. Dowsett: "Armenian Historiography", in: *Historians of the Middle East*, ed. by Bernard Lewis and P. M. Holt, London 1962, S. 266-267.

¹⁸⁹ Lewond (Gewond): *History of Lewond. The Eminent Vardapet of the Armenians*, translation, introduction and commentary by (Rev.) Zaven Arzoumanian, Pennsylvania 1982, S. 70 ff, 105-106, 115.

¹⁹⁰ Hakkı Dursun Yıldız: *İslamiyet ve Türkler* [Der Islam und die Türken], 3. Auflage, Istanbul 2000, S. 7.

¹⁹¹ Norwich: *Byzanz*, S. 163.

¹⁹² Cahen: *Der Islam I.*, S. 23-24.

¹⁹³ Lewond: *History of Lewond*, S. 49-50.

Omar nach dem Sieg von Nihawand seinem Feldherrn as-Said befohlen hatte, die übriggebliebenen Kämpfer der Sassaniden nicht zu verfolgen. Denn er befürchtete, dass seine Heere in den unbekanntem Ländern vernichtet werden könnten. Aber die Beutegier der muslimischen Soldaten veranlasste sie, den Befehl des Kalifen zu ignorieren und nach Norden (Richtung Azerbayğan) weiterzumarschieren.¹⁹⁴ Dies zeigt, dass das Ziel der Araber schon in der frühislamischen Zeit nicht ausschließlich die Verbreitung des Islam war. Wirtschaftliche Interessen und Gewinne spielten ebenso eine wichtige Rolle. Als bemerkenswert soll hier jedoch die Tatsache erwähnt werden, dass die Perser, die die Politik der Byzantiner und der Chasaren für ihren Staat als höchste Gefahr betrachteten, die arabische Gefahr nicht ernst genug genommen hatten. Die Folgen dieses politischen Irrtums waren für sie verheerend.¹⁹⁵

Die Eroberung des Sassanidenreiches bedeutete nicht nur die Unterwerfung Persiens. Das Eindringen der Araber war für Persien eine größere Katastrophe als die vorangegangenen nationalen Schicksalsschläge. Persien, das zu jener Zeit der eigentliche Mittelpunkt jeder morgenländischer Kultur war, gab nämlich in seiner Geschichte zum ersten und einzigen Mal seine eigene Religion (Zoroastrismus) auf und nahm den Islam an.¹⁹⁶ Dass ein solches Großreich seine eigene Religion, die es seit Jahrhunderten praktiziert hatte, aufgab und eine andere Religion annahm, war allerdings welthistorisch ein sehr wichtiges Ereignis. Das ist jedoch ein Beleg dafür, dass die Religionspolitik der Araber, wenn sie auch mit Krieg verbunden war, großen Erfolg hatte.

Auf jeden Fall sahen die Araber ihre Erfolge als „das Geschehen des Willens Gottes auf der Erde“. In der neuen Nahost-Ordnung begann nun die arabische Politik, die größte und bestimmende Rolle zu spielen. Während das Kalifat das anti-byzantinische Persien ersetzte, trat der Islam an die Stelle des Zoroastrismus, der mit dem Christentum konkurrieren sollte.¹⁹⁷

Die Zoroastrier, die ihre Religion bewahrten, wurden jedenfalls anfangs von den Muslimen mit größerer Herabsetzung als Christen und Juden behandelt. Die Zoroastrier werden im Koran in einem schlechten Zusammenhang erwähnt, da sie nicht als „Schriftbesitzer“ angesehen wurden. (Als Schriftbesitzer galten anfangs Juden und Christen, da ihre Religionen eine heilige Schrift besitzen. Religionsgesetzlich hatten sie Anspruch auf Duldung, wenn sie bestimmte Bedingungen erfüllten). Trotzdem hatte selbst der Prophet in Arabien den dortigen Zoroastriern Duldung gewährt. Diese Praxis wurde von den siegreich vordringenden muslimischen Herren übernommen, wobei die Zoroastrier den Christen und Juden nicht gleichgestellt wurden, bis sie später eine heilige Schrift besaßen.¹⁹⁸

Die arabischen Heere eilten von Sieg zu Sieg und galten als unbesiegbar. Hier stellt sich nun die Frage, was das Hauptziel der arabischen Feldzüge war? Nach der Auffassung des Orientalisten B. Spuler spielten dabei die geologischen Veränderungen¹⁹⁹ auf der arabischen Halbinsel, die durch eine Austrocknung deren Bewohner zu großen Unternehmen veranlasst hätten, die Umschichtung der Handelswege oder die Beutegier der Araber, welche bei ihnen eine altbekannte Eigenschaft war, eine wichtige Rolle, aber diese Gründe seien nicht maßgebend. Spuler nennt als eigentlichen Grund folgendes:

¹⁹⁴ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 169; Ziya Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, [Azerbayğan im VII.-IX. Jahrhundert] Bakı 2004, S. 78-79.

¹⁹⁵ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 131.

¹⁹⁶ Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 4.

¹⁹⁷ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 52.

¹⁹⁸ Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 183-185.

¹⁹⁹ Siehe dazu ausführlich Korotaev, Klimenko, Proussakov: "Origins of Islam", S. 243-276.

„Der eigentlich tragende Beweggrund für das explosionsartige und unaufhaltsame Vordringen der Araber war vielmehr die neue Religion und die neue ideelle Grundlage, die ihnen Muhammed gegeben hatte. Ohne Zweifel war die damals verkündete Religion an den einen Gott der erste und nachhaltigste Beweggrund für die Ausbreitung der Araber gewesen.“²⁰⁰

Im Mittelpunkt der arabischen Eroberungen stand also anfänglich vor allem die Idee der Verbreitung des Islam. Wie der Orientalist W. Barthold betont, kannte der Islam aber im Vergleich zum Christentum damals keine Missionierung. Da der Islam durch Eroberungen verbreitet wurde, waren die Grenzen des muslimischen Territoriums identisch mit den Grenzen der Verbreitung des Islam.²⁰¹

Gegenüber den Völkern der eroberten Gebiete wurde eine tolerante Politik verfolgt. Diese Völker waren vor der Ankunft der Araber unterdrückt worden und hatten unter den drückenden Steuerlasten gelitten, die ihnen von den Persern und Byzantinern auferlegt worden waren. Um bei den Völkern der eroberten Gebiete nicht als Feinde, sondern als Retter zu erscheinen, der diese ungerechte Politik abschafft, hatte Kalif Abu Bakr (632-634) den arabischen Heeren folgendes befohlen:

„Schadet den Feinden nicht. Tötet kleine Kinder, alte Männer und Frauen nicht; die Dattelpalme brecht und verbrennt nicht; die Obstbäume vernichtet nicht. Schlachtet nicht mehr Schafe, Kühe und Kamele, als man zum Essen braucht. Ihr werdet an den Männern, die in den Zellen (Klosterzellen) religiöse Zeremonien verrichten, vorbeigehen: Lasst sie in Ruhe und hindert sie daran nicht!“

Im Befehl stand weiterhin:

„Mit jeder Stadt und jedem Volk, die sich euch unterwerfen, schließt Frieden. Was ihr ihnen versprochen habt, haltet es. Lasst sie nach Regeln und Gesetzen leben, nach denen sie bis zu unserer Ankunft lebten. Damit sie ihre eigene Religion behalten und in eigenen Ländern bleiben, erlegt als eine Grenze zwischen euch und ihnen Steuern auf. Gegen diejenigen, die sich nicht unterwerfen, führt Krieg!“²⁰²

Während der Kämpfe gegen Byzanz und die Sassaniden drangen die Araber auch in den Kaukasus ein. Wann und wo die Araber zum ersten Mal im Kaukasus auftauchten, ist ungewiss, da sich in zeitgenössischen Quellen darüber keine eindeutigen Informationen finden. Es steht aber fest, dass die Araber zum ersten Mal in der Zeit des Kalifen Omar (634-644) in den Kaukasus kamen. In vielen Werken wird als das erste Auftauchen der Muslime im Kaukasus das Jahr 22 der Hidsra (642-643) erwähnt. Aber es zeigt sich, dass Muslime noch früher in diesem Gebiet erschienen sind.

Von zwei arabischen Chronisten, al-Baladuri und Ibn al-Athir, erfahren wir, dass die Araber schon einige Jahre nach dem Tode des Propheten Muhammed (gest. 632) in den Kaukasus eindrangten. Die Werke dieser Chronisten, wie die mancher anderen, die wir später erwähnen werden, zählen zu den Hauptquellen der islamischen Geschichte, die auch für die Islamisierung des Kaukasus wertvolle und größtenteils zuverlässige Informationen bieten. Es steht fest, dass al-Baladuri (gest. 279/892) als Gesellschafter am Hofe der Kalifen al-Mutawakkil (847-861) und al-Musta'in (862-866) lebte.²⁰³ L. Guo meint, dass er trotz seiner Verbindungen mit den Abbasidenkalifen versucht

²⁰⁰ Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 5-6.

²⁰¹ W. Barthold: *Mesto prikaspjiskich oblastej v istorii musulmanskovo mira*, Baku 1924, S. 45, 142.

²⁰² Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 72, 78.

²⁰³ Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd. 1, 2. den Supplementbänden angepasste Auflage, Leiden 1943, S. 147.

habe, in seiner Darstellung objektiv zu bleiben.²⁰⁴ Dennoch ist anzunehmen, dass seine Darstellung wegen seiner engen Beziehung zu den Kalifen von ihnen gewissermaßen beeinflusst gewesen sein muss. Laut F. Sezgin zählt al-Baladuri als Geschichtsschreiber zu den bedeutendsten Kompilatoren des 3. Jahrhunderts der Hiğra, die durch ihre Werke ihre Quellen verdrängen.²⁰⁵ Manche von al-Baladuri für sein Werk herangezogenen Quellen gingen jedoch verloren. Al-Baladuri benutzte für seine Darstellung auch die mündlichen Überlieferungen, die er für zuverlässig erachtete. Dies erhöht den Quellenwert von al-Baladuris Werk.²⁰⁶ Sein Werk „*Futûh al-Buldân*“ (die Eroberung der Länder) gilt als eine der wertvollsten Quellen zur Geschichte der arabischen Eroberungen. Sie beginnt mit den Kämpfen Muhammeds²⁰⁷ und enthält auch wichtige Informationen über das Eindringen des Islam in den Kaukasus.

Auch Ibn al-Athir (gest. 1233), der zu den wichtigsten arabischen Geschichtsschreibern des Mittelalters zählt, gibt wertvolle Informationen zur Geschichte des Islam im Kaukasus. H. Busse nennt Ibn al-Athirs Werk „al-kâmil fi't-ta'rih“ (die vollständige Geschichte) als „bedeutendste Weltgeschichte des islamischen Mittelalters“.²⁰⁸ Laut F. Gabrieli ist Ibn al-Athir „der vielleicht einzige wahre Geschichtsschreiber im frühen Mittelalter“.²⁰⁹ Cahen meint, dass er ein Geschichtsschreiber sei, der die modernen Forscher „durch die Breite und Zuverlässigkeit der Information über alle Teile der islamischen Welt ebenso beeindruckt wie durch die Klarheit und das verständnisvolle Urteil der Darlegungen.“²¹⁰ Nach A. Özeydin sei er bei der Auswertung der Überlieferungen sehr vorsichtig gewesen und habe die Nachrichten zitiert, nachdem er sie analysiert und kritisiert hatte. Er habe für sein Werk nur zuverlässige Quellen herangezogen. Außerdem habe er die wertvollsten Bücher der Bibliotheken Bagdads und staatliche Dokumente benutzt, die ihm in der Hauptstadt des Kalifats zugänglich waren.²¹¹ Er beschrieb in seinem Werk die Geschichte der islamischen Welt von der Schöpfung bis ins Jahr 1230. Für die frühere Zeit benutzte er die Weltgeschichte von at-Tabari, dessen Überliefererketten der Verfasser weglässt und den Text mit anderen Quellen harmonisiert. Somit stellt Ibn al-Athirs Werk „eine Synthese alles dessen dar, was von der Historiographie zusammengetragen worden war.“²¹²

Al-Baladuri und Ibn al-Athir berichten, dass die Araber, befehligt von Iyad b. Ganm, im Jahr 17 der Hiğra (638/639) während der Eroberung al-Ğaziras²¹³ bis ins armenische Gebiet Amid (heute Diyarbakir) vorstießen und sich von dort in die syrische Stadt ar-Rağqa zurückzogen.²¹⁴ F.

²⁰⁴ Li Guo: „History Writing“, in: *The new Cambridge History of Islam, vol. 4: Islamic Cultures and Societies of the End of the Eighteenth Century*, ed. by Robert Irwin, Cambridge 2010, S. 446.

²⁰⁵ Fuat Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 1: Qur'ânwissenschaften, Hadît, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.*, Leiden 1967, S. 320.

²⁰⁶ Vgl. Hikmet Ekberovs Vorwort, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar* [Materialien zur Geschichte Azerbayğans in den mittelalterlichen arabischen Quellen] (Verfasst von Şerqşünaslıq İnstitutu zum Andenken an Z. M. Bünyadov, Veten Tarichi Seriyası), Bakı 2005, S. 152.

²⁰⁷ C. E. Becker: „Al-Baladhori“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 636.

²⁰⁸ Heribert Busse: „Arabische Historiographie und Geographie“, in: *Grundriss der arabischen Philologie, Bd. 2: Literaturwissenschaft*, hrsg. von Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, S. 272.

²⁰⁹ Francesco Gabrieli: „The Arabic Historiography of the Crusades“, in: *Historians of the Middle East*, ed. by Bernard Lewis and P. M. Holt, London 1962, S. 104.

²¹⁰ Cahen: *Der Islam I.*, S. 314.

²¹¹ Abdülkerim Özeydin: „İbnü'l Esir, İzzeddin“, in: *DİA*, Bd. 21, S. 26-27.

²¹² Busse: „Arabische Historiographie und Geographie“, S. 272.

²¹³ *Al-Ğazira (Arabisch)* ist nach den mittelalterlichen arabischen Geographen die Bezeichnung für den nördlichen Teil des zwischen den Flüssen Euphrat und Tigris gelegenen Gebietes. Dieses Gebiet beginnt im Norden in Malatya und Amid (Diyarbakir) und grenzt im Süden durch eine Linie, die von Enber bis Tikrit reicht, an den Irak.

²¹⁴ Ali b. Muhammed İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih: El-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi* [Geschichte des Islam], ins Türkische übersetzt von Ahmet Ağrakça, Bd. 2, Istanbul 1985, S. 489; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan (Ülkelerin Fethi)* [Die Eroberung der Länder], ins Türkische übersetzt von Mustafa Fayda, Ankara 1987, S. 252.

Kırzioğlu behauptet, dass das Heer Iyads im Frühjahr 638 zunächst in Armenien eingedrungen sei und insbesondere Diyarbakir und die am oberen Tigris gelegenen Gebiete zum Islam bekehrt habe. Iyad, der im nächsten Jahr bis Bitlis und Ahlat vorstieß, habe diese Regionen ohne Krieg erobert und damit den Islam auch im Gebiet des Van-Sees verbreitet.²¹⁵ Dies kann nicht zutreffen. Es findet sich zumindest in der türkischen Übersetzung der arabischen Quellen, die ich für mein Thema heranzog, kein Hinweis darauf, dass die Einwohner dieser Gebiete zu jener Zeit den Islam annahmen. Die Quellen berichten, dass die Einwohner der genannten Gebiete Ostanatoliens von Iyad erobert, aber nicht zum Islam bekehrt wurden. Iyad legte in Friedenverträgen die Abgaben, die sie zu zahlen hatten, fest und billigte ihnen Religionsfreiheit zu.²¹⁶ Wie auch S. B. Dadoyan und H. Kennedy bemerken²¹⁷, begegnen wir keiner Information über Zwangsbekehrungen oder religiöse Verfolgungen durch die Araber. Ohne Zweifel drang der Islam damals in Ostanatolien ein. Aber wir können von einer schnellen Islamisierung des Gebietes noch nicht reden. Obwohl diese Gebiete, die früher Armenien gehörten, heute kein Teil des Kaukasus sind, stellen sie jedoch wenigstens die letzte Bastion vor dem Eindringen des Islam in den Kaukasus dar, und ihre Eroberung erleichterte wohl vom Westen aus den Vorstoß der arabischen Heere auf den Kaukasus.

Wie es sich herausstellt, dehnten die Araber, die zuerst über Armenien in den Kaukasus eingedrungen waren, ihre Operationen unverzüglich auch auf Azerbayğan, Dagestan und Georgien aus. In den ersten Verbreitungsjahren des Islam stand ganz Azerbayğan²¹⁸ unter persischer Herrschaft. Das Land, das in Provinzen und Großprovinzen eingeteilt wurde, wurde von Militärgouverneuren verwaltet, die die persischen Könige eingesetzt hatten. Die lokalen Dynastien waren von diesen Gouverneuren abhängig und mussten nur ihre eigenen Grenzen schützen. In Širvan herrschten die *Širvanšāhe*, in Šeki und Arran die *Mehranîden* (Vertreter des Staates Albanien), in bestimmten Teilen Karabags und im Gebiet Zengeğur *Sünük*, im Gebiet des Araxes *Azerbazganšāhe*, in Mugan *Allanšāhe* und in Paytakaran (Beyleqan) *Baraškanšāhe*. Die Bevölkerung Azerbayğans bestand zum großen Teil aus turkstämmigen Völkern, die seit Jahrhunderten in die Region eingewandert waren. Im Gebiet herrschten neben politischen Kämpfen zwischen Byzanz und den Sassaniden auch religiöse Kämpfe. Während Albanien (Nordazerbayğan) seine christianisierte albanische Kultur bewahrte, war Atropatena (Südazerbayğan) bis zur Zerstörung durch Byzanz ein religiöses Zentrum der Zoroastrier, und es gab im Gebiet zahlreiche Feuertempel, die als Wallfahrtsorte für die Perser eine Einnahmequelle darstellten.²¹⁹

Vor der Schlacht bei *Kadisiya* (im Irak auf der Westseite des Flusses Euphrat) im Jahre 17/637 befand sich Azerbayğan unter der Verwaltung des Rustam, des Kommandanten Yazdagerds III. Als die Araber während dieser Schlacht die persische Hauptstadt Ktesefon (Medain) belagerten, stellte Rustam aus Azerbayğan ein Heer bestehend aus 80.000 Mann zusammen und eilte zur persischen

²¹⁵ M. Fahrettin Kırzioğlu: *Kars Tarihi, Bd. 1: Taş Çağlarından Osmanlı İmparatorluğu'na Değın ve Ekleme 1534 1921 Yılları Kronolojisi* [Geschichte von Kars, Bd. 1: Von der Steinzeit bis zum Osmanischen Reich und Beilage: Die Chronologie von 1534 bis 1921], Istanbul 1953, S. 213.

²¹⁶ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, S. 486-489; El-Belâzurî: *Fütüh'l Bıldan*, S. 246-252. Siehe auch englische Übersetzung des Werkes *The origins of the Islamic state, being a translation from the Arabic, accompanied with annotations, geographic and historic notes of the Kitâb futûh al-buldân of al-Imâm abu-l Abbâs Ahmad ibn-Jâbir al-Balâdhuri* by Philip Khuri Hitti, vol I., New York 1916, S. 269 ff.

²¹⁷ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 53. Siehe auch Hugh Kennedy: *The Prophet and the Age of Caliphates*, New York 1986, S. 64.

²¹⁸ Die Feuertempel der Zoroastrier befanden sich in Azerbayğan. *Azer* bedeutet im Persischen Feuer. Das größte Feuer, das die Perser anbeteten, befand sich in diesem Land. Daher nannten die Perser das Land Azerbayğan (Feuerland). Es umfasste damals das Gebiet, welches zwischen Hamadan und Derbend lag. Vgl. Ebû Ca'fer Muhammed B. Cerir et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi* [Die Übersetzung der Geschichte von Taberî], Bd. 3, Konya 1974, S. 111.

²¹⁹ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 165-167.

Hauptstadt. Seinem Heer schlossen sich unterwegs auch die Kämpfer aus Arran²²⁰ und Armenien an, die unter persischer Herrschaft standen. Das arabische Heer bestand hingegen nur aus 35.000 Mann. Dennoch besiegten die Araber das große persische Heer. Rustam, Mušel Mamikonyan, der Führer der armenischen Truppen und Grigori, der König von Syunik (Sünik oder Sisekan), kamen ums Leben.²²¹

Es zeigt sich, dass die persische Herrschaft im Kaukasus mit dieser Schlacht praktisch beendet wurde. Der erste arabische Angriff auf Azerbayğan erfolgte dann bereits im gleichen Jahr unter der Führung von *Huzayfa b. Yaman*, der daraufhin zwei Jahre Statthalter dieses Landes war. Sein Angriff beschränkte sich auf Azerbayğan. Der Kalif ernannte 19/639 *Utba b. Farkad* (639-645) zum Anführer seiner Heere in Azerbayğan. Utba brachte 22/642-43 mit den unter seinem Befehl stehenden Truppen dem Heer der Sassaniden bei *Nihawand* in Persien eine schwere Niederlage bei. Obwohl der Sassanidenkönig Yezdagert III., der sein Ansehen verloren hatte, die lokalen Dynastien zur Hilfe gerufen hatte, reagierten diese darauf nicht. Sie wollten sich auf keine Seite stellen.²²² Huzayfa marschierte inzwischen gegen die Stadt Ardabil, die als Zentrum Azerbayğans galt und wo ein persischer Statthalter residierte. Nach einem heftigen Krieg gegen die Muslime, in dem die Azerbayğaner besiegt wurden, musste der Statthalter im Auftrag des ganzen azerbayğanischen Volkes im selben Jahr mit Huzayfa einen Vertrag schließen. Nach dem Vertrag sollten die Azerbayğaner 800.000 Dirhem Steuern entrichten, niemand sollte getötet, oder gefangen genommen werden und die zoroastrischen Tempel nicht niedergebrannt werden. Die Kurden aus Balasakan, Savalan und Satrudan sollten nicht verfolgt werden und insbesondere die Einwohner der Stadt *Šiz* nicht daran gehindert werden, bei ihren Festen zu tanzen und wie früher ihren Bräuchen frei nachzukommen.²²³

Ibn Kathîr (gest. 774/1373), der die Werke von at-Tabari, Ibn al-Athir und andere Quellen verarbeitete, berichtete in seinem Werk „*al-Bidâya wa-n-nihâya*“, das als ein Hauptwerk der Mamlukenzeit gilt²²⁴, auch über die Vorgänge des 7. Jahrhunderts im Kaukasus. Laut seinem Bericht schickte Nuaym b. Mukarrin, der Kommandant der arabischen Heere, nach der Eroberung der persischen Städte Hamadan und Ray im gleichen Jahr den Feldherren *Bukayr b. Abdullah* nach Azerbayğan.²²⁵ Danach schickte er auf Befehl des Kalifen auch Simâk b. Hareše al-Ensâri an der Spitze einer Hilfstruppe nach Azerbayğan, wo Bukayr nun militärische Aktionen durchführte. So-

²²⁰ *Arran* oder *Aran* (Albanien) ist der arabische Name des Gebietes im heutigen Azerbayğan. Die Namensgebung Azerbayğans geht bis in die Antike zurück. Schon vor der Ankunft der Griechen (4. Jahrhundert) hatten sich zwei Staaten herausgebildet. Südlich des Flußes Aras (Araxes) das Land Atropatene und nördlich davon Arran. Bis in das 17. Jahrhundert hinein wurde zwischen Süd- und Nordaraxien, also zwischen „Azerbayğan“ (Atropatene) und Arran unterschieden. Den azerbayğanischen Gelehrten allerdings galten beide Staaten als Vorläufer der Republik Azerbayğan, wohingegen die sowjetische Forschung nur in Arran (Kaukasisch-Albanien) das historische Azerbayğan sah. Vgl. Hendrik Fenz: *Vom Völkerfrühling bis zur Oktoberrevolution 1917: die Rolle der aserbaid-schanischen Elite bei der Schaffung einer nationalen Identität*, Münster 2000, S. 11-12.

²²¹ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 167; Abd Al-Husain Zarrinkub: „The Arab Conquest of Iran and its Aftermath“, in: *The Cambridge History of Iran, vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, edited by R. N. Frye, Cambridge 1975, S. 10-12. Nach dem armenischen Chronisten Sebeos stellten die Perser ein Heer, das aus 80.000 Mann bestand und von Rustam befehligt werden sollte, zusammen, da ihre Hauptstadt von den Arabern belagert wurde. Es gibt hingegen bei Sebeos keinen Hinweis darauf, dass dieses Heer aus Azerbayğan stammte. Er schreibt, dass Mamikonyan 3000 gute Krieger hatte und in dieser Schlacht mit seinen zwei Neffen getötet wurde, während Grigori mit seinem Sohn fiel. (Sebeos: *The Armenian History*, S. 98-99.)

²²² Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 167.

²²³ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 468; Zarrinkub: „The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs“, S. 20.

²²⁴ Busse: „Arabische Historiographie und Geographie“, S. 281.

²²⁵ El-Hafiz b. Kesîr el-Dimeşki ibn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye* [Büyük İslam Tarihi: Große Islamische Geschichte], Bd. 7, aus dem Arabischen übersetzt von Mehmet Keskin, İstanbul 1994, S. 202-203.

mit unternahmen die arabischen Feldherren Eroberungszüge in unterschiedlichen Gebieten Azerbayğans.²²⁶

Wir stellen fest, dass der arabische Chronist at-Tabari wichtige Informationen über die Aktivitäten der Araber im Kaukasus bietet, wie z.B. über ihre militärischen Operationen oder Friedensverträge, die sie mit den Kaukasiern schlossen. Tabari gilt ohne Zweifel als einer der wichtigsten Chronisten der islamischen Geschichte und wird von der modernen Geschichtsforschung hoch eingeschätzt. Wie F. Sezgin betont, „werden Tabaris Werke in den modernen Studien als wichtigste und ergiebigste Quellen für die ersten Jahrhunderte der islamischen Wissenschaft benutzt.“²²⁷ Das bedeutendste Werk Tabaris ist seine monumentale Weltgeschichte „Ta’rîh al-Rusul wa’l-Mulûk“. Den Hauptteil des Werkes bilden Annalen von der Hîğra bis zum Jahr 303/915, die im Wesentlichen auf den Islam und sein Herrschaftsgebiet, das neue Zentrum der Welt, beschränkt sind.²²⁸ Das Werk ist nach dem Werk von al-Yaqubi die älteste arabische Universalgeschichte, die uns überliefert ist.²²⁹ Die modernen Forscher sind sich jedoch darüber einig, dass Tabari besonders daran interessiert war, abweichende Berichte eines Ereignisses oder Themas zu liefern. Er selbst sagt in der Einleitung seines Werkes, dass er die Beurteilung der Quellen nach Wahrheit und Unwahrheit dem Leser überlasse.²³⁰ Tabari war kein Mann der eigenen Forschung oder gar der historischen Kritik. Er verarbeitete die Quellen nicht. Aber wie Th. Nöldeke hervorhebt, erhöht eben dieser Umstand den Wert des Werkes noch erheblich, weil auf diese Weise die älteren Berichte selbst viel getreuer erhalten sind, als wenn der Chronist sich bemüht hätte, sie miteinander zu harmonisieren.²³¹ Wir werden jedoch nur die Berichte aus seinem Werk zitieren, die uns am zuverlässigsten erscheinen.

At-Tabari berichtet, dass der arabische Feldherr Bukayr *Isfandiyar b. Farruhzad*, einen lokalen persischen König Azerbayğans, gefangennahm. Als der König den arabischen Feldherrn gefragt hatte, ob er Azerbayğan durch Krieg oder durch friedlichen Vertrag erobern wolle, antwortete Bukayr: durch Frieden. Daraufhin empfahl Isfandiyar dem Feldherrn, dass er ihn nicht töten, sondern gefangen zurückhalten sollte, wenn er Azerbayğan durch Frieden erobern wolle, da die Azerbayğaner sonst wegen seines Todes Rachekriege gegen Bukayr führen würden. Da Bukayr den König nicht tötete, konnte er tatsächlich die Städte in dessen Herrschaftsgebiet leicht erobern. Nachdem der letzte Fürst Azerbayğans namens *Bahrâm b. Farruhzad* (der Bruder Isfandiyars; beide Brüder bekannten sich zum Zoroastrismus), der Bukayr Widerstand leistete, besiegt worden war, kam ganz Azerbayğan endgültig unter arabische Herrschaft²³² und mit der Bevölkerung des Landes wurde Frieden geschlossen. Ein Fünftel der während dieser Kriege erzielten Beute wurde an den Kalifen Omar geschickt. Der Kalif ernannte dann *Utba b. Farkad* zum Statthalter Azerbayğans. Außerdem versammelte er künftig im Jahr einmal alle seine Statthalter und warnte sie davor, die Völker der eroberten Gebiete nicht zu unterdrücken.²³³

Nach der Unterwerfung Azerbayğans begaben sich die Araber im gleichen Jahr unverzüglich nach Norden, um Derbend (Arabisch: Bab-ül Ebvab=Tor der Tore) in Dagestan zu erobern. So ge-

²²⁶ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 32.

²²⁷ Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1, S. 323.

²²⁸ Busse: „Arabische Historiographie und Geographie“, S. 271.

²²⁹ Azar Ahanchi: *Die Eroberung Irans durch die Muslime in der islamischen Überlieferung nach Tabaris Ta' rih ar-Rusul wa'l-Mulûk*, Dissertation, Kiel 1988, S. 8.

²³⁰ Ebd., S. 8-9.

²³¹ Vgl. „Die Einleitung von Th. Nöldeke“, in: *Tabari: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von Th. Nöldeke, Leiden 1879, S. XIII.

²³² Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 112.

²³³ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 33.

langte der Islam auch in den Nordkaukasus. Für dieses schnelle Vorstoßen der islamischen Heere nach Dagestan spielten manche religiösen und politischen Gründe eine wichtige Rolle. Der wichtigste der religiösen Gründe war ohne Zweifel die Idee der Verbreitung des Islam im Rahmen des *Ğihad*s, mit welchem wir uns später noch auseinandersetzen werden. Nun wollen wir jedoch einen anderen religiösen Grund besprechen: die *Hadithe*. Die wichtigsten Gründe für das schnelle Vorstoßen der islamischen Heere nach Dagestan seien laut Ş. Erel die Hadithe des Propheten Muhammed über die kaukasischen Gebirge und insbesondere über die am Pass dieser Gebirge gelegene Stadt Derbend.²³⁴ Bevor wir aber einige Hadith-Beispiele nennen, ist es sinnvoll, zu erläutern, was die Hadithe sind: die zweite Hauptquelle des Islam ist die Sunna, der vorbildliche Weg des Propheten Muhammed, dessen Hauptaufgabe darin bestand, die göttliche Offenbarung zu verkünden und sie authentisch zu interpretieren. Der Koran bezeichnet Muhammed als Vorbild und Beispiel für die Gläubigen. Die Art und Weise, wie Muhammed inmitten seiner Gemeinde lebte und seine Pflichten als vorbildlicher Muslim erfüllte, wie er die Gläubigen auf den Weg Gottes führte und die erforderlichen Regeln festlegte – all das verdeutlicht seinen Weg (Sunna) und findet sich in den Berichten und Erzählungen (Hadithe) verschiedener Gewährsleute. Die Hadithe, Urkunden der islamischen Tradition, enthalten verschiedene Kategorien von Überlieferungen wie z.B. die Aussprüche Muhammeds, seine Anweisungen, Verordnungen, Feststellungen, sein Verhalten, seine Handlungsweise, seine Art, die religiösen Pflichten zu erfüllen u.a. Sie sind für die Muslime maßgebend. Denn die Autorität der Sunna ist im Koran verankert, der von den Muslimen fordert, sich der Führung des Propheten zu unterwerfen und ihm zu folgen. Es steht im Koran, dass die Gläubigen sich Gott und seinem Gesandten nicht widersetzen und ihnen den Gehorsam nicht verweigern dürfen.²³⁵

Nun wollen wir einige Beispiele von Muhammeds Hadithe über die Stadt Derbend nennen, die ein wichtiger Beweggrund für die rasche Eroberung der Stadt durch die Muslime gewesen seien: „*Erobern sie die Städte Persiens und eilen sie in jene Stadt. Denn Gabriel zeichnete dort eine Linie auf und Zülkarneyn errichtete einen Damm. Diese Stadt ist Derbend.*“²³⁶

Wie bekannt, ist Gabriel der Erzengel. Was aber mit der von ihm gezeichneten Linie gemeint ist, ist unbekannt. Zülkarneyn ist jedoch eine im Koran in der Sure 18 erwähnte Figur. Es herrscht jedoch Uneinigkeit darüber, ob er auch als Prophet anzusehen sei. Im Koran steht, dass ihm von Gott Macht gegeben wurde und dass er zu den Völkern im Westen von Gottes Bestrafung der Freveler und seiner Güte gegenüber den Rechtgläubigen sprach. Laut der Überlieferung des Korans kam er an eine Stelle zwischen zwei Wällen und fand dort Leute, die sich über Gog und Magog beschwerten, welche auf der Erde Unheil anrichteten. Auf die Bitte dieser Leute soll er zwischen ihnen und Gog und Magog einen Schutzwall aus Eisen mit Kupfer übergossen haben.²³⁷ Auch in der Bibel werden Gog und Magog erwähnt. Der Bibel zufolge war Gog der Herrscher über die Völker Meschech und Tubal im Lande Magog. Diese großen Völker waren Feinde Gottes und Israels. Nach ihrem Angriff Israels wurden sie von Gott vernichtet. In der Bibel sind anscheinend die Völker des Nordens gemeint, aber nicht genauer benannt.²³⁸ Es gibt jedoch weder im Koran noch in der Bibel keinen Hinweis darauf, dass es sich bei diesem Ort um die Stadt Derbend handelt. Ein anderer Hadith des Propheten über Derbend habe gelautet:

²³⁴ Şerafettin Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar* [Dagestan und die Dagestaner], Istanbul 1961, S. 59.

²³⁵ Adel Theodor Houry, Ludwig Hagemann und Peter Heine: *Islam-Lexikon. Geschichte-Ideen-Gestalten*, Bd. 2, Freiburg 1991, S. 325-329.

²³⁶ Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 59.

²³⁷ Über *Zülkarneyn* siehe im Koran die Sure 18, Verse 83-98.

²³⁸ Vgl. die Bibel: Hesekiel 38, 2ff; 39, 2ff.

„Die Eroberung dieser Stadt soll dem Islam vergönnt sein. Und alle Menschen sollen sich in dieser Stadt versammeln. Man nennt sie Bab-ül Ebvab. Wer an diesem heiligen Ort auf dem Wege Allahs den Ğihad führt, um den Islam zu schützen und zu verbreiten, dem werden alle seine Sünden, die er in seinem ganzen Leben beging, vergeben. Und wer in dieser Stadt stirbt, der wird unmittelbar in den Himmel aufgenommen. Wer sich dort eine Stunde aufhält, gilt, als habe er drei Mal die Pilgerfahrt gemacht.“²³⁹

Weitere bemerkenswerte Hadithe besagen folgendes: „Wer der Jenseitsstrafe entgehen möchte, soll er sich in Derbend niederlassen.“, „Wer ein Tag oder eine Nacht in Derbend zu Gott betet, entspricht dies einem 60-jährigen Gebet.“²⁴⁰

Als Überlieferer dieser Hadithe, welche Erel einer Handschrift der Geschichte des osmanischen Chronisten Nişancı (16. Jahrhundert) entnimmt, werden Abu Hurayra, Enes ibn Malik und ein gewisser Abbas erwähnt. Abu Hurayra (gest. 58/677) ist in der islamischen Geschichte mit seinen falschen Hadith-Überlieferungen bekannt geworden.²⁴¹ Meines Erachtens ist die Authentizität dieser Hadithe sehr zweifelhaft. Es ist äußerst schwierig, zu sagen, dass sie wirklich zum Propheten gehören. Es muss betont werden, dass die Authentizität vieler Hadithe, die dem Propheten zugeschrieben werden, heute ein wichtiges Diskussionsthema ist. Da wir schon heute wissen, dass die Zahl der Hadithe nach dem Tode des Propheten erheblich zunahm, d.h. eine sehr große Anzahl falscher Hadithe entstand²⁴², muss man die Hadithe immer mit kritischer Vorsicht betrachten. Insbesondere folgende Ausdrücke dieser dem Propheten zugeschriebenen Hadithe „*Und wer in dieser Stadt stirbt, der wird unmittelbar in den Himmel aufgenommen, wer der Jenseitsstrafe entgehen möchte, soll er sich in Derbend niederlassen, wer ein Tag oder eine Nacht in Derbend zu Gott betet, entspricht dies einem 60-jährigen Gebet*“ entsprechen nicht der Offenbarung des Korans, die stets auf die Bedeutung der Vernunft und die Realitäten des Lebens verweist. Nach der Offenbarung des Korans muss der Himmel durch völlige Hingabe an Gott und gute Taten verdient werden. Die Ausdrücke in diesen Hadithen beschreiben hingegen einen sehr einfachen und unrealistischen Weg zum Himmel. So können sie keinesfalls zu dem Propheten gehören. Man kann davon ausgehen, dass diese Hadithe bereits im ersten Jahrzehnt nach dem Tode des Propheten im Umlauf waren, die Menschen sehr beeinflussten und möglicherweise ein Beweggrund für die Eroberung der Stadt Derbend waren.

Einer der wichtigsten Gründe für die Eroberung Derbend war die immense strategische Bedeutung der Stadt, die sie ihrer Lage am Fuße des Kaukasus-Gebirges verdankte:

„Derbend schließt das Gebirge gegen das Meer ab; die auf dem Berg gelegene Zitadelle überblickt und kontrolliert den schmalen Küstenstreifen, der sich hier verengt und sich – praktisch durch die Stadt selbst – am Gebirge vorbeischlängelt.“²⁴³

²³⁹ Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 59.

²⁴⁰ Ebd., S. 59.

²⁴¹ Yaşar Nuri Öztürk: *Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Âzam Ebu Hanîfe (Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder)* [Imamı Âzam Abu Hanîfa, der Vorläufer des Rationalismus gegen den Arabismus] (der Führer, dessen eigentliche Ideen verheimlicht wurden) 21. Auflage, Istanbul 2012, S. 283-297. Über Abu Hurayra siehe insbesondere Mahmûd Abû Raiya: *Şaiḥ al-Madîra Abû Huraira*, al-Qahira 1969; Ismail Hami Danişmend: *Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu?* [Warum nahmen die Türken den Islam an?], 2. Auflage, Konya 1978, S. 139-140.

²⁴² Dazu siehe vor allem die umfangreiche Studie von Ali Akın: *Hurafeler ve Gerçekler* [Aberglauben und Wahrheiten], Istanbul 2012. Siehe auch Öztürk: *İmamı Âzam Ebu Hanîfe*, S. 124-125, 317-337; Khoury, Hagemann und Heine: *İslam-Lexikon*, S. 326-327; Cahen: *Der İslam I.*, S. 79-80.

²⁴³ Michael Kemper: *Herrschaft, Recht und İslam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ğihâd-Staat*, Wiesbaden 2005, S. 66; Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 9.

Die persischen Sassaniden, für die Derbend die Nordgrenze ihres Reiches gegenüber den turkstämmigen Chasaren darstellte, hatten weiterhin zwei parallele Mauern vom Festungsberg bis zum Wasser und sogar ins Meer hinein gebaut, damit sie auch den Hafen sichern konnten. Die Altstadt Derbends liegt heute zwischen diesen Mauern.²⁴⁴ Mit der Eroberung Derbends sollten die arabischen Besitzungen im Süden gesichert werden.²⁴⁵ Auf jeden Fall sollte das Gebiet als Vorposten gegen die Gefahr aus dem Norden dienen.

Kalif Omar befahl dem arabischen Feldherrn *Soraka b. Amr* durch einen Brief, Abd-al-Rahman b. Rabia zum Führer seiner Vorhut zu ernennen und die Eroberung von Derbend einzuleiten. So beauftragte Soraka weiterhin seine Kommandanten Huzayfa b. Usayd und Bukayr b. Abdullah mit der Führung der Rechtsflanke und der Linksflanke seines Heeres. Die Regelung der Beuteangelegenheiten wurde Salman b. Rabia (dem Bruder von Abd-al-Rahman b. Rabia) übertragen.²⁴⁶ Außerdem schickte der Kalif seinen tüchtigen Feldherren Habib b. Maslama an der Spitze einer Hilfstuppe aus al-Ğazira nach Derbend. Zunächst erreichte die Vorhut der arabischen Armee unter dem Kommando Abd-al-Rahmans Derbend und traf dort den Herrscher der Stadt Šahrbaraz (Dieser war ein Perser. Er stammte aus dem Geschlecht von Melik Šahrbaraz, der einst Damaskus von den Juden befreit hatte).²⁴⁷ Da die Perser bereits bei Nihawand von den Arabern vernichtend geschlagen worden waren, war Šahrbaraz, der nun keine persische Hilfe mehr erhoffen konnte, gezwungen, mit den Muslimen Frieden zu schließen.²⁴⁸

Der arabische Gelehrte Ibn Haldun (1332-1406) berichtet in seinem Werk „Muqaddima“ (eine Analyse der islamischen Geschichte), dass Šahrbaraz, der ziemlich klug gewesen zu sein scheint, von Abrurrahman b. Rabia gegen Anerkennung der arabischen Oberhoheit den Schutz seines Lebens forderte und ihm ein bemerkenswertes Angebot machte:

„Ich bin heute einer von euch. Eure Feinde sind auch unsere Feinde. Ich bin ein ehrlicher Freund von euch. Willkommen! [...]. Wir helfen euch und erfüllen eure Anweisungen. Aber rechnet dies dem Tribut an, den wir euch jährlich bezahlen müssen. Durch die Erhebung des Tributes erniedrigt uns nicht, die [also die Erhebung des Tributs] uns im Kampf gegen eure Feinde nur schwächen würde.“²⁴⁹

At-Tabari zufolge sagte Šahrbaraz dem arabischen Feldherrn Abd-al-Rahman weiterhin, dass er sich zwischen zwei Feinden, den Russen und den Derbendern, befinde und dass diese die Feinde

²⁴⁴ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 66. Der bedeutende arabische Chronist und Geograph al-Mas'ûdi beschreibt Derbend folgendermaßen: „Es (das Kaukasusgebirge) ist von zahlreichen Schluchten und Tälern durchzogen. Am Ausgang einer dieser Schluchten liegt die Stadt Derbend, das Tor der Tore, die einst Chosroe Anûschirwân zwischen dem Gebirge und dem Meer erbaute. Derselbe Herrscher ließ auch jene Mauer errichten, die eine Meile von der Küste entfernt im Meer beginnt und dann etwa vierzig Parasangen über die Höhen des Kaukasus und durch seine Niederungen und Schluchten bis zu einer Festung namens Tabarsarân führt. Alle drei Meilen oder auch in kleineren und größeren Abständen, je nachdem, wie es der betreffende Weg erforderte, ließ er in der Mauer eiserne Tore anbringen. In der Nähe eines jeden Tores siedelte er hinter der Mauer einen Volksstamm an, der das Tor und die anschließenden Teile der Mauer bewachen sollte, der Zweck dieser Einrichtung war, Überfälle jener Völker abzuwehren, die in diesem Gebirge oder in seiner unmittelbaren Nähe leben, die Chasaren, die Alanen, verschiedene türkische Völker, die Awaren und andere Ungläubige“. Vgl. Abu-'l-Hasan ‚Alî Ibn-al-Husain al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab wa-ma'âdin al-ğawhar*=*Bis zu Grenzen der Erde: Ausz. aus dem Buch der Goldwäschen*, aus dem Arabischen übertr. und bearb. von Gernot Rotter, Tübingen-Basel 1978, S. 85.

²⁴⁵ Ahmed Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, Bd. 1, Ankara 1972, S. 370.

²⁴⁶ İbn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye*, Bd. 7, S. 203.

²⁴⁷ „Ebu Cefer Mühemmed ibn Cerir et-Teberi: Terich Er-Rusül Va-l-Müluk, aus dem Arabischen übersetzt von Cabir İskenderli“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 114.

²⁴⁸ Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 7.

²⁴⁹ Ebu Zeyd Abdurrahman ibn Haldun: *Mukaddime*, Bd. 1, bearbeitet von Süleyman Uludağ, neue überarbeitete 6. Auflage, Istanbul 2009, S. 355.

von allen, insbesondere der Araber seien. Er schlug vor, dass er selbst mit seinen militärischen Kräften gegen diese Feinde kämpfen und die Gebiete schützen sollte, statt Tribut und Kopfsteuer zu zahlen. Diesem Abkommen stimmte Kalif Omar zu. So musste Šahrbaraz künftig immer gegen diese Feinde kämpfen und sie von den Muslimen fernhalten, statt Tributzahlungen und Kopfsteuer zu entrichten. Aber diejenigen, die nicht an den Feldzügen teilgenommen hatten, mussten die Kopfsteuer zahlen.²⁵⁰ Es muss hier angemerkt werden, dass im 7. Jahrhundert noch kein russischer Staat existierte. Ibn Haldun meint mit „Russen“ sicherlich die „Ostslaven“, die Vorfahren der Russen. Ein russischer Staat entstand erst im 10. Jahrhundert.

At-Tabari berichtet, dass vor der arabischen Invasion in diesem bergigen Land überall die Armenier als Nomaden lebten, die zu jeder Zeit bereit waren, in einen anderen Ort auszuwandern. Das Volk der Armenier bestand aus den Menschen, die um die Berge lebten, und aus denjenigen, die sich dort später ansiedelten. Denn durch die im Gebiet herrschenden Raubzüge musste die einheimische Bevölkerung ihre Wohnorte verlassen oder zum Teil in die Berge ziehen. Überall in ländlichen Gebieten lebten nur die Kämpfer, ihre Helfer oder diejenigen, die mit diesen Geschäfte machten. Deswegen forderte die Bevölkerung zu ihrem Schutz von dem Oberkommandanten des Kalifen Soraka b. Amr eine schriftliche Urkunde:

„Dies ist die Urkunde, die Soraka b. Amr im Auftrag des Kalifen Omar, Šahrbaraz, den Einwohner Armeniens und den Armeniern gibt. Er garantiert ihnen die Sicherung ihres Lebens, ihres Vermögens und Besitzes und ihrer Religionsgemeinde unter der Voraussetzung, dass sie sich nicht erheben. Die Bevölkerung Armeniens und Derbends verpflichtet sich, an jedem Feldzug teilzunehmen und alle vom Statthalter für richtig gehaltene Befehle zu erledigen. Nur diejenigen, die der Armee beitreten, sind von den Steuern befreit. Die übrigen müssen die gleichen Steuern, die für die Bevölkerung Azerbayğans bestimmt wurden, zahlen, Führungstätigkeiten übernehmen und einen muslimischen Krieger einen Tag beherbergen.“²⁵¹

Man muss hier anmerken, dass die Stadt Derbend auch wirtschaftlich von großer Bedeutung war. Sie war ein Transitpunkt für den Handel, der zwischen den Städten am Kaspischen Meer getrieben wurde. Dass der Kalif Omar nach der Eroberung der Stadt befahl, dass die ausländischen Kaufleute 10 Prozent und die Nichtmuslime, die im Reichgebiet des Kalifats lebten, 5 Prozent Steuer zahlen mussten, damit sie ihre Waren in die Stadt Derbend bringen konnten²⁵², zeigt sehr deutlich die wirtschaftliche Bedeutung dieser Stadt.

Nach der Eroberung Derbends schickte Soraka seine vier Kommandeure in die bergigen Gebiete des Kaukasus. Demnach sollte Bukayr b. Abdullah nach Mugan in Azerbayğan, Habib b. Maslama nach Tiflis in Georgien, Huzayfa b. Asid in die Ani-Gebirge in Armenien, Salman b. Rabia in eine andere Region marschieren. Während dieser Feldzüge starb Soraka und den Oberbefehl der arabischen Heere im Kaukasus übernahm *Abd-al-Rahman b. Rabia*. Als einziger der vier Feldherren hatte Bukayr Erfolg und eroberte Mugan. Nach dem Vertrag, den er mit der Bevölkerung der Stadt schloss, sollte jeder volljährige Muganer einen Dinar zahlen, einen Muslim geleiten und ihn einen Tag und eine Nacht als Gast aufnehmen. Dagegen sollte die Bevölkerung ihre Religion, Kultur und die eigenen Bräuche frei ausüben dürfen.²⁵³

²⁵⁰ Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 113; Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, Bd. 1, S. 369-370.

²⁵¹ „Et-Teberi: Terich Er-Rusül Va-l-Müluk“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 115-116.

²⁵² A. R. Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane (VII-XV vv)*, Machačkala 1969, S. 85.

²⁵³ „Et-Teberi: Terich Er-Rusül Va-l-Müluk“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 116-117; İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 34-35.

Nach der Eroberung wurde Derbend die Basis für die Operationen der Araber gegen ihren großen Feind im Nordosten, die Chasaren.²⁵⁴ Laut Ibn al-Athir befahl Kalif Omar nach der Eroberung Derbends seinem Feldherren Abd-al-Rahman unmittelbar Chasarien zu erobern. Ein Gespräch zwischen Šahrbaraz und Abd-al-Rahman vor dem Vormarsch der Araber nach Chasarien zeigt, dass die Ideologie des Ğihads für die arabischen Krieger ein großer Motivationsgrund war: Als Šahrbaraz Abd-al-Rahman sagte, dass es zu gefährlich sei, außerhalb von Derbend mit den Chasaren zu kämpfen, antwortete dieser ihm, dass er sehr tapfere Männer habe, die sogar bis Griechenland (das Byzantinische Reich) marschieren würden, wenn man es ihnen erlauben würde. Als Šahrbaraz fragte, wer diese seien, antwortete Abd-al-Rahman: „Das sind die engen Freunde des Propheten Muhammad, die sich zu seinen Lebzeiten mit ihm unterhielten. Diese widmeten sich mit großer Entschlossenheit und Aufrichtigkeit dem Ğihad [...]“.²⁵⁵

Die enorme Rolle des Ğihads bei der Verbreitung des Islam werden wir jedoch später ausführlich behandeln. Auf Befehl des Kalifen Omar rückten die Muslime erstmals in Chasarien ein (22/642), und so gelangte der Islam in weite Teile des von den Chasaren beherrschten Nordkaukasus, in denen er sich in den folgenden Jahrhunderten stark ausbreiten sollte. At-Tabari berichtet, dass das arabische Heer, das bis in die chasarische Stadt *Balanğar* in Dagestan marschieren konnte, die Einwohner eines großen Gebietes in Dagestan zum Islam bekehrte und nach Derbend zurückkehrte.²⁵⁶ Nach der Überlieferung Ibn al-Athirs machten die Araber während dieses Unternehmens reiche Beute. Bemerkenswert ist, dass die Chasaren sich hingegen immer weiter ins Innere ihres Landes zurückzogen und nicht gegen die Muslime kämpften. Die Araber kehrten daher nach Derbend ohne einen einzigen Verlust zurück.²⁵⁷

Die arabische Kavallerie soll sogar bis zur chasarischen Stadt al-Baydâ, die 200 Parasangen von Balanğar entfernt lag, gelangt sein. Wie auch der Historiker D. M. Dunlop betont, der eine führende Autorität für die Geschichte der Chasaren ist, kann diese Behauptung angezweifelt werden. Al-Baydâ ist der Name, den die Araber vor allem in der früheren Zeit Itil gaben, der chasarischen Hauptstadt an der Wolga. Ohne Zweifel besaßen dort die Chasaren bereits im Jahre 642 eine Siedlung, aber sie wird zu jener Zeit noch nicht ihre Hauptstadt gewesen sein. Jedenfalls scheint die Behauptung, dass die Muslime bei ihrem ersten Feldzug so weit (d.h. bis al-Baydâ) vorgerückt waren, übertrieben zu sein. Jedoch gibt es keinen Zweifel, dass die chasarische Gegenwehr unerwartet schwach war – eine überraschende Tatsache, wie man hinzufügen sollte, angesichts ihrer späteren starken Gegenwehr. Bei dieser Gelegenheit erfuhr die arabische Armee, dass ihre Gegner sich in befestigten Orten einschlossen und sich weigerten, auf irgendeine Art anzugreifen.²⁵⁸

Bei dem unterbliebenen Angriff der Chasaren gegen die Muslime spielte laut arabischen Chronisten die Tatsache, dass die Chasaren davon überzeugt waren, dass die tapferen und siegreichen Muslime unsterblich seien und gegen sie zu kämpfen keinen Erfolg bringen würde, die wichtigste Rolle. Denn die Chasaren glaubten, wie es ihnen übermittelt wurde, dass die Engel während des Kampfes mit ihnen waren.²⁵⁹ Angesichts dieses Umstandes kann ein schnelles Vorrücken seitens der arabischen Truppen auch bis an die Wolga nicht ausgeschlossen werden.

Die arabischen Angriffe auf Chasarien wurden in den folgenden Jahren wiederholt. Aber diese Unternehmungen fanden zweifelsohne in kleinem Maßstab statt. Zwischen 22/642 und 32/652

²⁵⁴ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 18.

²⁵⁵ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 35.

²⁵⁶ Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 114.

²⁵⁷ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 35.

²⁵⁸ D. M. Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, New York 1967, S. 50.

²⁵⁹ Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 114; İbn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye*, Bd. 7, S. 204-205.

scheinen die Muslime vielmehr damit beschäftigt gewesen zu sein, ihre Angelegenheiten in Armenien und Azerbayğan zu regeln.²⁶⁰

Im Jahre 24/644 wurde vom Kalifen Osman seinem Halbbruder *Walid b. Ukba* die Statthalterchaft der irakischen Stadt Kufa verliehen. At-Tabari zeichnete kurz nach seiner Ernennung einen von ihm unternommenen Feldzug nach Azerbayğan und Armenien auf. Während wir über diesen Feldzug auch bei Ibn al-Athir detaillierte Informationen finden, erwähnt al-Baladuri interessanterweise einen solchen Feldzug nicht. Grund für diesen Feldzug war, dass die Azerbayğaner den in der Zeit des Kalifen Omar unterzeichneten Vertrag mit den Muslimen nicht mehr akzeptierten. Nach der Notiz at-Tabaris kämpften die muslimischen Krieger aus Kufa in Azerbayğan und Ray. In diesen Grenzgebieten befanden sich zu jener Zeit 10.000 und in Kufa (in Irak) 40.000 muslimische Kämpfer, wobei at-Tabari nicht angibt, wie viele von ihnen am Feldzug Walids beteiligt waren. Die letzteren zogen jedoch in einem Rotationssystem einmal alle vier Jahre ins Feld, d.h. jedes Jahr zogen 10.000 Kufaner für ein Jahr in die Grenzgebiete des Kalifats, sodass ein Kämpfer alle vier Jahre am Feldzug teilnahm. Warum ein solches System verwendet wurde, gibt at-Tabari nicht an.²⁶¹ Wahrscheinlich hatten die Kämpfer in den Jahren, in denen sie nicht am Feldzug teilnahmen, andere militärische Aufgaben zu erfüllen.

Walid, der Salman b. Rabia (wahrscheinlich aus der Gegend um Derbend) zu sich rief, sandte ihn als Anführer seiner Vorhut und er selbst marschierte hinterher nach Azerbayğan. Sein Kommandeur Abdullah b. Šubayl al-Ahmasi griff mit seinen 4.000 Kämpfern Mugan, Beber und Taylasan an und kehrte mit reicher Beute und mit Gefangenen zurück. Daraufhin wurde mit den Azerbayğanern ein Vertrag geschlossen, der die gleichen Bedingungen des Vertrages, den Huzayfa mit ihnen im Jahre 22/642-643 unterzeichnete, beinhaltete. Nach dem Tod des Kalifen Omar hatten die Azerbayğaner die damals bestimmten Steuern nicht bezahlt. Nun verpflichteten sie sich aber erneut, den Arabern die Summe von 800.000 Dirhem zu entrichten. Danach schickte Walid unter dem Befehl von Salman b. Rabia 12.000 Mann nach Armenien und Salman, der das Gebiet plünderte und zahlreiche Gefangene machte. Nach diesem Sieg kehrte Walid mit reicher Beute nach Kufa zurück.²⁶²

Bei seiner Rückkehr erhielt Walid vom Kalifen einen Brief. Er schrieb drin, dass er von Muawiya, dem Statthalter von Damaskus, benachrichtigt worden sei, dass die Byzantiner im Westen starken Druck auf die Muslime ausübten. Er ordnete daher an, dass er unverzüglich 8.000 oder 9.000 Kufaner als Hilfstruppen nach Damaskus schicken sollte. Bei einem Treffen mit seinen Männern erklärte Walid ihnen die Situation und lud sie ein, sich freiwillig für die byzantinische Front zu melden. Innerhalb kurzer Zeit standen 8.000 Mann bereit, die von Salman b. Rabia befehligt werden sollten. Salman und seine Soldaten trafen sich mit Habib b. Maslama, dem Befehlshaber der Syrer, und die gesamte Streitmacht marschierte gegen die Byzantiner.²⁶³ Im byzantinischen Reichsgebiet wurden mehrere Festungen eingenommen und reiche Beute gemacht.²⁶⁴

Was die Befehlshaberschaft von Abd-al-Rahman b. Rabia in Derbend betrifft, ist es unwahrscheinlich, dass sie durch den Feldzug des Walid im Jahr 24/644 unterbrochen wurde. In den folgenden Jahren scheint er Hilfe aus Kufa bekommen und die Chasaren wiederholt überfallen zu ha-

²⁶⁰ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 52-54; Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 8.

²⁶¹ "Et-Teberi: Terich Er-Rusül Va-l-Mülük", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 123; İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 88.

²⁶² "Et-Teberi: Terich Er-Rusül Va-l-Mülük", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 123-124; İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 88. İbn ü'l-Esir datiert diesen Feldzug in das Jahr 25 von Hiğra (645), während dieses Ereignis nach Taberî 24/644 stattfand.

²⁶³ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 88; Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 53.

²⁶⁴ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 89.

ben. Auf diesen Zeitraum bezieht sich die Bemerkung eines Enkels von Walid b. Ukba, der von den guten alten Zeiten seines Großvaters sprach, als Abd al-Rahman in Derbend die Befehlsgewalt hatte. Sehr wahrscheinlich war Salman b. Rabia zu dieser Zeit mit dessen älterem Bruder verbunden.²⁶⁵

Nach einer anderen Überlieferung, die al-Baladuri für wahrscheinlicher hält, schickte Kalif Osman in diesem Jahr an Habib b. Maslama, der bei den Eroberungen um Syrien und in den Kämpfen gegen Byzanz große militärische Erfolge erzielte, einen Brief und befahl ihm gegen Armenien zu marschieren.²⁶⁶ Manche Teile Armeniens gehörten zu dieser Zeit zum Byzantinischen Reich und wurden vom Patriarchen Armanyakos verwaltet.²⁶⁷ Die Truppen von Maslama, die 8.000 Mann stark war, bestanden aus Syrern und Irakern. Die Stadt Kalikala (die heutige türkische Stadt Erzurum), die von Maslama belagert wurde, konnte den Arabern nicht lange standhalten und kapitulierte. Unter der Bedingung, dass man entweder Kopfsteuer zahlen oder die Stadt verlassen musste, wurde Frieden geschlossen. Tatsächlich wanderten viele aus der Bevölkerung in byzantinisches Gebiet. Als danach Maslama berichtet wurde, dass die Fürsten von Armanyakos gegen die Araber Truppen sandten und dass die Alanen, Abchasen und sogar die Chasaren Armanyakos militärische Hilfe leisteten, forderte er vom Kalifen Osman militärische Verstärkung an. Daraufhin wurden ihm 2.000 weitere Kämpfer geschickt.²⁶⁸ Aber Habib siedelte diese Soldaten in Kalikala an, verlieh an sie Pfründen und setzte sie als Söldner ein, die die Stadt bewachen und verteidigen sollten.²⁶⁹

Inzwischen befahl der Kalif seinem Statthalter Muawiya, Habib eine Hilfstruppe unter dem Kommando von Salman b. Rabia nach Armenien zu schicken. Aber der Kampf war längst vorbei, als Salman ankam. Die Byzantiner, die sich am Euphrat befanden, waren von Habib plötzlich überfallen worden. Als die Kämpfer von Salman, obwohl sie am Krieg nicht beteiligt waren, einen Anteil der Beute forderten, wurde das von den Syrern abgelehnt und so entstand ein heftiger Streit zwischen den Kämpfern beider Kommandanten. Schließlich endete Kalif Osman diesen Streit, indem er erklärte, dass die erzielte Beute den Syrern gehöre. Nach diesem Ereignis wurde Salman b. Rabia mit dem Angriff auf Arran beauftragt, während Habib seine Angriffe in Armenien fortsetzte. Habib eroberte *Dvin*, *Širagtair*, *Bagravand* und *Neševa* ohne großen Widerstand. Der Bevölkerung dieser Städte wurde gegen Entrichtung der Kopfsteuer eine Schutzurkunde gewährt.²⁷⁰ Laut dem anonymen Werk *Hudûd al-Âlam*, einem der frühesten bekannten persischen Werke der Geographie (vollendet 982-983)²⁷¹, war *Dvin* die Hauptstadt Armeniens. Sie war eine große und beliebte Stadt, die von einer Mauer umgeben war. Ihre Bevölkerung bestand überwiegend aus Christen. In der Stadt waren viele Kaufleute, und sie verfügte über große Reichtümer.²⁷²

Schließlich kam Habib nach Georgien. Der Fürst von Georgien war zu jener Zeit Stephanos II., der 19/639 den georgischen Thron bestiegen hatte. Nach der Niederlage der Armenier schickte Stephanos II., der die Macht des Kalifats erkannt hatte, den Arabern wertvolle Geschenke²⁷³ und for-

²⁶⁵ Ebd., S. 53.

²⁶⁶ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 282.

²⁶⁷ Ebd., S. 278 ff.

²⁶⁸ Michael Kmosko: "Araplar ve Hazarlar" [Araber und Chasaren], ins Türkische übersetzt von A. Cemal Köprülü, in: *Türkiyat Mecmuası*, Bd. 3 (1935), S. 138.

²⁶⁹ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 283.

²⁷⁰ Kmosko: "Araplar ve Hazarlar", S. 138-139.

²⁷¹ Siehe über *Hudûd al-Âlam* C. Edmond Bosworth: "Hodud al-'Âlam", in: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 12, ed. by Ehsan Yarshater, New York 2004, S. 417-418.

²⁷² *Hudûd al-Âlam. The Regions of the World. A Persian Geography 372 A.H. – 982 A.D.*, translated and explained by V. Minorsky with the preface by V. V. Barthold, translated from the Russian, illustrated by twelve maps, London 1937, S. 142-143.

²⁷³ W. E. D. Allen: *A History of the Georgian People. From the Beginning down to the Russian Conquest in the Nineteenth Century*, London 1932, S. 79

derte von Maslama im Namen seines Volkes Frieden und eine Schutzurkunde. Die Urkunde Maslamas, die al-Baladuri überliefert, besagt folgendes:

„[...] Ihr Gesandter Nuklî [Nukli= Nicolas?, Tüfla=Teophil?] kam zu mir und neben mir befindlichen Muslimen und erzählte eure Situation. Wir sind eine Umma [Religionsgemeinschaft], die in der Gunst Gottes steht und vom ihm auserwählt wurde; tatsächlich ist die Gunst des Gottes so. Ihm sei in Ewigkeit Dank und sein Prophet, der der gesegnetste aller seiner Schöpfungen ist, sei begrüßt. Ihr erklärtet, dass ihr unseren Frieden liebtet; ich ließ den Wert der Geschenke, die ihr uns geschickt habt, feststellen und rechnete sie den von euch zu entrichtenden Steuern an. Ich schrieb euch eine Schutzurkunde und bestimmte hier die Friedensbedingungen; wenn ihr dies akzeptiert und danach handelt, ist alles in Ordnung. Sonst seid ihr im Namen Gottes und seines Propheten für den Krieg bereit [...].“²⁷⁴

Habib, der danach nach Tiflis kam, gab der Bevölkerung der Stadt folgenden Vertrag, der offenbar gleichzeitig als Schutzurkunde galt:

„Im Namen Gottes, des allbarmherzigen Erbarmers.

Diese Urkunde wurde von Habib b. Maslama für die Bevölkerung von Tiflis in Georgien ausgestellt, damit ihr Leben, ihre Kirchen, Synagogen, Tempel und Religionen unantastbar werden. Dafür sollte sie akzeptieren, dass sie unterworfen ist. Jede Familie muss ein Dinar Kopfsteuer zahlen. Ihr solltet die Familien nicht zusammenlegen, um die Steuer zu mindern und wir werden die Familien nicht teilen, um mehr Steuern einzutreiben. Ihr [die Einwohner von Tiflis] sollt uns eure Freundschaft und den Feinden Gottes und seines Propheten möglichst eure Feindschaft zeigen. Ihr sollt die hilfebedürftigen Muslime eine Nacht aufnehmen und sie mit den den Muslimen als Nahrung erlaubten Lebensmitteln der Schriftbesitzer [der Juden und Christen] versorgen. [d.h. sie sollten den Muslimen z.B. kein Schweinefleisch anbieten]. Es ist eure Pflicht, einen Menschen, der sich verliert, zum nächsten muslimischen Punkt zu führen; wenn aber der Weg zwischen euch und den Muslimen gesperrt ist, ist das dann nicht eure Aufgabe. Wenn ihr Buße tut und betet, werdet ihr unsere Religionsbrüder. Sonst müsst ihr Steuern zahlen. Wenn eure Feinde euch angreifen und die Muslime währenddessen nicht im Stande sind, euch zur Hilfe zu kommen, sind die Muslime für diese Situation nicht verantwortlich. Aber diese Situation heißt nicht, dass unser Vertrag mit euch aufgehoben wurde. Das sind die Bedingungen, die zu eurem Vor- und Nachteil sind. Gott und seine Engel wurden Zeugen. Als Zeuge reicht Gott.“²⁷⁵

Wir sehen in den Werken der arabischen Chronisten, insbesondere bei al-Baladuri, dass die Araber mit den Bevölkerungen der von ihnen eroberten Gebiete Verträge mit ähnlichen Bedingungen geschlossen haben. Ein weiteres Beispiel hierfür ist der Vertrag von Dvin (654), den Habib b. Maslama kurz vor dem obengenannten Abkommen mit den Dvinern unterzeichnete.²⁷⁶ Obwohl Habib den Einwohnern von Tiflis Religionsfreiheit gewährte, schickte er ihnen einen islamischen Gelehrten namens Abd-al-Rahman b. Ğaz, der ihnen den Islam vorstellen sollte. Diese Praxis hatte wirklich viel Erfolg und sorgte dafür, dass ein großer Teil der Bevölkerung den Islam annahm.²⁷⁷

Z. Kitapçı geht von der allgemeinen Praxis des Kalifen Omar aus, nach der Religionsgelehrte und Koranleser im Rahmen der Islamisierung in die neu eroberten Gebiete geschickt wurden, um

²⁷⁴ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 288-289.

²⁷⁵ Ebd., S. 289; Nikolaz Berdzenişvili und Simon Canaşia [Ivane Cevahisvili]: *Gürcistan Tarihi. Başlangıçtan 19. Yüzyıla Kadar* [Die Geschichte Georgiens. Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert], ins Türkische übersetzt von Hayri Hayrioğlu, 2. Auflage, Istanbul 2000, S. 113; Heinz Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, (Handbook of Oriental Studies. Section eight, Central Asia, vol. 21) Leiden 2010, S. 148-149.

²⁷⁶ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 287. Für den Text dieses Vertrages siehe auch Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 57.

²⁷⁷ V. Minorsky: "Tiflis", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 4, S. 814-826, hier: S. 815.

den Neumuslimen den Islam vollständig beizubringen, sie zu beschneiden und in diesen Gebieten Moscheen zu errichten. Kitapçı nimmt an, dass Abd-al-Rahman auch mit der Verbreitung des Islam in Tiflis und seiner Umgebung beauftragt worden sei. Seine Aufgabe habe vor allem darin bestanden, den Georgiern das Koranlesen beizubringen und sie kleine Suren auswendig lernen zu lassen.²⁷⁸

Über die Einzelheiten der Mission von Abd-al-Rahman gibt es in der Tat keine Informationen. Es ist auch nicht bekannt, ob er Georgisch konnte oder Dolmetscher dabei hatte, um sich mit den Georgiern zu verständigen. Anscheinend lasen die bekehrten Georgier die arabischen Exemplare des Korans und es wurde ihnen von den Gelehrten übersetzt und erklärt, was sie lasen. R. Aslanova betont, dass der Koran in arabischer Sprache geschrieben und seine Übersetzung verboten war. Es war eine verbreitete Meinung, dass ein frommer Muslim Arabisch lernen und den Koran in dieser Sprache kennen musste.²⁷⁹ Diese Auffassung scheint jedenfalls eine umayyadische Erfindung gewesen zu sein. Denn das Verbot der Koranübersetzung kann in der Tat im Islam keine Grundlage haben. Im Gegenteil ist das verstehende Lesen des Korans eines der Grundprinzipien des Korans – eine Tatsache, die das Lesen des Korans in verschiedenen Sprachen erforderlich macht. Abu Hanifa (gest. 150/767), Gründer der ersten Rechtsschule der Sunna, und der arabische Gelehrte Kadi Abdulğabbar (gest. 415/1024) vertreten diesbezüglich gleiche Meinung: „*Die Behauptung, dass der Koran nicht übersetzt werden darf, bedeutet, dass der Koran keine Bedeutung hat.*“ Diese Auffassung sollte später auch Mustafa Kemal Atatürk, Gründer der türkischen Republik (1881-1938), vertreten.²⁸⁰

Im Endeffekt stellt sich heraus, dass ein bedeutender Teil von Tiflis den Islam annahm. G. Asatrian und H. Magrarian weisen darauf hin, dass der Wunsch der Einwohner, als Glaubensbrüder der Araber gleiche Rechte bzw. Privilegien wie die anderen Muslime zu erhalten, offensichtlich bei ihrer Konversion eine große Rolle spielte.²⁸¹

Nachdem Habib seine Eroberungen im Kaukasus abgeschlossen hatte, schickte er einen Bericht über seine Erfolge an den Kalifen Osman. Danach kam er nach Syrien, wo er im Jahre 42/682 starb. Über Habib b. Maslama finden wir keine weiteren Informationen bei al-Baladuri. Er schreibt nur kurz über die spätere Situation der von Habib eroberten Städte. Er schreibt z.B., dass die Stadt Kalikala bis zu ihrer Zerstörung durch den byzantinischen Kaiser (Konstantin V. 743-775) im Jahre 133/753 bewohnt war. Er notiert weiter, dass der Kalif al-Mansur 139/755 diese Stadt wieder aufbauen und bevölkern ließ.²⁸²

2.4. Die Gründung des chasarischen Chaganats im Kaukasus und die arabisch-chasarischen Kriege um die kaukasische Herrschaft

2.4.1. Die Gründung des chasarischen Chaganats

Die Islamisierung des Kaukasus steht mit den arabisch-chasarischen Beziehungen in enger Verbindung. Denn als die Araber in den Kaukasus kamen, waren die Chasaren schon längst Einwohner des Kaukasus und hatten ihre Herrschaft über dieses Gebiet, insbesondere über den Nordkaukasus

²⁷⁸ Zekeriya Kitapçı: *Azerbaycan-Harezmi ve Türk-Oğuz Boyları Arasında İslamiyet* [Der Islam unter den azerbayğänisch-chorezmischen und türkisch-oghuzischen Stämmen], Konya 2005, S. 98.

²⁷⁹ Rebiyyet Aslanova: *İslam ve Medeniyet* [Islam und Kultur], Bakı 2002, S. 189.

²⁸⁰ Öztürk: *İmamı Âzam Ebu Hanîfe*, S. 374-379.

²⁸¹ Garnik Asatrian and Hayrapet Magrarian: “The Muslim Community of Tiflis (8th-19th Centuries)”, in: *Iran and the Caucasus: Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies*, vol. 8 (2004), S. 30.

²⁸² El-Belâzurî: *Fütuh’l Büldan*, S. 285-286.

errichtet, im Gebiet ihre Kultur verbreitet und sogar Städte gegründet. Kurz gesagt, im Nordkaukasus entstand das Chasarische Chaganat. Daher verdient der Platz der Chasaren in der Geschichte der Verbreitung des Islam im Kaukasus im Kontext der arabischen Feldzüge in den Kaukasus bzw. der chasarisch-arabischen Beziehungen bezüglich unseres Themas eine besondere Aufmerksamkeit. Außerdem breitete sich der Islam auch unter den Chasaren aus, wie wir es später näher beschreiben müssen. Deshalb kann man behaupten, dass die Chasaren bei dem Islamisierungsprozess des Kaukasus sicher eine große Rolle spielten, wenn man die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Einflüsse der Chasaren im Kaukasus berücksichtigt. Bevor man mit den Kriegen zwischen Arabern und Chasaren um die kaukasische Herrschaft beginnt, ist es angebracht, zunächst die Gründung des Chasarenstaates und dessen Einflussbereich im Kaukasus zu erläutern.

Das Chaganat der Chasaren, das vom 7. bis zum 10. Jahrhundert wegen seiner starken staatlichen Organisation, Handelstätigkeiten, religiöser Toleranz und wegen seines wirtschaftlichen Wohlstandes im Gebiet zwischen dem Kaukasus und den nördlichen Ebenen des Schwarzen Meeres, von der Wolga bis zum Dnepr und Kiev existierte, war der erste gut organisierte türkische Staat, der in der Geschichte Osteuropas eine große Rolle spielte.²⁸³

Nach Feststellung des Orientalisten Z. V. Togan, eine der Autoritäten für die Geschichte der Chasaren, zeigen die Forschungen, die auf arabischen, jüdischen und byzantinischen Quellen basieren, dass die Chasaren ein turkstämmiges Volk waren.²⁸⁴ In einem Brief, den der chasarische König Joseph als Antwort an den Hofbeamten des spanischen Kalifen Abd al-Rahman III. (912-961), einen Juden namens Chasdai ibn Šafrut, schrieb, erklärte er selbst die ethnische Herkunft des chasarischen Volkes. Demnach leiteten sich die Chasaren vom Geschlecht *Thogarma*, von den Söhnen des Japhet, ab. In der hebräischen Literatur wurden als Togarma alle Turkvölker bezeichnet. Togarma hatte zehn Söhne und die Chasaren stammten von seinem siebten Sohn *Chasar*.²⁸⁵ Was ihre Sprache betrifft, so geht laut Z. V. Togan aus einer Notiz des persischen Gelehrten al-Biruni (973-1048) hervor, dass die Bulgaren und Sabiren eine besondere Sprache sprachen, die aus dem Türkischen und Chasarischen gemischt war, dass die Sprache der Chasaren nichts anderes gewesen sei als eine Art des Čuwaschischen (ein Dialekt des Türkischen).²⁸⁶

Die Herrscherdynastie der Chasaren stammte wie die Gök-Türken vom Geschlecht *Ašina*. Daher nannte man sie auch Türken.²⁸⁷ Denn als „*Türk*“ werden in ethnographischem Sinne bei den ältesten und genauesten Schriftstellern die Völker, die in der Tat ein und dieselbe, nur dialektal verschiedene Sprache sprachen, bezeichnet, welche man nach dem Hauptvolk „*türkisch*“ nennt.²⁸⁸

Der König der Chasaren, dessen Name Haqan war, erschien ein Mal im Monat vor den Massen. Man nannte ihn *Groß-Hakan* (Groß-Chagan) und seinen Stellvertreter *Hakan Bey* (Chagan Bey).²⁸⁹

²⁸³ Mualla Uydu Yücel: „Hazar Hakanlığı“ [Das Chasarische Chaganat], in: *Türkler*, Bd. 2, Ankara 2002, S. 445.

²⁸⁴ Zeki Velidi Togan: „Hazarlar“ [Die Chasaren], in: *IA*, Bd. 5/1, S. 397.

²⁸⁵ Svetlana Alexandrowna Pletnjowa: *Die Chasaren. Mittelalterliches Reich an Don und Wolga*, Wien 1979, S. 11.

²⁸⁶ A. Zeki Validi Togan (Hrsg.): *Ibn Fadlan's Reisebericht*, Leipzig 1939 (=Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes 24/3), S. 200. Die letzten Forschungen von Ya. Kuzmin-Yumanadi und Pavel V. Kulešov an der Universität Kasan zeigen, dass die Vorfahren der Čuvašen die Chasaren waren. Denn die Philologen stellten in der Sprache der Čuvašen althebräische Wörter fest. Die Übernahme solcher Wörter sei nur in Chasarien möglich, wo die Juden die Staatsregierung innehatten. Nach den Befunden nehmen die Forscher an, dass die Čuvašen zum mittleren Wolgagebiet aus Chasarien kamen. Vgl. Ya. Kuzmin-Yumanadi/Pavel V. Kuleshov: „Čuvaşlar ve Etnik Oluşumları“ [Die Čuvašen und ihre ethnische Bildung], ins Türkische übersetzt von Bülent Keneş, in: *Türkler*, Bd. 2, Ankara 2002, S. 493-494.

²⁸⁷ Togan: „Hazarlar“, S. 398; Kevin Alan Brook: *The Jews of Khazaria*, 2nd ed., Lanham 2006, S. 47.

²⁸⁸ J. Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940)*, Leipzig 1903, S. 46.

²⁸⁹ Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 98.

An der Spitze des Militärs befand sich ein Mann namens *Il-Šad*.²⁹⁰ Es war Sitte des Königs der Chasaren, 25 Frauen zu haben. Jede Frau war eine Tochter eines ihm unterstehenden Königs. Die Frist der Herrschaft der chasarischen Könige betrug 40 Jahre. Wenn der König diese Frist auch nur um einen Tag überlebte, so töteten ihn die Untertanen und sein Gefolge und sagten: „*Der Verstand dieses Königs hat schon abgenommen, und seine Einsicht ist verwirrt.*“²⁹¹ Diese Information, die wir dem Bericht des arabischen Geographen Ibn Fadlan (10. Jahrhundert) entnehmen, findet sich auch bei dem persischen Geographen al-Istachri (10. Jahrhundert), einem Zeitgenossen Ibn Fadlans.²⁹² K. A. Brook weist darauf hin, dass es diese Tradition angeblich auch im West-Gök-Türkenreich gab.²⁹³

Das Chasarenreich kann insbesondere in ersten Zeiten zu einem kaukasischen Staat zugerechnet werden. Ş. Erel schreibt diesbezüglich folgendes: „*Der chasarische Staat, der verschiedene Regierungen und Völker umfasste, wurde als ein Föderalstaat im Jahre 558 in Dagestan gegründet.*“²⁹⁴ Die Chasaren vergrößerten ihren Herrschaftsbereich schon früh bis zum Kaukasus und eroberten sogar zeitweise den Transkaukasus. Ihr Herrschaftsbereich umfasste ganz Nordazerbaydžan, während ihr eigentliches Zentrum Balanğar in Dagestan war, das sich vermutlich am heutigen Ort *Endirey* in Dagestan befand. Das Verwaltungszentrum des Reiches im Südkaukasus war jedoch *Kabala* (Kavalak: Das ehemalige Zentrum Arrans). Außerdem hatten die Chasaren zwei weitere wichtige Städte, die beide Varsan hießen, welche in Mugan und zwischen Baku und Šabaran (eine kleine Stadt in der Gegend von Derbend) lagen.

Die Agačeris und Sawiren, beides türkische Stämme, hatten schon im 5. Jahrhundert begonnen, den Südkaukasus und das Gebiet Azerbaydžans zu erobern, und konnten bis zum 7. Jahrhundert bei der Transformation der ethnischen und kulturellen Struktur dieser Gebiete einen gewissen Einfluss nehmen. So war es für ihre chasarischen Nachfolger nicht schwer, im 7. Jahrhundert in diesen Gebieten eine starke Verwaltung zu errichten.²⁹⁵ Eine andere wichtige Stadt der Chasaren im Kaukasus war *Semender*²⁹⁶, die ursprünglich von den Sassaniden als Befestigung gegen die Nordstämme gegründet worden war und später zu einer chasarischen Stadt wurde. Sie war sogar eine Zeitlang Hauptstadt Chasariens.²⁹⁷ Nach Angabe des arabischen Geographen und Chronisten al-Mas’udi (gest. 345/956) blieb die Stadt bis zum großen Angriff des arabischen Feldherren Salman b. Rabia die Hauptstadt. Nach ihrer Eroberung durch Salman musste der chasarische Chagan seine Hauptstadt in die Stadt *Itil* (ca. nach 653)²⁹⁸, die sieben Tagesreisen von *Semender* entfernt lag, verlegen.²⁹⁹

²⁹⁰ Akdes Nimet Kurat: „Doğru Avrupa Türk Kavim ve Devletleri“ [Die türkischen Stämme und Staaten Osteuropas], in: *Türk Dünyası El Kitabı* [Handbuch der türkischen Welt], Bd. 1: *Coğrafya-Tarih*, hrsg. von Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1992, S. 180.

²⁹¹ Togan: *Ibn Fadlan’s Reisebericht*, S. 100-101.

²⁹² “Ebû Ishâk İbrahim b. Muhammed el-Istahrî el-Fârisî: *Kitab el-Mesâlik ve el-Memâlik*”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 158.

²⁹³ Brook: *The Jews of Khazaria*, S. 47.

²⁹⁴ Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 26.

²⁹⁵ Togan: “Hazarlar”, S. 398.

²⁹⁶ *Semender* war die erste Hauptstadt Chasariens. Die genaue Lage der Stadt ist nicht geklärt worden. Auf jeden Fall lag sie in Dagestan. Laut *Hudûd al-Âlam* lag *Semender* an der Küste des Kaspischen Meeres und es gab in der Stadt, die ein beliebter Ort war, Märkte und Händler. (*Hudûd al-Âlam. The Regions of the World*, S. 162.) Togan setzt die Stadt mit der heutigen Stadt *Kizlar* (*Kizlyar*) in Dagestan gleich. (Togan: *Ibn Fadlan’s Reisebericht*, S. 298.) Minorskij vermutet in seinem Kommentar bei *Hudûd al-Âlam* nach den Angaben der arabischen Quellen, dass die Stadt zwischen *Kizlar* und *Mahačkala* am Kaspischen Meer lag. (*Hudûd al-Âlam. The Regions of the World*, S. 452.)

²⁹⁷ Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 43.

²⁹⁸ *Al-Bayda* (*Itil: Türkisch*), die Hauptstadt der Chasaren, war durch den gleichnamigen Fluss *Itil* (Wolga) geteilt. Der chasarische Chagan residierte mit seinen allen Truppen in der westlichen Hälfte der Stadt, der über eine Mauer ver-

Der Chagan nannte in seinem obengenannten Brief 15 Völker an der Südseite seines Reiches, d.h. im Nordkaukasus, die bis Derbend wohnten. Diese lebten in den Bergen bis zum Schwarzen Meer zwei Monate weit und waren ihm tributpflichtig.³⁰⁰ Diese Völker sind sehr wahrscheinlich die heutigen Bewohner des Nordkaukasus.

Das Gebiet, in dem die Chasaren herrschten, hatte eine sehr wichtige geopolitische Lage. Daher war Chasarien ein bedeutendes Handelszentrum. Nach Chasarien wurden aus vielen Ländern Waren eingeführt, z.B. aus dem Wolga-Kama-Gebiet jede Art von Getreide, wertvolle Pelze, Honig und Wachs, Bauholz, aus dem Südrural Metalle, aus China und Turkestan Seide, aus dem Iran und Byzanz Handwerksprodukte, aus slavischen und skandinavischen Ländern verschiedene Waren und Sklaven. Außerdem waren die Chasaren ein sesshaftes und zivilisiertes Volk und beschäftigten sich mit der Landwirtschaft.³⁰¹

Wann genau die Chasaren in den Kaukasus kamen, ist unbekannt. Laut A. Roth sind die türkischen Stämme ab dem 3. Jahrhundert im östlichen Kaukasus nachweisbar.³⁰² Wir wissen, dass die Chasaren schon seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts in den Kaukasus einfielen. Sie unternahmen im Jahre 198 n. Chr. einen Feldzug nach Armenien. In den Kämpfen zwischen den Byzantinern und den Sassaniden im Kaukasus, die vom Anfang des 3. Jahrhunderts bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts währten, kämpften sie auf der Seite der Sassaniden. Als die Sassaniden aber ab der Mitte des 4. Jahrhunderts Armenien eroberten und ihren Nachbarn gegenüber eine aggressive Politik verfolgten, wechselten auch die Chasaren ihre Politik und kämpften vorab auf der Seite der Byzantiner gegen die Sassaniden.³⁰³ Laut Movses Dasxuranci (11. Jahrhundert) unternahmen die Chasaren schon im 4. Jahrhundert regelmäßig Streifzüge in den Transkaukasus.³⁰⁴

Während der Herrschaft des persischen Königs Kavadh I. (486-531) eroberten sie nach Angaben späterer arabischer Quellen (al-Baladuri, gest. 892 und al-Yaqubi, gest. 897) Georgien, Albanien und Armenien. Kavadh I. war es mit großer Mühe gelungen, diese Länder von den Heeren der Chasaren wieder zu befreien. Unter der Herrschaft von Chosrau I. Anuširvan (531-579), des Sohnes von Kavadh I., fielen sie ständig in die Grenzprovinzen der Sassaniden, insbesondere in Armenien und Albanien ein. Sie eroberten sogar zeitweise Albanien. Die persischen Sassaniden konnten das Land mit großer Mühe wieder befreien, weswegen sie daraufhin die berühmte Mauer und Festung von Derbend erbauten. Die Nomaden (die Chasaren und andere mit den Chasaren eng verwandte Völker), die das Gebiet Albaniens vor der Errichtung der Festung von Derbend besetzt hatten, waren von Chosrau I. nur teilweise zurück nach Dagestan vertrieben worden. Die meisten nahm

fügte. In der anderen Hälfte der Stadt wohnten die Muslime und die Götzendiener. Der Chagan hatte in dieser Stadt 7 Vorsteher (hâkim), die 7 verschiedenen Glauben angehörten. Jede Stunde, wenn eine wichtige Rechtsstreitigkeit entstand, fragten sie den König nach Anweisungen oder informierten ihn über die getroffene Entscheidung über diese Rechtsstreitigkeit. Vgl. *Hudûd al-Âlam. The Regions of the World*, S. 161-162.

²⁹⁹ Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 86. Aber diese Information trifft wahrscheinlich nicht zu. Denn als Ğarrah 722/723 Chasarien angegriffen hatte, war die Hauptstadt der Chasaren anscheinend immer noch Semender. Aufgrund der wiederholten Angriffe der Araber auf die Stadt war das Lager des chasarischen Chagans in die Stadt Itil verlegt, wo er sich bereits im Jahre 737 aufgehalten hatte. Außerdem findet sich im Werk „Geographie Armeniens“, das im letzten Viertel des 7. Jahrhunderts verfasst wurde, keine Information über eine chasarische Stadt namens Itil am Fluss Wolga. (Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 308-309.) Auch ein Zitat Z. V. Togans vom Ibn al-Athir bestätigt, dass die Verlegung der Hauptstadt in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts stattfand. (Togan: „Hazarlar“, S. 398.)

³⁰⁰ Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 13.

³⁰¹ Kurat: „Doğu Avrupa Türk Kavim ve Devletleri“, S. 179.

³⁰² Andreas Roth: *Chasaren. Das vergessene Großreich der Juden*, Neu Isenburg 2006, S. 22.

³⁰³ Yücel: „Hazar Hakanlığı“, S. 446.

³⁰⁴ Peter B. Golden: *Hazar Çalışmaları* [Khazar Studies], aus dem Englischen übersetzt von Egemen Çağrı Mızrak, Istanbul 2006, S. 61.

Chosrau I. gefangen und siedelte sie im Gebiet von Kabala an.³⁰⁵ Das zeigt, dass die Chasaren und andere Turkvölker den Kaukasus, insbesondere den Nordkaukasus, spätestens seit dem 6. Jahrhundert bewohnten.

Außerdem sei angemerkt, dass die Chasaren in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts begannen, die nordkaukasisch-türkischen Stämme zu unterwerfen. So vereinigten sie Stämme wie z.B. die Sabiren, Saraoguren, Semenderer und Balanğarer unter ihrem eigenen [Chasaren-] Stamm.³⁰⁶ Es wird berichtet, dass sie ab dem Jahr 558 als Herren des Kaukasus bezeichnet wurden.³⁰⁷

Die Verbreitung der Chasaren im Kaukasus war eigentlich mit den Gök-Türken verbunden: In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstand in Asien das große Reich der Türken, das Chaganat der Gök-Türken, das von einem der stärksten türkischen Geschlechter, den *Ašina*, angeführt wurde. Die Gök-Türken, deren Tributforderung von Chosrau I. abgelehnt wurde, drangen erstmals zu jener Zeit bis zum kaspischen Kaukasusvorland vor. Hier stießen sie erstmals auf die Chasaren und sie unterwarfen außer den Chasaren auch die Alanen, Itiguren und Belenğerer.³⁰⁸

So kam das Gebiet zwischen dem Don-Wolga und den kaukasischen Gebirgen unter die Herrschaft der Gök-Türken.³⁰⁹ Somit waren die Chasaren vor der Gründung ihres Reiches im Jahre 630 ein Teil des Gök-Türkenreiches (568-630). Die byzantinischen, armenischen und georgischen Quellen berichten, dass die Chasaren als ein Teil des Gök-Türkenreiches, des Verbündeten von Byzanz, gegen die Sassaniden kämpften.³¹⁰

Es wurde oben schon kurz erwähnt, dass die Chasaren in den 620er Jahren als Verbündete der Byzantiner im Kaukasus gegen die Sassaniden, die damals einen großen Teil des Gebietes beherrschten, kämpften. Der byzantinische Kaiser Herakleios, der seit 622 gegen die Sassaniden große Gegenangriffe unternahm, hatte den Krieg zu jener Zeit in den Transkaukasus verlagert, da er sich sicher war, dort militärische Hilfe des Gök-Türkenreiches zu erhalten. (Die Gök-Türken waren alte Verbündete von Byzanz. Hier ist das West-Gök-Türkenreich gemeint, denn das Gök-Türkenreich war 582 in zwei Teile zerfallen).³¹¹ Nach Angabe der Chronik des syrischen Chronisten Bar Hebraeus (1226-1286) versprach der Kaiser dem chasarischen Chagan, ihm seine Tochter zur Frau zu geben, um chasarische Hilfe zu sichern.³¹²

Im Rahmen eines zwischen den Chasaren und Byzantinern geschlossenen Bündnisses schickte dann der chasarische Chagan Ende des Jahres 626 unter dem Befehl seines Neffen *Šad* eine Armee gegen die Perser, die Albanien und Atropatene (das antike Gebiet südlich von Albanien: Azerbayğan) zerstörte. Der Feldzug der Chasaren in den Transkaukasus sollte dazu dienen, die Aufmerksamkeit der Perser abzulenken und Byzanz Zeit gewinnen zu lassen. Aber die reiche Beute und die Gefangenen, die *Šad* im Transkaukasus gemacht hatte, lenkte die Aufmerksamkeit des Chagan auf diese Region. Deshalb zog er persönlich mit einem großen Heer 627 gegen die Perser. Die Chasaren, die in den Transkaukasus einfielen, zerstörten Derbend, besetzten Albanien und kamen schließlich nach Tiflis, wo sich der byzantinische Kaiser und der Chagan an der Spitze ihrer

³⁰⁵ Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 24-25.

³⁰⁶ Şaban Kuzgun: *Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi. Hazar ve Karay Türkleri* [Das Judentum bei den Türken und die Frage der Herkunft der osteuropäischen Juden. Die chasarischen und karaitischen Türken], erweiterte 2. Auflage, Ankara 1993, S. 54; Brook: *The Jews of Khazaria*, S. 11-12.

³⁰⁷ Yücel: "Hazar Hakanlığı", S. 446.

³⁰⁸ Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 26-27.

³⁰⁹ Yücel: "Hazar Hakanlığı", S. 445-446.

³¹⁰ Golden: *Hazar Çalışmaları*, S. 62-63.

³¹¹ Ebd., S. 63.

³¹² Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus): *Abû'l-Farac Tarihi* [Geschichte des Abû'l-Farac], Bd. 1, aus dem Syrischen ins Englische übersetzt von Ernest A. Wallis Budge, ins Türkische übersetzt von Ömer Rıza Doğrul, 2. Auflage, Ankara 1987, S. 171.

Heere trafen und ein prächtiges Fest veranstalteten. Die Belagerung von Tiflis war erfolglos. Aber die Chasaren, die kurz darauf wiederkamen, konnten die Stadt einnehmen. Nach dem zwischen dem Kaiser und dem Chagan geschlossenen Vertrag sollte Georgien Byzanz überlassen werden, während der Ostkaukasus unter der Oberhoheit des Chagans stehen sollte. Tatsächlich handelte der Chagan nach dem Vertrag und zog sich aus Georgien zurück. Er beauftragte gleichzeitig Šad mit der Eroberung Albanien. So schlossen die Chasaren bis 630 die Eroberung von Albanien und Armenien ab. Aber als der letzte sassanidische König Yezdigerd III. (652-652) an die Macht kam, fiel das Gebiet wieder den Persern zu.³¹³ Jedoch wurden die gök-türkisch-chasarischen Angriffe auf den Transkaukasus, d.h. auf die Nordgrenze des Sassanidenreiches 630 unerwartet unterbrochen. Denn China, das 630 mit der Tang-Dynastie wieder erstarkte, unterwarf das Ost-Gök-Türkenreich. Was das West-Gök-Türkenreich, wo die Chasaren lebten, anbelangt, brach ein Bürgerkrieg aus, der sich lange Jahre hinziehen sollte.³¹⁴

Der Bürgerkrieg endete mit dem völligen Untergang des West-Gök-Türkenreiches. Aus den Trümmern des West-Gök-Türkenreiches erwuchsen neue staatliche Gebilde. Einer dieser Staaten wurde von den Bulgaren, die die Steppen des Azovschen Gebietes und die Tamanhalbinsel eroberten, gegründet. Fast gleichzeitig entstand das Chaganat der Chasaren in den kaspischen Steppen. Der Bürgerkrieg im Gök-Türkenreich war hauptsächlich zwischen den Sippen *Dulu* und *Ašina* geführt worden. Als die Anhänger der *Dulu* schließlich die Macht erlangten, flüchteten die Überreste der einst mächtigen Sippe *Ašina* nach Westen und wurden bei den Chasaren sesshaft. Sie gründeten dort eine neue herrschende Dynastie. Die Chasaren hielten sich daher für die direkten Nachkommen des Gök-Türkenchaganats und bezeichneten ihren Herrscher als Chagan und ihren Staat als Chaganat.³¹⁵

Eine genaue Datierung der Gründung des unabhängigen Chasarenstaates überliefern die Quellen nicht. Daher wird angenommen, dass er im Auflösungsprozess des Ost- und West-Gök-Türkenreiches von 630 bis 650 unabhängig wurde und sich konsolidierte. Golden und Brook schreiben, dass die Chasaren bis 650 schon im Nordkaukasus und im Delta der unteren Wolga einen unabhängigen Staat geschafft hatten.³¹⁶

Nach der Unabhängigkeit ihres Staates besetzten die Chasaren die Küstengebiete zwischen Wolga und dem Kaukasus, während die Bulgaren, deren Zentrum im Kuban-Gebiet lag, sich weiter westlich befanden. Im Laufe des 7. Jahrhunderts fand die große Expansion der Chasaren auf Kosten der Bulgaren statt. Die Söhne Kubrats, des Herrschers der Bulgaren, hatten nach dem Tode ihres Vaters im Jahre 650 das Bulgarenreich untereinander aufgeteilt, obwohl Kubrat davon abgeraten hatte. Diese politische Zersplitterung der Bulgaren nutzten die Chasaren aus und nahmen die Gebiete im Westen zumindest bis zu den Flüssen Don und Kuban in Besitz.³¹⁷ Die Gök-Türken verloren jedoch in der folgenden Zeit ihre Herrschaft über den Nordkaukasus und man könnte sagen, dass die Chasaren nun ihre Rolle im Kaukasus übernahmen.

2.4.2. Der erste arabisch-chasarische Krieg (642-652)

Als in den Steppen und im Gebirgsvorland des Nordkaukasus der junge Chasarenstaat seine Kräfte formierte, begannen die Araber mit der Eroberung des Transkaukasus. Die Gründung des

³¹³ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 196 ff; Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 27-28.

³¹⁴ Golden: *Hazar Çalışmaları*, S. 63.

³¹⁵ Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 28-29.

³¹⁶ Golden: *Hazar Çalışmaları*, S. 72; Brook: *The Jews of Khazaria*, S. 12.

³¹⁷ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 41.

Chasarenstaates und die islamische Expansion fielen fast in die gleiche Zeit. Es war von großer Bedeutung für die nachfolgende Geschichte, insbesondere für die Geschichte des Kaukasus, dass die Araber auf die Chasaren trafen, die sich damals energisch ausbreiteten. Fortan sollten die Chasaren als Herren des Kaukasus für die arabische Invasion im Kaukasus und über den Kaukasus hinaus ein großes Hindernis darstellen. Das Gebiet des Kaukasus sollte fast 150 Jahre lang der Schauplatz der heftigen Kriege zwischen den Arabern und den Chasaren werden.

Die arabisch-chasarischen Kriege sind für die Geschichte des Islam im Kaukasus von großer Bedeutung und sind mit ihr eng verbunden. Denn diese Kriege fanden zum größten Teil auf dem Boden des Kaukasus statt. Jedoch erfolgte, wie es sich erweist, während dieser Kriege die Verbreitung des Islam, insbesondere im Gebiet der heutigen Länder Azerbayğans und Dagestans, während Armenien und Georgien nur unter arabischer Verwaltung standen, aber wegen der toleranten Religionspolitik der Araber, die zum größten Teil mit von diesen Ländern zu leistenden Abgaben verbunden war, ihre eigene Religion bewahren konnten. Um den langen Prozess der Verbreitung des Islam im Kaukasus besser zu verstehen, muss besonders der politische Hintergrund ausführlich dargestellt werden:

Die Lage im Kaukasus in den frühen Zeiten des Islam ähnelte allgemein der an der Grenze der Pyrenäen, welche die muslimischen Armeen einige Zeit später erreichten. Wie die Franken waren die Chasaren stark genug, um den Ansturm der Invasoren in Schach zu halten. Im Westen wurde als Ergebnis der gewaltigen Schlacht von Tours 732 eine Entscheidung getroffen, während gegen die Chasaren im Osten die Angelegenheit lange Zeit unklar blieb. Als aber die aggressive Stärke des Kalifats erschöpft war, existierte Chasarien immer noch. Nachdem die Araber die ehemaligen persischen Gebiete bis zum Kaukasus gewonnen hatten, erwiesen sie sich als unfähig, ihre Eroberungen noch weiter zu führen. Gelegentlich marschierten sie in chasarische Gebiete ein und zogen sich wieder zurück, aber es wurden nie ständige Siedlungen angelegt. Jenseits des Kaukasus entstand nach Jahren periodischer Kriege ein unabhängiges Chasarien, das zu dem Zeitpunkt des Auftauchens der Araber ein großes Gebiet und große Kraftreserven besaß, wie sich später noch zeigen sollte. Zwar sollte der Islam hier später aufblühen, er tat dies aber nicht als eine Religion, die von erobernden Armeen eingeführt wurde, sondern als eine geduldete Religion³¹⁸ (ebenso wie das unter einem Teil der Chasaren verbreitete Christentum).

Über die arabischen Eroberungen, die Tätigkeiten der Araber im Kaukasus und die arabisch-chasarischen Beziehungen finden wir in dem Werk „Kitâb al-Futûh“ (das Buch der Eroberungen) des arabischen Chronisten Ibn A'tam al-Kufi (gest. 926) ausführliche Informationen. Wie Z. Bünyadov betont, beinhaltet das Werk über die Geschichte Azerbayğans und Dagestans wichtige Informationen, die wir sogar bei al-Baladuri, al-Yaqubi und at-Tabari nicht finden³¹⁹, wobei der Autor sich allerdings auf den militärisch-politischen Aspekt konzentriert. Das Werk ist eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Islam, die auf früheren Einzeldarstellungen fußt, die zum Teil verloren gingen. Es entstand im 9. Jahrhundert und behandelt die Eroberungen des Kalifen Osman (644-656) bis zum Kalifen Harun ar-Rašid (786-809).³²⁰ Wenn wir die zeitliche Nähe der Lebenszeit des Chronisten zu den Ereignissen berücksichtigen, so können wir vermuten, dass die Berichte seines Werkes von den historischen Fakten wenig abweichen sollten.

³¹⁸ Ebd., S. 46-47.

³¹⁹ Vgl. „das Vorwort von Ziya Bünyadov“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 14.

³²⁰ Busse: „Arabische Historiographie und Geographie“, S. 267.

Wie bereits oben erwähnt, wurde Salman b. Rabia vom Kalifen Osman im Jahre 24/644 mit dem Angriff auf Arran beauftragt, während Habib b. Maslama seine Eroberungen in Armenien fortsetzte. Salman marschierte nach Arran durch Armenien und die armenischen Emire flohen vor ihm. Laut Ibn A'tam al-Kufi dachten sie, dass die arabischen Kämpfer vom Himmel kamen, nicht sterben könnten und keine Waffe sie töten könnte. So konnte Salman die Städte auf seinem Weg leicht einnehmen und erreichte schließlich die Stadt *Beyleqan* in Arran. Die Stadt kapitulierte ohne Kampf. Danach wurde die azerbaygänische Stadt *Berde* angegriffen. Mit der Stadt wurde unter der Bedingung, dass sie Tribut bezahlen musste, Friede geschlossen. Von hier aus führte Salman mit seinen Reitertruppen einen Angriff nach Georgien durch. Die Araber, die den Fluss Kura überschritten, zogen dann weiter in den Norden Azerbayğans und kamen nach *Šabran* und *Maskat*. Salman lud hier die Herrscher der Bergstämme zu sich ein. Die Herrscher der süddagestanischen Städte *al-Lazk* (das Gebiet der *Lesgier*), *Filan* und *Tabasaran* kamen mit wertvollen Geschenken zu ihm und stimmten zu, jedes Jahr eine bestimmte Summe zu bezahlen.³²¹

Die Quellen berichten, dass Salman nach diesen Eroberungen in Arran gegen die Chasaren kämpfte, die sich nun wegen des arabischen Vorstoßes nach Norddagestan zurückzogen. Diese Schlacht, die im Jahre 32/652 bei *Balanğar* stattfand, sei der erste bedeutende Kampf zwischen den Chasaren und den Arabern. Wie erwähnt, waren die vorherigen Kämpfe nur kleine Gefechte.

Wo wir uns von den muslimischen Quellen abwenden müssen, ist ihre Behauptung, dass die Araber bis zur großen Schlacht bei *Balanğar* keine Verluste erlitten. Dies liegt weit jenseits der Grenzen der Glaubwürdigkeit. Der persische Chronist Abu Ali Muhammed Bal'ami aus dem 10. Jahrhundert beschreibt, wie das Vergießen arabischen Blutes durch die Chasaren auf dem ersten Feldzug gewesen sein muss. Die folgenden Feldzüge fanden vielleicht im kleineren Maßstab statt und die Verluste der Invasoren waren vielleicht unbedeutend, aber an diesem Punkt, wie an anderen, trägt die große arabische Überlieferung laut M. Dunlop Züge der patriotischen Übertreibung,³²² meines Erachtens jedoch der religiösen und heldenhaften Übertreibung.

Ibn al-Athir schreibt, dass dieser Krieg zwischen Chasaren und Arabern ein Ergebnis der Einfälle Abd-al-Rahman b. Rabia, des Bruders von Salman, in Chasarien war. Folglich unternahmen die Chasaren einen Rachezug gegen die Muslime, die damals in *Derbend* waren.³²³

Vor der Ankunft Salmans befand sich der Herrscher der Chasaren in *Derbend* und nach Ibn A'tam al-Kufi bestand sein Heer aus 300.000 Mann. Diese Angabe scheint jedenfalls sehr übertrieben zu sein. Leider liegen über die Zahl der arabischen Krieger in anderen Werken keine Informationen vor, durch die ein Vergleich möglich wäre. Es ist aber sicher, dass die chasarische Armee der arabischen Armee weit überlegen war. Als die Araber sich *Derbend* näherten, beschloss der chasarische Herrscher die Stadt zu verlassen. Daraufhin soll zwischen ihm und seinen Männern folgendes Gespräch geführt worden sein: „O Herr! Unter deinem Befehl stehen 300.000 Mann. Er hat dagegen höchstens 10.000 Mann. Warum flüchtest du vor ihm?“ Der Herrscher antwortete: „Ich habe über diesen Stamm etwas gehört. Sie sagen, dass sie vom Himmel kamen und keine Waffe gegen sie wirkt. Wer kann sie in diesem Fall besiegen?“ Danach zog sich das chasarische Heer weiter zurück. Nachdem die Muslime sich in *Derbend* drei Tage erholt hatten, marschierten sie weiter nordwärts und nahmen die chasarische Stadt *Yargu/Targu* (heute *Tarki*) ein. Danach rückten sie unmittelbar gegen die Stadt *Balanğar* vor.³²⁴

³²¹ “Ehmed ibn E'sem El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*”, in: *Orta Esr Ereğ Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 16-17.

³²² Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 51-52.

³²³ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 36.

³²⁴ “El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*”, in: *Orta Esr Ereğ Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 16-18.

Während Ibn A'tam al-Kufi, al-Baladuri und Ibn al-Athir angeben, dass die Araber in diesem Feldzug von Salman b. Rabia befehligt wurden, wurde das arabische Heer nach at-Tabari von Salmans Bruder, Abd-al-Rahman b. Rabia, angeführt, der bei Derbend stationiert war.³²⁵ Dieser war damals Gouverneur von Derbend. Bosworth und Dunlop vertreten die Meinung, dass die Angabe at-Tabaris zutreffend sei.³²⁶ Anscheinend begann die Schlacht zu Lebzeiten Abd-al-Rahmans, denn die arabischen Chronisten des Mittelalters berichten nicht über seinen Tod. So ist es laut at-Tabari anzunehmen, dass er während dieses arabischen Angriffes auf Chasarien das arabische Heer kommandierte.

Abd-al-Rahman ignorierte die Anweisungen des Kalifen, keine Risiken einzugehen, und führte eine offensichtlich starke muslimische Streitmacht nach Chasarien. Das direkte Ziel hieß, wie bei vorherigen Gelegenheiten, Balanğar. Die Legende, dass die Muslime bisher bei ihren Zusammenstößen mit den Chasaren immun gegen Verluste waren, ist bereits erwähnt worden. Es wird berichtet, dass sich die Chasaren im Jahr 32/652 anscheinend zum ersten Mal entschlossen, die Verletzbarkeit ihrer Feinde zu testen und aus dem Hinterhalt eine kleine Gruppe oder einen einzelnen Mann töteten, und zwar während er badete bzw. während sie badeten. Dadurch ermutigt, riskierten sie ein allgemeines Gefecht, bei dem die Muslime völlig geschlagen wurden. Die Details des Hinterhalts könnten eventuell auf einen früheren Raubzug verweisen, werden aber als ein Vorfall bei der Belagerung dargestellt, die Balanğar nun durch die einfallende Armee erfuhr. Die Stadt scheint, einen heftigen Widerstand geleistet zu haben. Sie war zu dieser Zeit offensichtlich stark befestigt. Denn man kann über einen Turm lesen, von dem aus viele Muslime getötet wurden. Beide Seiten besaßen Artillerie. Die Muslime benutzten große und kleine Wurfmaschinen, während die Chasaren zumindest die letzteren besaßen.³²⁷

Die bloße Anwesenheit der arabischen Truppen in Chasarien war gegen den ausdrücklichen Befehl des Kalifen. Nach einigen Tagen heftiger Kämpfe vor der Stadt unternahmen die Chasaren im Inneren einen allgemeinen Ausfall und zur gleichen Zeit tauchte eine entlastende Streitmacht auf, anscheinend eine Kavallerie. Dass die gemeinsamen Angriffe zeitlich gut abgestimmt und besonders erfolgreich waren, scheint klar zu sein, auch wenn es keine Details zu der Unternehmung gibt. Laut eines Berichts hörte man eine Stimme rufen: „Mut, Ihr Männer von Salman b. Rabia! Euer Treffpunkt liegt im Paradies.“, als der muslimische General versuchte, seine Truppen zu versammeln. Als Abd-al-Rahman fiel, war sein Tod das Signal für die Flucht der Muslime. Aber sein Bruder nahm die Standarte auf und man konnte erneut die Stimme durch den Lärm der Schlacht hören: „Mut, ihr Männer von Salman b. Rabia!“ Worauf Salman antwortete: „Seid Ihr betrübt, uns zu sehen?“ Laut der anderen Überlieferung war der Tod von al-Qarthâ, einem der Koranleser aus Kufa, der Anfangspunkt der Niederlage. 4.000 Muslime wurden getötet. Überlebende erzählten, wie am Ende der Ruf Allâhu akbar, „Gott ist größer“, immer wieder vom Schlachtfeld ertönte. Einige entkamen mit Salman nach Derbend. Andere sollen nach Gilan (am Süd-West-Ufer des Kaspischen Meeres) und sogar noch weiter geflüchtet sein. Unter den Letzteren werden Abu-Hurayra und Salmân al-Fârîsi erwähnt, zwei bekannte Begleiter des Propheten. Der Leichnam von Abd-al-Rahman musste zurückgelassen werden. Er wurde von den Chasaren in ein standesgemäßes Behältnis gelegt und konserviert, da sie davon ausgingen, dass es durch die Wirkungskraft des gefallen Feindes zu Fürbitten für Regen in Zeiten der Dürre und für den Sieg in Zeiten des Krieges käme.³²⁸

³²⁵ “El-Kufi: Kitab el-Fütuh”, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 17; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 290 ff; İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 35-36.

³²⁶ Bosworth: “Al-Kabk”, S. 343; Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 55.

³²⁷ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 55.

³²⁸ Ebd., S. 56-57. Vgl. dazu auch Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 64.

Die Eroberung Balanğars hielten die Araber für wichtig, weil sie offensichtlich einen Brückenkopf weiter im Norden des Kaukasus sichern wollten. Bosworth vermutet, dass die arabischen Feldzüge in den Kaukasus und nach Chasarien auch eine wirtschaftliche Bedeutung als Quelle für den Sklavenhandel gehabt haben muss. Er weist darauf hin, dass zu Zeiten der Abbasiden der Beiname „al-Chazari“ bei militärischen Sklaven und anderen recht häufig vorkommt, obwohl dies auch eine Sammelbezeichnung für kaukasische Völker als auch für richtige Chasaren sowie andere Turkstämme gewesen sein könnte.³²⁹ Wie wir später auf der Grundlage der Quellen oft erwähnen werden, sollten solche Feldzüge tatsächlich sowohl große Mengen von Sklaven und als auch reiche Beute bringen. Dies zeigt, dass wirtschaftliche und machtpolitische Gründe eine große Rolle spielten bei den Angriffen der Araber auf Chasarien, manchmal sogar eine größere Rolle als die Idee der Verbreitung des Islam.

Bemerkenswerterweise findet sich nichts über diese wichtige Schlacht zwischen den Chasaren und Arabern im Jahre 652 beim armenischen Bischof und Chronisten Sebeos (7. Jahrhundert), dessen Werk mit der Schilderung der Verhältnisse unter dem Sassaniden Peros (459-484) beginnt und mit der Erwähnung der Thronbesteigung des Kalifen Muawiya im Jahre 661 endet.³³⁰ Was das Werk von Sebeos für unser Thema besonders wertvoll macht, ist, dass es als Bezeugung denkwürdiger Ereignisse auch über den Einbruch der Araber in Persien, Armenien und das Byzantinische Reich anschaulich berichtet. Zwar enthält das Werk von Sebeos fast keine Informationen über die Islamisierung des Kaukasus. Aber in ihm finden wir im Rahmen der politischen Geschehnisse wertvolle Berichte über die ersten Aktivitäten der Araber und die armenisch-arabischen Beziehungen im 7. Jahrhundert in Armenien und in benachbarten Gebieten. Diese Berichte sind unverzichtbar für die Geschichte des Islam in diesen Gebieten.

2.4.3. Die politische Situation im Kaukasus nach dem ersten arabisch-chasarischen Krieg

2.4.3.1. Armenien zwischen dem Kalifat und Byzanz

Nach dem Konzil von Dvin im Jahre 649 verbündete sich ein Teil des armenischen Adels, erschöpft durch den Druck der Byzantiner wegen der Kirchenunion, mit den Arabern. Somit begann sich unter den Armeniern eine pro-arabische Front zu bilden.³³¹ Bei Sebeos finden wir wertvolle Informationen über die Ereignisse nach dem ersten chasarisch-arabischen Krieg. Er beschreibt die Beziehungen zwischen Byzanz, dem Kalifat und Armenien sehr ausführlich. Wir erfahren von Sebeos, dass die Armenier sich 652/653 gegen das Byzantinische Reich erhoben, sich von ihrem Treueeid lossagten und sich dem Kalifen unterwarfen: *Teodoros*, der Fürst von Rštunik, machte mit allen armenischen Prinzen zusammen einen Pakt und einen Vertrag mit Muawiya in der syrischen Stadt Damaskus, der als Statthalter des Kalifats außer Syrien auch dessen Nordgebiete kontrollierte. Muawiya garantierte den Armeniern im Vertrag folgendes:

„Dies sei der Vertrag zwischen mir und euch, auf so viele Jahre, wie viel ihr wollt. Ich werde von euch drei Jahre lang keinen Tribut nehmen. Danach werdet ihr mit einem Eid [Tribut] zahlen, wie viel ihr wollt. Ihr werdet in eurem Land 15.000 Reiter behalten und aus eurem Land Nahrungsmittel liefern; und ich werde es in königliche Steuer einrechnen. Ich werde für Syrien keine Kavallerie fordern; aber wohin auch immer ich befehle zu gehen, müssen sie einsatzbereit sein. Ich werde in [eure] Festungen weder

³²⁹ Bosworth: „Al-Kabk“, S. 343.

³³⁰ Franz Nikolaus Finck: „Geschichte der armenischen Litteratur“, in: Carl Brockelmann u.a.: *Geschichte der christlichen Litteratur des Orients*, 2. Ausgabe mit Berichtigungen, Leipzig 1909, S. 104.

³³¹ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 54-55.

Emire noch eine arabische Armee schicken – auch keinen einzigen Reiter. Kein Feind wird Armenien betreten; und wenn die Griechen [die Byzantiner] euch angreifen, werde ich euch Hilfstruppen schicken, so viel ihr wollt. Ich schwöre beim großen Gott, dass ich nicht lüge.“³³²

Diese politische Entscheidung des armenischen Adels war vor allem auf die gespannten Beziehungen mit dem Byzantinischen Reich zurückzuführen. Eigentlich verfolgten sowohl der Fürst Teodoros als auch Patriarch Nerses III., der die griechische Kultur gut kannte, anfänglich eine probyzantinische Politik gegen die zunehmende arabische Gefahr. Sie pflegten auch gute Beziehungen zu Byzanz. Aber die byzantinische Politik, die kein Vertrauen gab und ungeschickt war, minderte mit der Zeit die Loyalität der armenischen Fürsten. Byzanz nutzte die armenischen Fürsten und die Armenier für seine eigenen politischen Zwecke aus und hielt sich nicht zurück, sie zu unterdrücken oder gegeneinander auszuspielen, wenn es als nötig angesehen wurde. Teodoros, der verdächtigt wurde, wurde in Ketten gelegt und nach Konstantinopel gebracht. 647 brachte Byzanz ganz Armenien wieder unter seine Kontrolle. Bei dieser Gelegenheit versuchte Kaiser Konstantin II. Pogonatos (641-668), die armenische Kirche der griechisch-orthodoxen Kirche anzuschließen. Zu diesem Zweck hatte er einen Theologen namens *Tavit* aus Pakavan nach Armenien geschickt, dessen Aufgabe es war, für die Teilnahme der armenischen Geistlichkeit an einer Einigungsformel zu sorgen. Die Formel von Byzanz wurde einstimmig abgelehnt und es wurde insbesondere betont, dass „*Jesus Christus aus dem Heiligen Geist und Maria entstand und nur eine Natur hatte.*“ So waren in der Folge eine Auseinandersetzung zwischen den Armeniern und den Byzantinern und die Annäherung von Teodoros an die Araber unausweichlich. Die Armenier beschlossen dem Kalifen jährlich 500 Silber Dinar zu zahlen. Dafür erkannte der Kalif die Autonomie der Armenier an. Sie sollte gegen die Byzantiner und selbst gegen das Kalifat gesichert werden.³³³

Daraufhin marschierte Kaiser Konstantin II. mit seinem Heer, das aus 100.000 Mann bestand, in Armenien ein. Als er die Stadt *Derğan*³³⁴ erreichte, traf er auf einige Araber, die ihm einen Brief des Kalifen brachten. Er schrieb dem Kaiser folgendes: „Armenien ist meins; geh nicht dahin. Wenn du aber doch gehst, werde ich dich angreifen und dafür sorgen, dass du nicht in der Lage sein wirst, von dort zu fliehen.“ Der Kaiser antwortete dann: „Dieses Land ist meins und ich gehe dahin. Wenn du mich angreifst, so ist Gott ein gerechter Richter.“ Der Kaiser kam in die Stadt *Karin*³³⁵ und blieb dort ein paar Tage. Alle Fürsten und Truppen Armeniens außer Teodoros kamen zu ihm und erklärten ihm ihre Loyalität. So entschied sich der Kaiser, gegen Teodoros und seine Verbündeten, die Iberer, Albanien und Syunik, die unter dessen Befehl standen, vorzugehen. Es gelang ihm, die Iberer wieder zu unterwerfen. Aber Albanien, Syunik und *Sephakan Gund*³³⁶ unterwarfen sich nicht.³³⁷

Inzwischen war der Kaiser mit 20.000 Mann nach Dvin gezogen und dort in den Fürstenpalast eingezogen. Der armenische General *Mušel Mamikonyan* wurde als Vizekönig mit außergewöhnlichen Befugnissen ausgestattet und zum Oberbefehlshaber der Reitertruppen ernannt. Daraufhin befasste sich der Kaiser wieder mit der Unterwerfung der Armenischen Kirche. Die byzantinischen

³³² Sebeos: *The Armenian History*, S. 135-136.; Adel-Théodor Khoury: *Toleranz im Islam*, München 1980, S. 79-80.

³³³ René Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi* [Originaltitel: *Histoire de l'Arménie des origines à 1071: Die Geschichte der Armenier. Von den Anfängen bis 1071*], aus dem Französischen übersetzt von Sosi Dolanoğlu, 2. Auflage, Istanbul 2006, S. 287-289.

³³⁴ *Derğan* ist in Nord-Westarmenien, in der Nähe der heutigen Stadt Eriwan.

³³⁵ *Karin* ist die heutige türkische Stadt Erzurum, die im Osten der Türkei liegt.

³³⁶ *Sephakan Gund* war ursprünglich eine Bezeichnung für das spezielle königliche Militärkontingent. Sie wurde später auch für eine Region in der armenischen Provinz Turuberan um den Van-See verwendet.

³³⁷ Sebeos: *The Armenian History*, S. 137-139.

Priester predigten in allen Kirchen Dvins die chaledonische Christologie.³³⁸ In der Surp-Grigor-Kathedrale machten sie nach ihren Ritualen eine Zeremonie, an der Patriarch Nerses und alle anderen armenischen Priester teilnehmen – manche freiwillig und manche gezwungen.³³⁹

Nachdem der Kaiser Dvin verlassen hatte, forderte Teodoros, der sich auf der Insel Akdamar³⁴⁰ befand, von den Arabern militärische Hilfe und erhielt eine Hilfstruppe von 7000 Mann. Als die Byzantiner kurz vor dem Osterfest das Gebiet Tayk (im Nordwesten Anatoliens) betraten und von hier vertrieben worden waren, plünderten sie dieses Gebiet und eroberten die Stadt Trabzon. Daraufhin kam Teodoros zu Muawiya³⁴¹ nach Damaskus mit großen Geschenken, um mit ihm ein Bündnis zu schließen. Muawiya schenkte ihm seinerseits goldene und goldgestrickte Roben. Er gab ihm den Rang eines Fürsten von Armenien, Iberien (Georgien), Albanien und Syunik bis zu den kaukasischen Gebirgen und Derbend. So erkannte Teodoros die arabische Heerschaft an.³⁴²

653/654 schickte der Kalif eine Flotte bestehend aus 300 großen Schiffen, um Konstantinopel zu erobern und das Byzantinische Reich zu vernichten, während ein anderes Heer der Araber in Iberien einfiel. Aufgrund des harten Winters hatten die Araber an beiden Fronten keinen Erfolg. In Folge dessen verbündeten sich die armenischen Fürsten, die die arabische Oberhoheit nicht anerkannten, und teilten Armenien untereinander auf. Dabei spielte eine wichtige Rolle, dass Teodoros, der den Arabern immer noch loyal gesonnen war, krank war und sich einige Zeit tatenlos auf der Insel Akdamar aufgehalten hatte.³⁴³

Im gleichen Jahr brachte das arabische Heer, das in Armenien einquartiert wurde, ganz Armenien wieder unter seine Kontrolle. Auch Mušel Mamikonyan fiel von den Byzantinern ab und stellte sich unter arabische Herrschaft wie die anderen armenischen Fürsten, denen anderenfalls der Tod drohte. Daraufhin erschienen die Byzantiner wieder in Armenien und plünderten die Festung Dvin und belagerten Nahičevan, während die Araber sich Zarehavans bemächtigten. In der Schlacht, die zwischen beiden Großmächten bei Nahičevan stattfand, wurden die Byzantiner geschlagen. Die Araber nahmen anschließend die Stadt Karin (Erzurum) ein, deren Bevölkerung ihnen keinen Widerstand leisten konnte. Sie beschlagnahmten das gesamte Gold und Silber und andere Reichtümer der Stadt und plünderten Armenien, Albanien und Syunik und beraubten die Kirchen. Inzwischen starb Teodoros und das Fürstentum von Armenien wurde Hamazasp verliehen, der aus dem armenischen Fürstenhaus der Mamikonier stammte. Im gleichen Jahr fielen die Armenier von den Arabern ab und unterwarfen sich wieder den Byzantinern. Zu dieser Zeit begannen schon politische Wirren im Kalifat.³⁴⁴

Wir finden leider keine zusätzlichen Informationen über die weiteren Geschehnisse im Kaukasus bei Sebeos, da seine Geschichte nur bis zum Jahr 661 reicht. Wir finden auch weder in armeni-

³³⁸ Das ist das christologische Bekenntnis des Konzils von Chalkedon (451), das das vierte der ersten sieben Ökumenischen Konzilien der Alten Kirche war. Seine dogmatischen Definitionen werden in der katholischen Kirche und in den orthodoxen Kirchen als unfehlbar anerkannt; sie sind auch Lehrgrundlage in den evangelischen und anglikanischen Kirchen. Das Konzil von Chalcedon entschied den lange und erbittert geführten Streit um das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi. Gegen den Monophysitismus, der vor allem von den mächtigen Kirchen Ägyptens und Syriens verfochten wurde, auf der einen und den Nestorianismus auf der anderen Seite definierte es Christus als wahren Gott (Gott der Sohn als zweite Person der Dreifaltigkeit) und wahren Menschen zugleich, und zwar „unvermischt und ungetrennt“. Die Trinität wurde zum Dogma. Siehe dazu ausführlicher Alois Grillmeier (Hrsg.): *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 Bde., Würzburg 1951-1954.

³³⁹ Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 290.

³⁴⁰ Akdamar (*Al'tamar*) ist die zweitgrößte Insel im Van-See in Ostanatolien. Die größte Insel ist Adır (Lim).

³⁴¹ Der spätere Kalif Muawiya I. (661-680), der zu dieser Zeit der Statthalter Syriens war.

³⁴² Sebeos: *The Armenian History*, S. 142-143; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 291.

³⁴³ Sebeos: *The Armenian History*, S. 143-147.

³⁴⁴ Ebd., S. 149-154.

schen noch in arabischen Quellen Informationen, dass die in dieser Zeit erfolgte armenisch-arabische Annäherung zu einer Islamisierung der Armenier führte. Wie auch die ausführliche Analyse der armenischen Historikerin S. B. Dadoyan, einer Spezialistin für die islamisch-armenische Interaktion, über die arabisch-armenischen Beziehungen im Mittelalter zeigt, waren die Armenier vielmehr ein Spielball des Kalifats und von Byzanz und wollten die Herrschaft beider Reiche abschütteln. Das sollten sie aber nicht schaffen. Daher sollte der armenische Adel, der sich in seiner Loyalität traditionell zwischen Ost und West teilte – erst zwischen Byzanz und dem Sassanidenreich –, diese Politik auch im Konkurrenzkampf zwischen Byzanz und dem Kalifat fortsetzen. Die flexibelsten und pragmatischsten Adelsfamilien und Personen kollaborierten mit den Muslimen, ohne ihre religiöse Verbindung mit dem christlichen Westen aufzugeben.³⁴⁵ Es steht fest, dass die Araber keinen Versuch unternahmen, die Armenier zu islamisieren. Wie wir noch erörtern werden, sollte sogar eines der wichtigsten Ergebnisse der arabischen Invasion der Machtgewinn der armenischen Kirche und die Konsolidierung ihrer Position sein, weil die Kirche und religiöse Institutionen durch das Kalifat geschützt wurden. Die Islamisierung der Armenier misslang auch deshalb zum größten Teil, weil diese stark an ihrem Glauben festhielten. Das sehen wir sogar bei ihrem Widerstand gegen die Byzantiner, die die Armenier ihrer Kirche unterwerfen wollten.

2.4.3.2. Der Kaukasus zwischen den Arabern, Byzantinern und Chasaren bis zum Ende des 7. Jahrhunderts

Der Rückschlag bei Balanğar markiert praktisch das Ende der ersten Phase der arabisch-chaasarischen Beziehungen, obwohl kurz darauf muslimische Kontingente in Derbend erwähnt werden.³⁴⁶ Die innenpolitischen Wirren in Arabien nach der Wahl Alis (656-661) zum Kalifen schwächten die arabischen Angriffe, sodass die Chasaren sich Derbend wieder bemächtigen konnten. Die arabisch-chaasarischen Auseinandersetzungen setzten sich somit lange Zeit nur als Grenzkonflikte fort.³⁴⁷ Diese Phase der innenpolitischen Schwäche des Kalifats nutzte sogar Byzanz aus und griff es bei jeder Gelegenheit an, sodass den byzantinischen Angriffen nur durch die Tributzahlungen Einhalt geboten werden konnte.³⁴⁸

Deshalb erschienen die Araber nur in längeren zeitlichen Abständen im Kaukasus und verschwanden wieder. Der Grund der Schwächung der arabischen Herrschaft im Gebiet war vor allem der Bürgerkrieg, der zwischen Ali und Muawiya herrschte.³⁴⁹ Dieser Bürgerkrieg verhinderte eine Zeit lang, dass die Araber ihre Eroberungen in gefährlichen und weniger lukrativen Hochlandgebieten wie z.B. im Kaukasus und in Zentralasien fortsetzten.³⁵⁰ Nachdem Ali ermordet worden war, erlangte Muawiya ohne Gegner das Amt des Kalifats (661) und wurde zum alleinigen Herrscher. Er erhob Damaskus zu seiner Hauptstadt und begründete die Dynastie der Umayyaden, die sich für die nächsten 80 Jahre an der Macht halten sollte.³⁵¹ Nun konnten die Araber ihr Augenmerk wieder auf den Kaukasus richten. Obwohl zwischen ihnen und den Chasaren 662 eine Schlacht stattfand, konnten sie keinen Erfolg erzielen.³⁵²

³⁴⁵ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 44.

³⁴⁶ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 56.

³⁴⁷ Yücel: "Hazar Hakanlığı", S. 153.

³⁴⁸ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 420-421.

³⁴⁹ Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 61.

³⁵⁰ Bosworth: "Al kabk", S. 343.

³⁵¹ Norwich: *Byzanz*, S. 173.

³⁵² Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 61.

Das Geschichtswerk des armenischen Priesters Lewond (8. Jahrhundert) ist für die arabische Periode der Geschichte des Transkaukasus eine bedeutende Quelle. Dieses Werk wurde ursprünglich im Auftrag des armenischen Fürsten Šapuh Bagratuni (gest. 824) als eine Geschichte der Kalifen geschrieben.³⁵³ Daher ist im Werk deutlich zu erkennen, dass Lewonds besonderes Augenmerk auf die Beziehungen zwischen dem armenischen Adel und seinen arabischen Oberherrn gerichtet ist. Der Text des Werkes beginnt mit dem Tod des Propheten Muhammed im Jahre 632 und reicht bis zum Tode des Katholikos Isaias im Jahre 778.³⁵⁴

Im Werk Lewonds können wir sehen, dass er eine scharfe Einsicht in die in Armenien und im Nahen Osten herrschende politische Situation hatte. Und wenn wir in Betracht ziehen, dass Lewond ein Augenzeuge vieler Ereignisse des 8. Jahrhunderts war und seine Lebenszeit zu den vorherigen Ereignissen zeitlich so nahe stand, so können wir sagen, dass seine Auskünfte zum großen Teil zuverlässig sein müssen.

Lewond, der von den Plünderungen und Gefangennahmen der Araber redet, berichtet, dass Muawiyas 661 für die Armenier folgendes Edikt ausfertigte: „Wenn ihr verweigert, mir Tribut zu zahlen und euch mir zu unterwerfen, werde ich überallhin Schwert und Massaker bringen.“ Daher rief Nerses III., der Patriarch der Armenier die Fürsten und Adligen des Landes herbei und erkannte mit ihnen zusammen die arabische Oberherrschaft an. Auf die Forderung der Araber hin wurden Grigor, der Fürst der Mamikonier, und Smbat, der Fürst der Bagratiden, als Geisel übergeben. Nachdem man für Armenien eine jährliche Steuer in Höhe von 500 Dehekan verhängt hatte, erklärte Muawiyas Gregor Mamikonyan zum Fürsten von Armenien und schickte beide Fürsten mit großen Ehren wieder nach Armenien. Das war ein langfristiger Friede während der Regierungszeit Muawiyas.³⁵⁵ Aus dem Bericht Lewonds geht hervor, dass neben der Verbreitung des Islam die wirtschaftlichen Vorteile der eroberten Gebiete für die Araber eine enorme Rolle spielten.

Inzwischen hatten die Chasaren begonnen, wegen der Schwächung der arabischen Herrschaft ernsthaft in den Kaukasus einzufallen. 661/662 griffen sie Albanien an, aber sie wurden von Ğavanšir, dem Herrscher Albanien, zurückgedrängt. Diesem Angriff folgte im Jahre 663/664 ein neuer Angriff, der durch die kaukasischen Hunnen, die Vasallen der Chasaren, unternommen wurde. Aber Ğavanšir konnte sie durch einen Vertrag von seinem Land entfernen und er heiratete sogar die Tochter des Hunnenkönigs.³⁵⁶ Ğavanšir (638-680) war einer der bedeutendsten Herrscher Albanien, der über ein großes Gebiet zwischen Aras und Kura als ein von den Arabern abhängiger Fürst herrschte. Er hatte in den ersten Kriegen der Sassaniden sieben Jahre unter ihnen gegen die Araber gekämpft. Nachdem die Sassaniden schließlich von den Arabern besiegt worden waren, wurde er unabhängig. Aber er erkannte, dass es unmöglich war, Albanien ohne Unterstützung einer Großmacht zu verteidigen. Daher stellte er sich erst gegen die Araber unter byzantinische Herrschaft und verbündete sich mit Byzanz. Nachdem aber Muawiyas die Hauptstadt des Kalifats nach Norden, Damaskus, das näher an Byzanz und dem Kaukasus lag, verlegt hatte, war die Lage des Landes Ğavanširs kritisch, da er zu dieser Zeit wegen der innenpolitischen Situation in Byzanz keine byzantinische Hilfe erwarten konnte. Deshalb beschloss er 667 die arabische Herrschaft anzuerkennen und musste mit den Arabern einen Frieden, dessen Bedingungen für ihn sehr nachteilig waren, schließen. Demnach sollte er 2/3 der Gesamteinnahmen seines Landes dem Kalifat abgeben. Damit

³⁵³ Dowsett: „Armenian Historiography“, S. 261; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 17.

³⁵⁴ Vgl. „die Vorrede von Robert H. Hewsen“, in: Lewond: *History of Lewond*, S. 7.

³⁵⁵ Lewond: *History of Lewond*, S. 53-54.

³⁵⁶ Golden: *Hazar Çalışmaları*, S. 73. Für die ausführliche Information zur Allianz Dschavanschirs mit den chasarischen Hunnen siehe: Movses Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci*, translated by C. J. F. Dowsett (London Oriental Series, vol. 8), London 1961, S. 122-124.

konnte er aber einen möglichen Angriff der Araber auf sein Land verhindern und blieb innenpolitisch unabhängig.³⁵⁷

Muawiya versuchte nach seinem Machtantritt, die abwartend abseits stehenden transkaukasischen Länder wieder unter seine Herrschaft zu bringen, doch erreichten seine brutalen Maßnahmen das Gegenteil. Die Georgier, Albaner, Armenier befreiten sich vom Kalifat und weigerten sich, den Arabern weiterhin Abgaben zu entrichten.³⁵⁸ Freilich hatten die Unternehmungen der Araber im Kaukasus keinen großen Umfang. Denn das eigentliche Ziel Muawiyas war zu jener Zeit Byzanz. Er verwendete alle seine Kräfte auf den Feldzug, den er 670 nach Konstantinopel unternommen hatte. Konstantinopel wurde einer großen arabischen Belagerung ausgesetzt, aber sie konnte wegen der Wetterbedingungen, Hunger und Krankheiten nicht fortgesetzt werden.³⁵⁹

Nachdem Ğavanšir im Jahre 680 gestorben war, begann ein Streit unter seinen Nachfolgern. Dies nahmen die Byzantiner, Chasaren und Araber zum Anlass und versuchten jeweils das Gebiet Ğavanširs unter ihre Kontrolle zu bringen.³⁶⁰ Varaz-Trdat folgte 681 Ğavanšir auf den Thron.³⁶¹

Das Werk „Geschichte des kaukasischen Albaniens“ des albanischen Chronisten Movses Dasxuranci (11. Jahrhundert) ist eine wichtige Quelle, die uns über die Aktivitäten der Araber, die arabisch-albanischen Beziehungen und andere politische Geschehnisse im Kaukasus, insbesondere in Azerbayĝan und Dagestan, unschätzbare Berichte überliefert. Was das Werk von Dasxuranci noch wertvoller macht, ist, dass es auch Informationen aus dem 7.-8. Jahrhundert enthält, die unmittelbar auf den Berichten des zeitgenössischen Chronisten Movses von Kalankatuk basieren. Dasxuranci stellt die Ereignisse mit nicht geringer Anschaulichkeit dar und die von ihm geschilderten Persönlichkeiten und Ereignisse sind nur zum geringeren Teil aus anderen Berichten bekannt. Z. Bünyadov, einer der wichtigsten Forscher für die Geschichte Azerbayĝans, ist jedoch davon überzeugt, dass die in diesem Werk überlieferten Informationen vollständig authentisch sind.³⁶²

Dasxuranci überliefert, dass Varaz-Trdat ein Jahr nach seiner Thronbesteigung den albanischen Bischof *Israel* in den Norden nach Varačan (nördlich von Derbend) schickte, wo Alp-İlitwer (Ältäbär), der Herrscher der Hunnen (Vasallen der Chasaren)³⁶³ herrschte. Israel predigte ihm und seiner Armee erfolgreich das Christentum. Das Ziel ihrer Bekehrung war vor allem, den König von seinen räuberischen Gewohnheiten, unter denen die christlichen Völker des Südkaukasus viel gelitten hatten, abzubringen und die Hunnen gegen die Araber zu gewinnen. Nach der erfolgreich abgeschlossenen Mission sollen dort animistische Heiligtümer zerstört worden sein, besonders die Heiligtümer einer Gottheit namens Spandiat oder Aspandiat, die von den Hunnen mit ihrem Gott „*Tengri Chan*“ gleichgesetzt wurde. Auch sollen heilige Bäume gefällt worden sein. Die Priester der Naturreligionen wurden hingerichtet oder verbrannt. Die Quelle erwähnt die Ergebnisse der

³⁵⁷ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 132 ff.

³⁵⁸ Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 148-149.

³⁵⁹ Mehmet Çoĝ: “Emeviler ve Abbasiler Dönemi Hazar-Arap İlişkileri” [Die chasarisch-arabischen Beziehungen in der Zeit der Umayyaden und Abbasiden], in: *Türkoloji Araştırmaları* [Turkish Studies], vol. 2, (Spring 2007), S. 152. Das Datum der Belagerung Konstantinopels bezieht sich bei Mehmet Çoĝ auf Ibn Haldun. Die Authentizität dieses Datums ist zweifelhaft. Denn andere Werke geben ein anderes Datum an. Demzufolge begann die Belagerung Konstantinopels im Jahre 674 und wurde 678 aufgehoben. Vgl. Cahen: *Der Islam I.*, S. 33; Norwich: *Byzanz*, S. 173-174.

³⁶⁰ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S.

³⁶¹ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 149.

³⁶² Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 15-16; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 33-35; Finck: “Geschichte der armenischen Litteratur”, S. 104-105.

³⁶³ Die *Sawiren*, *Sabiren* oder *Hunnen* waren ein türkischsprachiger Stamm, der in der Nähe des Kaukasusgebirges lebte. Nach Şerafeddin Erel waren die Sawiren um den Pass von Derbend ansässig und breiteten sich von hier aus mit der Zeit weiter nach Georgien und Anatolien aus. Erel: *Daĝistan ve Daĝistanlılar*, S. 22.

Mission aus dem Jahr 682 nicht; jedenfalls wurde kein Bischofssitz errichtet.³⁶⁴ Laut M. U. Yücel breitete sich das Christentum insbesondere unter den Chasaren, die an der byzantinischen Grenze und auf der Krim lebten, aus.³⁶⁵ Die Mission Israels zeigt uns deutlich, abgesehen von ihrem politischen Ziel, dass es damals zwischen den Christen und Muslimen eine große Konkurrenz gab, um im Kaukasus die jeweils eigene Religion zu verbreiten, mit der auch die Verbreitung der kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Einflüsse verbunden war. Der Bischof wollte offensichtlich durch die Bekehrung der Hunnen den zunehmenden Einfluss des Islam unter ihnen eindämmen. Denn, wie D. Ludwig erwähnt, konnten die Muslime, die im Kaukasus Fuß fassten, besonders bei den Kaukasus-Hunnen einen ziemlich großen Einfluss entwickeln.³⁶⁶

Während der Zeit des zweiten Bürgerkriegs unter den Arabern (ab 680) hatten die Armenier, Georgier und Albanier wieder aufgehört, den Arabern Tribut zu zahlen, nachdem sie ihnen 30 Jahre lang gedient hatten. Sie rebellierten daraufhin drei Jahre lang (682-685). Inzwischen nutzten die Chasaren zu dieser Zeit die allgemeine Unsicherheit im Gebiet. Sie hatten 679 die Bulgaren unterworfen und ihr Herrschaftsgebiet zwischen Don und Dnepr weiter nach Westen verbreitet. 683 fielen sie dann in Iberien, Albanien und Armenien ein. Sie plünderten diese Gebiete und zogen sich mit reicher Beute zurück.³⁶⁷ Dass die obengenannten drei kaukasischen Staaten gleichzeitig mit den Tributzahlungen aufhörten und rebellierten, ist der erste Hinweis Lewonds auf die Tatsache, dass sie, nach dem Friedensvertrag im Jahre 653 zwischen Teodoros, dem Fürst von Rštunik und dem künftigen Kalifen Muawiya (damals Statthalter Syriens), ein Vizekönigreich des Kalifats bildeten, das *Arminiya* (Armenien) genannt wurde und dessen Hauptstadt Dvin war.³⁶⁸

Dieses Unternehmen der Chasaren war einer ihrer größten Einfälle nach Transkaukasien. Er war sicher eine Antwort auf die willkürlichen Handlungen des *Alp-Ilitwer*. Dieser hatte nämlich sein Herrschaftsgebiet mit Azerbayğan und Armenien verbunden, was den Angriff der Chasaren zur Folge hatte. Neben der Verwüstung dieser Gebiete sind in den Kämpfen gegen die Chasaren viele Menschen gefallen. Unter denen waren auch der armenische Fürst *Grigor Mamikonyan* und manche der angesehensten Fürsten Azerbayğans und Georgiens.³⁶⁹ Es ist jedoch bemerkenswert, dass von den Chasaren anscheinend nicht der Versuch unternommen wurde, Gebiete südlich des Kaukasus zu besetzen. Die Bedrohung durch die Armeen des Kalifats, welches sich immer noch in einem Schwebezustand befand, schreckte die Chasaren offensichtlich von diesem Schritt ab.³⁷⁰ Armenien hatte jedoch nach dem Tod Grigor Mamikonyans zwei Jahre lang keinen Fürsten, und es herrschten Wirren im Land. Erst 685 übernahm der armenische Prinz *Ašot* die Führung des Landes und kämpfte mit seinem Bruder *Sembat* gegen die Chasaren, die sein Land besetzen wollten, und drängte die chasarischen Heere zurück.³⁷¹

Auch die Byzantiner, die die politische Situation im Kaukasus nutzten, tauchten gelegentlich im Gebiet auf. Kaiser Justinian schickte 686 ein großes Heer nach Armenien. Die kaiserlichen Truppen vernichteten und plünderten Armenien. Sie legten Feuer in prächtige Bauten und zerstörten sie.

³⁶⁴ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 153 ff; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 301-302, 429; Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 59; Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 221. Togan: "Hazarlar", S. 398.

³⁶⁵ Yücel: "Hazar Hakanlığı", S. 457.

³⁶⁶ Dieter Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen*, Münster 1982, S. 328.

³⁶⁷ Kuzgun: *Doğru Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi*, S. 57; Lewond: *History of Lewond*, S. 54-55.

³⁶⁸ C. Toumanoff: "Armenia and Georgia", in: *The Cambridge Medieval History*, IV/1, ed. J. Hussey, Cambridge 1966, S. 593-620, hier S. 605.

³⁶⁹ Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 64.

³⁷⁰ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 60.

³⁷¹ Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 221.

Dann kehrten sie wieder in ihr Land zurück.³⁷² Aus den Quellen erfahren wir, dass die transkaukasischen Völker damals außer unter ständigen Einfällen der Großmächte auch unter den belastenden Tributzahlungen litten. Movses Dasxuranci berichtet, dass Varaz-Trdat (681-705), der Fürst Albaniens, vor allem in den östlichen Gebieten seines Landes gleichzeitig den Chasaren, Arabern und Byzantinern Tribut bezahlen musste, wobei er nicht erwähnt, wie hoch diese Tributzahlungen waren.³⁷³ Wir können aber anhand seiner Aussage vermuten, dass die transkaukasischen Völker durch die Zahlungen äußerst geschwächt wurden.

Im selben Jahr kam es zu einer interessanten Einigung zwischen dem Kaiser und dem Kalifen in einem Vertrag, was offen zeigt, wie verzweifelt die Situation der Kaukasier gewesen ist: Sie vereinbarten, die Tribute, die in Zypern, Armenien und im georgischen Kartlien (Iberien) eingesammelt werden sollten, untereinander zu teilen. Daher verbündeten sich die Völker des Südkaukasus und leiteten einen Überlebungskampf gegen diese zwei Feinde ein. Unter der Führung von *Nerses*, Prinz von Kartlien, brachten die georgischen Truppen den in Armenien stehenden Arabern eine verheerende Niederlage bei.³⁷⁴ Aber die Freude dieses Sieges dauerte nicht lange. Denn der byzantinische Kaiser Justinian II. (685-695 und erneut 705-711) verstieß gegen den Vertrag, den er vor zwei Jahren mit den Arabern geschlossen hatte³⁷⁵ und die byzantinischen Truppen rückten schon im Jahre 688 in Südkaukasien ein und stellten die frühere Herrschaft von Byzanz wieder her.³⁷⁶

Die Chasaren erschienen im Jahre 690 unter der Führung ihres Chagans *Alp Tarchan* wieder in Armenien und brachten viele Orte entlang des Araxes unter ihre Kontrolle. Fürst Ašot zahlte den Arabern weiter Tribut und pflegte aber auch zu den Chasaren gute Beziehungen, damit sein Volk keiner Verfolgung ausgesetzt wurde.

Man kann sagen, dass der arabische Einfluss bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts im Kaukasus wegen der innenpolitischen Probleme des Kalifats schwach blieb. Hingegen wurden die chasarischen Einflüsse im Gebiet stärker. Vor dem Ende des 7. Jahrhunderts gewannen die Chasaren auch die Krim und stellten ihre Herrschaft über das Asowsche Meer her. Somit herrschten sie über ein großes Gebiet, das sich vom Kaspischen Meer bis zum Dnepr und von den kaukasischen Gebirgen im Süden bis zur Oka (ein Nebenfluss von Wolga) erstreckte.³⁷⁷ Byzanz war jedoch zu dieser Zeit mit inneren Streitigkeiten beschäftigt. 695 wurde Kaiser Justinian II. auf die Krim ins Exil geschickt. Nach einigen Jahren heiratete er die Schwester des chasarischen Chagans und versuchte durch seinen Schwager seinen Thron wieder zu erlangen. Dabei hatte er keinen Erfolg. Aber es gelang ihm endlich im Jahre 705, den byzantinischen Thron wieder zu besteigen.³⁷⁸

Nachdem der Kalif Abd al-Malik (685-705) erst mit seinen Feinden abgerechnet hatte, konnten sich die Araber wieder einigen und verwendeten ihre ganze Energie darauf, den Islam wieder in alle Himmelsrichtungen zu verbreiten. Die arabischen Heere kämpften gleichzeitig in Indien, Spanien, Afrika und im Kaukasus. *Muhammed b. Marwan*, der Bruder des Kalifen, griff Armenien und Kleinasien noch einmal an. Die internen Wirren und Staatsstriche im Byzantinischen Reich hatten die militärischen Aktivitäten der Araber ziemlich erleichtert. Ein großer Teil von ihnen hatte sich unter der Führung des arabischen Feldherrn Maslama b. Abd al-Malik Schritt für Schritt Konstanti-

³⁷² Lewond: *History of Lewond*, S. 55; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 295.

³⁷³ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 202.

³⁷⁴ Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 113-114.

³⁷⁵ Golden: *Hazar Çalışmaları*, S. 73.

³⁷⁶ Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 149.

³⁷⁷ Kuzgun: *Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi*, S. 57.

³⁷⁸ Golden: *Hazar Çalışmaları*, S. 74; Kmosko: "Araplar ve Hazarlar", S. 144. Nach Lewond heiratete Justinian die Tochter des Chagans und erhielt von ihm große militärische Hilfe, wodurch er seine Kontrahenten besiegen und seine Herrschaft in Konstantinopel wiederherstellen konnte. Vgl. Lewond: *History of Lewond*, S. 55.

nopel genähert.³⁷⁹ Außerdem herrschte unter dem fähigen und einflussreichen Kalifen Abd al-Malik eine große Ruhe im Kalifat. Diese Ruhe war unter anderem den Tributzahlungen zu verdanken, die man während der innenpolitischen Wirren im Kalifat dem Byzantinischen Reich gezahlt hatte, um dessen Angriffe zu verhindern.³⁸⁰

Schon 692/693 wurde Derbend unter der Führung *Muhammed b. Ogbay* von den Arabern erneut erobert.³⁸¹ Das Ziel Muhammeds war wohl, einen sicheren Schild gegen die Angriffe der Chasaren zu bilden, um die Länder des Transkaukasus ungehindert zu erobern. Aber die Chasaren waren damals sowieso mit den Hofintrigen Kaiser Justinians II. beschäftigt und stellten eine Zeitlang für das Kalifat kein Hindernis dar.³⁸² Trotzdem konnte Muhammed das eroberte Derbend nicht halten, da ein Aufstand in Chorasán die Kräfte der Araber beansprucht hatte und daher Muhammed keine Hilfe geleistet werden konnte.³⁸³

Aber die Araber konnten gegen Ende des 7. Jahrhunderts ganz Georgien unter ihre Kontrolle bringen. Die Georgier, die an drei Fronten (gegen Byzanz, gegen die Chasaren und die Araber) kämpfen mussten, waren sehr geschwächt.³⁸⁴ Mit der Eroberung Ostgeorgiens wurden die Araber zum direkten Nachbarn der benachbarten Abchasier (Egrisi) in Westgeorgien, die zu dieser Zeit eines der einflussreichsten Völker des Kaukasus waren. Die Abchasier, die mit den Chasaren auch gemeinsame Grenzen hatten und mit ihnen im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich oft kooperierten, waren Vasallen und Verbündete der Byzantiner und hatten von Anfang an mit ihnen gegen die Araber gekämpft.³⁸⁵ Die Historiker Berdzenišvili und Canaşia meinen, dass ein Teil der Georgier in Westgeorgien die Araber trotzdem als harmlose Menschen betrachtete, während ein anderer Teil dort sie als schreckliche und gefährliche Feinde sah. Die Georgier sympathisierten eigentlich weder mit den Arabern noch mit den Byzantinern und bekämpften beide Gegner bei jeder Gelegenheit.³⁸⁶ Dass ein Teil der Georgier die Araber als harmlos ansah, kann jedoch mit der damaligen ungünstigen politischen bzw. hoffnungslosen Situation der Georgier erklärt werden, die sich zwischen zwei Feinden, den Arabern und den Byzantinern, befanden.

Schließlich erhob sich *Sergey*, der Fürst von Egrisi, 697 gegen Byzanz und übergab sein Land den Arabern. Durch die Politik von Sergey hatten die Araber nun Zugang nach Abchasien, das im Osten des Schwarzen Meeres eine strategisch wichtige Lage hatte, und richteten dort viele Garnisonen ein, z.B. im Kodori-Tal. In den folgenden Jahren war Abchasien fest in arabischer Hand.³⁸⁷ Die Chronisten nennen den Grund für die Besetzung Westgeorgiens durch die Araber nicht. Aber aus der Tatsache, dass die Araber damals um die kaukasische Vorherrschaft gegen die Byzantiner und Chasaren kämpften, geht hervor, dass sie durch die Einrichtung arabischer Garnisonen in Westgeorgien vor allem Ostgeorgien und ihre anderen kaukasischen Besitzungen gegen Byzanz und gegen die Chasaren sichern wollten.

Die Araber konnten sich jedoch in Westgeorgien nicht halten. Als Antwort auf die arabische Besetzung Westgeorgiens bestach der Kaiser die Alanen, Abchasien anzugreifen. Schließlich wurden die Araber aus Abchasien und Lasika vertrieben.³⁸⁸ Westgeorgien verblieb unter byzantini-

³⁷⁹ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 269.

³⁸⁰ Kmosko: "Araplar ve Hazarlar", S. 145.

³⁸¹ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 270.

³⁸² Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 64.

³⁸³ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 270.

³⁸⁴ Berdzenišvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 114.

³⁸⁵ Ersoy und Kamacı: *Çerkes Tarihi*, S. 69-70.

³⁸⁶ Berdzenišvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 114.

³⁸⁷ Ebd., S. 114; Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 149; Ersoy und Kamacı: *Çerkes Tarihi*, S. 69-70.

³⁸⁸ James Forsyth: *The Caucasus: A history*, Cambridge 2013, S. 41.

schem Einfluss, während das übrige Land (wie Armenien) unter der Kontrolle des Kalifats praktisch autonom blieb.³⁸⁹

2.4.3.3. Maslama b. Abd al-Malik und sein Kampf gegen die Chasaren

Nachdem die Dynastie der Mehraniden in Azerbayğan im Jahre 705 erloschen war, geriet das Gebiet offiziell unter arabische Herrschaft. Die arabischen Emire machten die Stadt *Berde* zu ihrem Zentrum. So wurde das ganze Gebiet Azerbayğans unter dem Kalifen Walid I. (705-715) zu einer Provinz der Umayyaden. Die Araber hatten jedoch große Schwierigkeiten bei der Verwaltung des Landes, da verschiedene Turkstämme, die sich der chasarischen Verwaltung anpassten, die arabische Politik nicht anerkannten. Nach wie vor war also der Einfluss der Chasaren in den von den Arabern eroberten Teilen des Kaukasus stark. Außerdem waren diese Gebiete für die Chasaren von großer Bedeutung, da sie sehr fruchtbar waren und sich in ihnen große Weidengebiete für ihr Vieh befanden. Deshalb wollten sie das Gebiet den Arabern nicht überlassen.³⁹⁰

Um ihre Lage im Kaukasus zu sichern, versuchten die Araber am Anfang des 8. Jahrhunderts die lokalen Dynastien, die mit den Chasaren enge Verbindungen hatten, zu entmachten. Der arabische Feldherr Marwan b. Muhammed besiegte erst ein armenisch-byzantinisches Heer. Anschließend nahm er 800 Menschen gefangen. Die Gefangenen bestanden aus christlichen lokalen Herrschern türkischer Herkunft. Hišam, der Emir von Nahičevan, ließ 400 von ihnen hinrichten, während er die andere Hälfte in einer Kirche niederbrennen ließ. Diese Politik zielte darauf, jede Macht im Gebiet zu vernichten, die den chasarischen Türken hätte helfen können.³⁹¹

Wir sehen, dass sich die Kämpfe zwischen den Chasaren und Arabern seit dem Beginn des 8. Jahrhunderts verschärften. Durch diese Kriege wurde jedoch die Aufnahme der kulturellen, religiösen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen beiden Großmächten unvermeidlich, die sich mit der Zeit intensivieren sollten. Darauf wird später näher eingegangen.

Einer der bekanntesten Feldherren der Araber, der gegen die Byzantiner und vor allem gegen die Chasaren erfolgreiche Kriege geführt hatte, war zu dieser Zeit ohne Zweifel *Maslama b. Abd al-Malik*, der Bruder des Kalifen Walid I. (705-715). Er war ein Experte für die Eroberungen im byzantinisch-kaukasischem Raum.³⁹² Zu dieser Zeit kämpfte Kutayba b. Muslim, der 705 zum Statthalter von Chorasan berufen worden war, in Transoxanien und Tocharistan (Baktrien) gegen die anderen Turkstämme und eroberte Buchara, Baykend, Belh und Samarkand. Die Türgißen (ein Turkstamm in Zentralsien), Verbündete der Chasaren, hatten zu dieser Zeit ein mächtiges Chaganat. Sie konnten dennoch den Chasaren keine militärische Hilfe leisten, da sie sehr wahrscheinlich selbst von den Arabern angegriffen wurden.³⁹³

Neben der Errichtung der arabischen Herrschaft in Transoxanien trug Kutayba auch zur Verbreitung des Islam im Gebiet in einem großen Maße bei. Er verpflichtete die Einwohner Bucharas in dem Vertrag, den er mit ihnen schloss, ihre Häuser, Gärten, Weingärten und Grundstücke mit den Arabern zu teilen, wodurch die muslimischen Araber und Türken einander näher kennen lernen

³⁸⁹ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 62.

³⁹⁰ Mehmetov: *Türk Kafkası 'nda*, S. 174.

³⁹¹ Ebd., S. 174.

³⁹² Kmosko: "Araplar ve Hazarlar", S. 146. *Maslama b. Abd al-Malik* war eigentlich der Halbbruder von vier Kalifen, Walid b. Abd al-Malik (705-715), Süleyman b. Abd al-Malik (715-717), Yazid b. Abd al-Malik (720-724) und Hišam b. Abd al-Malik (724-743), der Söhne des Kalifen Abd al-Malik b. Marwan, die der Reihe nach als Kalifen herrschten. (Murad Eldarov: *İslamiyetin Hazarlar Arasında Yayılması* [Die Verbreitung des Islam unter den Chasaren] (unpubl. Magisterarbeit), Kayseri 2006, S. 38-39.)

³⁹³ Siehe ausführlicher dazu Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 13-20.

sollten. Kutayba ließ im Jahre 87/706 in Baykend und 90/709 in Buchara als ein Symbol der islamischen Kultur und Zivilisation jeweils eine Moschee bauen. Er nötigte das Volk Bucharas dazu, am Freitagsgebet teilzunehmen und er zahlte sogar denjenigen, die daran teilnahmen, 2 Dirheme³⁹⁴, um sie an den Islam zu gewöhnen. Außerdem ließ er es zu, dass das Volk in einer bestimmten Zeit den Koran in seiner eigenen Sprache lesen konnte. Der Islam wurde in dieser Zeit durch diese Bemühungen Kutaybas zu einer beliebten Religion, während der Zoroastrismus und Buddhismus an Einfluss verloren.³⁹⁵ Wir vermuten, dass es sich auch im Kaukasus so verhielt.

706/707 eroberte Maslama b. Abd al-Malik die Städte und Festungen Azerbayğans und griff die Dörfer in der Nähe Derbends an. Im folgenden Jahr wurde Derbend von Marwan b. Muhammed, der damals der Generalgouverneur des Kaukasus war, wieder eingenommen.³⁹⁶ 710 wurde Marwan, der Onkel von Maslama, als Statthalter abberufen und durch Maslama ersetzt. Maslama, der im gleichen Jahr vor Derbend auftauchte, richtete dort eine Garnison ein und platzierte Katapulte, die während eines Angriffs auf die Stadt benutzt werden sollten.³⁹⁷ Die Chasaren konnten erst 711 einen Gegenangriff unternehmen, da sie bis dahin mit der byzantinischen Frage beschäftigt waren. Als Philippikos, den sie in den Thronstreitigkeiten unterstützten, im gleichen Jahr zum byzantinischen Kaiser gewählt wurde, konnten sie ihre Aufmerksamkeit wieder auf den Kaukasus richten und eroberten zunächst Derbend und den nördlichen Teil Albanien. Ihre Herrschaft sollte allerdings wieder nicht von langer Dauer sein. Im Jahre 712/713 wurde Derbend von Maslama zurückerobert.³⁹⁸

Nach Angaben Ibn A'tam al-Kufis spielte ein chasarischer Soldat bei der Eroberung eine wichtige Rolle, der aus der Festung zu Maslama kam. Er sagte Maslama, dass er freiwillig den Islam annehmen und ihm einen unterirdischen Gang in die Festung zeigen wollte, unter der Voraussetzung, dass er ihm ein Gehalt, mit dem er seine Familie versorgen konnte, gewähren sollte. Denn er fürchtete um das Schicksal seines Vaters und seiner Frau (wahrscheinlich bei einem Massaker durch die Araber).³⁹⁹

Der armenische Chronist Lewond berichtet, dass Maslama nach diesem Sieg in hunnisch-chasarisches Territorium vordrang und die hunnische Stadt *Targu* erreichte. Daraufhin benachrichtigten die Hunnen, Vasallen der Chasaren, ihre Herren. Beide Armeen standen mehrere Tage lang untätig einander gegenüber und schickten nur tapfere Kämpfer zum Zweikampf vor. Maslama, der die zahlenmäßige Überlegenheit der Chasaren erkannte, suchte einen Weg, sich zurückzuziehen, während der chasarische Herrscher auf die Hilfstruppen unter seinem Kommandanten Alp Tarchan wartete. Schließlich gelang es den Arabern den Feind zu täuschen und sie zogen sich in die Wälder des kaukasischen Gebirges zurück, wobei Maslama sein Lager voller Schätze und sogar seinen eigenen Harem zurücklassen musste.⁴⁰⁰ Laut Dasxuranci (11. Jahrhundert), der den Bericht Lewonds bestätigt, sorgte der tüchtige albanische Fürst *Vağagan*, der hinter dem Heer Maslamas stationiert war, dafür, indem er die chasarischen Truppen, die die Araber verfolgten, besiegte, dass Maslama

³⁹⁴ Wenn wir bedenken, dass ein ungelerner Tagelöhner in Bagdad vor dem 10. Jahrhundert etwa zwei Dirheme pro Tag bekam, was dem Preis von zwei Kilogramm Brot entsprach (Vgl. Cahen: *Der Islam I.*, S. 168.), so können wir annehmen, dass die finanzielle Belohnung Kutaybas insbesondere bei der Bekehrung der armen Menschen großen Erfolg gebracht haben muss.

³⁹⁵ Adem Apak: "Emeviler Dönemi Türk-Arap İlişkileri ve Türklerin İslamlaşma Sürecinin Başlangıcı" [Die türkisch-arabischen Beziehungen in der Zeit der Umayyaden und der Beginn des Islamisierungsprozesses der Türken], in: *Türkler*, Bd. 4, Ankara 2002, S. 329.

³⁹⁶ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 270.

³⁹⁷ Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 26.

³⁹⁸ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 270.

³⁹⁹ "El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 21-22.

⁴⁰⁰ Lewond: *History of Lewond*, S. 69-70; Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 271.

seinen Rückzug nach Georgien sicher durchführen konnte.⁴⁰¹ Die Angabe von Lewond kann zutreffend sein. Denn auch Ibn A'tam al-Kufi schreibt, dass Maslama nach der Einnahme Derbends nach Armenien kam, wo sich damals sein Onkel Muhammed b. Marwan befand.⁴⁰² Wahrscheinlich marschierte er von dort aus nach Chasarien.

Die armenischen Chronisten sind darüber einig, dass dieses Unternehmen von Maslama 716/717 stattfand.⁴⁰³ Maslama belagerte doch im Hochsommer des gleichen Jahres Konstantinopel mit einem gewaltigen Heer von 80.000 Mann, jedoch ohne Erfolg.⁴⁰⁴ Daher ist es unmöglich, dass er zu dieser Zeit an den Kämpfen gegen die Chasaren teilnahm. So ist anzunehmen, dass der Vormarsch Maslamas vor dem von den armenischen Chronisten angegebenen Datum stattfand.⁴⁰⁵

M. Kmosko führt die Unternehmungen Maslamas im Kaukasus bis zur Belagerung Konstantinopels auf einen wichtigeren Grund zurück, was für diese Zeitspanne logisch erscheint: Die Byzantiner, die zum Teil hinter dem hohen und schwer passierbaren Taurusgebirgen (Südanatolien) in Sicherheit waren, besaßen absolute Überlegenheit gegenüber den Arabern, die sich im Süden befanden. Eigentlich konnten die Araber an verschiedenen Orten die Kontrolle über die Gebirgspässe erlangen oder in Mittelanatolien Festungen erobern. Aber sie konnten anscheinend verschiedene Orte in den Gebirgen nicht halten und mussten sich zurückziehen, da ihre Kräfte dafür nicht ausreichten. Das heißt, das Taurusgebirge stellte für sie ein großes Hindernis für ihre Operationen gegen Byzanz dar. Wenn man bedenkt, dass Maslama selbst im Jahre 717/18 an der Spitze der arabischen Heere Konstantinopel belagerte, kann man erkennen, dass die Unternehmungen Maslamas im Kaukasus andere Ziele hatten, als in einem bergigen und armen Gebiet Beute zu machen. Die Araber hatten durch ihre Erfahrungen sehr gut erkannt, dass die Polytheisten, insbesondere nomadische Polytheisten im Vergleich zu den Christen und Juden leichter zum Islam bekehrt werden konnten. Daher ist es durchaus möglich, dass Maslama am Anfang das Ziel hatte, die Völker der bergigen Gebiete des Kaukasus zu besiegen und zum Islam zu bekehren und danach Konstantinopel erreichen. Wegen der geographisch harten Bedingungen des Weges im Taurusgebirge wollte er den Weg nach Konstantinopel nehmen, der vom Kaukasus entlang des Schwarzen Meeres dahin führte. Als Maslama schließlich davon überzeugt war, dass die Eroberung des Kaukasus viel schwieriger sei als die Vernichtung von Byzanz selbst, beschloss das Kalifat unmittelbar Konstantinopel anzugreifen.⁴⁰⁶

Als die Muslime vor Konstantinopel ihr Lager aufschlugen (717), fielen die Chasaren in Azerbayğan ein. Das war die erste Invasion der Chasaren in islamische Länder.⁴⁰⁷ Nach der Angabe M. I. Artamonovs war der nördliche Teil des heutigen Azerbayğans fest in ihrer Hand und im Jahre 717/718 befand sich in Azerbayğan ein chasarisches Heer in Stärke von 20.000 Mann.⁴⁰⁸ Die Chasaren, die die Abwesenheit der Araber wegen der Belagerung Konstantinopels ausnutzten, töteten während ihrer Angriffe auf Azerbayğan und Armenien viele Muslime.⁴⁰⁹ Deshalb sandte der Kalif seinen Feldherren *Hâtim b. al-Nu'mân* aus, der die Invasoren unter schweren Verlusten zu-

⁴⁰¹ Dasxuranci: *The History of the Caucasian*, S. 209; Golden: *Hazar Çalışmaları*, S. 76.

⁴⁰² "El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 23.

⁴⁰³ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 271.

⁴⁰⁴ Norwich: *Byzanz*, S. 189.

⁴⁰⁵ Laut Yaqubi marschierte Maslama vom Kaukasus ins Byzantinische Reich und verbrachte den Winter des Jahres 715 auf byzantinischem Boden. Er war anscheinend ab diesem Datum mit den Vorbereitungen der Belagerung Konstantinopels beschäftigt. Vgl. "Ehmed ibn Ya'qub ibn Ca'fer ibn Vadih el-Katib el-Abbasi el-Ya'qubi: *Te'rich*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 206-207.

⁴⁰⁶ Kmosko: "Araplar ve Hazarlar", S. 147-148.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 148-149.

⁴⁰⁸ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 271-272.

⁴⁰⁹ Apak: "Emeviler Dönemi Türk-Arap İlişkileri", S. 328.

rückschlug und mit fünfzig gefangenen Chasaren zum Kalifen zurückkehrte. Diese waren die ersten chasarischen Gefangenen, über die es Aufzeichnungen gibt. Später werden gelegentlich einzelne Chasaren innerhalb des muslimischen Reichs erwähnt. Der vielleicht bekannteste ist Ishâq b. Kundâğ al-Chasari (ein angesehener General in den Kriegen zwischen dem Tulunidenherrscher Chumârawayh und dem Kalifen Mu'tamid). Er war ein Zeitgenosse des Dichters Buhturi (820–897) und wiederholt Gegenstand seiner Lobgesänge. Buhturi sagte, dass Ibn-Kundâğ im Irak Ruhm erlangte, zusätzlich zu dem, den er in al-Baydâ (Itil) und Balanğar genossen hatte.⁴¹⁰ Kırzioğlu schreibt, dass die Chasaren im Jahre 717 in den Kaukasus einfielen und ihre alte Besitzungen wieder gewannen, da sie als Verbündete der Byzantiner eine mögliche Eroberung Konstantinopels durch die Araber gefürchtet hatten. Außerdem hatten damals auch die Bulgaren das arabische Heer vor Konstantinopel in die Zange genommen. Daher befahl der neue Kalif Omar b. Abd al-Aziz (717-720), die Belagerung aufzuheben, um das völlige Zugrundegehen des islamischen Heeres zwischen zwei großen Feinden zu verhindern.⁴¹¹

Einerseits wollten die Chasaren verhindern, dass ihre Verbündeten vernichtet werden. Aber andererseits war es seit Theodosius II. (408-450) in Byzanz in Kriegszeiten eine übliche Praxis, gegen den Feind, insbesondere gegen die Sassaniden, barbarische Stämme zu schicken, um die äußeren Schwierigkeiten, denen die byzantinische Regierung ausgesetzt werden könnte, zu vermeiden. Daher muss man vielmehr annehmen, dass die damalige chasarische Invasion durch Kaiser Leo III. (717-741) organisiert wurde.⁴¹² Es erweist sich auf jeden Fall, dass die Chasaren durch ihre Einfälle im Kaukasus bei dem Misserfolg der Araber vor Konstantinopel eine wichtige Rolle spielten.

2.4.4. Der zweite arabisch-chasarische Krieg (722-737) und die Bekehrung des chasarischen Chagans zum Islam

Wir sehen, dass sich die Araber und Chasaren nach dem Abbruch der Belagerung Konstantinopels völlig auf die kaukasische Front konzentrierten und sich die Kämpfe zwischen ihnen ziemlich verschärften. Man kann annehmen, dass der zweite arabisch-chasarische Krieg, der 15 Jahre lang währen sollte, nun richtig begann. 103/721-22 griffen die Chasaren im Nordkaukasus die Alanen an. Die Grenze wurde offensichtlich verschoben. Im nächsten Jahr traf eine muslimische Armee unter *Subayt al-Nahrâni* bei Marğ al-Hiğârah in Armenien auf die Chasaren, wo eine große Schlacht geschlagen wurde.⁴¹³ Aber diesmal errangen die Chasaren, denen die Kipčaken und andere türkischen Stämmen militärische Hilfe geleistet hatten und deren Heer nun 30.000 Mann betrug, einen kompletten Sieg über die Araber. Sogar Subayt konnte sein eigenes Leben nur sehr schwer retten.⁴¹⁴

Die Bedrohung für die Gebiete der Muslime war nun beträchtlich. Die Chasaren bereiteten sich darauf vor, das durch den Rückzug der muslimischen Armee ungeschützte Gebiet zu besetzen und versammelten ihre gesamten Kräfte. *Ğarrâh b. Abdullâh al-Hakami* wurde eilig zum Gouverneur von Armenien ernannt, mit dem Befehl, den Feind auf seinem eigenen Gebiet zu attackieren.⁴¹⁵ Während dieser Feldzug *Ğarrahs* von al-Baladuri nur kurz behandelt wird, gibt es bei Ibn al-Athir

⁴¹⁰ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 60-61.

⁴¹¹ Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 224.

⁴¹² Kmosko: "Araplar ve Hazarlar", S. 149.

⁴¹³ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 61-62.

⁴¹⁴ Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 26-27; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 175; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 97.

⁴¹⁵ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 62.

und Ibn A'tam al-Kufi detaillierte Informationen darüber.⁴¹⁶ Da der Feldzug Ğarrahs einer der größten Angriffe der Araber auf die Chasaren war, soll er etwas näher behandelt werden.

104/722-723 brach Ğarrah auf Befehl des Kalifen mit einem Heer von 25.000 Mann in den Kaukasus auf und kam erst nach Azerbayġan. Nachdem die Chasaren diese Nachricht erhalten hatten, zogen sie sich nach Derbend zurück. Inzwischen erreichte Ğarrah die azerbayġanische Stadt Berde und ließ seine Soldaten dort für mehrere Tage ausruhen⁴¹⁷, wobei er anscheinend Zeit fand, auf Beschwerden der Bevölkerung hin die Gewichte und Maße vor Ort zu regulieren. Auf jeden Fall war das Maß „Ĝarrâhi“, das von diesem Besuch stammen soll, zu Zeiten al-Baladuris immer noch in Gebrauch.⁴¹⁸

Danach passierte Ğarrah den Fluss Kura und hielt schließlich an dem schon oben erwähnten kleinen Fluss Rûbâs an, der ein paar Meilen von Derbend entfernt vorbeifloss. Was die örtlichen Anführer betrifft, rief Ğarrah sie zu sich. Anscheinend mussten sie auf der Seite der Araber am Krieg teilnehmen. Als Ğarrah gegen die Chasaren marschieren wollte, hatten die Chasaren sich schon in ihr Land zurückgezogen. Inzwischen erfuhr der arabische Feldherr, dass *Urbis b. Basbas*, der Herrscher von *al-Lakz*⁴¹⁹, die Chasaren vor dessen Ankunft gewarnt hatte. Dementsprechend befahl er seinem Ausrufer, der Armee bekanntzugeben, dass der Feldherr mehrere Tage lang am Rûbâs bleiben würde. Die Chasaren wurden darüber informiert, wie es Ğarrah vorausgesehen hatte. Die Täuschung Ğarrahs war erfolgreich. Die Chasaren hörten auf, vor den Arabern zu flüchten.⁴²⁰

Als es Nacht wurde, widerrief Ğarrah nach seinem Plan seinen vorherigen Befehl und zog schnell bei Fackelschein gegen Derbend. Er erreichte die Stadt, als es noch immer dunkel war, ohne auf Gegner zu treffen. Danach schlug er sein Lager bei *al-Ĝihâd* (?), nördlich von Derbend, auf. Am Morgen sandte Ğarrah einen seiner Männer mit 3000 Reitern nach *Kaytak*⁴²¹ aus mit der Anweisung, dort der Bevölkerung nichts anzutun, aber alles, was sie hatte, zu beschlagnahmen und sich innerhalb von 24 Stunden am ungefähr 35 Kilometer entfernten Fluss *Er-Ran* zu treffen. Laut Ibn A'tam al-Kufi kam sein Kommandant mit 3000 Gefangenen zurück.⁴²² Über Beute schreibt er nichts Weiteres. Derbendnâme erwähnt hingegen 12.000 Stück Vieh und Schafe, 20.000 Gold- und Silber-Stücke, 700 Gefangene aus Kaytak und 40.000 Pferde, Rinder und Schafe, eine große Menge an Bargeld und Waffen und 2000 Gefangene aus den Bezirken von Tabasaran als von ihnen gemachte Beute. Die reiche Beute dieses Raubzuges verteilte Ğarrah unter seine Soldaten.⁴²³ Wenn der Bericht Derbendnâmes zuverlässig ist, so stellt sich daraus, dass die arabischen Operationen im Kaukasus große finanzielle Gewinne brachten.

Während des Tages rückte das muslimische Hauptheer zum vereinbarten Ort vor. Als *Barsbey*⁴²⁴, der Sohn des chasarischen Chagans, erfahren hatte, dass Ğarrah, nachdem er große Beu-

⁴¹⁶ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 294-295; İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S. 95-97; "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 24 ff.

⁴¹⁷ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 24-25.

⁴¹⁸ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 294-295.

⁴¹⁹ *Al-Lakz* ist der arabische Name des Gebietes, in dem die Lesgier ansässig sind.

⁴²⁰ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 24-25.

⁴²¹ *Kaytak* ist das Gebiet der Kaytaken, die eine Untergruppe der Darginer (Kara-Kaytaken) sind und deren Sprache sprechen. Es liegt nördlich von Derbend.

⁴²² "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 25.

⁴²³ *Derbend-Nâme* or the History of Derbend, translated from a select Turkish version and published with the Texts and with notes illustrative of the history, Geography, Antiquities, occurring throughout the work, by Mirza A. Kazem-Beg, St. Petersburg 1851, S. 64.

⁴²⁴ Dieser Name erscheint in verschiedenen Werken unterschiedlich: Dunlop (Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 63.) und Mehmetov (Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 175.) geben Barġik an. Bei Derbend-Nâme (*Derbend-Nâme* or the History of Derbend, S. 64.) steht Paşeh.

te erzielt und viele Menschen getötet hatte, am Fluss Er-Ran sein Lager aufschlug, kam er mit seinem großen Heer in Stärke von 40.000 Mann dorthin. Eine kurze Ansprache, die Ğarrah vor der folgenden Schlacht hielt, ist sehr interessant und soll seine gläubigen Soldaten hoch motiviert haben:

„Männer! Ihr habt keinen sicheren Ort, an den Ihr fliehen könnt, und es gibt keine Zuflucht außer dem großen und herrlichen Gott. Jeder von Euch, der getötet wird, wird ins Paradies gelangen, und alle, die siegreich sein werden, werden Beute und einen großen Namen erringen.“⁴²⁵

Diese Rede von Ğarrah zeigt deutlich, dass die Araber stark auf ihre persönlichen Interessen konzentriert waren. Es wird klar ausgedrückt, dass man in beiden Fällen, im Falle des Todes oder Überlebens, große Vorteile haben wird. Wir werden unten konkret sehen, dass die militärischen Operationen gegen die Chasaren tatsächlich großen materiellen Gewinn brachten. In den Quellen finden wir hingegen keine Belege für die Bemühungen der Araber zur Bekehrung der Lokalbevölkerung zum Islam. Es ging also den Arabern hauptsächlich um die wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen, während die Politik der Verbreitung des Islam für sie von sekundärer Bedeutung war.

Nach einer heftigen Auseinandersetzung gaben die Chasaren auf und flohen. Viele von ihnen wurden getötet. Wie Ğarrah versprochen hatte, erlangten die Sieger große Beute, wonach der Vorstoß wieder aufgenommen wurde.⁴²⁶ Die Araber, die danach nordwärts weiter marschierten, eroberten die chasarischen Städte *Hamzin* und *Targu*.⁴²⁷ Im *Derbendnâme* wird berichtet, dass die Einwohner beider Städte sich unterwarfen und den Islam annahmen.⁴²⁸ Aber wir finden in anderen Quellen keine Informationen, die das bestätigen. Es ist ohnehin schwer zu glauben, dass die Einwohner dieser Städte so früh den Islam annahmen, die nördlicher von *Derbend* liegen. Wie wir später sehen werden, konnten sogar *Derbend* und seine Umgebung nicht so schnell islamisiert werden, obwohl sie im Süden dem islamischen Einfluss direkt ausgesetzt waren.

Ğarrah siedelte die Einwohner beider Städte an einem anderen Ort an. Es ist bemerkenswert, dass einige von ihnen nach *Qebele* (Nordazerbayĝan) südlich des Kaukasusgebirges umgesiedelt wurden, welches laut al-Baladuri, anscheinend zu seiner Zeit, von Chasaren besetzt war. Daraufhin näherte sich Ğarrah *Balanĝar*, welches von Muslimen bereits wiederholt angegriffen worden war und Schauplatz einer formellen Belagerung im Jahr 32/652-653 gewesen war. Zu diesem Zeitpunkt waren die starken Befestigungen teilweise für die Abwehr der Araber verantwortlich. Aber es waren 70 Jahre vergangen und in der Zwischenzeit scheinen die Verteidigungsanlagen abgebaut worden zu sein.⁴²⁹ Auf jeden Fall war *Balanĝar* laut der Angabe von Ibn al-Athir eine berühmte chasarische Festung.⁴³⁰

Vor der Festung von *Balanĝar* erwartete die Araber eine Überraschung: Die Chasaren verwendeten hier eine außergewöhnliche Kampftechnik. Sie bauten vor der Festung eine riesige Barrikade,

⁴²⁵ „El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*“, in: *Orta Esr Ereĝ Menbelerinde Azerbayĝan Tarichine Aid Materiallar*, S. 25-26; Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 62-64.

⁴²⁶ „El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*“, in: *Orta Esr Ereĝ Menbelerinde Azerbayĝan Tarichine Aid Materiallar*, S. 26.

⁴²⁷ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 175. Nach der Angabe Ibn A'tam al-Kufis erreicht man von *Derbend* nördlich zunächst *Hsnîn* oder *Hamzin* (heute *Kayakent*), dann *Haydân/Hayzan* (*Kaytak*), dann *Targu* (nahe dem heutigen *Mahaĉkala*), weiter *Balanĝar*, dann das Land der *Wnndr* (*Bulgaren?*), und erst hierauf *Semender*: Vgl. Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 298.

⁴²⁸ *Derbend-Nâmeĝ or the History of Derbend*, S. 65.

⁴²⁹ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 64.

⁴³⁰ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S. 96.

die aus mehr als 300 zusammengebundenen Wagen bestand.⁴³¹ Da die Wagen auf einem höheren Grund standen und die ganze Festung umgaben,⁴³² hatten die Araber während des Angriffs große Schwierigkeiten. Man muss noch berücksichtigen, dass ein heftiger Pfeilregen von den Festungsmauern auf die Angreifer niedergegangen war. Dennoch wagten die Araber die Festung anzugreifen: Einer der Soldaten Ğarrahs hob sein Schwert und schrie: „*Wer von euch will sich Gott hingeben?*“. Nachdem die anderen geantwortet hatten, dass sie mitmachen würden, drangen 100 Soldaten mit ihm bis an die Wagen vor und einer von ihnen durchschnitt das Seil, das die Wagen zusammenhielt, worauf der Weg für die Angreifer frei wurde. Beide Seiten kämpften so lange, bis sie völlig erschöpft waren. Schließlich mussten die Balanğarer nachgeben.⁴³³

Das Vermögen, das die Araber nach dem Fall Balanğars erhielten, zeigt den Reichtum und den allgemeinen Wohlstand der Chasaren: Jeder Reiter der muslimischen Armee erhielt 300 Dinare und jeder Fußkämpfer 100 Dinare.⁴³⁴ Wenn die Anzahl der Empfänger – wie oben erwähnt, betrug die Zahl der muslimischen Armee 25.000 Mann – nicht zu übertrieben ist, stellt dies eine riesige Summe Geld dar. Dazu muss noch das Fünftel der erzielten Beute hinzugerechnet werden, welches wie üblich dem Kalifen bzw. der öffentlichen Schatzkammer zustand.

Was die Gefangenen betrifft, so war ihre Zahl so hoch, dass Ğarrah befahl, sie im Fluss Balanğar⁴³⁵ zu ertränken.⁴³⁶ Pletnjowa nimmt noch an, dass die Araber damals auch die äußerst reichen Kurgane bei Balanğar, eine Art von Grabschatzkammern des chasarischen Adels, plünderten.⁴³⁷ Bei anderen Autoren findet sich jedoch eine solche Information nicht.

Der Herrscher von Balanğar flüchtete zusammen mit 50 Kriegern und kam zu einem Ort in der Nähe Semenders. Sein Lager mit Frauen und Kindern fiel in die Hände der Araber. Ğarrah schickte ihm einen Brief, in dem er ihm garantierte, seinen Besitz, seine Frau, seine Kinder und seine Diener zurückzugeben. So kam dieser wieder nach Balanğar und wurde sogar von Ğarrah wieder als Herrscher Balanğars bestätigt. So gewann Ğarrah diesen Mann für seine Seite.⁴³⁸

Nach der Eroberung Balanğars wurde die ganze Bevölkerung der Stadt in die Gegend südlich von Derbend verpflanzt. Außerdem soll eine große Anzahl der Bevölkerung in den Norden ausgewandert sein und sich im Land der Wolga-Bulgaren niedergelassen haben. Denn 200 Jahre später traf der arabische Reisende Ibn-Fadlân auf 5000 Balanğarer bei den Wolgabulgaren, deren Vorfahren höchst wahrscheinlich aus Balanğar stammten.⁴³⁹

⁴³¹ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 26; İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S. 96.

⁴³² Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 64.

⁴³³ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 26-27; Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 66; Kmosko: „Araplar ve Hazarlar“, S. 151-152. Ibn Kathir (gest. 1373) erwähnt diesen großen Feldzug Ğarrahs nur kurz. Aber er gibt an, dass Ğarrah den größten Teil der Balanğarer verbannte. (İbn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye*, Bd. 9, S. 374.)

⁴³⁴ Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 67.

⁴³⁵ Es ist unbekannt, welchem Fluss dieser heute entspricht. Artamonov vermutet, dass es der Fluss *Sulak* in Dagestan sein könnte. (Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 276.)

⁴³⁶ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 275-276; Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 67.

⁴³⁷ Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 67. Die „*Kurgane*“ auch „*Tumuli*“ genannt sind eigentlich große, aus Erde und/oder Steinen aufgeschüttete kegelförmige Grabhügel, die oft weithin sichtbar sind. In ihnen befinden sich auch die wertvollen Sachen des Verstorbenen, z.B. Schmuck aus Gold und Silber, Waffen, Keramik als Beigabe. Als Grabanlagen wurden sie ab der Jungsteinzeit bis in die Antike angelegt, an einigen Orten bis ins Mittelalter. Kurgane sind in Russland und der Ukraine häufig zu finden. Auch in mitteleuropäischen Ländern gibt es zahlreiche Hügelgräber. Außerdem sind sie in der Türkei und im Kaukasus auch verbreitet. Siehe dazu Anatoli Nagler: *Kurgane der Mozdok-Steppe in Nordkaukasien*. Espelkamp 1996.

⁴³⁸ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 27-28.

⁴³⁹ Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 191-192.

Von Balanğar aus rückte Ğarrah gegen die Festung Vabandar (Vanandar)⁴⁴⁰ vor, wo nach der Angabe Ibn al-Athirs ca. 40.000 türkische Familien lebten.⁴⁴¹ Aber sie konnten es nicht wagen, gegen die Araber zu kämpfen und beschlossen, mit ihnen Frieden zu schließen. Auch hier erhielten die Araber eine große Summe Geld als Tribut. Danach entschied der arabische Feldherr, seinen Marsch nach Semender fortzusetzen, aber er erhielt vom Herrscher Balanğars einen Brief, in dem stand, dass gegen ihn ein so großes chasarisches Heer zusammengestellt wurde, dass er ihm nicht würde standhalten können. Die arabische Armee zog daher durch den Kaukasus und schlug ihr Winterquartier in der azerbayđanischen Stadt Šeki auf, da der Winter schon angebrochen war.⁴⁴²

Das Ziel Ğarrahs war, die Kriegshandlungen nach der Überwinterung wieder aufzunehmen. Er schrieb an den Kalifen und erzählte ihm von den erreichten Erfolgen, forderte von ihm militärische Hilfe, um den Krieg gegen die Chasaren fortzusetzen. Er erhielt aber im Januar 724 die Nachricht vom Tod des Kalifen Yazid. Sein Nachfolger Hišam (724-743) sandte Ğarrah Hilfeversprechen und bestätigte ihn in seinem Amt. Er befahl ihm, den Krieg gegen die Chasaren zu beginnen.⁴⁴³

Von Berde aus erschien Ğarrah in Süddagestan und griff das Volk der *Gumiq* an, jenes kaukasische Volk, welches später als die Gazi-Kumuk oder Lak bekannt wurde, die an einem Arm des Flusses *Koysu* lebten. Danach schwächte er erfolgreich das chasarische Zentrum Balanğar, als er nach Kabala und Šeki zurückkehrte.⁴⁴⁴

Danach fiel Ğarrah erneut in Chasarien ein, diesmal über den Darielpass und durch das Land der Alanen, und ging gegen bestimmte Städte und Festungen jenseits von Balanğar vor. Es fehlen Einzelheiten des Feldzugs. Deshalb ist es auch unklar, wie die Chasaren darauf reagierten. Im Jahr 106/725 war Ğarrah mit den Alanen beschäftigt und machte sie tributpflichtig. Die Chasaren werden nicht erwähnt.⁴⁴⁵ Das Ziel des Feldzuges gegen die Alanen war, die Angriffe der Chasaren über dem Darielpass, der unter chasarischer Kontrolle war, zu verhindern.⁴⁴⁶ Außerdem waren die Alanen Christen, zumindest teilweise und somit natürliche Verbündete der Byzantiner gegen die Araber und tauchten in byzantinischen Armeen als Hilfstruppen auf. Deshalb war es für die Araber notwendig, den Eingang nach Transkaukasien über den Darielpass nach Möglichkeit zu sichern.⁴⁴⁷

Im nächsten Jahr berief Kalif Hišam Ğarrah aus dem Gouverneursamt von Armenien und Azerbayđan ab und wies es seinem eigenen Halbbruder Maslama b. Abd al-Malik zu, der schon vorher im Kaukasus gegen die Chasaren gekämpft hatte und dort Generalgouverneur der Araber gewesen war. Er gehörte der Dynastie der Umayyaden an, war aber als Sohn einer Sklavin von der Thronfolge ausgeschlossen. Er war zwanzig Jahre lang eine der Hauptfiguren der Macht der Umayyaden und einer der Hauptdarsteller auf der Bühne des Ostens. Er hatte zu dieser Zeit bereits

⁴⁴⁰ Über die Lage der Stadt *Vabandar* oder *Vanandar* liegen keine genauen Informationen vor. Die Stadt war wahrscheinlich eine der größten Städte der Chasaren und lag nördlich von Derbend. Nach dem armenischen Chronisten Vardan hieß die Stadt *Varačan*. (Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S.175-176.) Auch Ziya Bünyadov setzt die Stadt mit *Varačan* gleich, das sich in der Nähe des heutigen *Ullibey-Aul* befand. (Siehe Bünyadovs Bemerkung, in: "El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 92.)

⁴⁴¹ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S. 96; Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 276; Kmosko: "Araplar ve Hazarlar", S. 152.

⁴⁴² "El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 28.

⁴⁴³ Ebd., S. 28-29.

⁴⁴⁴ Bosworth: "Al kabk", S. 344.

⁴⁴⁵ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 66; Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 277. Über den Angriff Ğarrahs auf Alanien schreibt Ibn A'tam al-Kufi, der die Operationen Ğarrahs ausführlich darstellt, erstaunlicherweise nichts. Al-Yaqubi erwähnt, dass er das Tor Alaniens eroberte und 106/724-725 Alanien angriff. Aber die Einzelheiten dieses Unternehmens fehlen auch bei ihm. ("Ya'qubi: *Te'rich*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 208-209.)

⁴⁴⁶ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 277.

⁴⁴⁷ Bosworth: "Al kabk", S. 344.

den großen Feldzug gegen Byzanz befehligt, als die Araber die Hauptstadt der östlichen Christenheit länger als ein Jahr belagerten (98/716-717) und hatte die Rebellion von Yazîd ibn al-Muhallab (102/720) erfolgreich niedergeschlagen.⁴⁴⁸ Allein die Ernennung eines solch tüchtigen Feldherrn für die kaukasische Front ist ein Hinweis auf die Bedeutung, die zu jener Zeit bei den Arabern der chasarischen Grenze beigemessen wurde.

Zunächst wurde der Oberbefehl an *Said b. Amr al-Haraši* delegiert, der chasarisches Gebiet besetzte und eine Anzahl von Dörfern einnahm (107/726). Diese Gewinne können nicht sehr groß gewesen sein. Im Jahr 108/727 tauchten die Chasaren unter dem Sohn des Chagans in Azerbayğan auf. Al-Haraši zog ihnen entgegen, und es kam zu einer Schlacht, in der die Chasaren geschlagen und über den Fluss Aras getrieben wurden. Maslama unternahm dann im selben Jahr selbst einen Feldzug nach Chasarien. Er näherte sich von Azerbayğan aus und besetzte erneut den Darielpass, der verloren wurde, und marschierte nach Chasarien. Er soll angeblich vom Chagan selbst bekämpft worden sein, kehrte aber mit Gefangenen und Beute zurück.⁴⁴⁹ Nach Angaben des arabischen Geographen al-Mas'udi (gest. 345/956) stationierte er an einem unbestimmten Datum in Dagestan in einer Festung, die zwischen dem Reich der *Awaren* und dem Kaukasusgebirge in einem breiten Tal lag und als „*Tor der Alanen*“ bezeichnet wurde, Araber, die nach der Angabe al-Mas'udis bis zum 10. Jahrhundert diesen Platz bewachten. Vielleicht tat Maslama dies während dieses erfolgreichen Feldzugs. Diese Leute erhielten ihre Versorgung meistens auf dem Landwege aus Tiflis, das von der Festung etwa fünf Tagesreisen entfernt liegt. Das Bauwerk war eine jener Festungen, die wegen ihrer Uneinnehmbarkeit berühmt waren. Denn sie stand auf einem massiven Felsen.⁴⁵⁰

Im nächsten Jahr waren die Kämpfe heftiger. Maslama rückte wie zuvor vom Dariel aus an (110/728) und beschäftigte die Armeen des Chagan fast einen Monat lang. Dann ging ein sintflutartiger Regen hernieder, in dessen Schutz der Chagan fliehen konnte. Trotz Maslamas Ruf und Fähigkeit und den Teilerfolgen, die er erzielt zu haben scheint, hatte man sich anscheinend noch nicht wirkungsvoll um die Chasaren gekümmert. Denn im folgenden Jahr waren sie wieder in Azerbayğan. Wieder wurden sie von al-Haraši zurückgeschlagen. Um diese Zeit wurde Maslama von Hišam zurückgerufen und Ğarrah kehrte nach mehreren Jahren Abwesenheit als Gouverneur in den Kaukasus zurück.⁴⁵¹

Das Jahr 112/730 wird durch die vielleicht größte Niederlage gekennzeichnet, welche die Araber durch die Hand der Chasaren erfuhren. Die Chasaren stellten ein großes Heer, das wieder vom Sohn des Chagans Barsbey (Barğil)⁴⁵² befehligt werden sollte, zusammen. Der Grund für ein solch großes Unternehmen der Chasaren waren freilich die oben dargestellten Angriffe Ğarrahs. Nach Ibn A'tam al-Kufi bestand die chasarische Armee aus 300.000 Mann.⁴⁵³ Diese Zahl scheint jedoch weit übertrieben zu sein, wie es häufig bei den zeitgenössischen Geschichtsschreibern vorkommt. Vielleicht betrug die Zahl der chasarischen Armee 30.000 Mann. Die Chasaren waren nämlich erschöpft

⁴⁴⁸ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 67.

⁴⁴⁹ Ebd., S. 67-68.

⁴⁵⁰ Al-Mas'udi: *Murûğ ad-dahab*, S. 99.

⁴⁵¹ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 68.

⁴⁵² Nach Lewond hieß der Oberbefehlshaber der chasarischen Armee *Tarmach*. Nach seiner Angabe war der chasarische Chagan zu dieser Zeit tot und dieser Feldherr wurde von der Mutter des Chagan, die die Führung des Landes übernommen hatte, beauftragt. Vgl. Lewond: *History of Lewond*, S. 107.

⁴⁵³ „El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 29. Die gleiche Zahl wird auch von Tabari erwähnt. Vgl. Bernhard Dorn: „Tabary's Nachrichten über die Chasaren, nebst Auszügen aus Hafis Abri, Ibn Aasem-El-Kufy, u. A., Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen“, in: *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint Petersburg*, Bd. 6, Saint Petersburg 1844, S. 445-599, hier S. 469. Auch Lewond gibt an, dass die Chasaren ein großes Heer aufstellten, aber er nennt nicht eine Zahl von 300.000 Mann. (Lewond: *History of Lewond*, S. 107.)

durch andauernde Kriege und anscheinend nicht in der Lage, eine solch gewaltige Armee aufzustellen.

Ĝarrah hatte sich nach einem Angriff auf die chasarischen Gebiete über Berde nach Ardabil zurückgezogen und die Entwicklungen abgewartet.⁴⁵⁴ Die chasarische Armee kam in das Gebiet zwischen Kura und Aras. Sie griff die Stadt *Varsan* am Fluss Aras (in Mugan) an, eroberte sie und tötete alle Einwohner. Danach griffen die Chasaren die zerstreuten Truppen Ĝarrahs in Azerbayĝan an. In dieser Situation forderte Ĝarrah beim Kalifen Hilfe an – diese kam aber letztlich zu spät. Inzwischen erreichten die Chasaren die Umgebung von Ardabil. Daher marschierte Ĝarrah, der die Stärke des chasarischen Heeres unterschätzte und nicht auf die Hilfe des Kalifen wartete, gegen die Chasaren und schlug in der Nähe des Berges Savalan sein Lager auf. Danach rückte er weiter vor und kam zu einem Fluss, über dem er eine Brücke geschlagen hatte. Deshalb hieß diese Brücke wenigstens zur Zeit Ibn A'tam al-Kufis *al-Ĝarrah-Brücke*. Danach kam Ĝarrah zur Stadt Šehrizad und ließ sein ganzes Vermögen und andere Sachen hier. In der Schlacht zwischen Chasaren und Arabern wurden fast alle muslimischen Krieger, unter denen sich auch Ĝarrah selbst befand, getötet. Nur 700 muslimische Krieger, denen es gelang zu flüchten, blieben am Leben. Das Lager Ĝarrahs mit seiner Frau, Kindern und Dienern fiel in die Hände der Chasaren. Der Kalif und seine Untertanen, die vom Tod Ĝarrahs und seiner Soldaten erfuhren, sollen laut Aussage der Quellen tagelang geweint haben. Insbesondere sei der Kalif davon sehr erschüttert gewesen. Anschließend eroberten die Chasaren die Stadt Ardabil und verwüsteten sie.⁴⁵⁵ Sie töteten oder verfolgten überall die Muslime, denen sie begegneten.⁴⁵⁶

Die Auswirkungen dieser Katastrophe waren überall in der islamischen Welt zu spüren. Ĝarrah war populär gewesen. Sein Verlust und der Tod so vieler seiner Männer hinterließen einen tiefen Eindruck. Die Brutalität der Chasaren löste empörte Kommentare aus. Über Ĝarrahs Niederlage wurde auch in Zentralasien lange Zeit geredet. Der Kalif selber war wegen der hohen Verluste besorgt. Aber darüber hinaus rückten die Chasaren weiter vor, während in Damaskus Maßnahmen ergriffen wurden, um die Lage in den Griff zu bekommen. Die Chasaren erreichten, nachdem sie Azerbayĝan überrannt hatten, Diyarbakir und das Umland von Mosul. Es handelte sich um eine große Menge, die diese Gebiete überflutete und dem Kalifen und seinen Beratern wie eine massenhafte Migration der Chasaren erschien.⁴⁵⁷

Nachdem der Kalif sich mit seinen Beamten beraten hatte, wen er zum Kriege gegen die Chasaren schicken sollte, wurde einstimmig für diese Aufgabe Said b. Amr al-Haraši, der damals in der syrischen Stadt Manbič war, bestimmt.⁴⁵⁸ Offenbar beabsichtigte Hišam, mit ihm die chasarische Flut aufzuhalten, bis Maslama, den er später mit einem großen Heer schicken sollte, bereit war, ins Feld zu ziehen.

Laut al-Baladuri berief Kalif Hišam nach dem Tod Ĝarrahs Maslama b. Abd al-Malik zum Statthalter Armeniens (Die Statthalterschaft Armenien umfasste auch Georgien und Azerbayĝan) und schickte aber zuerst al-Haraši gegen die Chasaren als Vorkämpfer.⁴⁵⁹ Die Authentizität dieser Information ist zweifelhaft, da Tabari, Lewond und Ibn A'tam al-Kufi nicht erwähnen, dass

⁴⁵⁴ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 98.

⁴⁵⁵ "El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 29-33; Lewond: *History of Lewond*, S. 107; "Ya'qubi: *Te'rich*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 209; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 294-295.

⁴⁵⁶ Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 471.

⁴⁵⁷ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 70-71; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 98.

⁴⁵⁸ Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 471; "El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 34.

⁴⁵⁹ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 295.

Maslama berufen worden war. Sie schreiben hingegen, dass al-Haraši später, als er in Širvan war, vom Kalifen über die Berufung Maslamas an seine Stelle einen Brief bekam.⁴⁶⁰

Es werden viele Heldentaten von al-Haraši überliefert, die auch zum Teil übertrieben sind. Die Berichte von Tabari und Ibn A'tam al-Kufi stimmen außer kleinen Unterschieden miteinander überein und scheinen glaubwürdig zu sein: Der Kalif sandte al-Haraši, der bereits gegen die Sogdier und in Chorasán gegen die Türken gekämpft hatte und somit als ein erfahrener Feldherr galt, mit 50.000 ausgewählten Männern, ausreichendem Proviant, und 100.000 Dirhem für die Kosten des Feldzugs nach Azerbayğan. Er bekam außerdem 50 gepanzerte Stücke Kampfkleidung für sich. Als er al-Ğazira erreichte, traf er auf Gefährten Ğarrahs, die überall zerstreut waren. Said zahlte jedem dieser erfahrenen Kämpfer 10 Dinar und diese schlossen sich ihm an. Als er zur armenischen Stadt Ahlat (am Vansee) gelangte, fand er sie in chasarischem Besitz. Die Araber griffen die Stadt an und nahmen sie ein. Die Beute, die dort erzielt wurde, wurde unter den Soldaten von al-Haraši verteilt. Daraufhin zogen sie weiter nach Berde. Die Muslime dieser Stadt freuten sich sehr über ihre Belagerung. Währenddessen war Barsbey (Barğik), der Sohn Chagans, in Azerbayğan, wo er überall plünderte und viele Menschen gefangennahm. Die Einwohner Azerbayğans und des Kaukasus strömten von überall her zu al-Haraši, um am Ğihad teilzunehmen.⁴⁶¹ Bei Berde hielt al-Haraši eine Rede, in welcher er die Menschen dazu aufrief, sich angesichts der allgemeinen Gefahr zu vereinigen. Er appellierte insbesondere an die Reichen, die Bedürfnisse der Armen zu lindern. Dann, nachdem er allen empfohlen hatte, für den Krieg zu beten, marschierte er nach Beyleqan.⁴⁶²

Währenddessen hatte Barsbey Varsan belagert. Al-Harašis nächste Aktion war ein Versuch, die Belagerung Varsans aufzuheben, was er mit Hilfe eines Chasarisch sprechenden muslimischen Persers namens Berdik schaffte, der durch die Linien der Chasaren gelangte und der Bevölkerung der Stadt ankündigte, dass Hilfe unterwegs war. Dann hoben die Chasaren, die von der Ankündigung des Persers erfahren hatten, die Belagerung von selbst auf und gingen dazu über, Bağervan zu belagern. Aber als al-Haraši von Varsan aus heranzog, hoben die Chasaren die Belagerung dieser Stadt auch auf und zogen wieder nach Ardabil, wohin al-Haraši ihnen folgte. In Bağervan trat ein weißer Ritter an ihn heran, der sich als einer der Diener des allmächtigen Gottes vorstellte und ihm mitteilte, dass eine chasarische Armee mit 10.000 muslimischen Gefangenen an einem Ort namens Rustaq in einer Entfernung von vier Parasange (etwa 24 km) lagerte. Dann verschwand der Ritter wieder.⁴⁶³

Im Bericht von Tabari und Ibn A'tam al-Kufi erscheint dieser Ritter mehrmals und verrät al-Haraši den Standort und die Zahl der Chasaren und gibt weitere Ratschläge und verschwindet plötzlich wieder. Er wird wie eine übernatürliche Person, die den Muslimen bei dem Erreichen des Sieges hilft, dargestellt. Dass er eine solche Person gewesen war, muss angezweifelt werden. Dies scheint vielmehr eine Legende oder ein fantasievoller Zeitzeugenbericht zu sein. Denn dieser Ritter war nach Ibn Haldun einer der Spione al-Harašis. Nach Ibn al-Athir war er hingegen nur ein Reiter auf einem weißen Pferd.⁴⁶⁴

Al-Haraši entsandte deshalb einen seiner Männer zu den Chasaren, um zu prüfen, ob der Ritter die Wahrheit sagte. Dieser war ein gewisser Ibrahim ibn Asim al-Uqayli. Er war mit der Sprache der Chasaren vertraut und hatte gut getarnt keine Probleme, in ihr Lager zu gelangen. In der Zwischenzeit bereitete sich al-Haraši darauf vor, mit einer 4.000 Mann starken Truppe anzugreifen. Al-

⁴⁶⁰ Vgl. Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 479; Lewond: *History of Lewond*, S. 113; "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 48.

⁴⁶¹ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 33-36.

⁴⁶² Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 472-473.

⁴⁶³ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 37-39.

⁴⁶⁴ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 73.

Uqayli kehrte mit der Nachricht zurück, dass die Chasaren sich wirklich am angegebenen Ort aufhielten. Al-Haraši und seine Männer zogen sofort los und erreichten die chasarische Position vor Tagesanbruch. Sie improvisierten sofort einen Angriff. Bevor irgendein Alarm gegeben werden konnte, waren die Chasaren umzingelt. Der Tekbir (der Ruf: Allahu Akbar= Gott ist groß), der von den Angreifern erhoben wurde, hallte von den muslimischen Gefangenen innerhalb des Lagers wider, und, dadurch ermutigt, stürmten al-Harašis Männer gegen die Feinde, die noch schlaftrunken waren, mit drastischen Auswirkungen. Als die Sonne aufging, war ein großer Teil der 10.000 chasarischen Kämpfer getötet worden. Die Überlebenden flohen zum Sohn des Chagan und berichteten ihm von der Katastrophe.⁴⁶⁵

Als nächstes besiegte al-Haraši die Chasaren bei Bağervan und Derbend, in dessen Folge er weitere muslimische Gefangene und die Familie Ğarrahs gerettet hatte. Dabei wurde weiterhin Beute gemacht⁴⁶⁶, was zu dieser Zeit eine ganz übliche Praxis darstellte, insbesondere bei den Arabern. Nach Angabe Ibn A'tam al-Kufis kamen aus verschiedenen Gebieten Azerbayğans zahlreiche Kämpfer zum arabischen Feldherrn, ein Teil deren Freiwillige waren.⁴⁶⁷ Es ist nicht festzustellen, ob diejenigen, die nicht als Freiwillige rekrutiert wurden, als Söldner angeworben wurden oder auf der Seite der Muslime zu kämpfen gezwungen wurden. Jedenfalls zeigt dieser Umstand, dass auch die Kaukasier am Krieg teilnahmen und auf beiden Seiten zu kämpfen hatten, um nicht den Zorn der Invasoren zu erregen.

Schließlich versammelte sich wieder ein mächtiges Heer von 190.000 Mann unter Barsbey und lagerte an dem Kleinfluss Mugan (?). Al-Haraši machte sich mit 53.000 Mann⁴⁶⁸ aus Syrien, al-Ĝazira und anderen Ländern auf, sie zu treffen. Da die Muslime sich für den Tod Ğarrahs rächen wollten, sollen sie energischer gekämpft und die Chasaren vernichtend geschlagen haben. Selbst Barsbey soll durch seine Wache gerettet worden sein.⁴⁶⁹

Hingegen berichtet der arabische Geschichtsschreiber al-Yaqubi (gest. 897), dessen Werk „Kitab al-Tarich“ für die Frühgeschichte des Islam im Kaukasus eine wichtige Quelle ist, dass al-Haraši ihn erschlug und den Kopf an Hišam schickte.⁴⁷⁰ Auf jeden Fall war es ein weiterer muslimischer Sieg. Die Chasaren waren gezwungen, zu fliehen und hinterließen zahllose Tote und Beute. Al-Haraši kehrte im Triumph nach Bağervan zurück, wo die Beute gezählt und ein Fünftel an den Kalifen geschickt wurde. Von dem Übrigen erhielt jeder Mann der muslimischen Armee außer seinem Anteil an der Beute 1800 Dinare.⁴⁷¹ Diese Angabe der arabischen Chronisten über die Beute erscheint übertrieben hoch. Denn abgesehen von dem Anteil des Kalifen, kommen wir nach den Angaben Ibn A'tam al-Kufis auf eine Summe von 95.400.000 Dinar.

Es ist offensichtlich, dass diese bitteren und blutigen Kämpfe zwischen den Chasaren und Arabern die kaukasischen Völker, insbesondere die Bevölkerung Azerbayğans, auf dessen Boden die Kämpfe hauptsächlich stattfanden, in Angst und Schrecken versetzten und ihr Hab und Gut zerstörten. Außerdem ist es selbstverständlich, dass die Menschen sich je nach Situation meistens einer

⁴⁶⁵ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 40-42; Dorn: „Tabary's Nachrichten über die Chasaren“, S. 475-476.

⁴⁶⁶ Dorn: „Tabary's Nachrichten über die Chasaren“, S. 476-477.

⁴⁶⁷ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 43.

⁴⁶⁸ Laut Tabari betrug das Heer der Chasaren 100.000 Mann, während das arabische Heer aus ca. 50.000 Mann bestand. Vgl. Dorn: „Tabary's Nachrichten über die Chasaren“, S. 478.

⁴⁶⁹ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 45-46.

⁴⁷⁰ „Ya'qubi: Te'rich“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 208. Andere Quellen erwähnen nicht, dass der Sohn Chagans getötet wurde.

⁴⁷¹ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 46-50. Nach der Angabe Tabaris waren das 1700 Dinare. Vgl. Dorn: „Tabary's Nachrichten über die Chasaren“, S. 479.

Kriegspartei anschließen mussten, um ihr Leben zu bewahren. Denn andernfalls wurden die Städte zerstört und die Menschen getötet.

Al-Haraši bekam in Širvan einen Brief des Kalifen, in dem stand, dass die Statthalterschaft von Azerbayğan, Armenien und Georgien wieder dessen Bruder Maslama b. Abd al-Malik zugewiesen wurde. Der Kalif befahl ihm, zurückzukehren, nachdem er sein Amt an Maslama übergeben hatte. Daher legte al-Haraši sein Kommando nieder und wartete auf Maslama. Aber als Maslama ankam, brach zwischen den zwei Kommandanten ein heftiger Streit aus. Maslama warf al-Haraši vor, nur des Ruhmes wegen seinen Befehl verweigert und die Chasaren angegriffen zu haben, obwohl er in seinem Brief die Unterlassung des Angriffs angeordnet hatte. Als al-Haraši darauf bestand, dass er das richtige getan habe, geriet Maslama völlig in Zorn und ließ ihn in der Stadt Berde einkerkern. Durch Befehl des Kalifen, der die Untat Maslamas erfahren hatte, wurde er aber wieder freigelassen und kehrte zu ihm zurück. Er wurde vom Kalifen wegen seiner Erfolge und Verdienste reichlich belohnt. Der Kalif verlieh ihm und seinen Verwandten sogar Lehen.⁴⁷² Lewond schreibt, dass Maslama alles, was al-Haraši während seiner Operationen erworben hatte, wegnahm und ihn sogar töten wollte, aber dass er dazu keinen Hinrichtungsbefehl geben konnte, da sich die Sippe al-Harašis gegen ihn erhoben hätte.⁴⁷³

Im Jahre 113/731-732 unternahm Maslama, der seine Kräfte im Land der Chasaren verteilt hatte, einen großen Feldzug gegen die Chasaren,⁴⁷⁴ den man vielleicht als das größte seiner Unternehmen bezeichnen sollte. Zunächst belagerte er eine Burg namens *Dahterân*⁴⁷⁵ in Širvan, deren Einwohner erst Widerstand leisteten, aber dann auf Versprechen Maslamas hin, dass er niemanden töten wollte, sich ergaben. Es wird berichtet, dass er dennoch 999 von 1000 Einwohnern der Stadt töten und die Festung zerstören ließ. Von hier zog er nach Derbend. Unterwegs schlossen die Einwohner verschiedener Städte mit ihm Friedensverträge, während die lokalen Könige mit ihrem Heer zu ihm stießen, sich um ihn scharten und ihm Abgaben zahlten.⁴⁷⁶

In der Festungsstadt Derbend hielten sich nur 1000 Chasaren auf. Maslama hinderte sie nicht daran, die Festung zu verlassen und zog direkt nach Chasarien. Als er nach Semender kam, erfuhr er, dass ein gewaltiges chasarisches Heer gegen ihn anrückte. Deshalb erschrak er und beschloss, sich zurückzuziehen. Nachdem er heimlich in der Nacht zur Täuschung des Feindes Lagerfeuer hatte anzünden lassen, zog er sein Heer im Eilmarsch nach Derbend zurück. Zwischen Maslamas Krieger und den Chasaren, die sie bis dahin verfolgten, kam es zu einer Schlacht, in welcher auch die Bergkönige auf der Seite der Araber kämpften. Nach der Überlieferung Ibn A'tam al-Kufis sollen sie sich sogar freiwillig für den Erstangriff auf die Chasaren gemeldet haben, um im Falle ihres Todes als Märtyrer ins Paradies einzugehen.⁴⁷⁷

Die Kämpfe wehrten bis zum Mittag. Dann kam ein Chasarer zu Maslama. Nachdem er zum Islam übergetreten war, zeigte er den Arabern den Chagan, der in einem mit Seide ausgeschmückten Wagen saß. Wie berichtet wird, war auch der arabische Feldherr und spätere Kalif Marwan b. Muhammed mit Maslama und kämpfte sehr tapfer. Er meldete sich freiwillig, den Chagan anzugreifen, aber die Aufgabe wurde Sabit an-Nahrani übertragen, der eine Belohnung von 10.000 Dirhem erhalten und noch dazu die Gunst des Kalifen genießen sollte, wenn er seine Aufgabe erfolgreich er-

⁴⁷² "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 48; Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 418; Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 479-480;

⁴⁷³ Lewond: *History of Lewond*, S. 108.

⁴⁷⁴ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S. 145. Bei Ibn al-Athir, al-Yaqubi und al-Baladuri gibt es wenige Informationen über diesen Feldzug.

⁴⁷⁵ Bei Ibn A'tam al-Kufi heißt die Burg *Hayzan* (*Kaytak*).

⁴⁷⁶ Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 419.

⁴⁷⁷ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 50-51.

füllte. Seine Aufgabe war es, den Chagan gefangen zu nehmen. Dieser Offizier eilte voran, wobei ihn 1000 ausgewählte Krieger begleiteten, und schnitt mit einem Schlag seines Schwertes den Brokat des Zeltwagens auf. Der Chagan schaffte es aber, in der Verwirrung zu entkommen. Währenddessen unternahmen die Muslime, als sie sahen, was vor sich ging, einen Großangriff und hatten bald die Oberherrschaft über das Schlachtfeld inne.⁴⁷⁸

Nach dem Rückzug der Chasaren beschäftigte sich Maslama mit der Eroberung Derbends, wo sich immer noch 1000 chasarische Familien aufhielten und die Festung erfolgreich verteidigen konnten. Trotz verschiedener Strategien gelang es ihm nicht, die Festung im Sturm einzunehmen. Danach fiel er auf die alte Strategie zurück, die in die Festung führende Wasserquelle zu vergiften. Ein einziger Tag des Dürstens überzeugte die Chasaren von der Hoffnungslosigkeit ihrer Lage. Am nächsten Tag flüchteten sie nach Einbruch der Dunkelheit aus der Stadt.⁴⁷⁹

Derbend wurde in der nun folgenden Periode gründlich umorganisiert. Es wurden voneinander getrennte vier Viertel für die Männer aus Damaskus, Kufa, al-Ğazira und Homs eingeführt. Außerdem ließ Maslama an den vier Enden der Stadt für Nahrungsmittel und Waffen Lagerhäuser errichten. Die Befestigungen wurden renoviert und ein eisernes Tor errichtet.⁴⁸⁰

Al-Baladuri schreibt hingegen, dass Maslama in Derbend nur 24.000 Söldner aus Syrien ansiedelte. Die Bevölkerung Derbends war anscheinend frei von Steuern, da sie, wenigstens bis zu Lebzeiten al-Baladuris, keine Steuerbeamten in die Stadt eingelassen hatten.⁴⁸¹ Laut Ibn A'tam al-Kufi legte Maslama für jeden Kämpfer in Derbend 110 Dinare zurück und reservierte für die Kämpfer Nahrungsmittel. Er setzte dann Karir b. Suvayd as-Salabi zum Gouverneur der Stadt ein und nachdem er seinen Vetter Marwan b. Muhammed mit der Führung der muslimischen Gemeinde Derbends beauftragt hatte, kehrte er selbst zum Kalifen zurück.⁴⁸²

Es ist offensichtlich, dass diese Maßnahmen auf die Erfordernisse eines zukünftigen Kriegs abzielten und an erster Stelle gegen die Chasaren gerichtet sein mussten. Die arabischen Soldaten wurden in Derbend zum Schutz der Stadt stationiert. Denn es erweist sich, dass das letzte militärische Unternehmen Maslamas auf jeden Fall keinen großen Erfolg gehabt hatte und dass die Chasaren nach wie vor eine große Gefahr für die muslimischen Gebiete im Kaukasus darstellten. Die Maßnahmen Maslamas in Derbend dienten andererseits anscheinend nicht nur zum Schutz der Stadt, sondern auch weiterhin zur Verbreitung des Islam in Dagestan. Denn es erscheint unmöglich, dass die neuen muslimischen Siedler das kulturelle und religiöse Leben der Dagestaner nicht beeinflussten. Darauf werden wir jedoch später ausführlich eingehen.

Nach der Rückkehr Maslamas zum Kalifen kehrten die Chasaren in ihre Städte in Dagestan zurück, woraufhin Marwan b. Muhammed im Winter des gleichen Jahres (113/731-732) mit 40.000 Kämpfern über Balanğar nach Chasarien marschierte. Wir erfahren nicht, ob dieser Feldzug außer der üblicherweise gemachten Beute großen Erfolg brachte. Im Frühling wurde Marwan vom Kalifen abberufen und an seiner Stelle wurde Said b. Amr al-Haraši eingesetzt, der bereits im Kaukasus gegen die Chasaren große Erfolge erzielt hatte. Al-Haraši, der in Derbend residierte, kämpfte angeblich so lange, bis er grauen Star bekam und blind wurde. Daher schrieb er an den Kalifen und

⁴⁷⁸ Ebd., S. 52-56. Auch Dunlop beschreibt die Unternehmen Maslamas ausführlich: Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 76 ff.

⁴⁷⁹ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 296.

⁴⁸⁰ Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 484.

⁴⁸¹ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 296.

⁴⁸² "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 58.

setzte ihn von seinem Zustand in Kenntnis, woraufhin der Kalif ihn zurückbringen ließ und an seiner Stelle wieder Marwan b. Muhammed ernannte.⁴⁸³

Marwan war schon im Jahre 114/732-733 vor dem Kalifen Hišam erschienen und beklagte sich über die schwache Lage der Muslime nach der Niederlage Ğarrahs. Er hatte insbesondere die Maßnahmen Maslamas kritisiert. Nach seiner Auffassung hatte Maslama wegen der zahlenmäßigen Überlegenheit der Chasaren Angst bekommen und war geneigt, mit ihnen Frieden zu schließen, statt sie zu besiegen. Daher hatte er seine Berufung zum Statthalter von Armenien gefordert, um das Ansehen der Muslime wieder herzustellen. So wurde ihm vom Kalifen die kaukasische Statthalter-schaft verliehen.⁴⁸⁴ Al-Baladuri schreibt, dass al-Haraši zwei Jahre lang als Statthalter tätig war.⁴⁸⁵ Daher soll Marwan erst im Jahr 117/735 im Kaukasus erschienen sein.

Marwan zog aus Syrien an der Spitze von 120.000 Mann in den Kaukasus und lagerte in Azerbayĝan an einem Ort namens *Kazak* (Heute Qazach), der von Berde 40 und von Tiflis 20 Parasange entfernt lag.⁴⁸⁶ Laut Ibn al-Athir betrug das Heer Marwans, das er mit den Freiwilligen aus Damaskus, Irak und al-Ĝazira bildete, 200.000 Mann.⁴⁸⁷ Ob diese Angabe stimmt, kann nicht festgestellt werden. Es steht aber fest, dass die arabische Armee diesmal gewaltig war. Das bestätigen auch georgische und armenische Quellen, wenn sie auch keine Zahl nennen.⁴⁸⁸ In diesem Zusammenhang ist in erster Linie die anonyme georgische Chronik zu nennen, die bezüglich der Größe der Armee von Marwan folgendes vermittelt:

„[...] Er [Marwan] unterjochte das Gebiet Griechenlands [Byzanz] und Armeniens bis zum Meer, und er breitete sich wie eine finstere Wolke über die nördlichen Gegenden aus, und zahllos wie Heuschrecken und Mücken bedeckte er das Gesicht der Erde.“⁴⁸⁹

Die georgische Chronik, die über die Aktivitäten Marwans noch weitere wertvolle Informationen enthält, ist eine Zusammenstellung, die aus verschiedenen Chroniken Kartliens besteht, deren Autoren unbekannt sind. Sie wurde durch Veranlassung des Königs Wachtang VI. (1711-1723) von Kartlien von einer Kommission erstellt. Diese Edition wurde von dem Kaukasiologen F. M. Brosset ins Französische übersetzt und erreichte so Westeuropa. Die deutsche Übersetzung von G. Pätsch schließt sich jedoch an eine akademische Neuausgabe an, die 1945 bis 1950 entstand.⁴⁹⁰

Von Anfang an war es Marwans Absicht, die Offensive gegenüber den Chasaren zu ergreifen. Aber wie es sich erweist, konnte er dies nicht sofort tun, da er sich zunächst mit den Aufständen der Armenier und Georgier beschäftigen musste, die wir noch später behandeln werden.

Außerdem unternahm Marwan einen Feldzug ins Land der Alanen, wo die Araber drei Festungen eroberten. Die Quellen außer Ibn al-Athirs Bericht nennen kein genaues Datum für den Angriff Marwans auf die Chasaren. Er datiert dieses Ereignis auf das Jahr 114/732-733.⁴⁹¹ Die modernen Historiker sind sich aber darüber einig, dass es im Jahre 737 stattfand.⁴⁹² Dunlop vermutet, dass dessen Operationen im Kaukasus und gegen die Alanen länger als ein Jahr dauerten und dass er

⁴⁸³ Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 484-485.

⁴⁸⁴ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S. 148-149.

⁴⁸⁵ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297.

⁴⁸⁶ El-Kufi: "Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 59.

⁴⁸⁷ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S. 149.

⁴⁸⁸ Vgl. Lewond: *History of Lewond*, S. 114.

⁴⁸⁹ *Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300-1200*, aus dem Georgischen übertr., hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Gertrud Pätsch, Leipzig 1985, S. 305-306.

⁴⁹⁰ Dazu vgl. "das Vorwort von G. Pätsch": in: *Das Leben Kartlis*, S. 8-11.

⁴⁹¹ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S. 148-150.

⁴⁹² Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 32; Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 289; Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 138.

daher vor diesem Datum sein Hauptunternehmen gegen die Chasaren nicht beginnen konnte, was logisch erscheint.⁴⁹³

Der Plan Marwans, den er vor dem Angriff zur Täuschung des Feindes entwickelt hatte, war wirklich gut. Er war sehr originell und seine Durchführung war ganz einfach und sollte den Muslimen einen vollständigen Sieg bringen: Bevor der arabische Feldherr seine Armee gegen die Chasaren in Marsch setzte, verkündete er, dass er die Alanen angreifen wolle. Daher wurde ein besonderer Abgesandter zum Chagan der Chasaren geschickt, der den Muslimen auf dieser Grundlage einen Waffenstillstand gewährte. Danach kam ein chasarischer Botschafter zu Marwan, um die Bedingungen zu bestätigen. Er wurde aber im Lager aufgehalten, bis die Muslime ihre letzten Vorbereitungen getroffen hatten. Dann rief Marwan ihn zu sich und erklärte den offenen Krieg, nachdem er die Chasaren gründlich beleidigt hatte. Der Gesandte wurde über eine weite Route zum Chagan zurückgeschickt, damit man so viel Zeit wie möglich gewinnen konnte. Währenddessen setzte Marwan seine Armee auf kürzestem Weg gegen die Chasaren in Bewegung. Als der Gesandte schließlich den Chagan erreichte, erschien Marwan mit seinem Heer bereits in ihrer Nähe. Daraufhin versammelte der Chagan dringend seinen Ausschuss und fragte nach Ratschlägen. Es wurde ihm vorgeschlagen, dass er sofort aus der Hauptstadt fliehen sollte, da er sich in dieser hoffnungslosen Situation – es war kein Heer zusammengestellt und sie hatten sich auf den Krieg nicht vorbereitet – den Angreifern nicht entgegenstellen konnte.⁴⁹⁴

Als Marwan plündernd und mordend durch das Tor der Alanen (Darielpass) die chasarische Stadt Semender erreichte, waren die muslimischen Truppen aus Derbend, an deren Spitze ein gewisser Usayd b. Zafir as-Sulami stand, bereits dort angekommen. So verfügte Marwan nun über eine Armee von 150.000 Mann.⁴⁹⁵ Nachdem in Semender eine Parade abgehalten worden war, marschierte das arabische Heer weiter, bis es die chasarische Hauptstadt *al-Baydâ (Itil)* erreichte, wo sich der chasarische Chagan aufhielt.⁴⁹⁶

Keine arabische Armee hatte weiter als Semender vorrücken können. Bei der jetzigen Gelegenheit scheint es Marwans Absicht gewesen zu sein, mit einer solch gewaltigen Streitmacht über jedes Hindernis ins Herz Chasariens einzudringen und es, wenn möglich, zu unterwerfen. Nach dem Bericht Lewonds nahm auch Ašot, der Fürst Armeniens, den der Kalif zum Herrscher Armeniens eingesetzt hatte, mit seiner Kavallerie an den Operationen Marwans teil.⁴⁹⁷

Als Marwan in die Umgebung der chasarischen Hauptstadt kam, hatte sich der Chagan schon in die Berge (wahrscheinlich an einen Ort im Norden des Ural) zurückgezogen. Entgegen aller Erwartungen belagerten die Araber die Hauptstadt aber nicht.⁴⁹⁸ Marwan wollte mit der Belagerung keine Zeit verlieren, da er den Chagan angreifen wollte, bevor er seine Armee verstärkt hatte.⁴⁹⁹ Er griff aber zuerst die schwachen *Sakaliben (Slaven?)*⁵⁰⁰ an und nahm von ihnen 20.000 Familien gefangen, die er später in Hâhît (Georgisches Kachetien) ansiedelte.⁵⁰¹

⁴⁹³ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 81.

⁴⁹⁴ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S.149; Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 81-82; Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 290.

⁴⁹⁵ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 59; Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 485; Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 421.

⁴⁹⁶ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 59-60.

⁴⁹⁷ Lewond: *History of Lewond*, S. 114. Dazu siehe auch Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 289.

⁴⁹⁸ Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 421.

⁴⁹⁹ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 291.

⁵⁰⁰ Pletnjowa schreibt, dass viele Forscher meinen, dass es sich bei den Sakaliben um Slaven handelt. Es sei aber umstritten. Dort, wo die Sakaliben lebten, wohnten nach Angaben der meisten arabischen Quellen die Burtassen. Da die Araber alle blonden, hellhäutigen Menschen als Sakaliben bezeichnen, ist auch hier möglicherweise bei der Beschreibung dieses Kriegszuges von Marwan die gleiche Verwirrung eingetreten, da die Burtassen blond, hochge-

Danach lagerte das arabische Heer am Fluss der Sakaliba.⁵⁰² Der Chagan schickte seinen Kommandanten namens *Hazar Tarchan* mit 40.000 Kämpfern gegen die Araber. Die Aufgabe, über den Fluss zu setzen und mit einer gleichen Anzahl von Kämpfern gegen dieses Heer zu kämpfen, übertrug Marwan einem seiner fähigen Soldaten namens *Kovsar ibn al-Asad al-Anbari*, der gleichzeitig einer seiner Leibgardisten war. Als al-Anbari geraten hatte, dies wegen des nahen Abends am nächsten Morgen zu tun, gab Marwan, der sich darüber sehr ärgerte, folgende Antwort:

„Ich schwöre bei Gott, wenn du nicht sofort den Fluss übersetzt, schlagen wir dir und deiner ganzen Familie den Kopf ab. Wähle, was dir lieber ist!“ Al-Anbari antwortete: „Gott segne den Emir! Ich überquere den Fluss!“⁵⁰³

Das zeigt, dass Marwan ein entschlossener und unerbittlicher Feldherr war. Seine strenge Haltung scheint bei der Motivation und schließlich beim Erfolg der muslimischen Soldaten ein wichtiger Faktor gewesen zu sein.

Es wurde eine Art Pontonbrücke auf der Wolga errichtet, über welche die Muslime den Fluss überquerten.⁵⁰⁴ In der zwischen beiden Seiten stattfindenden Schlacht siegten die Araber. Auf der chasarischen Seite fielen 10.000 Mann, unter denen auch *Hazar Tarchan* war und 7.000 Chasaren wurden gefangen genommen. Als der Chagan erfuhr, dass sein Heer von den Arabern besiegt worden war und zahlreiche Gefangene und Beute in ihre Hände gefallen waren, sank sein Mut und er gab auf, da die Araber immer noch über ein gewaltiges Heer verfügten, das sein Land völlig vernichten könnte.⁵⁰⁵

Daraufhin schickte der Chagan Marwan seinen Gesandten und ließ ihm folgendes ausrichten:

„O Emir! Du hast die Chasaren und Slaven gefangen nehmen und töten lassen. Du hast dein Ziel erreicht! Was willst du noch?“ Darauf antwortete Marwan dem Gesandten: „Ich will, dass er sich zum Islam bekehrt. Sonst werde ich ihn töten, ihm seine Herrschaft entziehen und sie einem anderen verleihen.“⁵⁰⁶

So wurde auf Bitte des Gesandten dem Chagan drei Tage Zeit gegeben, um eine Entscheidung zu treffen. Nach dem Ende der Frist teilte der Gesandte Marwans mit, dass der Chagan den Islam annehmen wolle. Er forderte aber von Marwan einen Gelehrten, der ihn über den Islam unterrichten

wachsen und von weißer Hautfarbe waren. (Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 74.). Laut Dunlop erstreckten sich oberhalb des eigentlich chasarischen Gebietes die Siedlungen des Volkes der Burtassen bis zu den Wolgabulgaren. Beide Völker gehörten zu jenem Zeitpunkt, wie auch später, zum chasarischen Reich. (Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 83.) Zeki Validi Togan ist der Meinung, dass das Wort *Sakaliba* nicht immer durch Slaven übersetzt werden darf, sondern bei den Autoren der verschiedenen Zeiten jeweils anders gedeutet werden muss. Nach seiner Ansicht seien die Sakaliben hellhäutige Türken und Finnen des mittleren und unteren Wolgagebietes. (Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 295.) Al-Mas'udi berichtet, dass die Burtasen ein großes, von den Chasaren abhängiges türkisches Volk waren. (Al-Mas'udi: *Murûğ ad-dahab*, S. 89.) Daher können wir annehmen, dass sich bei den Sakaliben, die von Marwan angegriffen wurden, um die türkischen Burtassen handelte.

⁵⁰¹ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 12. In Kachetien töteten die Sakaliben ihren (muslimischen) Emir und flohen, aber sie wurden von Marwan eingeholt und getötet. (El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297.)

⁵⁰² Das ist der heutige Don in Russland, der damals bei den Arabern als Sakaliba bezeichnet wurde.

⁵⁰³ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 60.

⁵⁰⁴ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 83.

⁵⁰⁵ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 61; Dorn: „Tabary's Nachrichten über die Chasaren“, S. 485-486. Bei Tabari gibt es keine Angabe über die Gefallenen und Gefangenen auf der chasarischen Seite. Außerdem nennen die Quellen überhaupt keine Zahl über die Verluste der Araber.

⁵⁰⁶ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 61.

sollte. Zu diesem Zweck fertigte Marwan zwei Gelehrte (Fakihs), Nuh b. Eâib und Abd-al-Rahman al-Havlani, an den Chagan ab. Desweiteren wird detailliert überliefert, wie der Chagan diese Männer aufnahm und was er mit ihnen gesprochen hatte. Wir erfahren, dass der Chagan eine Bedingung stellte, als die Gelehrten ihm den Islam vorstellten:

Er sagte: „Wenn ihr mir den Wein und das Schweinefleisch erlaubt, nehme ich den Islam an.“ Darauf sagte Havlani seinem Genossen: „Ich meine, wir sollen es ihm erlauben, bis er Muslim wird. Dann sagen wir, dass beides verboten ist.“ Eâib sagte darauf: „Ich werde Verbotenes nicht erlauben und Erlaubtes nicht verbieten. Wenn du Muslim wirst, so wird beides dir in unserer Religion verboten sein.“⁵⁰⁷

Nach der Klärung, dass das Verbot absolut sei, drückte der Chagan die Bereitschaft aus, diese Regelung zu akzeptieren. Es gab keine weiteren Hindernisse und der Chagan bekannte sich zum Islam. Ibn A'tam al-Kufi berichtet weiterhin, dass auch viele seiner Untertanen und seine Familienangehörigen den Islam annahmen. Deshalb setzte Marwan ihn wieder als Herrscher der Chasaren ein. Nachdem er seine Geschenke angenommen hatte, verabschiedete er sich von ihm wie von seinem Bruder und brach in Richtung Derbend auf. Es befanden sich bei ihm mehr als 40.000 Chasaren, die er gefangengenommen hatte. Er siedelte sie entlang der Ufer des Flusses Samur und in den Ebenen auf beiden Seiten des Flusses Kura an.⁵⁰⁸ Damit war das Unternehmen Marwans, das die Araber „*Unternehmen Blitz*“ nannten, beendet.⁵⁰⁹

Die Historiker sind sich darüber einig, dass der chasarische Chagan von Marwan zum Islam bekehrt wurde. Es ist bemerkenswert, dass al-Baladuri keine Einzelheiten dieses Ereignisses schreibt. Er erwähnt die Bekehrung des Chagans zum Islam nur kurz.⁵¹⁰ Al-Yaqubi und Ibn al-Athir schreiben hingegen nichts darüber. Obwohl Lewond über den Feldzug Marwans berichtet, ist auch bei ihm über die Bekehrung nichts zu finden.⁵¹¹

Das Chasarenreich umfasste große Gebiete. Die Muslime hofften anscheinend, dass durch den chasarischen Chagan große Teile Chasariens, des Kaukasus und andere im Einflussbereich der Chasaren liegende Gebiete islamisiert würden. Denn wir können nicht leugnen, dass der Herrscher mit seinem königlichen Umfeld bei der Übernahme einer Religion durch seine Untertanen in damaliger Zeit eine wichtige Rolle spielte, da die Untertanen meist dem Beispiel des Herrschers folgten.

Aber der Chagan, der im Jahre 737 durch Zwang den Islam angenommen hatte, sagte sich bald wieder vom ihm los, da der Islam keine feste Grundlage in Chasarien besaß.⁵¹² Ob die Entscheidung des Chagans mit seinem Übertritt zum Judentum, was von dem jüdischen Autor *Jehudah ha-Levi* präzise in das Jahr 740 datiert wird⁵¹³, zusammenhängt, ist nicht erkennbar. Denn man weiß eigent-

⁵⁰⁷ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 62; Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 421-422; Dorn: „Tabary's Nachrichten über die Chasaren“, S. 486; Dorn: „Bal'ami. Die Nachrichten über die Chasaren (Persische Übersetzung)“, S. 541; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 12; Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 84; Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 294; Golden: *Hazar Çalışmaları*, S. 78; Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 32. Eldarov: *İslamiyetin Hazarlar Arasında Yayılması*, S. 39.

⁵⁰⁸ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 62-63. Al-Baladuri schreibt, dass Marwan diese Chasaren in der Ebene des Landes al-Lakz (das Land der Lesgier) zwischen Samur und Šabiran ansiedelte. (El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297.) Dazu siehe auch Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 64; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 12-13.

⁵⁰⁹ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 294.

⁵¹⁰ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297.

⁵¹¹ Lewond: *History of Lewond*, S. 114-115.

⁵¹² Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 343.

⁵¹³ In Werk „*Kitab al-Kuzari*“ von *Jehudah ha-Levi* (1075-1141), auch bekannt unter dem arabischen Namen *Abu 'l-Hasan ibn Alawi*, das als Original 1140 im Arabischen erschien und später von Ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt wurde, steht, dass der Chagan 740 das Judentum annahm. Ha-Levis Werk ist eine Verteidigung des rabbinischen Ju-

lich nicht genau, wann und wie der Chagan das Judentum annahm. Es steht nur fest, dass die Juden schon sehr früh vom Nordkavkasus und aus der Krim nach Chasarien kamen und versuchten, die Chasaren zu missionieren.⁵¹⁴ Laut dem arabischen Geographen al-Mas'udi (gest. 345/956) und dem spanisch-arabischen Geographen al-Bakri (gest. 1094) fand die Annahme des Judentums durch den Chagan jedoch in der Regierungszeit von Harun ar-Rašid (786-809) statt. Ein Ergebnis dessen war, dass viele Juden bereits bis Mitte des 10. Jahrhunderts aus islamischen und byzantinischen Gebieten nach Chasarien auswanderten. Dabei spielte insbesondere der Umstand, dass der byzantinische Kaiser Romanos I. (920-944) die unter seiner Herrschaft lebenden Juden zwang, zum Christentum überzutreten, eine bedeutende Rolle.⁵¹⁵

Jedenfalls lässt sich feststellen, dass die jüdische Religion im 8. Jahrhundert im Chasarenreich siegte. Aus dem Brief, den der chasarische König Joseph als Antwort an den Hofbeamten des spanischen Kalifen Abd al-Rahman III. (912-961), einen Juden namens Chasdai ibn Šafrut, schrieb, geht hervor, dass sowohl der Kalif als auch der byzantinische Kaiser jeweils einen Gelehrten zum chasarischen Chagan schickte, um diesen vom Judentum abzubringen und zu ihrer eigenen Religion zu bekehren. Der Chagan bat jüdische, christliche und muslimische Gelehrte zu einem Wettstreit der großen monotheistischen Religionen an seinen Hof. Die Diskussion der Weltreligionen fand statt, und der Chagan entschied sich schließlich für das Judentum.⁵¹⁶ Diese Entscheidung scheint wohl eine starke Verbreitung des Islam in Chasarien, wenigstens im 8. Jahrhundert und darüber hinaus, verhindert zu haben.

Aber wie kam es dazu, dass das Judentum dem Christentum und dem Islam vorgezogen wurde? Die Forscher sind sich einig, dass das auf politische Gründe zurückzuführen ist. Die beste Erläuterung liefern diesbezüglich A. Koestler und J. B. Bury. Koestler schreibt:

„Zu Beginn des 8. Jahrhunderts war die Welt polarisiert durch die beiden Großmächte, das Christentum und den Islam. Ihre ideologischen Doktrinen dienten der Machtpolitik, die mit den klassischen Methoden der Propaganda, der Subversion und der militärischen Eroberung betrieben wurde. Das Chasarenreich stellte eine dritte Kraft dar, die sich jeder einzelnen Supermacht als gleichwertig erwiesen hatte, sowohl als Gegner als auch Verbündeter. Aber es konnte seine Unabhängigkeit nur aufrechterhalten, wenn es weder das Christentum noch den Islam annahm; denn das Bekenntnis zu einer dieser Religionen hätte es automatisch der Autorität entweder des römischen Kaisers oder des Kalifen von Bagdad unterstellt.“⁵¹⁷

J. B. Bury drückt das besser aus:

„Es kann keinen Zweifel darüber geben, dass der Herrscher bei der Annahme des Judentums von politischen Motiven getrieben wurde. Der Übertritt zum Islam hätte ihn zum geistigen Vasallen des Kalifen

dentums in Form eines Dialoges, der 400 Jahre vor Lebenszeit des Autors stattfand. (Siehe *Das Buch al-Chazari*, aus dem Arabischen des Abu'l Hasan Jehuda Hallewi übersetzt von Hartwig Hirschfeld, Nachdruck der Ausgabe 1885, Wiesbaden 2000.) Nach Kuzgun, der sich mit den Auffassungen zahlreicher Historiker auseinandersetzt, kommt zu dem Schluss, dass der Chagan das Judentum zwischen 750 und 760 annahm (Kuzgun: *Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi*, S. 130-136.)

⁵¹⁴ Yücel: „Hazar Hakanlığı“, S. 457.

⁵¹⁵ Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 87; „Ebu Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz el-Bekri: El-Mesalik ve'l Memalik“, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 201. Auch W. Barthold bestätigt, dass die Chasaren in der Zeit von Harun ar-Rašid zum Judentum übertraten: W. Barthold: „Daghestan“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 925. Zur Judenpolitik von Byzanz siehe ausführlich Brook: *The Jews of Khazaria*, S. 90-91.

⁵¹⁶ Ausführlich über diesen Wettstreit der Weltreligionen am Hofe des Chagans siehe Roth: *Chasaren*, S. 109 ff.

⁵¹⁷ Arthur Koestler: *Der dreizehnte Stamm. Das Reich der Chasaren und seine Erbe* (Originaltitel: *The Thirteenth Tribe*), aus dem Englischen übertr. von Johannes Eidlitz, Wien-München-Zürich 1977, S. 65.

gemacht, der ja versuchte, seinen Glauben den Chasaren aufzudrängen; das Christentum wiederum brachte die Gefahr mit sich, ein kirchlicher Vasall des Römischen Reiches zu werden. Das Judentum war eine ehrenwerte Religion mit geheiligten Büchern, respektiert sowohl von Christen als auch von den Mohammedanern; es erhob ihn über die heidnischen Barbaren und sicherte ihn gegen die Einmischung des Kalifen oder des Kaisers. Doch nahm er mit der Beschneidung nicht auch die Intoleranz des jüdischen Kultes an. Er gestattete der Masse seines Volkes, bei seinem Heidentum zu bleiben und weiter seine Götzen zu verehren.“⁵¹⁸

Schließlich kommen wir zu dem Ergebnis, dass die Annahme des Islam durch den Chagan im Jahre 737 keinerlei Eindruck bei den Chasaren zurückließ, weil sie ihm aufgezwungen worden war. Missionierungstätigkeiten seitens der Araber in Chasarien lassen sich jedoch nicht feststellen. Hingegen sollte die freiwillige Annahme des Judentums durch den Chagan in folgender Zeit eine tiefe Wirkung auf die Chasaren haben, die eine Folge der politischen Gründe war. Nun bekannte sich die herrschende Schicht der Chasaren zu einer monotheistischen Religion, die imstande war, den chasarischen Herrschern die notwendige spirituelle und legale Autorität zu verleihen, wie sie die Herrscher der beiden theokratischen Weltmächte, der Kalif und der Kaiser, besaßen. Dies bedeutete auch, dass sie somit vom religiösen Einfluss beider Reiche weitgehend befreit waren. Das war allerdings ein Umstand, welcher die Verbreitung des Islam zumindest unter der herrschenden Elite der Chasaren noch mehr erschweren sollte, solange das Chasarenreich sich auf seine militärische Stärke verließ.

Obwohl Lewond auch über den Chasarienzug Marwans berichtet, bleibt in seinem Bericht einiges im Dunkeln. Er schreibt z.B., dass die Araber im chasarischen Gebiet eine Stadt erobert hatten. Den Namen der Stadt nennt er nicht. So ist nicht festzustellen, um welche Stadt es sich handelt. Er schreibt weiter, dass während der Eroberung die Einwohner dieser Stadt ihre Sachen und anschließend sich selbst ins Meer geworfen hätten. Dadurch kann man aber wenigstens verstehen, dass die Stadt am Kaspischen Meer lag und vermutlich eine kaukasische Stadt der Chasaren war. Wir können auf jeden Fall vermuten, dass die Stadt den Armeniern gut bekannt war.⁵¹⁹ Bei Lewond lesen wir weiterhin, dass die Araber während dieses Feldzuges große Beute erzielten und Gefangene machten.

Als Marwan nach seinem Sieg über die Chasaren in Berde, in der Hauptstadt Arrans, ankam, schickte er ein Fünftel der Gefangenen und der Beute an den Kalifen Hišam und informierte ihn über seinen großen Sieg. Danach verteilte er den Rest der Gefangenen und der Beute unter seinen Kämpfern. Auch bekamen Ašot, der Fürst Armeniens, und andere Adelige ihren Anteil an der Beute und den Sklaven.⁵²⁰

Marwans Unternehmen war sehr erfolgreich abgelaufen. Seine militärische Genialität hatte er bewiesen. Der chasarische Chagan hatte die Oberhoheit des Kalifen anerkannt. Die Araber hätten im Lande bleiben und darin zur herrschenden Klasse werden können. Nun stellt sich die Frage, warum zog sich Marwan zurück, obwohl er Chasarien hätte unterwerfen können? Diese Frage kann leider nicht genau beantwortet werden, da in den Quellen nicht angegeben wird, warum er so handelte. Über seine Überlegungen können wir nur Vermutungen anstellen. Nach Ansicht Dunlops wollte Marwan Chasarien wie eines der kleinen Fürstentümer des Kaukasus behandeln, die sich

⁵¹⁸ Zitiert bei Koestler: *Der dreizehnte Stamm*, S. 66. Im Original des Buches von Bury siehe J. B. Bury: *A History of the Eastern Roman Empire*, London 1912, S. 406.

⁵¹⁹ Lewond meint mit dieser Stadt sehr wahrscheinlich Semender, wo sich vor dem Angriff Marwans auf den Chagan zwei muslimische Heere vereinigt hatten. (Siehe oben) Denn laut Hudud al-Alam lag Semender am Meer (*Hudūd al-Ālam. The Regions of the World*, S. 162.)

⁵²⁰ Lewond: *History of Lewond*, S. 114.

mehr oder weniger unterworfen hatten, sobald ihre Herrscher die Religion des Kalifen akzeptierten. Chasarien war tatsächlich eine andere Sache. Er vermutet, dass ein arabischer Statthalter und ein starkes stehendes Heer nötig gewesen wären, um das Land zu halten. Marwan hätte zu diesem Zeitpunkt zweifellos einen solchen Statthalter und ein solches Heer einsetzen können, unternahm aber nichts in dieser Richtung.

Dunlop sagt: „Es ist schwer, ein Gefühl der Enttäuschung zu vermeiden. Aus den Erfolgen der Muslime hätte mehr entstehen sollen.“ und er erläutert die Entscheidung Marwans folgendermaßen:

„Von einem Standpunkt aus war sein Handeln natürlich und richtig. Er wandte auf Chasarien das Beispiel an, mit dem er vertraut war, das der kaukasischen Fürstentümer. Er lebte zu anderen Zeiten als die erste Generation der Muslime, als neue Lösungen neuer Probleme erfolgreich angewandt wurden. Indem er die Beispiele akzeptierte, zeigte Marwân anscheinend, dass seine politischen Kenntnisse keineswegs auf gleicher Ebene mit seinem militärischen Genie standen. Die Araber hatten zu diesem Zeitpunkt die Chance, etwas zu entfernen, was sich von Anfang an als ein ständiges Hindernis und gelegentlich als eine Bedrohung ihrer eigenen Sicherheit erwiesen hatte. Diese Chance scheint von dem Mann weggeworfen worden zu sein, der sie erschaffen hatte. Sie sollte nie wieder kommen. Chasarien war nicht dazu bestimmt, eine muslimische Provinz zu werden, sondern blieb, was es gewesen war, ein Hindernis und eine potentielle Gefahr für die Araber, bis es lange danach anderen Mächten unterlag.“⁵²¹

M. I. Artamonov teilt diese Ansicht. Er fügt aber hinzu, dass die Situation in Chasarien ganz anders als in den von den Arabern eroberten Ländern war: Dort gab es noch keine ersichtlichen sozialen Gegensätze, die von den Arabern als ein Instrument dazu genutzt worden wären, ihre Herrschaft über die von ihnen unterworfenen Völker zu stärken. In diesem Fall musste eine große Armee ständig einsatzbereit sein, um die Chasaren unter Kontrolle zu halten. Marwan war jedoch nicht in der Lage, dies zu tun, da Chasarien nur noch vorübergehend erobert worden war.⁵²²

Meines Erachtens sind beide Begründungen sinnvoll. Neben einer ständig einsatzbereiten Armee sollte auch eine große Garnison eingerichtet werden, um Chasarien und den Kaukasus unter Kontrolle zu halten. Denn Chasarien war kein Fürstentum, sondern eine Großmacht, die über eine große einsatzbereite Armee verfügte. Es war nicht wie das Sassanidenreich, das damals von den Arabern erobert worden war, durch innere Wirren geschwächt. Der Kalif hatte große Möglichkeiten. Aber man muss doch berücksichtigen, dass die Araber nicht ihre ganzen Kräfte an der chasarischen Front konzentrieren durften, da sie zur selben Zeit im Nahen Osten, in Zentralasien und in Europa auch für mögliche Kriege Truppen bereit halten mussten. Dies würde die Kräfte des Kalifen übersteigen. Dazu kamen noch die Aufstände im Kalifat.

Dabei, dass Marwan Chasarien nicht eroberte, spielte auch die Tatsache eine wichtige Rolle, dass die arabischen Krieger nicht in dem kalten, düsteren und bergigen Nordland bleiben wollten. Der arabische Gelehrte Ibn Haldun (1332-1406), der den Charakter des arabischen Volkes ausführlich analysierte, schreibt, dass die Araber nur im Flachland leben konnten. Er meint, dass sie gerne plünderten und Beute machten. Dies könne man ohne große Mühe nur im Flachland tun.⁵²³ Hingegen waren der Kaukasus und die nördlichen Gebiete bergig und bewaldet.

In der restlichen Zeit seiner Statthalterschaft scheint Marwan fast ausschließlich mit der Unterwerfung der Bergstämme des Kaukasus beschäftigt gewesen zu sein. Es handelt sich hier allerdings um die Völker von Norddagestan, da die Gebiete von Süddagestan bereits unterworfen worden wa-

⁵²¹ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 84.

⁵²² Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 296.

⁵²³ Ibn Haldun: *Mukaddime*, Bd. 1, S. 364.

ren. Die Araber versuchten seit der Zeit der ersten Kalifen diese Völker zu unterwerfen. Sie mussten, wie die Perser es auch taten, ständig gegen die Chasaren kämpfen, die versuchten, die Völker der Gebiete zu beherrschen, die sowohl dem Zentrum Chasariens als auch dem Pass, der den Zugriff auf die Reichtümer des Transkaukasus ermöglichte, nahe lagen. Aber diese Bergstämme, die ihre geographische Lage gut ausnutzten, unterwarfen sich einer fremden Macht nur, wenn dies mit den Interessen ihres Anführers übereinstimmte und fielen davon schnell ab, wenn es ihrem Interesse nicht mehr entsprach.⁵²⁴

Während seiner Angriffe auf die Bergstämme überließ Marwan den Chagan der Chasaren offensichtlich sich selbst. Eine weitere Auseinandersetzung zwischen den Arabern und den Chasaren wird nicht verzeichnet. Er unterwarf ab dem Jahr 737 verschiedene dagestanische Fürstentümer und legte ihre Abgabepflichten fest: Nachdem er mit seinem Heer in Qazach (heute in Azerbayğan) überwintert hatte, ging er der Reihe nach gegen *Sarir* (Awarien in Zentraldagestan), *Tuman* (Gumiq, das Land der Laken), *Zirigiran* (das darginische Kubači), *Hamzin* (Gumri, später Teil der darginischen Region von Kaytak), *Šandan* (möglicherweise das darginische Akuša) und *Tabasaran* vor. Er schloss mit den Fürsten dieser Länder Frieden, unter der Voraussetzung, dass sie als Abgabe in die Lagerhäuser in Derbend jedes Jahr eine bestimmte Summe Getreide liefern und den Arabern Sklaven und schwarzhaarige Sklavinnen geben mussten.⁵²⁵ Es ist bemerkenswert, dass Marwan kurz nach dem Chasarenfeldzug gegen die Bergstämme vorging. Man könnte vermuten, dass man mit den diesen Stämmen auferlegten Abgaben die Kosten dieses Feldzuges kompensieren wollte. Auf jeden Fall ist es festzustellen, dass für die Kosten des arabischen Militärs im Kaukasus zum größten Teil die einheimische Bevölkerung aufkommen musste.

Die letzte große Offensive Marwans vor seiner Rückkehr nach Damaskus war auf Azerbayğan und Armenien (123/740-741) gerichtet. In diesem Zusammenhang wird erwähnt, dass die azerbayğanischen Städte *Mugan*, *Gilan*, *al-Bebr*, *Talaqan* und *Berde* sowie armenische Gebiete dem arabischen Angriff ausgesetzt waren. Die Araber stießen auf keinen Widerstand. Es wurden insgesamt 10.000 Menschen gefangen genommen, die unter den Männern Marwans verteilt wurden. Nach dem Tode des Kalifen Hišam folgten Walid II. (743-744) und Yazid III. (744, nur 6 Monate) auf dem Thron des Kalifats, deren Herrschaft von kurzer Dauer war. Sie bestätigten Marwan als Statthalter Armeniens und Azerbayğans. Aber als Kalifat Ibrahim b. Walid, dem Bruder Yazids, zugefallen war, kehrte Marwan eilig nach Damaskus zurück, um die Kalifenwürde selbst zu erlangen. Er konnte sich in kürzester Zeit durchsetzen und wurde zum letzten Kalifen der Umayyaden-Dynastie (744-750). Die Statthalterschaft von Armenien und Azerbayğans hatte er Nasr b. Sayyar verliehen.⁵²⁶ Als Marwan nach 6 Jahren getötet wurde, erlosch die Dynastie der Umayyaden. Obwohl die arabische Herrschaft nach der Unterwerfung der Bergstämme dort nicht stabil blieb und vielmehr nur in Derbend und in den südlich von dort befindlichen arabischen Garnisonen befestigt werden konnte, hatte der Herrschaftsbereich des Kalifats die Steppen des Nordkaukasus erreicht⁵²⁷ und die Grenze des Islam war in dieser Richtung für immer am Kaukasus festgelegt.⁵²⁸

⁵²⁴ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 299.

⁵²⁵ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297-298. Auch bei Ibn al-Athir (İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 5, S. 149-150.) ist eine Liste der dagestanischen Fürstentümer und ihrer Abgaben an Getreide, Sklaven und Sklavinnen in ganz ähnlicher Form zu finden.

⁵²⁶ "El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 68-69; Lewond: *History of Lewond*, S. 117 ff.

⁵²⁷ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 306.

⁵²⁸ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 87.

2.4.5. Schlussfolgerung

Den Feldzug Marwans kann man als die letzte Großoffensive der Araber gegen die Chasaren betrachten, da danach lange Zeit keine großen Kriege mehr zwischen ihnen stattfanden. Marwan besetzte Chasarien nicht oder konnte es nicht besetzen. Der folgende Dynastiewechsel im Kalifat (750), – das Kalifat übergang auf die Dynastie der Abbasiden – war eine andere günstige politische Konstellation für die Chasaren. Es ist wahrscheinlich nicht übertrieben, zu sagen, dass der folgende dynastische Streit zwischen den Umayyaden und den Abbasiden Chasarien rettete. Mit der Machtgreifung der Abbasiden fand die islamische Expansion im Kaukasus für immer ein Ende, wie man in der Folge sehen kann. Von nun an verzichtete das Kalifat an der chasarischen Front – wie auch an anderen Fronten – auf die Angriffspolitik und versuchte mit den Chasaren freundschaftliche Beziehungen zu pflegen. So sollte jedoch die chasarische Gefahr für das Kalifat andauern.⁵²⁹

Dass die Unterwerfung Chasariens fehlgeschlug, war nicht nur für die Geschichte Chasariens und des Kaukasus sondern für die gesamte Weltgeschichte von großer Bedeutung. Zumindest hätte die Islamisierung des ganzen Kaukasus vollbracht werden können, wenn Chasarien von den Arabern unterworfen worden wäre. Es wird allgemein angenommen, dass die Geschichte Osteuropas, die wir kennen, nach der Unterwerfung Chasariens jedenfalls ganz anders verlaufen wäre. Die beachtenswerteste Auffassung vertritt hierbei: M. I. Artamonov. Laut Artamonov wurde nach der fehlgeschlagenen Unterwerfung Chasariens durch Marwan der Verbreitung des Islam und damit der orientalischen Kultur in Richtung Europa in den folgenden 100 Jahren durch die Kämpfe der wiedererstarkten Chasaren gegen die Araber an kaukasischen Gebirgen endgültig Einhalt geboten. Er führt seine Meinung weiter aus und sagt: „Diese Zeit reichte schon aus, dass in Osteuropa ein starker russischer Staat, der mit dem Westen traditionelle Beziehungen hatte, entstand. Da der Islam sich in Russland parallel zum Christentum nicht ausbreiten konnte, wurde die politische und kulturelle Entwicklung Osteuropas, die noch keine festen Ansätze hatte, von ihm nicht beeinflusst und vom Westen getrennt.“⁵³⁰

D. M. Dunlop ist fast derselben Meinung über die historische Rolle der Chasaren. Er fügt hinzu, dass die arabischen Armeen in der Regierungszeit Hišams sowohl nördlich der Pyrenäen als auch jenseits des Kaukasus beschäftigt waren. Er behauptet, dass die Bedrohung Europas und des Christentums nie so ernst war, auch nicht als Konstantinopel fiel, oder als die Türken vor den Toren Wiens standen. Im Westen schlugen die Franken Karl Martells Abd-al-Rahmân b. Abdullâh al-Ghâfiqi bei der Schlacht von Tours und trieben die Invasoren zurück in Richtung der Berge. Im Westen waren die Pläne der Araber durchkreuzt worden, während sie auf dem Weg über den Kaukasus in Osteuropa hätten siegen können. Aber im Kaukasus war Marwans Angriff erfolglos. Wäre Chasarien von Marwan oder einem seiner Nachfolger permanent besetzt worden, wäre es in den folgenden Jahren ohne Zweifel zu großen muslimischen Feldzügen am Don und am Dnjepr gekommen.⁵³¹

Wie M. I. Artamonov und D. M. Dunlop ist auch A. Kostler davon überzeugt, dass die Chasaren die Besetzung Osteuropas durch die Araber verhinderten, indem sie deren Expansion im Kaukasus und an der Grenze des Byzantinischen Reiches aufhielten.⁵³² Wie Bosworth betont, waren der Staat der chasarischen Türken und die anderen Turkstämme 400 Jahre lang eine Barriere, die die islami-

⁵²⁹ Hakkı Dursun Yıldız: “Türklerin Müslüman Olmaları” [Der Übertritt der Türken zum Islam], in: *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Bd. 6, hrsg. von Kenan Seyithanoğlu u. a., Istanbul 1992, S. 28.

⁵³⁰ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 296-297.

⁵³¹ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 87.

⁵³² Koestler: *Der dreizehnte Stamm*, S. 12-13.

sche Expansion in die nordkaukasischen Steppen verhinderte.⁵³³ Sarkisyanz kommt ebenso zu dem Ergebnis, dass der Widerstand der Chasaren eine arabische Invasion Europas aus dem Osten und die Islamisierung des vorchristlichen Russlands verhinderte.⁵³⁴ Ich schließe mich diesen Meinungen an. Es ist selbstverständlich, dass die Araber im Rahmen der Ğihad-Idee das Ziel hatten, nach der Eroberung Chasariens und des Byzantinischen Reiches weitere christliche Länder zu erobern. Denn die im Rahmen des Ğihads durchgeführten Eroberungen bedeuteten für die Araber nicht nur die Verbreitung des Islam in weite Gebiete der Welt, sondern brachten ihnen auch viele wirtschaftliche Vorteile wie z.B. Tribut, reiche Beute, Steuern, freie Handelsräume usw., wie wir oben schon mehrmals erwähnt haben.

⁵³³ Bosworth: : "Al-Kabk", S. 343.

⁵³⁴ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 124.

3. Die Konsolidierung der arabischen Herrschaft

3.1. Die arabisch-chasarischen Beziehungen ab Mitte des 8. Jahrhunderts und die Verbreitung des Islam unter den Chasaren

Das bemerkenswerteste Ereignis der chasarischen Geschichte im 8. Jahrhundert war vielleicht, dass sich die Sesshaftigkeit und parallel dazu die Landwirtschaft in Chasarien in einem großen Maße entwickelten. Dies stand mit der Stabilisierung des chasarischen Staates in direkter Verbindung, wodurch sich auch die allgemeine Situation im Land und die Beziehungen zwischen den unter chasarischer Herrschaft lebenden Völkern verbesserten.

Nachdem die arabischen Heere Chasarien verlassen hatten, waren die Chasaren wieder unabhängig. In kurzer Zeit erstarkte der chasarische Staat und wurde für die Araber wieder gefährlich. Mitte des 8. Jahrhunderts hatten sie im Osten, Norden und Westen ebenfalls keine gefährlichen Feinde. Die Steppen vom Schwarzen Meer bis zum Dnepr waren unter chasarischer Herrschaft. Bürgerkriege und innere Wirren hatten zu jener Zeit die Araber so geschwächt, dass sie nun von den Chasaren Hilfe forderten. Der letzte Verteidiger der Umayyaden-Dynastie flüchtete sogar im Jahre 752 mit seiner Familie, seinem Vermögen und einigen Freunden nach Chasarien.⁵³⁵

Nach der Machtübernahme der Abbasiden im Kalifat (750) verzichteten die Araber auf die Aggressionspolitik im Allgemeinen und versuchten, mit den Chasaren nunmehr freundschaftliche Beziehungen aufzubauen.⁵³⁶ Die Nordgrenze des Kalifats wurde trotz einiger Überfälle der Chasaren und Truppen dagestanischer Stämme nach Süden bei Derbend verfestigt. Die Araber errichteten in der Nähe von Derbend befestigte Punkte, um die Angriffe aus dem Norden abzuwehren.⁵³⁷ Der zweite Kalif der Abbasiden Abu Ğafar al-Mansur (754-775) suchte neue Wege, um die Chasaren von ihrer feindlichen Haltung den Arabern gegenüber abzubringen. Als al-Mansur Kalif geworden war, hatte er *Yazid b. Usayd as-Sulami* 135/752-753 zum Statthalter Armeniens und Azerbayğans berufen.⁵³⁸ Als as-Sulami in der Stadt Berde ankam, schickte er seine Beamten überallhin, um die Steuern einzusammeln. Er erhielt hier nun einen Brief vom Kalifen, in dem stand:

„Ohne Verwandtschaft mit den Chasaren wird in Arran nie Sicherheit herrschen. Ich denke, dass du mit ihnen verwandtschaftliche Beziehungen aufbauen solltest, damit im Land Sicherheit hergestellt wird. Anderenfalls bin ich besorgt um deine Sicherheit und um die deiner Beamten. Denn die Chasaren werden euch nie in Ruhe lassen [...]“⁵³⁹

Daher schickte as-Sulami dem chasarischen Chagan *Taatur* eine Delegation⁵⁴⁰, die ihm vermitteln sollte, dass er die Tochter des Chagans heiraten wolle. Schließlich heiratete er mit der Erlaubnis des Chagans dessen Tochter und zahlte ihm als Brautpreis 100.000 Dirheme. Auf Anforderung der Braut, die mit einem prunkvollen Heiratszug in der Nähe von Berde ankam und dort ihr Lager aufschlug, wurde zu ihr von as-Sulami eine muslimische Frau geschickt, die ihr vor der Hochzeit den Islam vorstellte und sie zum Islam bekehrte.⁵⁴¹ Dies zeigt ganz deutlich, dass nicht nur der Chagan,

⁵³⁵ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 310-316.

⁵³⁶ Yıldız: „Türklerin Müslüman Olmaları“, S. 28.

⁵³⁷ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 70-71.

⁵³⁸ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 72; „Ya'qubi: Te'rich“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 211.

⁵³⁹ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 72-73.

⁵⁴⁰ Wann Yazid b. Usayd as-Sulami diese Delegation schickte und wann die Heirat stattfand, ist unbekannt.

⁵⁴¹ „El-Kufi: Kitab el-Fütuh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 73.

der 737 zur Annahme des Islam gezwungen worden war, sondern auch seine Familienangehörigen wieder vom Islam abgefallen waren.

Die chasarische Prinzessin gebar as-Sulami zwei Söhne. Aber sie und ihre Kinder starben unerwartet. Es ist bemerkenswert, dass Ibn A'tam al-Kufi den Grund ihres Todes nicht nennt. Er erwähnt nur, dass as-Sulami davon schwer betroffen gewesen sei.⁵⁴² Aber wir erfahren von al-Baladuri, dass die Prinzessin während der Geburt eines Kindes starb.⁵⁴³ Auf jeden Fall galt ihr Tod als eine wichtige Ursache für die Chasaren, den Arabern den Krieg zu erklären.

Lewond schreibt hingegen, dass as-Sulami die Schwester des Chagans namens *Chatun* heiratete. Nach kurzer Zeit soll dann die Frau gestorben sein, was den Friedensvertrag zwischen den Arabern und den Chasaren beendete. Denn ihr Tod wurde von den Chasaren als Ergebnis einer Verschwörung interpretiert. Daher stellte der Chagan eine große Armee zusammen und schickte sie unter dem Kommando eines Feldherren namens *Ras Tarchan* gegen die Araber im Kaukasus. Obwohl die arabischen Quellen nicht erwähnen, welche Gebiete die Chasaren im Kaukasus besetzten, bietet Lewond erfreulicherweise ausführliche Informationen darüber. Ihm zufolge überzogen die Chasaren das gesamte Gebiet im Norden des Flusses Kura mit Krieg und nahmen viele Städte Albanien in Besitz. Genannt werden in diesem Zusammenhang *Heğar, Kala, Ostan-i Marzpaneon, Haband, Gelavu, Şake, Bekh (Bel), Cheni, Kambehčan* und *Chosmas*. Außerdem besetzten sie auch *Balasakan* (laut Aussage Lewonds war diese heute in Südazerbayğan gelegene Stadt ein beliebter Ort) und erbeuteten hier große Schaf- und zahlreiche Rinderherden. Nachdem sie noch einige georgische Städte erobert hatten, zogen sie sich mit großer Beute in ihr Land zurück. As-Sulami war lange nicht in der Lage, gegen die Chasaren vorzugehen.⁵⁴⁴

As-Sulami konnte die Chasaren erst bekämpfen, nachdem die Hilfe gekommen war, die er vom Kalifen gefordert hatte. Laut Ibn A'tam al-Kufi hatte der Kalif ihm eine Armee von ca. 60.000 Mann zur Hilfe geschickt. Das chasarische Heer soll hingegen aus mehr als 200.000 Mann bestanden haben. In der Schlacht, welche in Şirvan stattfand, siegten die Chasaren und as-Sulami musste schließlich vom Schlachtfeld fliehen. Die Chasaren kehrten dann zu ihrem Lager zurück. Es wird überliefert, dass die Araber danach die Stadt Derbend stark befestigten und hier ihre Armee stationierten, um die Angriffe der Chasaren erfolgreich abzuwehren.⁵⁴⁵

Al-Yaqubi, Tabari und Ibn al-Athir schreiben, dass der Angriff der Chasaren im Jahre 145/762-763 stattfand. Nach Tabari fielen die Chasaren nach zwei Jahren wieder in den Transkaukasus ein. Sie nahmen zahlreiche Muslime gefangen und eroberten Tiflis. Der arabische Feldherr Abdullah al-Ravandi, der gegen die Chasaren kämpfte, wurde getötet und die übrigen Muslime mussten flüchten. Daher schickte der Kalif im nächsten Jahr seinen Kommandanten Humayda b. Kahtab gegen die Chasaren, der aber auf keine chasarische Armee traf und schließlich zurückkehren musste.⁵⁴⁶

Danach unternahmen die Chasaren lange Zeit keine Angriffe mehr in den Kaukasus. Das nächste Unternehmen der Chasaren fällt in die Regierungszeit des Kalifen *Harun ar-Rašid* (785-809), in dessen Zeit das Kalifat bekanntlich sein goldenes Zeitalter erlebte. Eigentlich wollte der Kalif sowohl mit den Derbendern als auch mit den Chasaren friedliche Beziehungen pflegen. In seiner Zeit wurden enge Verbindungen zu den Chasaren aufgebaut. Es wurden sogar zwischen beiden Staaten offizielle Besuche unternommen, in deren Folge beschlossen wurde, *Fazl b. Yahya al-Barmaki*, den mächtigen Großwesir des Kalifen mit *Setit*, der Tochter des Chagans, zu vermählen. Dabei spielte

⁵⁴² Ebd., S. 73.

⁵⁴³ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 300; Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 180.

⁵⁴⁴ Lewond: *History of Lewond*, S. 125.

⁵⁴⁵ "El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 74-75.

⁵⁴⁶ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 101.

allerdings die Mutter von Harun ar-Rašids *Hayzuran* eine wichtige Rolle, die ursprünglich Chasarin war. D.h. der Kalif war selbst ein Halbchasare. Es wurde für die Heirat ein prächtiger Hochzeitszug organisiert, der mit wertvollen Geschenken aus Chasarien nach Bagdad aufbrach und von den höchsten Adligen der Chasaren und den Tarchanen, den angesehensten Persönlichkeiten aus dem Gefolge des Chagans, begleitet wurde. Aber die chasarische Prinzessin starb plötzlich aus einem unbekanntem Grund auf ihrer Reise in der Stadt Berde. Die Chasaren glaubten jedoch, dass sie von den Arabern vergiftet worden sei.⁵⁴⁷ Die chasarischen Tarchane, die zum Chagan zurückkehrten, erzählten ihm, dass die Prinzessin einer Verschwörung zum Opfer gefallen sei. Deshalb geriet der Chagan in einen so heftigen Zorn, dass er mit einem großen Heer in den Transkaukasus einfiel.⁵⁴⁸ Nach Angaben Ibn al-Athirs war der Tod der Prinzessin für den Angriff der Chasaren aber nur ein Vorwand gewesen. Sie unternahmen einen heftigen Angriff auf die Muslime und Nichtmuslime und nahmen mehr als 100.000 Menschen gefangen. Die Chasaren, die im Transkaukasus 70 Tage blieben, verübten hier große Gräueltaten.⁵⁴⁹

Es muss hier angemerkt werden, dass zwischen der Art des Todes dieser Prinzessin und der der Frau as-Sulamis 40 Jahren zuvor eine große Ähnlichkeit herrscht und damit die Glaubwürdigkeit dieser Geschichte zweifelhaft ist. Sehr wahrscheinlich wird dieses Ereignis mit dem Tod der Frau as-Sulamis verwechselt, wie J. Marquart anmerkt.⁵⁵⁰ Anscheinend war die Prinzessin wirklich tot. Aber griffen die Chasaren wirklich nur aus diesem Grund die Muslime an?

Es gibt eine weitere Überlieferung über den Grund des chasarischen Angriffes: 796-797 berief Kalif Harun ar-Rašid Said b. Salm b. Kutayba al-Bahili zum Statthalter von Azerbayğan und Armenien. Er begann kurz nach seiner Ankunft die einheimischen Fürsten zu demütigen, was im Gebiet Aufruhr zur Folge hatte.⁵⁵¹ Er ließ sogar manche von ihnen ohne richtige Gerichtsverhandlung hingerichten. Dies verursachte heftige Reaktionen der lokalen Fürsten Arrans. Als schließlich Said an-Nağm, einer der Kommandanten Derbends, hingerichtet wurde, war das Maß voll und sein Sohn Hayyun b. an-Nağm erhob sich gegen das Kalifat. Dieser schrieb sogar dem chasarischen Chagan einen Brief und bat ihn um Hilfe. So kamen die Chasaren auf die Forderung Hayyuns mit einem großen Heer in den Kaukasus und verheerten das Gebiet erneut.⁵⁵² Sie töteten viele Menschen und stifteten große Unruhe im Gebiet. Kalif Harun ar-Rašid musste gegen die Chasaren eine große Armee unter dem Kommando von zwei Feldherren, Huzayma b. Hazim und Yazid b. Mazyad, schicken, die schließlich die Wirren beenden und die Ordnung wiederherstellen konnten.⁵⁵³ Bis die arabischen Kommandanten jedoch den Kaukasus erreicht hatten, zogen sich die Chasaren schon mit den Gefangenen in ihr Land zurück.⁵⁵⁴ Die Einladung von Hayyun b. an-Nağm war anscheinend der eigentliche Grund, der den chasarischen Angriff auslöste. Aber auch der Tod der chasarischen Prinzessin soll dabei eine gewisse Rolle gespielt haben.

Das war der letzte große Angriff der Chasaren auf die Araber. Die arabischen Quellen berichten danach nicht mehr über weitere Einfälle der Chasaren in den Kaukasus. Danach musste Kalif Harun ar-Rašid mit den Chasaren Frieden schließen, da in Azerbayğan der Hurrämten-Aufstand ausge-

⁵⁴⁷ Zekeriya Kitapçı: *Kuzey Türk Kavimleri Arasında İslamiyet* [Der Islam unter den Turkstämmen des Nordens], Konya 2005, S. 104-105.

⁵⁴⁸ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 327; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 5-6.

⁵⁴⁹ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 149.

⁵⁵⁰ Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 416-417.

⁵⁵¹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 101.

⁵⁵² Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 180.

⁵⁵³ İbn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye*, Bd. 10, S. 309.

⁵⁵⁴ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 102.

brochen war,⁵⁵⁵ den wir später ausführlich behandeln werden. Man kann sagen, dass die heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Chasaren und den Arabern ab dem Beginn des 9. Jahrhunderts endeten und die Araber schließlich die Sieger waren. Denn es gelang ihnen, die Kontrolle des Pases von Derbend und damit ihre Herrschaft über Azerbayğan und Armenien zu bewahren.⁵⁵⁶

Wir können sagen, dass sich die arabisch-charasarischen Beziehungen in der folgenden Zeit fast normalisierten. In dem obengenannten Brief des charasarischen Chagans Joseph im 10. Jahrhundert wird sogar erwähnt, dass die Chasaren zu jener Zeit die Nordgrenzen des Kalifats gegen die Einfälle der Russen und anderer Völker aus dem Norden schützten.⁵⁵⁷ Das heißt aber nicht, dass es keine Auseinandersetzungen mehr zwischen den Chasaren und den Arabern gab. Eine jüdische Quelle aus dem 10. Jahrhundert erwähnt unter den Völkern in Azerbayğan insbesondere die *Türken*, um Derbend die *Araber* und als Bergvölker die *Zibus* und *Lazinyas*, die gegen die Chasaren kämpften. Mit den Türken sind hier die türkischen Stämme gemeint, die vor den Chasaren nach Azerbayğan eingewandert waren. Aber es ist bekannt, dass eine große Masse der Türken auch mit den Chasaren nach Azerbayğan kam. Die Chasaren konnten ihre Einflüsse in Azerbayğan und Dagestan wenigstens 100 Jahre ausüben. Sie spielten auch bei der sozio-ethnischen Transformation dieser Gebiete eine wichtige Rolle, indem sie den Turkisierungsprozess dieser Gebiete einleiteten,⁵⁵⁸ der ab dem 11. Jahrhundert von den Selçuken vollendet werden sollte.

Die Chasaren verhinderten nicht nur, dass die Araber die nördlichen Teile des Kaukasusgebirges eroberten. Sie sorgten auch dafür, dass die Araber viel Energie aufwenden mussten, die eroberten Gebiete im Transkaukasus zu halten. Dies gelang den Chasaren allerdings durch ihre militärische Stärke, die auch für Byzanz sehr wichtig war. Denn Byzanz konnte dank der Chasaren den Arabern nicht nur standhalten, sondern ihnen auch eine Reihe von Niederlagen beibringen. Die Chasaren lenkten die Kräfte und die Aufmerksamkeit der Araber vom Westen zum Norden. Den Byzantinern war unter diesen Umständen ein friedliches Verhältnis zum charasarischen Chaganat überaus willkommen.⁵⁵⁹ Im 8. und 9. Jahrhundert erreichten die charasarisch-byzantinischen Beziehungen ihren Höhepunkt.

Wir sehen sogar im 8. Jahrhundert einen Kaiser auf dem Thron des Oströmischen Reiches, der den Beinamen „*der Chasare*“ führte. Kaiser Leo III. schickte um 730 dem charasarischen Chagan *Bihor* Gesandte, um seinen Sohn mit dessen Tochter zu verheiraten. So vermählte er nach einer positiven Antwort des Chagans 732/733 seinen Sohn *Konstantin V.* (743-775) mit *Čiček*, der Tochter des Chagans, die später getauft und Irine genannt wurde. Ihr Sohn ist unter dem Namen Kaiser Leo IV., der „*Chasare*“ bekannt.⁵⁶⁰ Wie wir sehen, hatten sowohl die Byzantiner als auch die Araber verwandtschaftliche Beziehungen zu den Chasaren aufgebaut, um jeweils ihre politischen Ziele zu erreichen. Auch die Chasaren konnten bzw. wollten allerdings daraus einen gewissen Vorteil ziehen. Sie erhofften sich davon, die Angriffe des Kalifats verhindern zu können.

In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts dehnte sich der Herrschaftsbereich der Chasaren beträchtlich aus. Am Beginn des 9. Jahrhunderts standen verschiedene finnische Völker, Bulgaren, Burtasen, verschiedene slavische Völker und Ungarn, die im Norden des Schwarzen Meeres lebten,

⁵⁵⁵ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 180.

⁵⁵⁶ Kurat: „Doğu Avrupa Türk Kavim ve Devletleri“, S. 40.

⁵⁵⁷ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 102-103.

⁵⁵⁸ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 180.

⁵⁵⁹ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 329. Über die byzantinisch-charasarischen Beziehungen siehe auch insbesondere Hugo Freiherr von Kutschera: *Die Chasaren, eine Studie*, Wien 1909, S. 142-145.

⁵⁶⁰ Kevin Alan Brook: „Khazar-Byzantine Relations“, in: *Turks*, vol. 1, ed. by Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oguz, and Osman Karatay, Ankara 2002, S. 511. Yücel: „Hazar Hakanlığı“, S. 450; Kutschera: *Die Chasaren*, S. 78-79.

unter chasarischer Herrschaft.⁵⁶¹ Außerdem war der Handelsverkehr in Chasarien wegen der geopolitisch wichtigen Lage des Landes weit fortgeschritten. Chasarien befand sich in einer Lage, durch die die großen Handelswege zu Lande und zu Wasser führten. Die Wirtschaft des Landes basierte mit der Zeit mehr und mehr auf den Handel.⁵⁶²

Ein großer Teil dessen, was wir über die Chasaren wissen, stammt aus islamischen Quellen oder Quellen aus der islamischen Welt.⁵⁶³ Für die detaillierten Informationen über die Islamisierung Chasariens sind die Forscher fast ausschließlich auf arabische und persische Quellen und Reiseberichte angewiesen. Der Grund dafür ist sehr wahrscheinlich, dass die arabischen und persischen Chronisten und Geographen als Muslime und Nachbarn der Chasaren an der Islamisierung sowohl Chasariens als auch anderer Gebiete großes persönliches Interesse zeigten. Ähnliches gilt allerdings auch für die byzantinischen oder armenischen Chronisten, die ihr Augenmerk vor allem auf die Christianisierung Chasariens richteten. Die byzantinischen Quellen geben einige Informationen über die Chasaren, aber meistens in Zusammenhang mit politischen Ereignissen. Die beste byzantinische Quelle, die über die Chasaren berichtet, ist die „*De Administrando de Imperio*“ genannte Schrift des byzantinischen Kaisers Konstantin VII., die er im Jahre 952 vollendete.⁵⁶⁴ Das ist eine politische Anleitung für seinen Sohn und Nachfolger Romanos II., die Ratschläge enthält, wie das Reich geführt und Angriffe von Feinden bekämpft werden sollen. Über die Chasaren gibt es darin zwar einige Informationen, aber nur im Zusammenhang der byzantinisch-chasarischen Beziehungen. Was die religiöse und soziale Struktur Chasariens betrifft, finden wir darin aber nichts.

Anscheinend begann der Islam, sich ab dem 9. Jahrhundert unter den Chasaren durchzusetzen und die Handelsbeziehungen trugen dazu im großen Maße bei. Wie oben bereits angesprochen wurde, hatten sich die Chasaren und Araber während der fast 150 Jahre dauernden Kriege kennengelernt. Neben den politischen Beziehungen hatten zwischen ihnen auch verwandtschaftliche Beziehungen begonnen. Der chasarische Chagan hatte sogar im Jahre 737 einmal den Islam angenommen, wenn dies auch durch Zwang geschah und er sich später davon lossagte. Marwan b. Muhammed hatte dem Chagan im gleichen Jahr zwei islamische Gelehrte namens *Nuh b. Eâib* und *Abd-al-Rahman al-Havlani* geschickt, die ihn über den Islam unterrichten sollten. Die weiteren Aktivitäten dieser Gelehrten nach dem Abfall des Chagans vom Islam sind nicht bekannt. Sie waren aber nicht die ersten muslimischen Missionare in Chasarien. H. von Kutschera schreibt, dass die ersten muslimischen Lehrer um 690 nach Chasarien kamen.⁵⁶⁵ Auch über die Aktivitäten dieser missionarischen Pioniere gibt es keine genauen Informationen.

Auf jeden Fall waren die Chasaren im Rahmen der Kriege, die sie im Kaukasus gegen die muslimischen Araber führten, bereits mit dem Islam gut vertraut. Inwieweit der Islam sich in der Kriegszeit unter den Chasaren ausbreitete, kann nach den Angaben der Quellen nicht leicht festgestellt werden. Anscheinend konnten wegen der Kriege zwischen den Chasaren und Muslimen keine festen Beziehungen etabliert werden, die in dieser Zeit zur ständigen Islamisierung der Chasaren geführt hätten. Wie D. Ludwig feststellte, blieben die Übertritte zum Islam wegen der Kriege zunächst auf Grenzgebiete und Überläufer beschränkt. Der arabische Feldherr Abd-al-Rahman b. Rabia soll vor 653 viele Städte im Gebiet von Balanğar (Nordöstlich von Derbend) zum

⁵⁶¹ Kuzgun: *Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi*, S. 61.

⁵⁶² Kurat: „Doğu Avrupa Türk Kavim ve Devletleri“, S. 179.

⁵⁶³ Siehe ausführlich darüber David J. Wasserstein: „The Khazars and the World of Islam“, in: *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, ed. by Peter B. Golden, Haggai Ben-Shammai and András Róna-Tas, Handbook of Oriental Studies 17, Leiden 2007, S. 373-374.

⁵⁶⁴ James Howard-Johnston: „The Byzantine Sources for Khazar History“, in: *The World of the Khazars*, S. 176.

⁵⁶⁵ Kutschera: *Die Chasaren*, S. 155.

Islam bekehrt haben.⁵⁶⁶ Die Historikerin G. M. Emeljanova meint, dass der Islam ins Chaganat der Chasaren während der chasarisch-arabischen Kriege 708 bis 737 gelangte. Das kann jedoch nicht zutreffen. Denn, wie bereits oben erwähnt, gelangte der Islam durch die muslimische Eroberung schon im 7. Jahrhundert nach Dagestan, das damals ein Teil des chasarischen Chaganats war, wenn wir auch von zahlreichen Übertritten der Dagestaner zum Islam in dieser Zeit nicht reden können.⁵⁶⁷ Nun wollen wir aufzeigen, in welcher Weise und inwieweit der Islam unter den Chasaren verbreitet wurde.

Der arabische Reisende und Geograph al-Muqaddasi (auch bekannt als al-Makdisi, gest. gegen Ende des 10. Jahrhunderts), den J. H. Kramers als „Verfasser des originellsten und gleichzeitig eines der wertvollsten geographischen Werke in der arabischen Literatur“ bezeichnet⁵⁶⁸, gibt in seinem im Jahre 985 vollendeten Werk „Ahsan at-taqâsîm fî ma'rifat al-aqâlîm“ eine bemerkenswerte Information, indem er sich auf das Werk eines der ältesten persischen Geographen Ibn Churdadbiḥ (gest. um 913), der in der Zeit des Kalifen al-Vatîq (842-847) Zugang zum Archiv des Kalifats hatte⁵⁶⁹, stützt und es für sehr glaubwürdig hält. Demzufolge schickte der Kalif zur Untersuchung des Damms von Gog und Magog eine Gruppe unter der Führung *Sallam al-Terğûman*, der vom chasarischen Herrscher fünf Wegweiser mitgegeben wurde. Die Gruppe bereiste Chasarien ca. zweieinhalb Monate und erreichte schließlich einen Ort, an dem sie einem muslimischen Volk, das Arabisch und Persisch sprach, begegnete. Die Angehörigen dieses Volkes lasen den Koran und hatten Moscheen und Schulen. Bemerkenswert ist, dass dieses Volk vom Kalifen nichts wusste.⁵⁷⁰ Diese Überlieferung al-Muqaddasis zeigt einerseits, dass sich die chasarisch-arabischen Beziehungen im 9. Jahrhundert normalisierten und andererseits dass der Islam begann, sich schon zu jener Zeit in weiten Gebieten Chasariens auszubreiten und zu verwurzeln.

Nach der Machtübernahme der Abbasiden im Kalifat begannen zwischen Arabern und Chasaren intensive Handelsbeziehungen. Dabei spielte vor allem die Tatsache, dass die Kriege zwischen beiden Staaten später ein Ende fanden und dadurch ein Klima des Vertrauens herrschte, eine wichtige Rolle. So entstand zweifelsohne eine äußerst günstige Konstellation bzw. ein freier Handlungsspielraum für die muslimischen Kaufleute in Chasarien. Es gab zwischen Chasarien und der muslimischen Welt drei Haupthandelswege:

1. ein Weg, der in Bagdad begann und durch Ray, Berde und Derbend bis Itil an der Wolga führte,
2. ein Weg, der in Gorgan⁵⁷¹ begann, über das Kaspische Meer Chasarien erreichte und dann sogar auf den Flüssen Don und Wolga noch weiter nach Norden führte.
3. ein Weg, der in Chorezmien (im westlichen Zentralasien) begann und nordwärts zu den Chasaren und Bulgaren führte.⁵⁷²

⁵⁶⁶ Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 325.

⁵⁶⁷ Galina M. Yemelianova: *Russia and Islam. A Historical Survey*, Basingstoke 2002, S. 3.

⁵⁶⁸ J. H. Kramers: „Al-Muqaddasî“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 3, S. 765.

⁵⁶⁹ Ibn Churdadbiḥ trat in die Dienste des Kalifats. Er war unter den Kalifen al-Mu'tasim (833-842) und al-Watîq (842-847) Postmeister in Ġibal (Medien). Vgl. Hansgerd Göckenjan und István Zimonyi: *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter. Die Ġayḥâni-Tradition (Ibn Rusta, Ġardîzî, Hudûd al-'Âlam, al-Bakri und al-Marwâzi)*, Wiesbaden 2001, S. 29.

⁵⁷⁰ „Şemseddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-Makdîsî: Ahsen el-Takâsîm fî Ma'rifet el-Ekâlîm“, in: *İslâm Coğrafiyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 175.

⁵⁷¹ *Gorgan* war damals eine große Stadt der Chorezmier, die im Nordiran an der Südküste des Kaspischen Meeres liegt. Laut al-Istachri hatten die Chorezmier eine große Stadt namens Ġürcaniyye (Gorganiyye). Von hier zogen Karawanen nach Gorgan, Chasarien und Chorasan. Vgl. „El-Istahrî: Kitâb el-Mesâlik ve el-Memâlik“, in: *İslâm Coğrafiyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* S. 162.

⁵⁷² Yıldız: „Türklerin Müslüman Olmaları“, S. 29.

Handelsbeziehungen waren ohne Zweifel damals allgemein ein wichtiger Faktor bei der Verbreitung einer Religion. Denn die Wege und die auf diesen Wegen gepflegten Handelsbeziehungen waren in alten Zeiten wichtige Kommunikationsmittel zwischen den Menschen. Die Kaufleute verkauften gewöhnlich ihre Waren und anschließend kauften sie neue Waren, um sie auf weitere Märkte zu bringen. Sie brachten aber nicht nur Waren, sondern auch gleichzeitig Briefe, Bücher u.ä., aber vor allem Nachrichten und Ideen mit. Neben den Kaufleuten reisten auf diesen Handelswegen noch diejenigen, deren Absicht nur der Transfer des Glaubens und der Ideen war. Diese reisten insbesondere in Begleitung der Handelskarawanen, um ihre Zielorte zu erreichen. Das war für alte Zeiten eine gewöhnliche Praxis.⁵⁷³

Neben ihrer Handelstätigkeiten bemühten sich die Kaufleute nach Möglichkeit dazu auch ihre Religion zu verbreiten. Dies taten sie nicht nur aus Frömmigkeit, sondern vor allem für ihre Sicherheit: Es ist selbstverständlich, dass die Handelskarawanen sichere Plätze suchten, um zu übernachten. Diese Plätze sollten vor allem solche Orte sein, an denen sich ihre Glaubensgenossen befanden. So gaben die Kaufleute sogar entlang ihrer Reiseroute freiwillig große Geldsummen aus, um hier ihre Religionen zu verbreiten. Außerdem waren die Kaufleute nicht nur Menschen, die einfach mit einer Handelskarawane reisten. Sie hatten an bestimmten Punkten auf ihrer Reiseroute oder an ihren Zielorten Handelspartner oder es gab dort andere Gruppen von Kaufleuten, mit denen sie Handelsverbindungen unterhielten. Die Kaufleute, die sich im Ausland niedergelassen hatten, sprachen meist die Sprache des Landes und heirateten sogar einheimische Frauen. Somit bildeten sie mit ihren Frauen, Kindern und ihrem Dienstpersonal eine größere Gruppe, die ihre Umgebung in einem gewissen Maße beeinflussen konnte.⁵⁷⁴ Inwieweit dieser Umstand zur Islamisierung ihrer Umgebung führte, wissen wir nicht. In diesem Fall können wir aber wenigstens von einem Kulturaustausch reden.

Chasarien und insbesondere die chasarische Hauptstadt verwandelten sich ab dem 8. Jahrhundert allgemein zum günstigsten Ort Osteuropas für die wirtschaftlichen Entwicklungen und Tätigkeiten.⁵⁷⁵ Wir sehen, dass zwischen Chasarien und den muslimischen Ländern aus diesem Grund ein intensiver Handel betrieben wurde. Der Handel im Chasaren-Reich wurde hauptsächlich von den muslimischen Kaufleuten getragen. Jedenfalls werden diese am häufigsten genannt.⁵⁷⁶ Die besten Belege für den intensiven Handel zwischen Chasarien und den islamischen Ländern sind die bei archäologischen Grabungen gefundenen Dirheme aus chasarischer Produktion, die alle dem arabischen Dirhem nachempfunden waren. Die arabischen Münzen waren nämlich für den damals im Chasarenreich aufblühenden Fernhandel als Zahlungsmittel unverzichtbar, das Land musste als Handelsdrehscheibe immer genügend Bargeld haben.⁵⁷⁷ Ibn Hauqal, einer der wichtigsten arabischen Reisenden und Geographen des 10. Jahrhunderts, der sich nach seiner eigenen Aussage im Jahre 358/968-969 im nahe Chasarien gelegenen persischen Gebiet Gorgan aufhielt und über Chasarien Informationen sammeln konnte, berichtet uns über den Handel in Chasarien in seinem geographischen Buch ausführlich. Außerdem soll er nach der Feststellung A. B. Chalidovs um 955 auch Armenien und Azerbayğan besucht haben.⁵⁷⁸ Nach Angabe Ibn Hauqals wurden Honig, Kerzen, Wolle und Pelze von den muslimischen Wolga-Bulgaren aus dem Norden nach Chasarien ge-

⁵⁷³ Nesimi Yazıcı: "İdil (Volga) Bulgar Hanlığı'nda İslamiyet" [Der Islam im Chanat der Idil (Volga)-Bulgaren], in: *Türkler*, Bd. 4, Ankara 2002, S. 396-397.

⁵⁷⁴ Ebd., S. 397.

⁵⁷⁵ Akdes Nimet Kurat: *IV-XVIII. Yüzyillarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri* [Die türkischen Stämme und Staaten am Norden des Schwarzen Meeres zwischen dem IV- XVIII. Jahrhundert], Ankara 1972, S. 31.

⁵⁷⁶ Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 271.

⁵⁷⁷ Roth: *Chasaren*, S. 129; Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 273-274.

⁵⁷⁸ Anas B. Khalidov: "Ebn Hawqal", in: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 8, ed. by Ehsan Yarshater, California 1998, S. 27.

bracht.⁵⁷⁹ Der Handel spielte im Leben der Wolga-Bulgaren eine wichtige Rolle. Sie beschäftigten sich vor allem mit dem Handel von Pelzen, Elfenbein, Bernstein und Sklaven und unternahmen oft Handelsreisen nach Chasarien, Chorezmien, Transoxanien und in andere islamische Länder.⁵⁸⁰

Aus Turkestan nach Chasarien wurden vor allem Seide und kostbare Stoffe importiert, während aus dem Iran verschiedene Kunst- und Schmuckwaren eingeführt wurden.⁵⁸¹ Die Chasaren produzierten jedoch als Exportware nur Fischleim, der aus Fisch gewonnen wurde.⁵⁸² Die Waren, die sie brauchten, kauften sie in anderen Ländern. Sie importierten z.B. Kleidung aus *Tabaristan*, *Azerbayğan*, *Gorgan* und *Byzanz*.⁵⁸³ Der arabische Geograph und Chronist al-Mas'udi (gest. 345/956) schreibt überdies, dass zwischen Gilan, Dailam, Abeskun, Gorgan (die Gebiete an der Südküste des Kaspischen Meeres) und der chasarischen Stadt Itil ein Handelsschiffverkehr bestand. Außerdem verkehrten die Schiffe auch zwischen diesen Orten und Baku. Laut der Beschreibung von al-Mas'udi gab es in Baku Erdgas und Erdöl: „Bei dieser Ölquelle gibt es ein Loch, wo das Feuer wie an einer Fackel ständig brennt und zum Himmel emporsteigt.“ Nach seiner Vermutung war nirgendwo anders auf der Welt Erdgas zu finden. Er beschreibt eine weitere Gasquelle mit ständig brennendem Feuer, die sich auf einer von der Küste Bakus drei Tagesreisen entfernten Insel im Kaspischen Meer befand. Dieses Feuer wurde in bestimmten Zeiten im Jahr so stark und hoch, dass es das Meer deutlich erhellte und von der Küste aus in einer Entfernung von 100 Parasangen gesehen werden konnte.⁵⁸⁴ Al-Mas'udi erwähnt nicht, ob Erdöl und Erdgas im Handel waren oder wozu sie genutzt wurden. Aber es ist dennoch sehr bemerkenswert, dass die Menschen sie schon vor 1000 Jahren gut kannten.

Im geographischen Werk „Kitâb al-a'lâq an nafîsa“ des persischen Geographen Ibn Rusta (gest. 913), das im Jahre 903 entstand⁵⁸⁵ und somit als eines der frühesten islamischen geographischen Werke gilt, finden sich einige wichtige Informationen über die Verbreitung des Islam in chasarischen Städten. Laut dem Bericht von Ibn Rusta hatten die Chasaren zwei wichtige Städte namens *Sarigşen* (*Saqsin*) und *Hanbalig*.⁵⁸⁶ Sie wohnten im Winter in diesen zwei Städten. Sie zogen mit dem Einbruch des Frühlings zu den Weidegebieten und blieben bis zum Winter dort. In diesen Städten gab es auch jeweils eine muslimische Gemeinde. Die Muslime hatten hier Moscheen, Imame, Muezzine (Gebetsausrufer) und Schulen.⁵⁸⁷ Im geographischen Werk „Âthâr al-Bilâd wa-Akhbâr al-'Ibad“ des arabischen Geographen Zakariya al-Kazwini (gest. 1283), der unter dem letzten Kalifen al-Mus'tasim (1241-1258) im Irak lebte und dort das Amt eines Kadi (Richter) von Wasit und Hilla bekleidete⁵⁸⁸, finden sich ausführlichere Informationen über Sarigşen. Demzu-

⁵⁷⁹ „Ibn Havkal: Kitab el- Süret el-Arz“, in: *İslâm Coğrafiyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 166. Siehe auch „El-Istahrî: Kitab el-Mesâlik ve el-Memâlik“, in: *İslâm Coğrafiyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 156-157.

⁵⁸⁰ Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 225.

⁵⁸¹ Kurat: *Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri*, S. 31.

⁵⁸² Brook: *The Jews of Khazaria*, S. 59; Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 96; Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 268.

⁵⁸³ „Ibn Havkal: Kitab Süret el-Arz“, in: *İslâm Coğrafiyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 167.

⁵⁸⁴ Ebu el-Hasan Ali bin el-Hüseyn bin Ali el-Mesûdî: *Murûc ez-Zeheb* (Antin Bozkırlar: Goldene Wiesen], aus dem Arabischen ins Türkische übersetzt von D. Ahsen Batur, Istanbul 2004, S. 78-79.

⁵⁸⁵ C. van Arendonk: „Ibn Rosteh, Abû Ali Ahmed b. Omar“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. II/1, S. 435.

⁵⁸⁶ *Sarigşen* (*Saqsin*) und *Hanbalig* lagen vermutlich im Wolgadelta, im heutigen russischen Bezirk Astrachan'. Die Lage dieser Städte konnten nicht genau festgestellt werden. Dunlop, Togan und Brook denken, dass *Sarigşen* der andere Name für den westlichen Teil und *Hanbalig* für den östlichen Teil der chasarischen Hauptstadt Itil sei. Brook vermutet, dass Hanbalig „die Stadt des Chans“ bedeutet. (Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 106; Togan, „Hazarlar“, S. 403; Brook: *The Jews of Khazaria*, S. 21.)

⁵⁸⁷ „Ebû Alî Ahmed b. Omar b. Rusteh el-Hemedânî: Kitab el-A'lâk el-Nefîse“, *İslâm Coğrafiyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 36. Dazu siehe auch Göckenjan und Zimonyi: *Orientalische Berichte*, S. 51-55.

⁵⁸⁸ M. Streck: „Al-Kazwînî“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. II/2, S. 901.

folge war die Stadt groß und ihre Umgebung sehr fruchtbar. Hier befanden sich zahllose Kaufleute und Ausländer. Die Stadt hatte eine große Bevölkerung, die aus 40 oghusischen Stämmen bestand und hauptsächlich muslimisch war. Zum größten Teil waren die Einwohner der Stadt Angehörige der hannefitischen Rechtsschule. Aber es gab unter ihnen auch Angehörige der Šafiiten.⁵⁸⁹ Hier gab es für Angehörige aller islamischen Konfessionen Moscheen, wo sie beteten. Die Angehörigen aller Konfessionen verließen zu religiösen Festen die Stadt und gingen an einen Ort, an dem sie beteten.⁵⁹⁰ Al-Kazwini nennt jedoch keine Gründe für diesen seltsamen Brauch.

Der Reisebericht des arabischen Geographen und Chronisten Ibn Fadlan gilt als eine der bedeutendsten Quellen, aus der deutlich hervorgeht, wie weit der Islam in Chasarien im 10. Jahrhundert verbreitet war. Diese Quelle berichtet hauptsächlich über das Wolga-Bulgarenreich, das formell unter chasarischer Oberhoheit stand, beinhaltet aber in diesem Zusammenhang wichtige Informationen über Chasarien. Der österreichisch-ungarische Orientalist H. von Kutschera betrachtet die Mitteilungen Ibn Fadlans über die Einrichtungen, Gebräuche und Sitten der Chasaren als die schätzenswertesten.⁵⁹¹ Es wurde behauptet, dass es sich bei dem „Risala“ genannten Reisebericht Ibn Fadlans um ein falsches Werk handle. Aber die Forschungen von Z. V. Togan und eine von ihm im Jahre 1923 in der nordostpersischen Stadt Mašhad entdeckte Handschrift zeigten, dass der Reisebericht ein originales Werk ist.⁵⁹² Ibn Fadlan hatte das Land der Bulgaren persönlich gesehen und seine Beobachtungen unmittelbar registriert. Die Berichte über die Chasaren sammelte er jedoch im Hauptquartier des Bulgarenkönigs.⁵⁹³

Nach dem Bericht von Ibn Fadlan schickte Almiš, der König der Bulgaren, im Jahre 921 einen Brief an den Kalifen al-Muqtadir (908-932) und bat darum, ihm jemanden zu schicken, der ihn über den Islam unterrichtete, für ihn eine Moschee erbauen und eine Kanzel (minbar) errichten sollte, um in seinem ganzen Land und allen Gegenden seines Reiches Bekehrungsmissionen für ihn durchzuführen. Ob mit dieser Kanzel die der Moschee oder eine andere Kanzel an einem öffentlichen Platz gemeint ist, ist unbekannt. Aber alles, was der König gefordert hatte, wurde ihm vom Kalifen gewährt. Ibn Fadlans Aufgabe war es, dem König die Botschaft des Kalifen vorzulesen, ihm die Geschenke des Kalifen zu überreichen und die islamischen Gesetzesgelehrten und die Lehrer zu inspizieren. Die politische Aufgabe der Gesandtschaft interessierte ihn anscheinend nicht.⁵⁹⁴ Die Historiker Ü. Günay und H. Güngör führen die Entscheidung des Wolga-Bulgarenkönigs für seinen Übertritt zum Islam auf eine Überlieferung zurück, deren Quelle sie nicht angeben. Demnach habe der König eines Tages geträumt, dass er zum Islam übergetreten sei und forderte von dem Kalifen einen islamischen Gelehrten, der ihn zum Islam konvertieren sollte.⁵⁹⁵ Selbst wenn dieser Bericht zuträfe, kann man das keinesfalls als Beweggrund sehen. Denn aus dem Bericht von Ibn Fadlan geht deutlich hervor, dass die Entscheidung des Königs mit seinen politischen Interessen verbunden war. Er nahm mit dem Kalifen Kontakt auf, da er sich vor allem der formellen Oberherrschaft der Chasaren entziehen wollte, dem er Tribut zahlte. Einer seiner Söhne war als Geisel bei dem

⁵⁸⁹ Die *Hanafiiten* und *Šafiiten* sind eine der vier Rechtsschulen des sunnitischen Islams.

⁵⁹⁰ „Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî: Asâr el-Bilâd ve Ahbâr el-‘ Ibâd” [Denkmal der Kultur und Geschichte von Gottes Leibeigene], in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 151.

⁵⁹¹ Kutschera: *Die Chasaren*, S. 157.

⁵⁹² Aliyev Salih Muhammedoğlu: „Ibn Fadlan”, in: *DİA*, Bd. 19, S. 478.

⁵⁹³ Vgl. „die Einleitung Z. V. Togan”, in: Togan: *Ibn Fadlan’s Reisebericht*, S. XIV.

⁵⁹⁴ Togan: *Ibn Fadlan’s Reisebericht*, S. 1-2; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 25.

⁵⁹⁵ Ünver Günay und Harun Güngör: *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* [Die Religionsgeschichte der Türken von den Anfängen bis zur Gegenwart], Ankara 1997, S. 225-226.

chasarischen Chagan, der außerdem eine seiner Töchter, eine Muslimin, wegen ihrer Schönheit zur Ehe gezwungen hatte.⁵⁹⁶

Schließlich nahm der Wolga-Bulgarenkönig den Islam an und änderte seinen Namen in Ğafar um.⁵⁹⁷ Aber wir sehen, dass der Islam schon zu jener Zeit unter den Wolga-Bulgaren gewissermaßen verbreitet war. Dass die erwähnte Tochter des Königs eine Muslimin war, ist ein Beleg dafür. Außerdem erwähnt Ibn Fadlan, dass er im Wolga-Bulgarenreich eine Sippe von 5000 Menschen namens Baranġar sah, von denen bereits alle zum Islam übergetreten waren. Durch die Missionierung Ibn Fadlans ist auch ein Mann namens Tâlût, anscheinend eine wichtige Persönlichkeit, mit seinen allen Familienangehörigen zum Islam übergetreten.⁵⁹⁸ Es steht fest, dass die Stellung des Islam nach dem Übertritt des Königs zum Islam im Wolga-Bulgarenreich stärker wurde, weil die Wolga-Bulgaren sich nun unter die Oberhoheit des Kalifats stellten. Wenn wir die engen politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Wolga-Bulgaren und Chasaren berücksichtigen, so können wir sicherlich sagen, dass Chasarien vom nun im Wolga-Bulgarenreich stark gewordenen Islam in der folgenden Zeit stark beeinflusst worden war. Man darf auch nicht vergessen, dass beide Reiche eine Turksprache sprachen⁵⁹⁹ und die Sprache als Kommunikationsmittel bei der Verbreitung einer Religion ein wichtiger Faktor ist. Schließlich kann man sagen, dass Chasarien nun nicht nur vom Süden, sondern auch vom Norden dem islamischen Einfluss völlig offen stand.

Jedenfalls hatte Ibn Fadlan nach dem Übertritt des Wolga-Bulgarenkönigs die Möglichkeit, das Land der Wolga-Bulgaren intensiv zu beobachten, über Chasarien Informationen zu sammeln und darüber einen ausführlichen Bericht zu schreiben. Ihm zufolge war Itil (Wolga), die Hauptstadt der Chasaren, eine große Stadt am gleichnamigen Fluss Itil und hatte zwei Hälften. Während in einer dieser beiden Hälften die Muslime wohnten, lebten in der anderen Hälfte der Chagan und sein Gefolge.⁶⁰⁰ Obwohl Ibn Fadlan dies nicht erwähnt, lebten laut Ibn Hauqal auf beiden Seiten der Stadt sowohl Muslime als auch Christen, Juden und „Götzendiener“.⁶⁰¹ An der Spitze der Muslime stand einer der muslimischen Pagen des Chagans, den man *Hẓ oder Chaz*⁶⁰² nannte. Die rechtlichen Angelegenheiten der im Lande der Chasaren lebenden Muslime sowie derjenigen, die zwecks Handels zu den Chasaren kamen und mit ihnen verkehrten, waren diesem unterstellt und kein anderer durfte sich in diese Angelegenheiten einmischen und gerichtliche Entscheidungen unter ihnen treffen.⁶⁰³

Das Werk „Murûġ ad-dahab“ (das Buch der Goldwäschen) des arabischen Geographen und Chronisten al-Mas’udi (gest. 345/956), der kurz vor dem Jahre 926 die südlichen Küsten des Kaspischen Meeres bereiste⁶⁰⁴, ist eine der wichtigsten Quellen, die ausführliche und wertvolle Informationen über die Chasaren bietet. Das Werk umfasst die gesamte islamische Geschichte und schildert in diesem Rahmen höchst lebendig und persönlich aus reicher Erfahrung eine Vielfalt politischer und kultureller Vorgänge.⁶⁰⁵ Nach der Feststellung F. Sezgins enthält das Werk Mas’udis viele

⁵⁹⁶ Togan: *Ibn Fadlan’s Reisebericht*, S. 81-82.

⁵⁹⁷ Ebd., S. 46.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 67-68.

⁵⁹⁹ Dazu siehe „Ibn Havkal: Kitab Sûret el-Arz“, in: *İslâm Coğrafyacılara Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 169; Marcel Erdal: „The Khazar Language“, in: *The World of the Khazars*, S. 75 ff.

⁶⁰⁰ Togan: *Ibn Fadlan’s Reisebericht*, S. 101-102.

⁶⁰¹ Vgl. „Ibn Havkal: Kitab Sûret el-Arz“, in: *İslâm Coğrafyacılara Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 165.

⁶⁰² Ob dieses Wort eine Bedeutung hat, ist unbekannt. Golden vermutet, dass es mit dem chorezmischen Wort Xġ „angenehm“ identisch sein könnte. Vgl. Golden: *The Conversion of the Khazars to Judaism*, S. 138.

⁶⁰³ Togan: *Ibn Fadlan’s Reisebericht*, S. 102; Brook: *The Jews of Khazaria*, S. 20.

⁶⁰⁴ Carl Brockelmann: „Al-Mas’udi, Abu’l-Hasan’Ali b. al-Husain“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 3, S. 464.

⁶⁰⁵ Cahen: *Der Islam I.*, S. 278.

wichtige Angaben aus uns verlorenen Quellen, die an keiner anderen Stelle erhalten sind.⁶⁰⁶ D. Wasserstein, ein bedeutender Forscher für die Geschichte der Chasaren, schätzt den Bericht al-Mas'udis als zuverlässig ein, weil er als Zeitzeuge registriert habe, was er gesehen hatte.⁶⁰⁷ Laut dem Bericht al-Mas'udis waren insgesamt für die Hauptstadt der Chasaren sieben Richter eingesetzt. Davon waren jedoch zwei für die Muslime, zwei für die Chasaren, die auf der Grundlage der Thora entschieden, zwei für die Christen, die nach dem Evangelium Recht sprachen und schließlich einer für die Sakaliben⁶⁰⁸, Russen und andere Völker, die nach dem Recht der Naturreligionen richteten. Wenn es einen bedeutsamen Rechtsstreit gab, den sie nicht zu entscheiden wussten, wandten sie sich gemeinsam an die muslimischen Richter, übergaben ihnen den Fall und akzeptierten dann das Urteil, das das islamische Recht bestimmte.⁶⁰⁹

Es gab in der Stadt Itil eine Freitagsmoschee, in der die Muslime ihren Gottesdienst verrichteten und ihm an den Freitagen beiwohnten. Die Moschee besaß mehrere Muezzine und ein hohes Minarett,⁶¹⁰ das laut al-Mas'udi sogar den Palast des Königs überragte.⁶¹¹ Nach Angabe des spanisch-arabischen Geographen al-Bakri (gest. 1094), dessen geographisches Werk „Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik“ (Buch der Königreiche und Wege) teilweise eine Kompilation von wichtigen älteren, heute verlorenen Werken ist⁶¹², stand die Moschee an einem Ort, von wo aus der Palast des Chagans gut gesehen werden konnte.⁶¹³ Als der Chagan der Chasaren im Jahre 310/922-923 erfahren hatte, dass die Muslime eine Kirche in Südspanien zerstört hätten, ließ er das Minarett dieser Moschee zerstören und anschließend die Muezzine töten. Danach soll er folgendes gesagt haben: „Wenn ich nicht gefürchtet hätte, dass in den islamischen Ländern keine einzige Kirche stehen gelassen und alles zerstört werden würde, so hätte ich auch die Moschee selbst zerstört.“⁶¹⁴

Al-Mas'udi schreibt, dass es in der Stadt Itil außer der Freitagsmoschee noch weitere Moscheen mit Schulen gab, in denen die Jungen im Koran unterrichtet wurden. Ihm zufolge war die Bevölkerung Chasariens überwiegend muslimisch, da die Muslime das Heer des Königs bildeten. Diese Muslime, die in Chasarien als *Arsiya* (*Larisiya*) bekannt waren, waren aus Choresmien eingewandert, da im Gebiet Dürre und Pestepidemien ausbrachen. Wegen ihrer außerordentlichen Tapferkeit waren sie in den Kriegen als Hauptstütze des chasarischen Chagans tätig.⁶¹⁵ Ihre Auswanderung nach Chasarien ist laut D. Ludwig zwischen 737 und 764 anzusetzen.⁶¹⁶ Nach neueren Forschungen P. Goldens sind die *Arsiya* persischen Ursprungs und das Wort *Arsiya* geht auf den altiranischen Namen *Auruša* (weiß) zurück.⁶¹⁷ Der persische Geograph al-Istachri (lebte im 10. Jahrhundert) gibt ihre Anzahl in seinem geographischen Werk „Kitab al-Masâlik al-Mamâlik“ mit 12.000 Mann an.⁶¹⁸ 7000 von ihnen dienten dem Chagan im Krieg als gepanzerte Bogenschützen zu Pferde, während andere mit Lanzen bewaffnet waren. Sie machten mit dem Chagan gewisse Bedingungen aus,

⁶⁰⁶ Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1, S. 333.

⁶⁰⁷ Wasserstein: „The Khazars and the World of Islam“, S. 377.

⁶⁰⁸ Nach der Feststellung Togan sind die Sakaliben hellhäutige Türken und Finnen des mittleren und unteren Wolgagebietes. Vgl. Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 295.

⁶⁰⁹ Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 88.

⁶¹⁰ Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 102.

⁶¹¹ Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 88.

⁶¹² A. Cour: „Al-Bakrî“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 632.

⁶¹³ „El-Bekri: Kitâb el-Memâlik ve'l-Mesâlik“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 201.

⁶¹⁴ Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 102-104. Der Chagan und sein Gefolge waren eigentlich Juden. Togan schreibt, dass die Zerstörung der Kirche dennoch auch bei den Juden in Chasarien eine gewisse Erregung hervorrief. (Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 103.)

⁶¹⁵ Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 87-88.

⁶¹⁶ Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 326.

⁶¹⁷ Peter B. Golden: „The Conversion of the Khazars to Judaism“, in: *The World of the Khazars*, S. 138.

⁶¹⁸ „El-Istahrî: Kitâb el-Mesâlik vel-Memâlik“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 156.

um in Chasarien zu bleiben. Eine davon besagte, dass sie ihre Religion frei ausüben, Moscheen errichten und öffentlich zum Gebet ausrufen durften. Eine andere Bedingung war, dass sich der Chagan seinen Wesir immer aus ihren Reihen wählen musste. Zur Zeit von al-Mas'udi war der Wesir tatsächlich ein Muslim namens *Ahmad ibn Kuya*. Eine dritte Bedingung schließlich besagte, dass sie, wenn der König gegen die Muslime kämpfte, neutral bleiben durften, um nicht gegen ihre Glaubensbrüder kämpfen zu müssen. Sie kämpften mit ihm nur gegen alle Nichtmuslime.⁶¹⁹ All diese Bedingungen akzeptierte der Chagan. Somit errangen die muslimischen Söldner für sich und andere Muslime im Chasarenreich Sonderrechte⁶²⁰, die bis zum Zerfall des Reiches erhalten blieben.⁶²¹ Es gab in Chasarien außer diesen Arsiya-Muslimen auch andere Muslime, die als Händler und Handwerker tätig waren und die wegen der Gerechtigkeit und der Sicherheit, die ihnen der Chagan bot, in das Land der Chasaren gekommen waren.⁶²² Diese hatten wohl zur Missionierung der Chasaren beigetragen.

Bei der Verbreitung des Islam in Chasarien hatten aber die *Chorezmier* eine besondere Rolle gespielt. Außer ihrer Tätigkeit im chasarischen Militär und Staat schickten die muslimischen Chorezmier islamische Gelehrte in die chasarischen und bulgarischen Gebiete, die die Bevölkerung dieser Gebiete über den Islam unterrichteten. Über die Einzelheiten ihrer Tätigkeit sind wir leider nicht unterrichtet. Dass manche Dörfer und Städte der Bulgaren und Chasaren chorezmische Namen trugen, bestätigt aber sicherlich, dass diese Gelehrten ihre Missionen erfolgreich abgeschlossen hatten. Es gab in Wolga-Bulgarien und Chasarien chorezmische Ortsnamen, die auf die Namen der Gelehrten, die damals den Islam missionierten, zurückgeführt werden. In diesem Zusammenhang werden z.B. die wolga-bulgarischen Orte *Musurman*, *Busurman*, *Urgenci* und *Urmās*⁶²³ und der chasarische Ort *Chvalyn* (heute *Chvalynsk*) erwähnt.⁶²⁴

Nach den Angaben von Ibn Hauqal (gest. um 980), al-Istachri (gest. 957) und Yâkut al-Hamavi (gest. 1229), den bekannten Geographen, waren die Chasaren überwiegend Muslime. In der Stadt Itil lebten mehr als 10.000 Muslime und sie hatten ca. 30 Moscheen. Dagegen bildeten die christlichen Chasaren die zweitgrößte Bevölkerungsgruppe. Der Chagan und sein Gefolge, die aus 4000 Leuten bestanden, bekannten sich zum Judentum. Dennoch bildeten die Juden die kleinste Gruppe unter den Chasaren. Außerdem gab es unter ihnen auch „Götzendiener“. Obwohl die meisten Chasaren Angehörige der abrahamitischen Religionen waren, entsprachen ihre Sitten und Gebräuche vielmehr denen der „Götzendiener“. Wenn sie z.B. einander begegneten, warfen sie sich aus Respekt voreinander zu Boden. Ihre Handlungen und Urteile richteten sich nach ihren überlieferten Gewohnheiten, die mit denen der Muslime, Juden und Christen unvereinbar waren.⁶²⁵ Warum die herrschende Schicht der Chasaren das Judentum annahm, ist, wie oben erwähnt, umstritten. A. N. Kurat vermutet, dass die Chasaren damit beabsichtigt haben könnten, nicht unter die politischen Einflüsse der christlichen Byzantiner und der muslimischen Abbasiden zu geraten.⁶²⁶ M. I. Artamanov teilt diese Überzeugung Kurats.⁶²⁷

⁶¹⁹ Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 87-88; Wilhelm Barthold: *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*, 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 1962, S. 62; Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 206.

⁶²⁰ Roth: *Chasaren*, S. 86.

⁶²¹ Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 326.

⁶²² Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 88.

⁶²³ Kitapçı: *Azerbaycan-Harezmi ve Türk-Oğuz Boyları Arasında İslamiyet*, S. 188.

⁶²⁴ Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 217-218.

⁶²⁵ "Ibn Havkal: *Kitab Sûret el-Arz*", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 164-165; "Yâkut el-Hamavî: *Mucem el-Büldan*", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 138-139; "El-Istahrî: *Kitab el-Mesâlik ve el-Memâlik*", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 155-157.

⁶²⁶ Kurat: *Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri*, S. 36.

⁶²⁷ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 345.

Eine andere wichtige Stadt der Chasaren war Semender. Wie oben bereits erwähnt, war sie Mitte des 7. Jahrhunderts von den Arabern erobert worden. Nach der Beschreibung von al-Muqaddasi war Semender eine große Stadt, die am Kaspischen Meer lag. In der Stadt gab es zahlreiche Moscheen. Aber ihre Bevölkerung bestand überwiegend aus Christen, die gutmütig gewesen seien. Die Stadt hatte große Gärten und Weingärten.⁶²⁸ Laut al-Istachri besaß sie 4000 Weingärten, die bis zur Grenze der Awaren reichten. Der Herrscher der Stadt war ein chasarischer Jude und Verwandter der chasarischen Chagans.⁶²⁹ In der Stadt gab es auch Synagogen und Kirchen.⁶³⁰

Wie aus arabischen und persischen Quellen hervorgeht, war das Land der Chasaren, durch das die Handelswege führten und das fruchtbare Gebiete hatte, ein wohlhabendes Land, das viele Menschen anzog. Im Land bestand ein reger Handelsverkehr, der in nahezu alle Richtungen führte. Durch die Handelsbeziehungen zu den islamischen Ländern bot sich den Chasaren die Gelegenheit, den Islam in ihrem eigenen Land näher kennenzulernen.

Die Zahl der Muslime in Chasarien soll überdies durch die Einwanderungen allmählich zugenommen haben. Dabei spielte offenbar die religiöse Toleranz- und Unterstützungspolitik des chasarischen Chagans gegenüber anderen Nationen wie z.B. den Arabern, Chorezmiern, Juden usw. eine wichtige Rolle. Diese Toleranzpolitik geht ursprünglich auf die alttürkischen Sitten und Gebräuche zurück. Nach ihnen musste jeder Mensch von religiösen Einflüssen befreit sein. Denn er konnte nur nach seinen eigenen persönlichen Vorstellungen eine Beziehung zu Gott haben, d.h. es herrschte eine völlige Gewissens- und Glaubensfreiheit. Die Chasaren gewährten auf dieser Grundlage den Menschen aller Nationalitäten gewisse Privilegien. Daher entwickelten sich schließlich vor allem Itil und andere chasarische Städte zu Zentren, in denen verschiedene Völker zusammentrafen und Geschäfte machten. Auch verschiedene Religionen, denen diese Menschen angehörten, konnten zusammen existieren.⁶³¹ Wie H. von Kutschera betont, übertrafen die Chasaren nicht nur die ihnen verwandten Nomadenstämme, sondern auch die zivilisierten Byzantiner durch ihre große religiöse Toleranz.⁶³²

Außerdem darf man nicht vergessen, dass der Handel, der den Kern der chasarischen Wirtschaft zu bilden scheint, für den chasarischen Staat eine wichtige Einnahmequelle war. Die arabischen Geographen berichten, dass der Chagan den Karawanen und Schiffen eine Schutzsteuer sowie für die Handelsware, die man zu Lande, auf den Flüssen oder dem Meer transportierte, Steuern auferlegte.⁶³³

Es ist offenkundig, dass die Muslime in Chasarien eine günstige Atmosphäre für die Verbreitung des Islam fanden. Dass ihre Zahl im Land mit der Zeit gewachsen war und insbesondere die Kaufleute, die wirtschaftliche Macht besaßen, hauptsächlich Muslime waren, führte die herrschende Schicht in Chasarien dazu, den Muslimen gegenüber eine tolerantere Politik zu verfolgen. Ein anderer Faktor, der dabei eine wichtige Rolle spielte, war, dass die Muslime auch im handwerklichen und militärischen Bereich die Oberhand gewannen. Außerdem war diese Toleranzpolitik des chasarischen Staates gegenüber anderen Religionen für die muslimischen Chasaren eine große Erleichterung, sodass ihre Zahl schnell wachsen konnte.⁶³⁴

⁶²⁸ "El-Makdîsî: Ahsen el-Takâsim fî Ma'rîfet el-Ekalim", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 175.

⁶²⁹ "El-Istahrî: Kitâb el-Mesâlik vel-Memâlik", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 157.

⁶³⁰ "İbn Havkal: Kitâb Sûret el-Arz", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 167.

⁶³¹ Kurat: "Doğu Avrupa Türk Kavim ve Devletleri", S. 180.

⁶³² Kutschera: *Die Chasaren*, S. 160.

⁶³³ "El-Istahrî: Kitâb el-Mesâlik vel-Memâlik", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 156; "İbn Havkal: Kitâb Sûret el-Arz", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 165.

⁶³⁴ Yıldız: "Türklerin Müslüman Olmaları", S. 31, 33.

Schließlich soll hier angemerkt werden, dass ein Teil der Chasaren im Dienste des Kalifats stand. Dies war allerdings eine Folge der Verbreitung des Islam unter ihnen. Die muslimischen Chasaren spielten oft eine wichtige Rolle am Hofe des Kalifen. Hier ist vor allem ein gewisser *Takin b. Abdallah al-Chasarî* zu erwähnen. Er war ursprünglich Chasare und sehr einflussreich am Hofe des Kalifen. Er war von 910 bis 933 dreimal Generalgouverneur von Ägypten unter dem Kalifen Al-Muqtadir (908-932). Ein weiterer hochstehender Chasare im Kalifat, den wir nennen können, war *Muhammed b. Ishaq b. Kundağiq al-Chasari*, der Gouverneur von Basra. Außerdem gab es in der Armee des Kalifen in Bagdad Truppenteile, die aus Chasaren bestanden.⁶³⁵ *Boga al-Kabir*, den eine georgische Chronik als Landsmann der Chasaren beschreibt, war ein tüchtiger General im Dienste des Kalifats. Als er Statthalter von Armenien und Azerbayğan war, erlaubte er 300 chasarischen Familien im Jahre 854 auf ihren Wunsch über Derbend in die islamischen Länder einzuwandern. Er siedelte sie in der Stadt *Şamkur* in Azerbayğan an und benannte den Ort zu Ehren des herrschenden Kalifen Al-Mutawakkil (847-861) in *Mutawakkilyah* um.⁶³⁶ Dies trug sowohl zur Islamisierung als auch zur Türkisierung Azerbayğans bei. Aber Boga al-Kabir zeichnete sich insbesondere durch seine Verdienste bei der Unterdrückung verschiedener innerer Widerstände gegen das Kalifat aus: Er spielte bei der Niederschlagung des Aufstandes von Babek ab dem Jahr 835 unter dem Kommando von Afşin eine wichtige Rolle. Er unterdrückte dann im Jahre 255/839 den Aufstand des azerbayğanischen Statthalters *Mengüçür*. Der gefährlichste war jedoch der Aufstand der armenischen Fürsten, für dessen Niederschlagung er drei Jahre (852-855) brauchte. Außerdem kommandierte er die arabischen Heere in den Feldzügen gegen Byzanz und Armenien.⁶³⁷ Darauf wird später noch eingegangen.

Schließlich kommen wir aus dem bisher Dargestellten zusammenfassend zum folgenden Schluss: Der Islam breitete sich unter den Chasaren stark aus und wie A. Roth bemerkt, wurde Chasarien zu einem Teil der muslimischen Welt, deren Zentrum Mekka war. Der persische Geograph Ibn Churdadbih (gest. um 913), der von Mekka ausgehend für alle Länder, in denen im Mittelalter die Muslime lebten, die „Qibla“ genannte Gebetsrichtung bestimmte, notierte, dass die Muslime Chasariens ihre Qibla am nach Norden gerichteten Tor der Kaba von Mekka ausrichten mussten.⁶³⁸

Es lässt sich feststellen, dass die Islamisierung Chasariens vor allem in drei Richtungen geschah:

1. Im Süden durch das *Kalifat* während der langen kriegerischen Auseinandersetzungen und den darauffolgenden politischen, verwandtschaftlichen und geschäftlichen Beziehungen. Denn das Chaganat der Chasaren grenzte im Süden, also im Kaukasus, unmittelbar an die Länder des islamischen Kalifats an.
2. Im Norden durch die *Wolga-Bulgaren*, die 921 den Islam offiziell annahmen und als Vasallen der Chasaren in Chasarien starke religiöse kulturelle und wirtschaftliche Einflüsse ausübten. Al-Muqaddasi schreibt, dass sie sogar, nachdem sie den Islam angenommen hatten, Feldzüge unternahmen, um den Islam zu verbreiten.⁶³⁹
3. und im Osten durch die *Chorezmier*, die, wie erwähnt, sowohl im chasarischen Militär tätig waren als auch mit den Chasaren Handelsbeziehungen pflegten.

⁶³⁵ Togan: *Ibn Fadlan's Reisebericht*, S. 108-109.

⁶³⁶ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 190-194; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 412-413.

⁶³⁷ Osman Gürbüz: "Boğa el-Kebir'in Ermeniye Seferi" [Der Armenienfeldzug von Boğa el-Kebir], in: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Bd. 10, Nr. 22, (2003), S. 233 ff.

⁶³⁸ Roth: *Chasaren*, S. 89.

⁶³⁹ "El-Makdîsî: Ahsen el-Takâsim fî Ma'rifet el-Ekalim", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 175.

Hierzu ist zu bemerken, dass der Islam in Chasarien ursprünglich von Chorezmien bzw. Zentralasien aus verbreitet wurde. Denn die Araber konnten im Osten des Kaspischen Meeres ihre Religion unter den verschiedenen türkischen Stämmen schon seit langem erfolgreich verbreiten. Bis zum 10. Jahrhundert waren die türkischen Stämme im Osten des Kaspischen Meeres bereits zum Islam übergetreten. Im 10. Jahrhundert begannen sie sogar, den Islam in großer Zahl anzunehmen. Der Einfluss des Kalifats war jedoch in dieser Zeit dort schwach, da es damals durch Aufstände innerlich geschwächt war. Jedoch war der Samanidenstaat zu dieser Zeit zum Bollwerk des Islam im Osten geworden.⁶⁴⁰ Die herrschende Dynastie dieses Staates war iranisch. Aber wegen der zunehmenden Einflüsse der Türken im Militär und in den Regierungsorganen trug er eher den Charakter eines türkischen Staates. Außerdem war der Samanidenstaat zum Vaterland vieler islamischer Gelehrter geworden, deren wissenschaftliche Autorität von der ganzen islamischen Welt anerkannt wurde. Die Gelehrten und Derwische, die hier in den Medresen (islamische Hochschulen) studierten und mit den Handelskarawanen Reisen unternahmen, spielten eine große Rolle insbesondere bei der Islamisierung der Nomaden.⁶⁴¹ Daraus können wir schließen, dass das Kalifat bei der Verbreitung des Islam in Chasarien nicht so sehr eine direkte Rolle spielte. Die Chasaren wurden vielmehr durch die anderen türkischen Stämme aus Zentralasien islamisiert.

Das chasarische Chaganat, das bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts der mächtigste Staat im Nordkaukasus war, zerfiel bereits in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Dabei spielten die inneren Probleme, z.B. der Niedergang des militärischen- und wirtschaftlichen Systems und die Angriffe der Pečenegen (ein Turkstamm) und Rus' eine wichtige Rolle. Zunächst wurde das Land im 9. Jahrhundert durch die Angriffe der Pečenegen aus dem Osten geschwächt. Der größte Schlag für die Chasaren waren jedoch die Angriffe der Rus'.⁶⁴² Wir sehen, dass Byzantiner und Chasaren im 10. Jahrhundert keine freundschaftlichen Beziehungen mehr pflegten. Im Feldzug von *Svjatoslav* (945-972), dem Fürsten (Knjaz') des *Kiever Rus'*, von 964-965 standen türkischen Pečenegen und Oghusen, als Verbündete von Byzanz und folglich als natürliche Feinde der Chasaren, auf seiner Seite.⁶⁴³ Die russische Chronik berichtet, dass der chasarische Chagan in der Schlacht gegen den Fürsten Svjatoslav im Jahre 965 die chasarische Armee persönlich kommandierte.⁶⁴⁴ Das zeigt jedenfalls, dass diese Schlacht eine Entscheidungsschlacht für die Existenz Chasariens darstellte.

J. Marquart, dessen Angaben sich auf den arabischen Geschichtsschreiber Ibn al-Athir stützen, schreibt, dass wenige Jahre vor dem Einfall der Rus' in die Stadt Itil im Jahre 965 Chasarien von einem türkischen Stamm⁶⁴⁵ angegriffen worden war. Die Chasaren forderten daher von den Chorezmiern militärische Hilfe. Aber diese lehnten jede Hilfe ab, solange die Chasaren nicht zum Islam übergetreten waren. Dann bekehrten sich die Chasaren zum Islam mit Ausnahme ihres Herrschers, worauf die Chorezmier für sie kämpften und sie von den Turkstämmen befreiten. Danach nahm auch ihr Herrscher den Islam an. J. Marquart unterstreicht, dass unter den hier genannten

⁶⁴⁰ Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 533. Für die ausführliche Informationen über die Verbreitung des Islam unter den Türken siehe Günay und Güngör: *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, S. 169 ff.

⁶⁴¹ Osman Turan: "Türkler ve İslamiyet", in: *Türkler*, Bd. 4, Ankara 2002, S. 295.

⁶⁴² Kurat: *Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri*, S. 43. Siehe dazu auch Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 237 ff; Kutschera: *Die Chasaren*, S. 162 ff; Brook: *The Jews of Khazaria*, S. 149 ff; Harald Haarmann: *Lexikon der untergegangenen Völker. Von Akkader bis Zimbern*, 2. durchges. und aktual. Auflage, München 2012, S. 79-81.

⁶⁴³ Lev Nikolaevič Gumiljöv: *Von der Rus zu Russland. Ethnische Geschichte der Russen spannend erzählt*, aus dem Russischen übers. von Olga Großmann, Münster 2005, S. 49.

⁶⁴⁴ Ludolf Müller: Die Nestorchronik: die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, reskontruiert nach den Handschriften Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademiceskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja, München 2001, S. 79-80.

⁶⁴⁵ Es ist unbekannt, um welchen türkischen Stamm es sich handelt.

Chorezmiern nicht die Einwohner von Chorezm, sondern die größtenteils aus muslimischen Söldnern aus Chorezmien bestehende obengenannte Leibwache des chasarischen Chagans zu verstehen sei. Denn die Verweigerung der Chorezmier sei damit zu erklären, dass die Chasarien angreifenden Turkstämme bereits Muslime waren.⁶⁴⁶ Wie oben erwähnt wurde, hatten die Chorezmier tatsächlich mit dem Chagan vereinbart, die Muslime nicht anzugreifen. Aber Ibn al-Athir gibt doch an, dass es sich hier nicht um die chorezmische Leibgarde des Chagans, sondern um die Chorezmier aus Chorezmien handelte.⁶⁴⁷ Eine andere Frage ist, ob die Chasaren den Islam vor oder nach der Niederlage gegen die Rus' und ihre türkischen Verbündeten annahmen. D. Ludwig bemerkt, dass unter der chorezmischen Hilfe nach der Zerstörung Itils ein Schutz durch die Chorezmier gegen weitere russische Angriffe zu verstehen sei.⁶⁴⁸ A. Roth, dessen Angabe auf dem arabischen Geographen al-Muqaddasi basiert, schreibt jedoch, dass die Chasaren und ihr Chagan den Islam in der Tat erst nach der Zerstörung Itils annahmen.⁶⁴⁹ Al-Muqaddasis Angabe erscheint somit glaubwürdiger. D.h. die Chasaren nahmen den Islam nach der Zerstörung Itils an, weil sie sehr wahrscheinlich sahen, dass sie ohne Hilfe der Chorezmier nicht weiter existieren konnten. Politisch war dies eine erfolgreiche Entscheidung: Unter dem Schutz der Chorezmier konnte das Chaganat der Chasaren noch einige Zeit existieren. Der arabische Reisende Abu Hamid al-Garnati (gest. 1169), der 1131 die chasarische Stadt Saqsin (im Wolgadelta) besuchte, fand dort Moscheen, in denen die Chasaren ihr Freitagsgebet verrichteten.⁶⁵⁰ Jedenfalls steht fest, dass der größte Teil des jüdischen chasarischen Adels und der Chasaren kurz vor dem Zerfall des Chasarenstaates zum Islam übergetreten war.

Nach dem großen Schlag der Kiever Rus' und ihrer Verbündeten konnte das Chaganat der Chasaren nicht mehr wiederbelebt werden. Am Beginn des 11. Jahrhunderts existierte kein chasarischer Staat mehr. Ein Teil der Chasaren gelangte nach dem Zerfall des Chasarenstaates auf die Krim. Aber sie verschwanden im Verlaufe des 11. Jahrhunderts. Man weiß heute nicht mehr genau, wer die Nachfahren der Chasaren sind.⁶⁵¹ Ein Teil der Chasaren, der vor der Rus' geflüchtet war, fand auf der Halbinsel *Apšeron* bei Baku Zuflucht, die sich im Herrschaftsbereich des Kalifats befand, und wurde von den Rus' nicht weiter verfolgt.⁶⁵² Im Jahre 1063 kamen 3000 chasarische Familien in die dagestanische Stadt Qahtan, ließen sich dort nieder und bauten die Stadt wieder auf. Die Lage dieser Stadt ist unbekannt.⁶⁵³

Die neuesten Erkenntnisse von U. Tavkul, die sich auf das Werk „Geschichte des Kaukasus“ des osmanischen Paschas Yusuf Izzet Metcunatuko (1876-1922) – ursprünglich ein Čerkesse – stützen, zeigen, dass viele chasarische Familien nach dem Zerfall des Chasarischen Reiches bei den *Adygejern* im Nordkaukasus Zuflucht suchten und sich mit der Zeit mit ihnen vermischten. Manche stiegen sogar zu Adeligen in Adygien auf. Andere Teile der Chasaren vermischten sich hingegen mit den Digor-Osseten und bildeten dort den Adel. Tavkul nimmt an, dass manche Klans und Familien, die sich von dem chasarischen Stamm *Kabar* trennten, heute die Schicht der Fürsten und Ade-

⁶⁴⁶ Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 4-5.

⁶⁴⁷ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 8, S. 486. Siehe auch Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 328; Yıldız: *Türklerin Müslüman Olmaları*, S. 33-34.

⁶⁴⁸ Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 328.

⁶⁴⁹ Roth: *Chasaren*, S.173-174.

⁶⁵⁰ Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 328; Roth: *Chasaren*, S. 175.

⁶⁵¹ Kurat: *Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri*, S. 43; Kutschera: *Die Chasaren*, S. 98-106; Brook: *The Jews of Khazaria*, S. 149 ff; Kuzgun: *Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi*, S. 65-66.

⁶⁵² Barthold: *Zwölf Vorlesungen*, S. 64.

⁶⁵³ Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 77; Ludwig: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches*, S. 85.

ligen der Kabardiner, die der größte Stamm der Adygejer sind, bilden und den Namen Kabard in der Form *Kabardey* (Kabardin) diesem Stamm gegeben haben.⁶⁵⁴

Akdes N. Kurat bezweifelt, dass die Karäer-Türken mit den Chasaren gleichgesetzt werden können.⁶⁵⁵ Hingegen vertritt Tavkul die Ansicht, dass die Karäer-Türken, die heute in Polen und Russland leben, aus einer Mischung der Kipčaken und der Chasaren entstanden und ein türkischer Stamm sind, der bis heute die chasarisch-jüdische Religion behalten hat. Laut ihm zeigen sprachliche und kulturelle Befunde, dass Karäer-Türken in Polen ursprünglich aus dem Kaukasus stammen. Dies belegte gleichzeitig, dass die Karačaiier-Balkaren heute die Erben der chasarischen Kultur im Kaukasus seien. Denn es gibt in der Sprache der Karäer und der Karačaiier-Balkaren gemeinsame Wörter.⁶⁵⁶ Auch H. von Kutschera ist der Meinung, dass Reste der Chasaren, namentlich der sich zum Judentum bekennenden Abteilungen, die Karäer-Türken seien.⁶⁵⁷ Man kann schließlich sagen, dass heute ein Teil der türkischen Bevölkerung im Nordkaukasus und in Azerbayğan die Nachfahren der nach dem Zerfall des chasarischen Chaganats ins Gebiet zugewanderten Chasaren sind, die bei der ethnischen Transformation sowie der Islamisierung dieser Gebiete eine wichtige Rolle spielten.

3.2. Die arabische Verwaltung im Kaukasus und die Aufstände der Kaukasier gegen das Kalifat

3.2.1. Die arabische Verwaltung im Kaukasus

Die Araber übernahmen anfangs in Azerbayğan und Arran den Verwaltungsapparat der persischen Sassaniden und Byzantiner. Denn im Gegensatz zu ihnen besaßen die Araber keine entwickelte staatliche Organisation. Anfangs wurde auch die Schriftsprache in der Verwaltung übernommen. Wo die Byzantiner herrschten, waren Urkunden, Register und andere staatliche Dokumente in griechischer Sprache geschrieben, während sie im persischen Einflussbereich auf Persisch waren. In Azerbayğan (Atropatene) z.B. wurde in der Verwaltung Persisch benutzt, während in Arran (Albanien) Griechisch die Verwaltungssprache war. Dabei spielte die Tatsache, dass die Araber anfangs weder einen eigenen Verwaltungsapparat noch eigene Verwaltungsnormen besaßen, eine wichtige Rolle. Dieser Umstand änderte sich jedoch durch die Reformen des Kalifen Abd al-Malik (685-705). Ab dem Jahr 81/700-701 wurde in der Verwaltung der benachbarten Provinzen Iraks die arabische Sprache eingeführt.⁶⁵⁸ Da wir keinen Gegenbeweis haben, ist anzunehmen, dass dies auch für die anderen Gebiete des Kaukasus galt, welche unter arabischer Oberhoheit standen.

Nach der großen Expansion des Kalifats teilten die Araber unter den ersten Kalifen ihre riesigen Gebiete in fünf Provinzen ein. Azerbayğan, Arran, ein Teil Georgiens, Armenien und ein Teil von Kleinasien bildeten die vierte Provinz des Kalifats, die *al-Ğazira* genannt wurde.⁶⁵⁹ Später wurden meistens Azerbayğan, Arran und Armenien administrativ zusammengefasst und eine Statthaltschaft, die man manchmal „Armenien“ und manchmal „Azerbayğan“ nannte, gebildet.⁶⁶⁰ Ibn Hal-

⁶⁵⁴ Ufuk Tavkul: *Kafkasya Gerçeği* [Die kaukasische Wahrheit], 2. Auflage, Istanbul 2009, S. 78.

⁶⁵⁵ Kurat: *Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri*, S. 43.

⁶⁵⁶ Tavkul: *Kafkasya Gerçeği*, 79-80; Kuzgun: *Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi*, S. 66 ff.

⁶⁵⁷ Kutschera: *Die Chasaren*, S. 105-106.

⁶⁵⁸ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 123, 128.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 123; *Eliyarlı: Azerbaycan Tarichi*, S. 138.

⁶⁶⁰ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 124.

dun erwähnt Erzurum, Tiflis, Debil (Dvin), Hilat (Ahlat) und die azerbayğanische Stadt Berde als Städte Armeniens. Jedoch erwähnt er Azerbayğan als Grenznachbar Armeniens.⁶⁶¹

Dass die Gebiete Armeniens, Azerbayğans und Georgiens zuweilen von den arabischen und syrischen Quellen „Armenien“ genannt wurden, bedeutete jedoch nur ihre administrative Zusammengehörigkeit und enge Beziehungen zwischen der armenischen Kirche und dem Kalifat, die durch gegenseitige politische Interessen verbunden waren. Während die albanische Kirche Anfang des 8. Jahrhunderts gegen die armenische Kirche von Byzanz Hilfe gefordert hatte, hatte sich die armenische Kirche mit dem Kalifat verbündet und im Gebiet Azerbayğans arabische Interessen unterstützt. Denn die armenische Kirche, die es abgelehnt hatte, sich der byzantinisch-orthodoxen Kirche anzuschließen, versuchte mit militärischer Hilfe der Araber, sich die albanische Kirche zu unterwerfen. Also genossen die Armenier die Privilegien des Kalifats wegen gemeinsamer politischer Interessen. Ansonsten bestätigen die Quellen, dass weder Azerbayğan noch Georgien ethnisch und politisch gesehen armenisch oder ein Teil Armeniens waren. Wegen ihrer nominellen Zugehörigkeit zur gleichen Kirche sahen die Syrer Azerbayğan und Georgien als einen Bestandteil Armeniens.⁶⁶²

Die arabischen Provinzen wurden von *Statthaltern* verwaltet. Die Statthalter Armeniens wurden gewöhnlich vom Kalifen selbst berufen. Diejenigen, die zugleich Armenien, Azerbayğan und Mesopotamien verwalteten, setzten für jedes dieser Länder Unterstatthalter ein.⁶⁶³ Der Sitz des Statthalters von al-Ğazira war zu Beginn die armenische Stadt *Dvin*⁶⁶⁴, welche auch vor der muslimischen Herrschaft die Residenz der persischen Statthalter gewesen war.⁶⁶⁵ Nach dem Machtantritt der Abbasiden wurde er nach Berde, die Hauptstadt Albaniens, verlegt.⁶⁶⁶ Außer dem Verwaltungszentrum der Statthalterschaft gab es auch in bestimmten Bezirken und Städten der Provinz zivile und militärische Verwaltungen. Diese Ämter wurden anfangs nicht nur von arabischem Personal, sondern auch von einheimischen Beamten und Adelligen besetzt. Dies waren meistens Personen, die freiwillig den Islam angenommen und sich bereit erklärt hatten, dem Kalifen zu dienen. Durch die Reformen von Abd al-Malik wurde auch diese Praxis geändert. Die Nichtaraber in den staatlichen Behörden sollten entlassen werden. Aber diese Vorschrift konnte nicht in die Tat umgesetzt werden, da es an arabischem Personal mangelte.⁶⁶⁷

Der Statthalter war zugleich der Oberbefehlshaber aller arabischen Armeen in einer Provinz. Die gesamte administrative und militärische Führung stand unter seiner Kontrolle. Die Beamten mit besonderen Aufträgen, d.h. der *Amil* (Obersteuerbeamter) und der *Kadi* (Richter) unterstanden dem Statthalter. Der Oberkadi beschäftigte sich außer mit Rechtsangelegenheiten auch mit den Angelegenheiten der frommen Stiftungen⁶⁶⁸ und mit den Beschwerden derjenigen, die mit Handlungen der Steuerbeamten nicht einverstanden waren.⁶⁶⁹

⁶⁶¹ Ibn Haldun: *Mukaddime*, Bd. 1, S. 251.

⁶⁶² Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 83 ff.

⁶⁶³ Mkrtitsch Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft, bis zur Entstehung des Bagratidenreiches: nach arabischen und armenischen Quellen*, Marburg 1903, S. 55.

⁶⁶⁴ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 138.

⁶⁶⁵ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 56.

⁶⁶⁶ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 138.

⁶⁶⁷ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 127-128.

⁶⁶⁸ Die frommen Stiftungen sind in der islamischen Geschichte als *Waqf* bekannt, deren Stiftungsgut von Privatleuten gestiftet wurde, um wohltätigen Einrichtungen zu dienen oder solche zu finanzieren. Das konnten Moscheen, Hochschulen (*Medrese*), Sufi-Konvente (*Tekken*), Krankenhäuser oder Einrichtungen zur Armenspeisung sein. Siehe als ausführliche Informationen darüber Jan-Peter Hartung: Die fromme Stiftung. Eine islamische Analogie zur Körperschaft, in: Hans G. Kippenberg und Gunnar Folke Schuppert (Hrsg.): *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen 2005, S. 287-313.

⁶⁶⁹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 126.

Die arabischen Statthalter in Armenien waren vor allem mit der pünktlichen Erhebung der Steuern und der Niederschlagung eines möglichen Aufstandes gegen das Kalifat beauftragt, bevor er außer Kontrolle geraten konnte. Um die inneren Angelegenheiten des Landes kümmerten sich jedoch einige armenische Fürsten. Trotz der islamischen Herrschaft setzten diese ihren alten Einfluss fort.⁶⁷⁰ Außerdem musste der Statthalter gegen die nördlichen Völker und die Byzantiner Kriege führen. Zu diesem Zweck stand ihm eine ständige Armee zur Verfügung. Anscheinend unterhielten die Araber in Armenien keine große Armee, da der Kalif wie gewöhnlich zahlreiche Truppen zur Unterdrückung der gefährlichen Aufstände geschickt hatte.⁶⁷¹ Während Dvin laut den arabischen Quellen nur der Sitz der Statthalter war, war das Hauptquartier der arabischen Armee in den azerbayganischen Städten Ardabil und Maraga.⁶⁷² Die Araber verließen sich im Kaukasus in der Regel auf die Armeen, die jederzeit einsatzbereit waren und hauptsächlich in Ardabil, Beyleqan, Derbend, Berde, Nahičevan, Maraga und in anderen Bezirkszentren stationiert waren.⁶⁷³

Ein wichtiger Beamter in Armenien und Azerbaygan sowie in den Hauptstädten aller Provinzen war der *Oberpostmeister*, der vom Statthalter unabhängig war. Seine Aufgabe bestand darin, die Postangelegenheiten zu regeln und vor allem politische Berichte in die Hauptstadt des Kalifats zu schicken. Denn zum Aufgabenkreis des *Diwan al-Barid* (Postamt) in der Hauptstadt des Kalifats gehörte auch das Sammeln von Informationen über die Aktivitäten der Statthalter, Richter, Steuerbeamten, Kommandanten und anderer sowie insbesondere die Beaufsichtigung der Taten der Regierungsorgane. Der Oberpostmeister, dem zahlreiche andere Postmeister in einer Provinz untergeordnet waren, musste zu diesem Zwecke überall Agenten einsetzen. Dadurch wurde im eigentlichen Sinne eine Geheimpolizei gebildet, die ziemlich aktiv war.⁶⁷⁴ Es kam zuweilen vor, dass die Statthalter wegen der Berichte der Oberpostmeister entlassen wurden. Unter al-Mu'tasim (833-842) bewog z.B. Mansur b. Isa, der Oberpostmeister Armeniens, den Kalifen dazu, den neuberufenen Statthalter Halid b. Yazid abzuberufen und Ali b. Hussein im Amt zu belassen.

Die Position des Statthalters in Armenien, also im Kaukasus, unterschied sich von den anderen Provinzen des Kalifats, wie z.B. Syrien, Irak und Ägypten, die dem Kalifen völlig unterworfen waren. Denn die völlige Unterwerfung Armeniens und die Beseitigung der lokalen Fürsten wurden bis zur Errichtung des Bagratidenreiches nie erreicht.⁶⁷⁵ Wir sehen, dass dem armenischen Adel im Vergleich zum albanischen und georgischen Adel von den Kalifen mehr Privilegien gewährt wurden: der armenische Adel bestand auch unter arabischer Herrschaft weiter. Bis zur Zeit des Kalifen Abd al-Malik (685-705) wurde Armenien von armenischen Fürsten regiert. Von seiner Herrschaftszeit an begann das Kalifat, für Armenien muslimische Statthalter zu berufen. Dennoch hörte die Reihenfolge der armenischen Hauptfürsten nicht auf, und sie wurden von den Arabern im ganzen Verlaufe der arabischen Herrschaftszeit als Vertreter des armenischen Adels anerkannt. Ihre Aufgaben waren seither die Vertretung der Interessen des armenischen Adels vor dem Statthalter, die Führung der einheimischen Reitertruppen gegen die Feinde der Kalifen, oft auch die Erhebung der Steuern und deren Ablieferung an den Statthalter.

Die Adelige bewahrten unter den Arabern auch ihre sämtlichen Besitztümer, so wie es vor der arabischen Herrschaft üblich gewesen war. Weder in den arabischen noch in den armenischen Quellen wird berichtet, dass die Araber irgendwann versucht hätten, die Besitztümer der Adelige zu

⁶⁷⁰ Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 187.

⁶⁷¹ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 56.

⁶⁷² Ebd., S. 58.

⁶⁷³ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 139.

⁶⁷⁴ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 126-127; Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 57.

⁶⁷⁵ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 57.

beschlagnahmen. Selbst wenn die Fürsten sich gegen die Araber erhoben hatten oder gefangen genommen wurden, gingen ihre ganzen Besitztümer nach ihrer Entmachtung auf ihre Nachfolger über. Ihre Besitztümer standen von Anfang an gegen Zahlung der Steuern unter dem Schutz des Kalifats.⁶⁷⁶

Laut dem Bericht von al-Baladuri waren die armenischen Fürsten, gemeint sind auch die Fürsten manch anderer Gebiete des Kaukasus, in ihren eigenen Gebieten unabhängige Herren:

„Die armenischen Fürsten blieben in den unter ihrer Kontrolle befindlichen Gebieten und sie schützten sie. Wenn einer der Beamten des Statthalters in das Grenzland kam, nahmen sie ihn freundlich auf. Wenn sie sahen, dass er gerecht und anständig war und dass seine Soldaten zahlreich und stark waren, zahlten sie ihm Steuern und huldigten ihm. Sonst missachteten sie ihn und nahmen seine Anweisungen nicht ernst.“

Zwei Beispiele solcher missachteten Statthalter werden von al-Baladuri *Yazid b. Mazyad* unter dem Kalifen al-Ma'mun (813-833) und *Hasan b. Ali al-Bazagisi* unter al-Mu'tasim (833-842) erwähnt.⁶⁷⁷

Wie oben bereits angesprochen, durften die Armenier laut dem zwischen Teodoros, dem Fürst von Rštunik, und Muawiya geschlossenen Vertrag in ihrem Land 15.000 Reiter halten, deren Sold anfangs von den Armeniern gezahlt, aber auf die von ihnen zu zahlenden Abgaben angerechnet wurde.⁶⁷⁸ Ghazarian schreibt, dass die Bestimmung des Vertrages über die Anzahl der Reiter fortwährend beibehalten wurde. Der Sold der armenischen Reiter wurde aber später direkt aus der Kasse des Kalifen gezahlt. In der Zeit der Abbasiden wurde den Reitertruppen kein Sold mehr aus der Staatskasse gezahlt. Die Fürsten mussten die Reiter auf eigene Kosten für den Krieg ausrüsten.⁶⁷⁹

Was Albanien (etwa das Gebiet des heutigen Azerbayğans) betrifft, welches ein Vasall des Kalifats war, so verlor es seit Varaz Trdat I. (681-705), Fürst Albaniens, sogar seine relative Eigenständigkeit als Vasall. Die Statthalter des Kalifats erlangten im Land die vollständige Kontrolle. Der Fürst und der Katholikos des Landes hatten nur noch die Funktion eines Beraters unter dem Statthalter inne. Sie konnten nicht mehr selbstständige Entscheidungen treffen.⁶⁸⁰ Wie wir von Movses Daxuranci (11. Jahrhundert) erfahren, spielte dabei die Tatsache, dass ein Teil der Albaner unter Varaz Trdat I. die Lehren von Chalcedon (d.h. die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon im Jahre 451) annehmen, von der armenischen Kirche abfallen und sich der byzantinischen Kirche anschließen wollte, eine wesentliche Rolle. Denn dies störte die gemeinsame Politik des Kalifats und der armenischen Kirche.⁶⁸¹

Der Status Georgiens war dem Azerbayğans ähnlich. Nachdem das Land durch den arabischen Statthalter des Kaukasus Marwan b. Muhammed im Jahre 737 völlig unterworfen worden war, wurde in Tiflis ein arabisches Emirat, das Ostgeorgien umfasste, gebildet – Westgeorgien konnte nie richtig unterworfen werden. Der Emir von Tiflis, der unmittelbar vom Kalifen ernannt wurde und dessen wichtigste Aufgabe es war, von den Georgiern Abgaben zu erheben, stellte in militärischen, Verwaltungs- und Rechtsfragen die oberste Instanz dar. Obwohl der georgische Fürst sein Amt behalten hatte, besaß er im Vergleich mit ihm eine deutlich untergeordnetere Position.⁶⁸²

⁶⁷⁶ Ebd., S. 58-60.

⁶⁷⁷ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 301-302.

⁶⁷⁸ Sebeos: *The Armenian History*, S. 135-136.

⁶⁷⁹ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 60-61.

⁶⁸⁰ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 95.

⁶⁸¹ Daxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 189 ff.

⁶⁸² Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 150; Asatrian and Magrarian: *The Muslim Community of Tiflis*, S. 30-31.

Anfangs war das Emirat von Tiflis eine Verwaltungseinheit unter dem arabischen Generalgouverneur im Kaukasus, d.h. einer der Bezirke der den gesamten Südkaukasus umfassenden arabischen Großprovinz „Armenien“, das sich aber allmählich zu einem arabischen Staatswesen entwickeln sollte. Die ethnische und religiöse Struktur des Emirats Tiflis, das zugleich ein wichtiges Handelszentrum war, unterschied sich dabei deutlich von der der anderen georgischen Feudalstaaten: neben der einheimischen georgischen Bevölkerung lebten dort Araber, Perser und später auch Türken, die zugewandert waren.⁶⁸³

3.2.2. Der Status der Nichtmuslime im Kaukasus

In den arabischen Quellen liegen keine Informationen über die Stellung der Kirche und des Patriarchen vor.⁶⁸⁴ Wahrscheinlich besaßen die arabischen Chronisten keine Informationen darüber, da die arabische Regierung in die Glaubensangelegenheiten der unterworfenen Völker nicht eingegriffen hatte. Es wurde oben bereits erwähnt, dass die Araber in den Verträgen, die sie den unterworfenen Städten des Kaukasus gewährten, Religion und Kirche für unantastbar erklärt hatten.

Die Araber gewährten den kaukasischen Völkern im Allgemeinen eine große religiöse Toleranz. Dies gilt im Grunde für alle von ihnen eroberten Gebiete und dieser Umstand war vor allem mit dem islamischen Recht verbunden. Um die im Rahmen des islamischen Religionsgesetzes gewährte Toleranz und den Status der Nichtmuslime zu verstehen, muss hier auf das islamische Recht näher eingegangen werden: Das islamische Recht (Šaria) beruht überwiegend auf dem Recht der vorislamischen Araber und auf dem Koran. Vom Koran ist naturgemäß das religiöse Recht im engeren Sinn beeinflusst, während das Zivilrecht von ihm nur in geringerem Umfang geprägt wurde. Der Prophet Muhammed zog Gottes Wort nur dann zur Regelung oder Umgestaltung von Angelegenheiten zu Rate, die nicht direkt mit seinem Gottesdienst verbunden waren, wenn die Umstände ihn dazu genötigt hatten. Als nach Muhammeds Tod der islamische Herrschaftsbereich immer weiter ausgedehnt wurde und auf die höher stehende Kulturen – Persien und Byzanz – stieß, genügten das verhältnismäßig einfache Recht Arabiens und die Vorschriften im Koran nicht mehr. Es war zur Regelung von komplizierten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen nicht geeignet. So kam es unweigerlich dazu, dass das islamische Recht von Anfang an von den fremden Kulturen in einem gewissen Maße beeinflusst wurde. Man muss bedenken, dass der frühe Islam für die Übernahme fremder Kulturen offener war. Es ist bekannt, dass die Muslime im Allgemeinen die alten Verwaltungsorganisationen der eroberten Gebiete annahmen, da sie nicht in der Lage waren, sie durch etwas anderes zu ersetzen. Die Muslime übernahmen also schon seit ihren Eroberungen im 7. Jahrhundert fremde Rechtsgedanken oder Elemente: „*Sowohl materiell fremdes Recht wie auch methodisches juristisches Denken.*“ Es wurde aber noch nicht endgültig geklärt, in wie weit das islamische Recht davon beeinflusst wurde.⁶⁸⁵

Auch das islamische Recht übte einen gewissen Einfluss auf das Recht der Christen aus. Es ist nachgewiesen, dass es insbesondere das Recht der Nestorianer, d.h. der syrischen Kirche beeinfluss-

⁶⁸³ Fährnich: *Geschichte Georgiens*, S. 165-166; Berdzenišvili und Canašia: *Gürcistan Tarihi*, 115.

⁶⁸⁴ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 61.

⁶⁸⁵ Hubert Kaufhold (Hrsg.): *Syrische Texte zum islamischen Recht. Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V. bar Abgare zugeschriebene Rechtsbuch* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philisophisch-Historische Klasse. Abhandlungen, neue Folge, Heft 74), München 1971, S. 31-32. Zum islamischen Recht speziell siehe Mathias Rohe: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München 2009. Eine kurze und recht informative Darstellung des islamischen Rechts findet sich bei E. Pritsch und O. Spies: „Klassisches islamisches Recht“, in: *Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband III: Orientalisches Recht*, Leiden/Köln 1964, S. 220-224.

te. Ein stärkerer Einbruch islamischen Rechtes erfolgte z.B. unter dem *Katholikos Johannes V. bar Abgare* (900-905). Insbesondere passte er in dem ihm zugeschriebenen Rechtsbuch das christliche Erbrecht dem islamischen Erbrecht an. Es enthält hauptsächlich das islamische Erbrecht. Warum er das tat, weiß man nicht genau. Obwohl ein Grund genannt wird, ist es nicht sicher, dass dies für ihn maßgebend war:

„Nallino [der italienische Orientalist] begründet die Übernahme islamischen Erbrechtes durch Johannes damit, dass wegen der verschiedenen Systeme der älteren Rechtsbücher niemand wusste, woran er sich halten sollte. Um diesem Übel abzuhelfen, hätten Johannes und seine Synode (im Jahre 900 n. Chr.) einfach das islamische Erbrecht für den innenkirchlichen Gebrauch übernommen.“⁶⁸⁶

Nach traditioneller Lehre gibt es im Islam keine Trennung zwischen Staat und Religion. Auch die Vorschriften, die nach heutigem Verständnis absolut weltlich sind, stellen auf jeden Fall seit den Abbasiden einen integrierenden Bestandteil der Religion dar. Daher gelten alle Rechtsbestimmungen der islamischen Gemeinschaft zugleich als allgemeine Gesetze, die für alle bindend sind. Es gibt jedoch eine Ausnahme für die Anhänger der Religionen, die auf einer schriftlich niedergelegten Offenbarung basieren. Sie sind die sog. „*Schriftbesitzer*“ (ahl al-kitab: Leute des Buches), insbesondere also die Juden und Christen. Die Anhänger der Naturreligionen konnten dem Tod oder der Sklaverei entgehen, wenn sie zum Islam übertraten, während die „*Schriftbesitzer*“ ihre Religion und damit nach islamischem Religionsverständnis notwendigerweise auch ihre eigenen Gesetze bewahren durften, wenn sie eine besondere Untertanensteuer entrichteten und manche Beschränkungen (im Vergleich zu den Muslimen hatten sie weniger Rechte. Bei Annahme des Islam wurden sie aber automatisch den anderen Muslimen gleichgestellt) hinnahmen.⁶⁸⁷

Die Grundlage der islamischen Toleranz findet sich schon im Koran. Obwohl Muhammed anfänglich gedacht hatte, dass seine Lehre mit der der Juden und Christen übereinstimmte, war er nach dem Kontakt mit den Vertretern dieser Religionen – er kam insbesondere durch seinen Beruf als Händler sehr einfach mit allen Religionen und Kulturen auf der arabischen Halbinsel und deren christlich-jüdischen Nachbarn in Kontakt – davon überzeugt, dass er sie nicht annehmen konnte. Denn Juden und Christen hatten nach seiner Vorstellung ursprünglich die gleiche Offenbarung wie er, aber ihre Schriften waren später verfälscht worden. Dennoch gewährte er ihnen gegenüber den Anhängern der Naturreligionen eine Sonderstellung. Daher forderte er von den Juden und Christen in verschiedenen Gebieten Arabiens nicht die Annahme des Islam, sondern nur die Entrichtung von Abgaben. Er schloss sogar mit den Christen von Nağran (heute eine Stadt im südwestlichen Saudi-Arabien) einen Vertrag und ordnete an, den Juden und Christen freie Religionsausübung zu gewähren, wenn sie Abgaben zahlten. Solche Verträge schlossen auch später die muslimischen Kalifen und Feldherrn in der Frühzeit des Islam mit den Juden und Christen, wie oben dargestellt. Solche Verträge werden *dimma* genannt und die Nichtmuslime, die mit den Muslimen einen solchen Vertrag schlossen, nannte man *ahl ad-dimma* (Leute des Vertrages) oder *dimmi*.⁶⁸⁸ Laut Krämers Angabe dürfen Muslime mit den Anhängern der Naturreligionen keine engen Beziehungen (z.B. gemeinsame Mahlzeiten oder Ehen) aufbauen, während ihnen der soziale Kontakt mit den monotheistischen „*Schriftbesitzern*“ unter Beachtung gewisser Einschränkungen bis hin zur Eheschließung

⁶⁸⁶ Kaufhold: *Syrische Texte zum islamischen Recht*, S. 33-35.

⁶⁸⁷ Ebd., S. 20; Über den Status der Nichtmuslime und Neumuslime im islamischen Reich siehe ausführlich Gudrun Krämer: *Geschichte des Islam*, München 2005, 56-63. Außerdem siehe auch Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 183-185.

⁶⁸⁸ Kaufhold: *Syrische Texte zum islamischen Recht*, S. 20-21.

erlaubt ist.⁶⁸⁹ Es ist offensichtlich, dass die obengenannte Religionspolitik des Propheten gegenüber den Nichtmuslimen für die späteren Generationen ein Beispiel darstellte und somit zur Tradition wurde.

Die islamische Regierung schaltete sich in die Rechtsprechung der Kirchen nicht ein. Dies bestätigen nicht nur die islamischen Quellen, sondern auch christliche Quellen. Selbstverständlich war es den Dimmis seitens der Muslime gestattet, sich an die islamischen Gerichte zu wenden, deren Urteile sich nach dem islamischen Recht richteten. Das war den kirchlichen Autoritäten freilich ein Dorn im Auge. Sie versuchten, ihre Anhänger davon abzuhalten, islamische Gerichte anzurufen, denn die Christen waren anscheinend sehr an dieser Form der Rechtsprechung interessiert:

„Der Anreiz dazu muss wohl sehr groß gewesen sein, denn sonst wären die häufigen Klagen darüber und die Verbote nicht nötig gewesen. Auf verschiedenen Synoden der Nestorianer beispielsweise, in ihren Rechtsbüchern und juristischen Sammelwerken wird das Verbot eingeschärft und teilweise für den Fall der Übertretung sogar die Exkommunikation angedroht.“⁶⁹⁰

Ob es einen solch gegenseitigen Einfluss auch im Kaukasus zwischen der armenischen oder georgischen Kirche und den Muslimen gegeben hat, ist uns unbekannt. Durch eine umfangreiche Untersuchung ließe sich dies möglicherweise herausfinden. Aber man kann doch vermuten, dass ein gewisser Einfluss vorhanden war, wenn auch nicht in dem Maße wie zwischen den Nestorianern und den Muslimen. Höchstwahrscheinlich wendeten sich auch die Christen und Juden des Kaukasus in manchen Fällen an die muslimischen Gerichte. Denn es gab unter der islamischen Herrschaft nichts, das sie davon hätte abhalten können. Aber die rechtlichen Angelegenheiten der Nichtmuslime im Bereich des privaten und zivilen Rechtes erledigten grundsätzlich ihre eigenen religiösen Oberhäupter, wie der Islamhistoriker H. Savaş schreibt.⁶⁹¹

Zerstörung und Niederbrennung von Kirchen durch die Muslime im Kaukasus kam nur sehr selten vor. Die wenigen Ausnahmen waren jedoch mit dem Aufstand der Fürsten verbunden. Als Folge eines Aufstandes hatte z.B. Muhammed b. Marwan im Jahre 706 in Nahičevan und in der benachbarten Stadt Hram 1200 Menschen in die Kirchen eingesperrt und sie niedergebrannt.⁶⁹² Über Zwangsbekehrungen zum Islam liegen weder in arabischen noch in armenischen Quellen Informationen vor. In armenischen Quellen werden ein paar Ausnahmen erwähnt. Dieser Umstand galt während der gesamten arabischen Herrschaft in Armenien. Die vereinzelt Bekehrungsversuche traten nur als Folge persönlicher Entscheidungen der muslimischen Machthaber auf oder wenn Geistliche in die Aufstände verwickelt waren. Ghazarian drückt das mit folgenden Sätzen aus:

„Wenn eine umgreifende und systematische Verfolgung von Religion und Kirche stattgefunden hätte, so hätten die armenischen Historiker eine solche nicht verschwiegen, und die arabischen hätten sie, nach aller Wahrscheinlichkeit, wenigstens mit stillem Beifall erwähnt.“⁶⁹³

⁶⁸⁹ Krämer: *Geschichte des Islam*, S. 60.

⁶⁹⁰ Kaufhold: *Syrische Texte zum islamischen Recht*, S. 21-22.

⁶⁹¹ Hamdi Savaş: *İslam Tarihi II: Emeviler ve Abbasiler Devri* [Die Geschichte des Islam II: Die Zeit der Umayyaden und Abbasiden], 2. Auflage, Kayseri 1995, S. 133.

⁶⁹² Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 208. Auch Stephanos Asolik und al-Yaqubi erwähnen dieses Ereignis, aber sie nennen keine Zahl der Opfer. Vgl. Stephanos Asolik: *Des Stephanos von Taron Armenische Geschichte*, aus dem Altarmen. übers. von Heinrich Gelzer und August Burckhardt, Leipzig 1907, S. 91; "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 206.

⁶⁹³ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 61-62.

Was die Ausnahmen anbetrifft, so waren sie mit dem Willen des Kalifen oder der allgemeinen Religionspolitik des Kalifats nicht unmittelbar verbunden. Ein Beispiel hierfür wird unter dem Kalifen Musa al-Hadi überliefert: Als Khazm (Huzayma b. Hazim) im Jahre 784 als Statthalter nach Dvin kam, lud er alle armenischen Adligen in seine Residenz ein, auch die Fürsten Hamazasp, Sahak, Mehruzhan, aus dem Hause von Artsrunik – eine von den Arabern nicht bevorzugte Fürstenfamilie, da sie oft an Aufständen beteiligt war. Diese drei Fürsten nahm Khazm fest und sorgte dafür, dass der Kalif sie zum Tode verurteilte. Auf Ratschlag eines gewissen Kubeida, dass man sich nur durch die Annahme des Islam vor dem Tod retten konnte, trat Mehruzhan aus Angst zum Islam über, während die anderen zwei Fürsten an ihrem Glauben festhielten und hingerichtet wurden.⁶⁹⁴ Dieses Ereignis zeigt uns deutlich, dass die armenischen Fürsten vom arabischen Statthalter indirekt zum Islam gezwungen wurden.

Der Kalif überließ dem armenischen Patriarchen auch die Kontrolle über die albanische Kirche, als die Albaner sich unter Nerses Bakur Anfang des 8. Jahrhunderts gegen die armenische Kirche erhoben und somit das Vertrauen des Kalifen verloren hatten.⁶⁹⁵ Die georgische Kirche war hingegen nicht unter der Kontrolle der armenischen Kirche, da sie sich Anfang des 7. Jahrhunderts der griechisch-byzantinischen Kirche angeschlossen hatte.⁶⁹⁶

Wir sehen, dass der armenische Katholikos unter der arabischen Herrschaft eine vollständige Freiheit und Selbstständigkeit besaß, was die kirchlichen Angelegenheiten betraf. Außerdem übte er auch auf die politischen Vorgänge des Landes einen bedeutenden Einfluss aus. Dieser Umstand wurde von den arabischen Kalifen anerkannt und geachtet. Die Kalifen griffen auch nie in die Wahl des Katholikos ein. Der Katholikos wurde während der National-Kirchenversammlungen gewählt. Die Kalifen beanspruchten auch nicht, den Katholikos in seinem Amt zu bestätigen.⁶⁹⁷

Dass das Kalifat der Kirche und den Geistlichen in den Anfängen Steuern abverlangt hatte, wird in den Quellen nicht erwähnt. Nach Angaben von Bünyadov, die auf Samuil von Ani basieren, wurde von den Umayyaden anfänglich befohlen, von den Geistlichen keine Steuern abzuverlangen. Denn die Araber sahen sich in Albanien, Armenien und anderen kaukasischen Ländern als Schutzherrn der Kirchen und erkannten ihre Unantastbarkeit und ihre Ansprüche auf die Befreiung von Abgaben an. Diese Politik sollte dazu dienen, dass die von den Arabern privilegierten Geistlichen im Gegenzug dank ihres religiösen Einflusses zum Gehorsam des Volkes beitrugen.⁶⁹⁸

3.2.3. Die Steuern

Die Bodenpolitik des Kalifats war mit seinem Steuersystem eng verbunden. Das strenge Steuersystem, vor allem *Harač* (Bodensteuer), bildete die Grundlage für die Existenz dieses großen Reiches. Der ganze Boden des Reiches gehörte der Zentralgewalt bzw. dem Kalifen. Die eroberten Gebiete galten als *Harač*-Boden⁶⁹⁹ und muslimisches Land. D.h. es war grundsätzlich Gesamteigentum der Muslime. Privateigentum war aber von Anfang an nicht verboten, sodass man zu großem

⁶⁹⁴ Lewond: *History of Lewond*, S. 144-147.

⁶⁹⁵ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 189 ff; Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 63.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 173-174.

⁶⁹⁷ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 62-64.

⁶⁹⁸ Bünyadov: *Azerbaijan VII-IX Esrlerde*, S. 103.

⁶⁹⁹ Eliyarlı: *Azerbaijan Tarichi*, S. 144.

Reichtum gelangen konnte. Die staatlichen Grundstücke wurden überdies sogar an verdiente und vornehme Leute als Allod (lehnsfreies Land) verschenkt.⁷⁰⁰

Die Steuern im Kalifat kann man allgemein folgendermaßen kurz zusammenfassen: Von den Muslimen wurden zwei Hauptsteuern verlangt: *Zakat* (Armensteuer) und *Ušr* (ein Zehntel der Ernte). Diese beiden Steuern bildeten die Haupteinnahmequelle des islamischen Staates. Die letztere war eine Art von *Zakat*, die auf die Ernte erhoben wurde. Ebenso mussten die Nichtmuslime zwei verschiedene Steuern entrichten: *Ġizya* (Kopfsteuer für ihren Schutz) und *Harač* (Bodensteuer). *Ġizya* wurde von den gesunden und wohlhabenden Nichtmuslimen erhoben. *Harač* war dagegen eine Steuer, die die Landbesitzer in den eroberten Gebieten für Boden und Ernte zu entrichten hatten.⁷⁰¹

Wir stellen fest, dass die Einwohner des Kaukasus, so wie die Politik es forderte, den Arabern zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Abgaben leisten mussten. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Araber nach der Eroberung der kaukasischen Gebiete mit den Einwohnern verschiedener Gebiete Verträge schlossen und ihre Abgaben festlegten. Es stellt sich demnach heraus, dass in den frühen Zeiten – unter den ersten Kalifen – die Steuerlast nicht drückend war und eine humane Behandlungsweise der Menschen durch die Muslime vorherrschte.⁷⁰² Es steht außer Zweifel, dass die ersten vier Kalifen, die für ihre Gerechtigkeit bekannt sind, in den eroberten Gebieten ein gerechtes Steuersystem praktizierten und die unter ihrer Herrschaft stehenden Völker gerecht behandelten. Ein Beleg hierfür ist der berühmte Brief des Kalifen Ali (656-661), den er im Jahre 658 an den zum Statthalter Ägyptens berufenen al-Aštar schrieb:

„Achten Sie nicht auf die Erhebung von *Harač* (Bodensteuer), sondern vor allem auf die Bestellung und Bearbeitung des Bodens im höchsten Maße. Denn *Harač* kann nur von bestelltem Boden erzielt werden. Wenn Sie darauf nicht achten und dennoch *Harač* fordern, werden das Land und die Bevölkerung ruiniert und die Verwaltung eines solchen Landes wird so unmöglich. Wenn das Volk sich über die hohen Steuern, die Schwierigkeiten der Bewässerung, die Naturkatastrophen, die Unfruchtbarkeit ihrer Erde oder die Dürre und die Sümpfe beschweren, machen Sie alles, was nötig ist, um ihre Probleme zu lindern. Sie sehen das als eine schwierige Aufgabe, die in der Tat nicht so schwierig ist!“⁷⁰³

Die Araber hatten anfangs auch das Steuererhebungssystem der Sassaniden und Byzantiner beibehalten.⁷⁰⁴ Als die Umayyaden an die Macht kamen, wurde das Steuersystem langsam geändert. Man begann, sich von dem gerechten Steuersystem der ersten vier Kalifen zu entfernen. Die Steuern waren aber trotzdem nicht hoch. Jede Familie musste vier Dirhem, 3,5 Kilogramm ausgesiebtes Mehl, ein Seil aus Tierwolle und ein Paar Handschuhe abgeben.⁷⁰⁵

Die Steuerpolitik der ersten Kalifen war noch bis zur Herrschaft von Abd al-Malik (685-705) fortgesetzt worden. Er änderte jedoch im Jahre 691 die Praxis der Steuererhebung. Zum ersten Mal wurden geerbte Vermögen, Weinberge, Olivenbäume, Immobilien und alles, was man besaß, registriert, damit sie besteuert werden konnten. Die Muslime waren von *Ġizya* und *Harač* befreit. Die Höhe dieser Steuern war zu jener Zeit in Albanien so, wie es bis zur Unterwerfung des Landes ge-

⁷⁰⁰ Julius Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 171-172; Bünyadov: *Azerbaijan VII-IX Esrlerde*, S. 103 ff; Cahen: *Der Islam I.*, S. 45-47.

⁷⁰¹ Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 50; Cahen: *Der Islam I.*, S. 45-47.

⁷⁰² Nach dem zwischen Habib b. Maslama und den Georgiern geschlossenen Vertrag musste z.B. jede Familie nur einen Dinar zahlen. Siehe oben Punkt 2.3.

⁷⁰³ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 182.

⁷⁰⁴ Eliyarlı: *Azerbaijan Tarichi*, S. 143; Krämer: *Geschichte des Islam*, S. 60.

⁷⁰⁵ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 182.

wesen war. Jeder Wohlhabender hatte im Jahr durchschnittlich 48 Dirhem, eine mittelmäßig reiche Person 24 Dirhem und eine arme Person 12 Dirhem zu zahlen. Die Muslime mussten jedoch nur als Ušr ein Zehntel auf die Ernte zahlen. Was die Bodensteuer betrifft, wurde sie von den Nichtmuslimen doppelt abverlangt. Es war befohlen worden, dass die Steuern von Nichtmuslimen ohne Gewaltanwendung und auf der Grundlage der mit ihnen geschlossenen Verträge erhoben werden sollten. Außerdem hatte man auch das Recht der Kirchen auf die Gründung der Stiftungen anerkannt. Die Steuerbeamten scheinen später auf diese Regelung nicht immer geachtet zu haben.⁷⁰⁶ Eine andere Steuer, die die Muslime zu entrichten hatten, war *Hums*, bei der Besitz, Gold, Silber, Rohöl, Salzbergwerk, Meeresprodukten versteuert wurde. Auch die Kriegsbeute gehörte zu dieser Kategorie. Was die Zakat betrifft, so war es eine Steuer (die auch heute für Muslime eine göttliche Pflicht darstellen müsste, ist sie doch eine der fünf Säulen des Islam). Die steuerlichen Erträge des Zakats kamen muslimischen Bedürftigen zu und sie setzten sich aus der Versteuerung von Besitz und Ernte in Höhe von weniger als einem Zehntel zusammen.⁷⁰⁷

Die Abgaben wurden allgemein mit der Zeit immer härter, sodass die unter arabischer Herrschaft stehenden Völker oft nicht in der Lage waren, sie zu zahlen. In den 80er Jahren des 7. Jahrhunderts drückt Varaz Trdat, der Fürst Albaniens, seine Reaktion über die drückenden Steuern folgendermaßen aus:

„Der von dem grausamen Volk Arabiens uns auferlegte Tribut peinigt uns sehr, während die jährlichen Invasionen unseres Landes durch die Truppen der Hunnen [Vasallen der Chasaren] für uns schreckliche Katastrophen sind. Denn unser Land wird von beiden Seiten durch die beiden Feinde geplündert und geschwächt [...]“⁷⁰⁸

Ab den 20er Jahren des 8. Jahrhunderts erhöhten die Umayyaden die Bodensteuer noch mehr. Es wurde nun sogar von den Priestern Steuern verlangt. Der Grundbesitz der Klöster wurde besteuert.⁷⁰⁹ Die Zeit des Kalifen Hišam (724-743) war besonders hart für die Kaukasier. Er befahl seinem Feldherrn Harith (Harith b. Amr), in Armenien eine Volkszählung durchzuführen, um die Steuereinnahmen zu steigern. Harith registrierte die Bevölkerung und das Vieh.⁷¹⁰ Bis zu seiner Zeit sah das islamische Recht zwischen Ğizya und Harač keinen Unterschied. Sie wurden als Synonyme betrachtet. Sie bedeuteten zusammen den Tribut der Nichtmuslime.⁷¹¹ Unter ihm stellte alleine der Harač eine große Einnahmequelle für die Staatskasse dar. Laut dem Bericht des arabischen Chronisten al-Makrizi (1364-1442) nahmen unter Hišams Regierung die Ausnutzung und Harač der Christen im Transkaukasus zu. Durch harte Steuern trieb er das Gebiet in großes Elend. Man begann, zum ersten Mal von den Geistlichen die Kopfsteuer zu erheben. Sogar die Reichen Arrans wurden durch die hohen Steuern so geschwächt, dass sie schließlich verarmten. Am meisten musste allerdings das Volk darunter leiden. Sie zahlten nicht nur den Arabern, sondern auch den lokalen Herrschern Abgaben. Jedoch erreichten nicht alle erhobenen Abgaben die Staatskasse des Kalifats, da die Gouverneure der Provinzen und ihre Beamten die von ihnen regierten Provinzen als eine Quelle für die Anhäufung von Reichtümern sahen und zuerst darum bemüht waren, ihre eigenen Kassen zu füllen. Den größten Vorteil aus dem vorhandenen System zogen die großen Landbesitzer und die Feudalherren. Die kleinen Landbesitzer mussten hingegen oft wegen der hohen Bodensteuer ihre

⁷⁰⁶ Bünyadov: *Azerbaijan VII-IX Esrlerde*, S. 104.

⁷⁰⁷ Eliyarlı: *Azerbaijan Tarichi*, S. 143. Über die Steuern allgemein siehe: Cahen: *Der Islam I.*, S. 108 ff.

⁷⁰⁸ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 153.

⁷⁰⁹ Eliyarlı: *Azerbaijan Tarichi*, S. 143; Bünyadov: *Azerbaijan VII-IX Esrlerde*, S. 104-105.

⁷¹⁰ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 65. Bünyadov: *Azerbaijan VII-IX Esrlerde*, S. 105.

⁷¹¹ Dazu ausführlicher siehe: Wellhausen: *Das arabische Reich*, S. 172-173.

Besitztümer verlassen. Ihre Grundstücke wurden dann von den großen Landbesitzern und Feudalherren in Besitz genommen. Das war ein Umstand, der in Arran und Azerbayğan den Feudalismus förderte und später zur Gründung der Feudalstaaten im Gebiet viel beitragen sollte.⁷¹²

Als der erste Kalif der Abbasiden Abul Abbas (749-754) den Thron bestieg, war seine erste Tat, alle Beamten der Umayyaden zu entlassen. Demnach wurden alle Besitztümer der Umayyaden und die der umayyadischen Großen in Arran und Azerbayğan beschlagnahmt und den Abbasiden überlassen.⁷¹³

Unter den Abbasiden (ab 750) verschlimmerten sich die Zustände im Kaukasus noch mehr. Beispielsweise bereits unter dem ersten Kalifen der Abbasiden Abul Abbas wurden die Abgaben übermäßig gesteigert. Er hatte zum Statthalter von Armenien, Azerbayğan und Mesopotamien seinen Bruder Abu Ğafar al-Mansur berufen.⁷¹⁴ Das Werk „Patmutiun tiezerakan“ (die Universalgeschichte) des armenischen Chronisten Stephanos von Taron, das er auf Geheiß des Patriarchen Sargis I. Sevanetsi (992-1019) schrieb und das die Ereignisse von der Schöpfung bis zum Jahre 1004 schildert⁷¹⁵, stellt für die arabisch-armenischen Beziehungen im Frühmittelalter eine wichtige Quelle dar, wobei diese Beziehungen in ihm nur kurz dargestellt werden. Er berichtet, dass unter der Verwaltung Abu Ğafars sogar den Toten Steuern auferlegt wurden.⁷¹⁶ Dies bestätigt auch die Angabe Lewonds, der hinzufügt, dass die Geistlichen unter Drohungen und Unterdrückungen aufgefordert wurden, die Namen und Familien der Toten anzugeben – damit man von deren Verwandten für sie Steuern fordern konnte. Außerdem ließ man den Steuerpflichtigen bleierne Siegel um den Hals hängen, um die Kopfsteuerpflichtigen besser identifizieren zu können. Die Adligen, manche bereitwillig und manche nicht, gaben dem Statthalter Mansur Pferde, Maultiere, kostbare Kleidung und andere Ausstattung aus Gold und Silber als Geschenke, um ihn schließlich befriedigen zu können.⁷¹⁷

Als al-Mansur (754-775) selbst Kalif geworden war, wurden die Steuern noch extremer. Unter seinem Statthalter Yazid b. Usayd waren die Steuern so hoch, dass die Einwohner Armeniens ihr ganzes Vermögen den habgierigen Steuerbeamten überlieferten. Die Menschen, die nicht im Stande waren, hohe Steuern zu zahlen, mussten sich in Höhlen verstecken. Selbst die Fürsten und Adligen gerieten in Not und Armut.⁷¹⁸ Dass al-Mansur, als er starb, 810 Millionen Dirhem hinterlassen hatte⁷¹⁹, war kein Zufall.

Lewond berichtet, dass die Steuerlast unter al-Mahdi (775-785) – dem Sohn von al-Mansur – den er als viel großzügiger als seinen Vater bezeichnet, stark gemindert wurde. Er öffnete alle Kassen des Staates, die sein Vater geschlossen hatte, um erst Geld an seine Truppen zu verteilen. Außerdem ließ er Silbermünzen prägen. Es ist bemerkenswert, dass unter seiner Regierung in den armenischen Bergen Silber gefunden und zugunsten des Volkes abgebaut wurde. Durch die Maßnah-

⁷¹² Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 105 ff.

⁷¹³ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 184; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 109.

⁷¹⁴ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 47.

⁷¹⁵ Agop J. Hacikyan u.a. (eds.): *The heritage of Armenian literature: From the oral tradition to the golden age*, vol. 2, Detroit 2002, S. 316-317.

⁷¹⁶ Asolik: *Des Stephanos von Taron Armenische Geschichte*, S. 97; Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 144; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 110.

⁷¹⁷ Lewond: *Lewond: History of Lewond*, S. 123; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 110; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 307.

⁷¹⁸ Lewond: *History of Lewond*, S. 127-128; Asolik: *Des Stephanos von Taron Armenische Geschichte*, S. 98-99; Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 66; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 311.

⁷¹⁹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 110; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 185.

men des Kalifen wurde laut der Aussage Lewonds Armenien (Statthalterschaft Armenien) von Armut befreit und war wieder im Stande Steuern zu zahlen.⁷²⁰

Unter Harun ar-Rašid begann wieder eine große Unterdrückung wegen der Steuern. Insbesondere litt die christliche Bevölkerung Azerbayğans und Armeniens unter den hohen Steuern, sodass sie ihre Häuser und Grundstücke verlassen und in die Städte auswandern mussten.⁷²¹ Stephanos von Taron berichtet, dass zu jener Zeit 12.000 Menschen unter der Anführung des Fürsten Sapuh, aus dem Hause der Amatunikh, ins Byzantinische Reich auswandern konnten, obwohl die arabischen Truppen versuchten, sie unterwegs aufzuhalten.⁷²²

Die ersten Informationen über die Beiträge der Steuern in Azerbayğan, Arran, Mugan und anderen Städten fallen in die Zeit von Harun ar-Rašids. Demnach lieferte Azerbayğan in seiner Zeit 4.000.000 Dirhem sowie Mugan und Karchan jeweils 300.000 Dirhem ab. Als der Kalif starb, gab es in der Staatskasse 900 Millionen Dirhem.⁷²³

Es gibt über die Beiträge der Steuern, die zu verschiedenen Zeiten in Gebieten des Kaukasus eingetrieben wurden, allgemein nur wenige Informationen. Bünyadov vermutet, dass in der Zeit der Umayyaden Steuerregister vorhanden waren und diese in der ersten Zeit der Abbasiden verschwanden. Die Register der Abbasidenzeit sollen jedoch während der Thronstreitigkeiten zwischen al-Amin (809-813) und al-Ma'mun (813-833) verbrannt worden sein. Das Jahr 204/819-820 sei das erste Jahr, in dem die Steuerberichte bekannt gegeben wurden.⁷²⁴

Nach einer damals (14. Jahrhundert) im Staatsarchiv befindlichen Liste, die alle Einnahmen des Staates enthielt, gibt Ibn Haldun an, dass Armenien (als Statthalterschaft, die noch einige Gebiete des Kaukasus umfasste) unter dem Kalifen al-Ma'mun (813-833) 13.000.000 Dirhem, 20 indische Aloe-Bäume, 530 Oleanderbäume, 10.000 Ritl (1 Ritl: ca. 416 gr.) eingelegte Fische, 10.000 Ritl echte Heringe, 200 Pferde, 30 Falken/Papageien ablieferte, während Azerbayğan 14 Millionen Dirhem zahlte.⁷²⁵ Diese Beträge waren anscheinend nicht in einem Jahr, sondern in ein paar Jahren bezahlt worden. Denn Azerbayğan zahlte jährlich durchschnittlich 4.000.000 Dirhem.⁷²⁶ Laut Ibn Churdabih (gest. um 913) musste auch die Statthalterschaft Armenien die gleiche Summe zahlen. Diese Zahlen sind offizielle Zahlen. Man muss noch bedenken, dass im Namen des Reiches in diesen Ländern von den Steuerbeamten und anderen Zuständigen viel mehr eingetrieben wurde, als man der Reichskasse abgeliefert hatte. Außerdem mussten die Völker ihre einheimischen Fürsten und Geistlichkeit unterhalten. Denn die Adeligen verhielten sich den eigenen Untertanen gegenüber wohl nicht immer milde, sondern häufiger gewalttätig.⁷²⁷ Dies war für die Bevölkerung eine zusätzliche Bürde.

3.2.4. Die Mawali-Politik des Kalifats und der echte Missionar Kalif Omar b. Abd al-Aziz

Es steht außer Zweifel, dass die unterdrückende Steuerpolitik der Umayyaden und Abbasiden, die wir oben beschrieben haben, den Verbreitungsprozess des Islam im höchsten Maße gefährdete. Allem Anschein nach konnten die Menschen wegen dieser Politik den wahren Islam nicht kennen-

⁷²⁰ Lewond: *History of Lewond*, S. 140; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 110-111.

⁷²¹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 111.

⁷²² Asolik: *Des Stephanos von Taron Armenische Geschichte*, S. 99-100; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 307.

⁷²³ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 111-112.

⁷²⁴ Ebd., S. 121-122.

⁷²⁵ Ibn Haldun: *Mukaddime*, Bd. 1, S. 407.

⁷²⁶ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 122.

⁷²⁷ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 66-67.

lernen und hassten sogar zuweilen den Islam. Der klassische Islam war jedenfalls nicht so, wie die Umayyaden und Abbasiden ihn praktizierten und präsentierten. Diese zwei Dynastien, die hintereinander das Kalifat regierten, passten sich nicht dem Islam an, den der Koran offenbart, sondern sie passten den Islam ihren Interessen und ihrer Politik an und verfälschten ihn in vielen Bereichen, auf deren Details wir hier allerdings nicht eingehen können. Wir können sicherlich nicht sagen, dass die Umayyaden und Abbasiden sich der Verbreitung des Islam widmeten und in diesem Bereich große Dienste leisteten. Ein wichtiger Grund dafür war, dass der Arabismus, der von den Umayyaden eingeführt wurde, in der Politik des Kalifats dem Rationalismus vorgezogen wurde. Dies hatte zur Folge, dass viele Gesetze des klassischen Islams für die politischen und wirtschaftlichen Interessen ignoriert wurden. Unter diesen politischen Umständen kann man jedenfalls nicht von freiwilligen Bekehrungen der Menschen reden, wie es in der Zeit des Propheten und der ersten Kalifen der Fall gewesen war.

Gott befiehlt im Koran, dass man den Nichtmuslimen gegenüber eine Toleranzpolitik verfolgen muss. Demnach müssen ihre Religion und Kultur unantastbar bleiben. Aber sie müssen dafür Kopfsteuer zahlen.⁷²⁸ Denn es gibt nach dem Koran keinen Zwang in der Religion. D.h. niemand darf zum Glauben gezwungen werden.⁷²⁹ Diese Regel wurde in der Zeit des Propheten Muhammed und der folgenden vier Kalifen vollständig eingehalten. Auch in der Zeit der Umayyaden und Abbasiden wurden die Nichtmuslime im Allgemeinen zur Annahme des Islam nicht gezwungen. Wir sehen, dass es im Verlaufe der Geschichte des Kalifats generell keine religiösen Verfolgungen gab. Aber wir wissen, dass in der Zeit der Umayyaden und Abbasiden im Rahmen der Steuererhebung sowohl den Muslimen als auch den Nichtmuslimen gegenüber eine allgemeine Unterdrückungspolitik verfolgt wurde. Es stellt sich heraus, dass die Religionstoleranz gegenüber den Nichtmuslimen in der Zeit beider Dynastien eng mit den wirtschaftlichen Interessen verbunden war. Sie tolerierten die Nichtmuslime nicht deshalb, weil sie dem Gesetz des Korans so sehr treu blieben, sondern deshalb, weil sie als Nichtmuslime dem Kalifat mehr Abgaben zahlen mussten. Die Ermordung der Mitglieder der Familie des Propheten Muhammed und die Hinrichtung von Imam Abu Hanifa (gest. 150/767), dem Gründer der ersten Rechtsschule der Sunna, sind die besten Beispiele für die Verfolgungen der Muslime durch die Umayyaden und Abbasiden, die mit ihren politisch-wirtschaftlichen Interessen und ihrer Machtgier verbunden war. Dieses Problem wurde zum ersten Mal von dem Theologen und Juristen Yaşar Nuri Öztürk sehr umfangreich untersucht. Die Untersuchungen Öztürks zeigen, dass Abu Hanifa, ursprünglich ein Mawali, schweren Verfolgungen ausgesetzt war. Schließlich wurde er unter dem Kalifen al-Mansur (753-774) von Abbasiden vergiftet oder hingerichtet.⁷³⁰ Denn er widersetzte sich der Politik der Umayyaden und Abbasiden, die mit dem klassischen Islam, der in der Zeit Muhammeds gelebt wurde, nicht im Einklang stand.⁷³¹

Die detaillierten Erkenntnisse über die Verfolgung und Hinrichtung Abu Hanifas zeigen uns einerseits, dass den Umayyaden und Abbasiden ihre politischen Interessen wichtiger als alles anderes waren, andererseits, dass der Übertritt zum Islam den Mawali keine großen Vorteile brachte. „*Mawali*“ ist ein Begriff aus dem klassischen Arabischen.⁷³² Er bezeichnete in der frühislamischen Zeit die Menschen, die während der arabisch-islamischen Eroberungen gefangen genommen und später von ihren Herren freigelassen wurden. Er war später der gemeinsame Name aller Nichtara-

⁷²⁸ *Koran*: Sure 9, Vers 29.

⁷²⁹ *Koran*: Sure 2, Vers 256.

⁷³⁰ Öztürk: *Imamî Âzam Ebu Hanîfe*, S. 216-218.

⁷³¹ Ebd., S. 185 ff.

⁷³² Ebd., S. 145.

ber, die den Islam annahmen.⁷³³ Der Begriff bezeichnete in der Zeit der Umayyaden und Abbasiden (vor allem der Umayyaden) einen Muslim nichtarabischer Herkunft. Weil das Kalifat unter den Umayyaden und Abbasiden als ein arabischer Staat angesehen wurde, wurden diese Mawali genannten Konvertiten von der arabischen Oberschicht als Bürger zweiter Klasse behandelt. Die Mawali wurden von den Umayyaden als Halb-Muslim und Halb-Nichtmuslim behandelt. Sie mussten weiterhin Ġizya und Haraġ bezahlen, die eigentlich Nichtmuslime entrichten mussten. Haġġaġ, der durch seine Grausamkeit bekannt gewordene irakische Statthalter der Umayyaden, erhob von den Mawali weiterhin Kopfsteuer, die von den Neumuslimen nach dem islamischen Recht nicht eingetrieben werden durfte.⁷³⁴ Haġġaġ verbot sogar im Irak die Übertritte zum Islam, damit der Staat die von den Nichtmuslimen zu entrichtenden Steuern weiterhin erheben konnte.⁷³⁵

Der Historiker A. Šichsaidov, ein bekannter Forscher der Geschichte des Islam in Dagestan, betont, dass es die arabische Regierung zuweilen bevorzugte, dass die Nichtmuslime den Islam nicht annehmen sollten, da diese als Nichtmuslime Ġizya zahlten. Dagegen bedeutete die Annahme des Islam durch sie weniger Einnahmen für die Staatskasse. Auch persönliche Einnahmen, d.h. die Interessen der Steuerbeamten und ähnlicher Personen, seien davon betroffen gewesen. Daher sei später beschlossen worden, dass jeder Nichtmuslim Ġizya zahlen sollte, egal ob er den Islam annahm oder nicht.⁷³⁶ Dies zeigt ganz deutlich, dass man im Kalifat wirtschaftliche Interessen der Verbreitung des Islam vorgezogen hat. Man legte in erster Linie nicht auf die Verbreitung des Islam Wert, wie man es anfangs getan hatte, sondern auf möglichst vermehrte Einnahmen für die Staatskasse. Dabei wurden noch Muslime arabischer Herkunft unterschieden, was keinesfalls mit dem egalitären Anspruch des Islam, demzufolge alle Muslime ungeachtet ihrer Herkunft gleich sein sollten, nicht zu vereinbaren war. Es stellt sich dann automatisch die Frage, warum ein nicht den wahren, sondern den umayyadischen oder abbasidischen Islam kennender Nichtmuslim zum Islam übertreten sollte, wenn er noch dazu einem Muslim nicht gleichgestellt würde? Es ist selbstverständlich, dass eine solche Politik die Nichtmuslime, die zum Islam übertreten wollten, und Neumuslime zutiefst enttäuschte und der Verbreitung des Islam nicht dienen konnte.

Die Regierungszeit des Kalifen Omar b. Abd al-Aziz (717-719), bekannt als der „*rechtgeleitete Kalif der Umayyaden*“, nimmt jedoch in der Geschichte des Islam einen besonderen Platz ein und seine Politik unterschied sich gänzlich von der Politik seiner Vorgänger. Omar b. Aba al-Aziz stammte mütterlicherseits von Omar I. ab.⁷³⁷ Der armenische Priester und Chronist Lewond (8. Jahrhundert) schreibt – obwohl er oft die arabische Regierung kritisiert – dass der Kalif der großzügigste in seinem Reich war. Er sei gegenüber den Christen sehr tolerant gewesen.⁷³⁸ Seine Herrschaftszeit stellt bezüglich der Vertretung der Interessen der Reichsuntertanen in der gesamten Periode der Umayyaden und Abbasiden eine Ausnahme dar. Er richtete sein Augenmerk nicht auf die Erweiterung des Reichsgebietes, sondern vor allem auf die innere Politik. Sein Hauptanliegen war in erster Linie vielmehr die Herstellung des Rechtes.⁷³⁹ Der Orientalist J. Wellhausen schreibt über ihn folgendes: „*Bei allem, was er tat, stand ihm das Gericht vor Augen, und er fürchtete immer, hinter den Anforderungen Gottes zurückzubleiben.*“⁷⁴⁰ Omar scharte die Gelehrten um sich und

⁷³³ Ebd., S. 150.

⁷³⁴ Ebd., S. 145, 151; Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 48-49, 50-51. Über die Rechte der Mewali siehe ausführlich Öztürks Buch: *Öztürk: İmamı Âzam Ebu Hanîfe*, S. 143-185.

⁷³⁵ Cahen: *Der Islam I.*, S. 47.

⁷³⁶ Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 106.

⁷³⁷ Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 34; Wellhausen: *Das arabische Reich*, S. 166.

⁷³⁸ Lewond: *History of Lewond*, S. 70, 106.

⁷³⁹ Wellhausen: *Das arabische Reich*, 167-168; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 303.

⁷⁴⁰ Wellhausen: *Das arabische Reich*, S. 167-168.

machte es sich zum Prinzip, sie vor der Erledigung seiner Angelegenheiten und Entscheidungen zu Rate zu ziehen.⁷⁴¹ Er versuchte damit offenbar, für seine Entscheidungen nicht Willkür, sondern Rationalität zugrunde zu legen.

Unter ihm wurden insbesondere die hohen Steuern der Christen in einem gewissen Maße erleichtert. Er ergriff zugunsten seiner Untertanen und auf Kosten der Staatskasse einige Maßnahmen.⁷⁴² Wir sehen, dass Kalif Omar auf die Politik seiner Vorgänger heftig reagierte. Eine der wichtigsten Tätigkeiten Omars war in diesem Zusammenhang sein Verbot, von den Neumuslimen Kopfsteuer zu erheben. Diese gerechte Entscheidung stieß allerdings auf scharfe Kritik im Kalifat. Omar antwortete seinen Statthaltern, die behaupteten, dass die Einnahmen des Staates durch den Verzicht der Erhebung der Kopfsteuer verringert würden, folgendermaßen: „*Ich schwöre bei Gott! Ich wünsche, dass alle Menschen den Islam annehmen und ich und ihr von unserem eigenen Verdienst leben müssen.*“⁷⁴³

Als der Statthalter von Chorasán ihm schrieb, dass die Einnahmen des Staates sich sehr verringerten, da von den Neumuslimen keine Kopfsteuer mehr erhoben worden sei, antwortete er ihm, dass Gott ihn an seinen Platz nicht als Steuereinnehmer, sondern als Missionar gestellt habe.⁷⁴⁴ Dem gleichen Statthalter, der behauptete, dass die Leute sich nicht bescheiden ließen und zum Gottesdienst wegen der Befreiung von den Steuern kämen, schrieb er, dass Gott Muhammed nicht zum Bescheiden, sondern für den Aufruf zur Religion schickte. So wollte der Kalif die Menschen mit dem Islam vertraut machen.⁷⁴⁵

Wir sehen, dass auch das Ğihad-Verständnis von Omar ganz anders als das seiner Vorgänger war und der ursprünglichen Ğihad-Lehre entsprach. J. Wellhausen, der die Umayyaden, die das Ğihad-Verständnis des Islam verfälschten, kritisiert, schreibt folgendes:

„Bevor die Feindseligkeiten gegen ein heidnisches Volk begannen, musste es von ihm aufgefordert werden, den Glauben anzunehmen und sich Allah zu unterwerfen. Wenn es diese Aufforderung annahm, so trat es vollberechtigt in die Theokratie ein und brauchte keinen Tribut zu zahlen. So schrieb es der Islam vor. Aber man nahm es nicht ernst damit. Der Ğihad sollte Geld und Beute einbringen. Das war der Zweck geworden, nicht die Verbreitung des Glaubens. Omar hasste diesen Ğihad, wünschte umgekehrt den friedlichen Beitritt der Völker zum Islam und forderte in diesem Falle keinen Tribut.“

Wellhausen fügt hinzu, dass der Kalif den Eroberungskriegen abhold war. Denn er wusste, dass sie nicht für Gott, sondern um der Beute willen geführt wurden. Daher verbot er in Transoxanien eine weitere Ausdehnung der Grenzen.⁷⁴⁶ Es ist auffallend, dass unter Omar eine friedliche und erfolgreiche Islamisierungspolitik verfolgt wurde. Es steht fest, dass manche transoxanischen Könige (Transoxanien war vor der Eroberung Irans durch die Araber ein Teil des Sassanidenreiches) auf Veranlassung Omars den Islam annahmen. Sie brauchten dann keinen Tribut zu zahlen und erhielten sogar Pension vom Kalifat. Omar forderte auch die Könige des Induslandes (etwa das Gebiet des heutigen Pakistans) zum Islam auf und versprach ihnen volle Gleichstellung. Daher traten sie zum Islam über und nahmen arabische Namen an. Omar befahl, allgemein jedem Muslim, den Tribut zu erlassen. Dies hatte zur Folge, dass die sich bisher zu den Naturreligionen bekennenden

⁷⁴¹ Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 34.

⁷⁴² Mehmetov: *Türk Kafkası 'nda*, S. 182.

⁷⁴³ Öztürk: *İmamı Âzam Ebu Hanîfe*, S. 33.

⁷⁴⁴ Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 34; Cahen: *Der Islam I.*, S. 47.

⁷⁴⁵ Osman Turan: *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi* [Die Geschichte des türkischen Weltherrschaftsideals], Bd. 1-2, 3. Aufl., Istanbul 1979, S. 218.

⁷⁴⁶ Wellhausen: *Das arabische Reich*, S. 167-168.

Sogdier (ein iranisches Volk in Zentalasien) massenweise den Islam annahmen. Ein anderes Volk, das durch seinen Aufruf den Islam massenweise annahm, waren die Berber Nordafrikas. Er befreite sie von dem Tribut, der in der Lieferung von Kindern bestand. Er befahl den Herren der Mädchen, die schon früher an diese geliefert worden waren, entweder diese Mädchen in rechtlicher Form zu heiraten oder sie ihren Eltern zurückzugeben.⁷⁴⁷

Es ist bemerkenswert, dass die Regierungszeit Kalif Omars von kurzer Dauer war. Er regierte nur zwei Jahre und fünf Monate.⁷⁴⁸ Die Forscher sind sich darüber einig, dass er von den umayyadischen Notabeln vergiftet wurde.⁷⁴⁹ Denn Omar erregte ihren Hass: er hatte ihnen eines Tages folgendes gesagt: „*Ich habe untersucht und gesehen, dass ihr die Hälfte oder zwei Drittel des Gesamtbesitzes der muslimischen Gemeinschaft habt.*“ Er hatte auch den Besitz der umayyadischen Reichen beschlagnahmt und ihnen verboten, Eigentum zu erwerben.⁷⁵⁰

Nach dem Tod Omars wurde die Praxis, dass man von den Neumuslimen Kopfsteuer verlangte, wieder eingeführt.⁷⁵¹ Seine Politik wurde von seinem Nachfolger Hišam (724-743) scharf kritisiert und gänzlich geändert. Lewond berichtet, dass Hišam nach dem Tode Omars – gemeint sind hier auch Azerbayğan und Georgien – sofort seinen General Harith nach Armenien schickte, um eine Volkszählung durchzuführen und die Abgaben zu erhöhen. Denn nach seiner Ansicht wurde das Geld, das vor Omar in der Staatskasse angespart worden war, unrechtmäßig von ihm ausgegeben.⁷⁵²

Wir kommen schließlich zu folgenden Ergebnissen: insbesondere in der Zeit der Umayyaden wurde von den Arabern eine ethnische Überlegenheitspolitik verfolgt. Die Angehörigen anderer Völker wurden als Menschen zweiter Klasse behandelt, auch wenn sie den Islam annahmen. Ich bin davon überzeugt, dass diese Politik auch den Islamisierungsprozess des Kaukasus sehr negativ beeinflusste. Denn wie wir noch ausführlich darstellen werden, sollten sich heftige Reaktionen auf die Unterdrückungspolitik des Kalifats vor allem im Babek-Aufstand in Azerbayğan (816-837) sehr klar zeigen, indem viele Menschen im Kaukasus vom Islam abfielen und den Glauben Babeks annahmen. Die Zeit des Kalifen Omar b. Abd al-Aziz war jedoch eine Ausnahme. Er schaffte es, die Menschen dem Islam anzunähern, indem er den Nichtmuslimen und Neumuslimen ihre Rechte zurückgab und die Neumuslime den Arabern gleichstellte, wie das islamische Recht es vorschrieb. Dass große Massen unter seiner Regierung den Islam annahmen, ist der beste Beleg dafür. Es ist jedoch schwierig, festzustellen, inwieweit der Islam unter seiner kurzen Regierungszeit im Kaukasus fortschreiten konnte. Wir können aber vermuten, dass die Politik des Kalifen auch zum Islamisierungsprozess des Kaukasus beitrug, wenn dies auch in seiner kurzen Herrschaftszeit nicht in großem Maß geschehen sein dürfte.

3.2.5. Die Aufstände der Kaukasier gegen das Kalifat und ihre Auswirkungen auf den Verbreitungsprozess des Islam im Kaukasus

Die „abbasidische Revolution“ im Kalifat im Jahre 750 war mit viel Blut und Gewalt verbunden. Die Angehörigen der Umayyaden-Dynastie, die noch am Leben geblieben waren, wurden

⁷⁴⁷ Ebd., S. 184.

⁷⁴⁸ Lewond: *History of Lewond*, S. 70.

⁷⁴⁹ Öztürk: *Imamı Âzam Ebu Hanîfe*, S. 33; Wellhausen: *Das arabische Reich*, S. 194; Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 34.

⁷⁵⁰ Öztürk: *Imamı Âzam Ebu Hanîfe*, S. 31-33.

⁷⁵¹ Heribert Busse: „Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes“, in: *Der Islam in der Gegenwart, Entwicklung und Ausbreitung, Kultur und Religion, Staat, Politik und Recht*, 5. Neubearbeitete Auflage, München 2005, S. 35-36; Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 50-51; Öztürk: *Imamı Âzam Ebu Hanîfe*, S. 33; Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 182-184.

⁷⁵² Lewond: *History of Lewond*, S. 106; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 182.

schlimmsten Verfolgungen ausgesetzt. Nach den Überlieferungen ließ alleine Abu Muslim (718-755), der bekannte General der Abbasiden, 600.000 Menschen töten. Ebenso wurden manche Statthalter und Kommandanten der Umayyaden auf seine Veranlassung hingerichtet. Mit dem Dynastiewechsel im Kalifat begannen überdies verschiedene Aufstände, die mit Unterbrechungen fast bis zum 9. Jahrhundert und darüber hinaus währten: Dies waren z.B. die Aufstände der Schiiten und die der Hariğiten im Irak, in Syrien und in Nordafrika. Ebenfalls nennenswert sind die Aufstände einzelner Personen in Chorasan, z.B. des zoroastrischen Sunbads, Ishaqs und Ustazsis und einer Gruppe namens Ravendis.⁷⁵³

Obwohl es auch in der Zeit der Umayyaden manche Aufstände gegeben hatte, waren diese nicht so großen Umfanges. Sie richteten sich jedenfalls noch nicht gegen die wirtschaftlichen Unterdrückungen, die schließlich in der abbasidischen Zeit eine Feindschaft gegen den Islam hervorbringen sollte. Wie der Orientalist C. Cahen betont, ist in der umayyadischen Epoche generell keine Revolte zu erkennen, die antiarabisch oder antiislamisch gewesen wäre. Der Grund dafür ist laut Cahen, dass die umayyadische Herrschaft den fremden Völkergruppen im allgemeinen leicht erschienen, weil sie sehr locker war und den Provinzgouverneuren bzw. den eingeborenen Vasallen ein großes Maß an Selbstständigkeit ließ. Wenn es Proteste gab, waren diese nicht gegen den Islam, sondern gegen die soziale Ordnung der islamischen Regierung gerichtet.⁷⁵⁴

Die umayyadischen Kalifen hatten andere Interessen, als die unterworfenen Christen zum Islam zu bekehren. Die Konversion bedeutete für sie die Verringerung ihrer Einkünfte, da die Neumuslime von der im Religionsgesetz verankerten Kopfsteuer, die Nichtmuslime zu zahlen hatten, befreit wurden. Die Quellen berichten, abgesehen von Ausnahmen, keine Zwangsbekehrungen zum Islam, die zu Aufständen geführt hätten. Es wurde schon oben aufgezeigt, dass die Araber in der frühislamischen Zeit gegen Entrichtung bestimmter Abgaben mit den Völkern des Kaukasus Friedensverträge geschlossen und ihnen damit Religionsfreiheit gewährt hatten. Fast bis zum Ende der Umayyadenzeit begegnen wir keiner ernsthaften Unterdrückung der Kaukasus-Völker durch die Araber. Erst nach der Machtergreifung der Abbasiden setzten Unterdrückungs- und Gewaltmaßnahmen ein, die vor allem mit immer größeren Steuerforderungen der Araber zu tun hatten und prompt Widerstand hervorriefen. Es stellt sich heraus, dass die Abbasiden im Vergleich zu den Umayyaden eine viel gewalttätigere und intolerantere Politik verfolgten, was offenkundig mehrere Aufstände im Herrschaftsbereich des Kalifats auslöste. Obwohl in den arabischen Quellen darüber nicht viele Informationen zu finden sind, können wir das den armenischen und georgischen Quellen entnehmen.

3.2.5.1. Die Paulikianer-Bewegung in Albanien (Arran) und der Aufstand der Dagestaner

Z. Bünyadov schreibt, dass die antifeudale *Paulikianer-Bewegung*⁷⁵⁵, die im 7. Jahrhundert entstand und eine der am längsten dauernden und größte Volksmassen umfassenden häretischen Be-

⁷⁵³ Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 74 ff.

⁷⁵⁴ Cahen: *Der Islam I.*, S. 53-54.

⁷⁵⁵ Die *Paulikianer*, auch *Paulizianer* waren eine christliche häretische Bewegung, die sich im Verlauf des 7. Jahrhunderts im Einflussbereich der byzantinischen Kirche entwickelte. Kirchengeschichtlich wird sie erstmals 719 auf der Synode von Dvin erwähnt. Die Lehre der Paulikianer ist nicht aus direkter Überlieferung bekannt, sondern wird aus der Polemik gegen sie erschlossen. Demnach handelt es sich um eine den Manichäern nahe stehende, aber wohl nicht direkt an sie anschließende, zudem auch von den Markioniten beeinflusste, streng dualistische Glaubenslehre, die u.a. das Alte Testament und Teile des Neuen Testaments sowie Ehe, Kult und Hierarchie, Bilder (Ikonen), Sakramente sowie das Kreuzzeichen ablehnte. Dadurch geriet sie bald in Gegensatz zur orthodoxen Staatskirche und

wegungen war, nicht nur in der Geschichte von Byzanz, sondern auch in der Geschichte Albaniens (das kaukasische Albanien umfasste hauptsächlich das Gebiet des heutigen Azerbayğans) tiefe Spuren hinterließ: Am Ende des 7. Jahrhunderts haben die Araber in Albanien schwere Steuern auferlegt. Die lokalen Feudalherren erhöhten dann ihrerseits diese Steuern wieder, die die Bevölkerung zu entrichten hatte, um ihre eigenen Verluste zu begleichen. Als Folge brach ein Volksaufstand aus, der den Charakter einer häretischen Bewegung annahm. Die Paulikianer-Bewegung war eine solche Bewegung und *Nerses Bakur* spielte eine wichtige Rolle bei ihrer Verbreitung.⁷⁵⁶

Laut dem albanischen Chronisten Movses Dasxuranci (11. Jahrhundert) war Nerses Bakur (688-704) der ehemalige Bischof von Girdiman (heute Lahıc in Nordazerbayğan.) Er tat sich mit *Spram*, der Frau des Fürsten Varaz-Trdat I. (681-705) und zugleich Königin von Albanien (Varaz Trdat I. wurde in dieser Zeit möglicherweise in Konstantinopel festgehalten), die die Verfechterin der gleichen Häresie war, zusammen und unterzeichnete mit ihr ein Abkommen, um seine Ambitionen voranzutreiben. Sein erstes Ziel war es, Katholikos von Albanien zu werden. Bei einem Gespräch hatte er *Spram* gesagt, dass er ganz Albanien zum Chalcedonismus konvertieren lassen werde, wenn sie ihn zum Katholikos von Albanien proklamieren würde. Mit ihrer Hilfe erreichte er schließlich sein Ziel.⁷⁵⁷

Aber als der armenische Katholikos *Elia* (703-717) davon erfuhr, schrieb er an den Kalifen Abd al-Malik (685-705) einen eindrucksvollen Brief, um die Paulikianer-Frage mit Hilfe des Kalifen zu lösen:

„Von Elia, dem Patriarchen von Armenien, an den Eroberer des Universums Abdlay Amir Mumin [Emir der Muslime]. Durch die Kraft des Allmächtigen Gottes verwalten wir unser Land in Abhängigkeit von Ihrer Oberhoheit. Wir und die Albanier verehren die Göttlichkeit des Jesus Christus. Er, der jetzt der Katholikos von Albanien ist, und seinen Thron in Partaw [Berde] hat, kam zu einer Einigung mit dem Kaiser der Griechen [Byzantiner], erwähnt ihn in seinen Gebeten und zwingt das Land, seinen Glauben anzunehmen und sich mit ihm zu vereinigen. Nun möge es Ihnen bekannt sein und zögern Sie nicht in dieser Angelegenheit zu handeln, denn er ist im Bündnis mit einer adeligen Frau. Diejenigen, welche gegen Gott sündigen wollten, sollen durch Eure große Autorität bestraft werden, wie ihre Taten es verdienen.“⁷⁵⁸

Vor allem wäre eine Verbindung Albaniens mit Byzanz sicher nicht im Interesse des Kalifen gewesen. Die Antwort Abd al-Maliks auf den Brief von Elia lautete wie folgt:

„Ich habe Ihren freundlichen Brief gelesen, Elia, Mann Gottes, Katholikos des armenischen Volkes und ich habe meinen treuen Diener [Feldherrn] mit einer großen Armee zu Euch geschickt. Bezüglich der Rebellion der Albaner gegen unsere Autorität befahlen wir, sie in Übereinstimmung mit Eurer Religion zu bestrafen. Unser Diener wird unsere Strafe auf Partaw [Berde] in Eurer Gegenwart durchführen; er wird Nerses und die Frau, die seine Komplizin ist, in Ketten legen und sie in Schmach an den Kalifenhof bringen, damit ich aus ihnen ein Beispiel für alle Rebellen machen kann.“⁷⁵⁹

Es ist ersichtlich, dass sowohl die armenische Kirche als auch das Kalifat gemeinsam gegen eine solche Bewegung reagierten. Denn diese Bewegungen, die große Volksmassen mobilisieren konn-

wurde von Byzanz verfolgt. Siehe dazu ausführlich Nina G. Garsoïan: *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, The Hague 1967.

⁷⁵⁶ Bünyadov: *Azerbaijan VII-IX Esrlerde*, S. 192-193.

⁷⁵⁷ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 189-190.

⁷⁵⁸ Ebd., S. 191; Bünyadov: *Azerbaijan VII-IX Esrlerde*, S. 86.

⁷⁵⁹ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 192; Bünyadov: *Azerbaijan VII-IX Esrlerde*, S. 86.

ten, vertraten zum einen eine häretische Lehre, zum anderen waren sie gegen das vorhandene System und Religion der beiden gerichtet. Daher erkannte der Kalif, wie seine Antwort deutlich zeigt, die Oberhoheit über die albanische Kirche seinem Vasallen, dem armenischen Katholikos, zu. Dass der Katholikos durch seinen Einfluss den Gehorsam der kaukasischen Nichtmuslime gegenüber dem Kalifen sicherte, spielte dabei offenbar eine wesentliche Rolle.

Mit Hilfe des Kalifen wurde der Aufstand niedergeschlagen (im Jahre 704). Nerses und Spram wurden zur Exilstrafe verurteilt. Aber wie aus dem Bericht von Dasxuranci hervorgeht, wurde Nerses zu Tode gefoltert. Dem Bericht zufolge hatte er als ein orthodoxer Priester den Patriarchenthron von Albanien 14 Jahre und als Ketzer, der ähnlich einem „Antichrist“ gewesen sei, dreieinhalb Jahre lang besetzt. Ein gewisser Simeon, der danach zum Katholikos von Albanien gewählt wurde, befreite das Land vom Chaos, das Nerses verursacht hatte, und übertrug viele orthodoxe Regeln auf die von Nerses irreführte Kirche. Alle häretischen Schriften legte er in die Kisten und warf sie in den Fluss Trtu (?).⁷⁶⁰ Die Paulikianer-Bewegung hatte den Wunsch der albanischen Kirche zur Trennung von der armenischen Kirche offenbart und bei ihrer Niederschlagung die Anhänger der armenischen Kirche in Albanien eine wichtige Rolle gespielt.⁷⁶¹ Mit der Beseitigung von Nerses und Spram, den letzten Angehörigen der albanischen Mehrani-Dynastie, gelang es dem Kalifat, die Fürsteherrschaft in Albanien abzuschaffen. Das autonome Albanien wurde unter direkte arabische Herrschaft gestellt. Dies löste einen Aufstand aus, welcher jedoch von dem arabischen Feldherrn Muhammed b. Marwan blutig und mit viel Gewalt niedergeschlagen wurde.⁷⁶²

Nerses verteidigte das Konzil von Chalcedon, d.h. griechisch-orthodoxe Kirche, aber vertrat zugleich auch eine ketzerische Lehre, deren Einzelheiten Dasxuranci nicht beschreibt. Die Lehre des Konzils von Chalcedon des Jahres 451, an dem kein Bischof aus Armenien teilgenommen hatte, wurde bekanntlich von der Synode der Armenischen Apostolischen Kirche im Jahre 506 abgelehnt. Zunächst lehnten Griechenland, Italien, Armenien, Albanien und Georgien das Konzil von Chalcedon und seine Beschlüsse einstimmig ab. Aber 608/9 trennten sich die Kirchen Griechenlands, Italiens sowie die georgische Kirche unter dem Patriarchen Kirion (595-610) von der armenischen Kirche. Albanien verließ die armenische Kirche oder die Gemeinschaft mit Armenien jedoch nicht.⁷⁶³

Laut Bünyadov konnte Katholikos Elia die paulikanische Ketzerei in der oberen Herrscherschicht Albaniens niederschlagen. Aber unter den breiten Volksmassen nahm sie den Charakter eines großen antifeudalen Widerstandes an, die in den albanischen Städten Girdiman und insbesondere in Balasakan stark verbreitet war. Katholikos *Johannes von Odzun* (717-728), der Nachfolger Elias, schrieb daher einen Brief, der gegen die Paulikianer gerichtet war und in dem er sie missbilligte. Dieser Brief bildete danach die Grundlage der sogenannten 32 Regeln der Kirchenversammlungen von Dvin (719):

„Die sogenannten bösen paulikanischen Sektenangehörigen im eigenen Hause zu beherbergen, sich ihnen anzuschließen, mit ihnen zusammen zu sein und sich mit ihnen zu unterhalten, ist verboten. Im Gegenteil muss man von ihnen vollständig fern bleiben, sie verabscheuen und hassen. Denn sie sind die Kinder des Teufels und die Glut des ewigen Feuers. Wenn jemand sich ihnen anschließt, sie liebt und sich mit ihnen anfreundet, so muss man diejenigen so schwer foltern und so schwer bestrafen, dass sich der [christliche] Glaube in ihren Herzen verstärkt. Wenn sie erneut eine solche Verrücktheit wagen, be-

⁷⁶⁰ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 192-193.

⁷⁶¹ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 173.

⁷⁶² Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 136; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 172; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 88.

⁷⁶³ Ebd., S. 173-174.

fehlen wir, dass sie wie die an der Pest erkrankten Menschen aus der christlichen Kirche verbannt werden sollen.“⁷⁶⁴

In der Zeit der Abbasiden (ab 750) dehnten sich die Widerstände viel mehr aus. Im 8-9. Jahrhundert leistete vor allem die Bevölkerung der azerbayģanischen Stadt *Beyleqan* den Arabern heftige Widerstände. Laut Bünyadov war diese Situation das Ergebnis der großen Aktivitäten der albanischen Ketzer, insbesondere der Paulikianer.⁷⁶⁵

Im Dienste von Ishaq b. Muslim, dem Gouverneur von Derbend, stand ein gewisser Musafir al-Kassab, ein Anhänger der *Hariģiten*⁷⁶⁶ (eine islamische Gruppe, die sowohl den Schiiten als auch den Sunniten gegenüber feindlich gesinnt war). Al-Baladuri schreibt, dass Musafir von einem anderen Aufständischen zum Statthalter von Armenien und Azerbayģan berufen wurde. Danach kam er erst nach Ardabil und er ging von hier mit einer Gruppe der Hariģiden nach Baģervan. „*Sie trafen hier auf eine Gruppe, die die gleiche Auffassung teilte wie sie, und sie verbündeten sich mit ihnen*“ Alle zusammen kamen dann nach Varsan und schließlich nach Beyleqan, wo sich ihnen ebenfalls Menschen mit gleichen Auffassungen anschlossen. Der Aufstand wurde kurz nach dem Machtantritt der Abbasiden niedergeschlagen. Wenn al-Baladuri nicht offen die Paulikianer nennt, meint er offensichtlich mit der Gruppe in Baģervan und den anderen, die sich später den Hariģiten anschlossen, die Paulikianer. Zur selben Zeit hatte die Bevölkerung von Beyleqan unter der Führung von *Kuded ibn Asfar al-Beyleqani* die Festung von *Gilab* besetzt. Die Rebellen hatten aber schließlich aufgegeben.⁷⁶⁷

Eine wichtige zeitgenössische Quelle, die man für die Darstellung der Ereignisse, vor allem der Aufstände im Kaukasus des 8. und 9. Jahrhunderts heranziehen sollte, ist ohne Zweifel das Werk „*Kitab al-Tarich*“ (Weltgeschichte) des arabischen Chronisten Yaqubi (gest. 897), dessen zweiter Teil mit der Geburt des Propheten beginnt und die Geschichte des Islam bis 872 führt. Da Yaqubi einen Teil seiner Jugend in Armenien (d.h. in verschiedenen Gebieten des Kaukasus, da Armenien als arabische Statthaltschaft auch andere Gebiete umfasste) verbrachte und seine Lebenszeit auch den Ereignissen des 8. Jahrhunderts nahestand, muss er vieles, was er berichtet, selbst erlebt haben. S. Süleymanova vermutet, dass manche seiner Berichte sogar aus seinem Familienarchiv stammen, weil sein Großvater Vadih im Jahre 775 unter dem Kalifen al-Mansur Statthalter Armeniens war.⁷⁶⁸ Daher haben seine Berichte für die historische Forschung einen besonderen Quellenwert, obwohl er jedoch fast niemals seine Quellen nennt und seine Darstellung der Zeitgeschichte in dürftigen Notizen verläuft.⁷⁶⁹

Auch al-Yaqubi berichtet über den von Kuded angeführten Aufstand der Beyleqaner und fügt hinzu, dass sich zahlreiche Landstreicher unter der Führung eines gewissen *Vard ibn Safvan as-Sami* in der Festung Gilab versammelten.⁷⁷⁰ Bünyadov schreibt, dass al-Yaqubis Angabe „*Land-*

⁷⁶⁴ Ebd., S. 194.

⁷⁶⁵ Ebd., S. 194.

⁷⁶⁶ Die Hariģiten sind neben den Sunniten und den Schiiten Anhänger einer der drei ursprünglichen Glaubensrichtungen des Islam. Ihrer Meinung nach sollte ungeachtet der Blutsverwandtschaft mit dem Propheten und ungeachtet der Stammeszugehörigkeit der Würdigste, der Beste, der Frömmste zum Kalifen gewählt werden, selbst wenn er ein Schwarzer sei. Siehe dazu Rudolf Fischer: *Der Islam. Glaube und Gesellschaftssystem im Wandel der Zeiten, eine Einführung*, Oberdorf 1992, S. 48-49.

⁷⁶⁷ El-Belāzurī: *Fütuh'l Büldan*, S. 299-300.

⁷⁶⁸ Vgl. „die Vorrede von Sevda Süleymanova“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 203.

⁷⁶⁹ Vgl. über al-Yaqubi auch Carl Brockelmann: „Al-Ya'kûbî, Ahmed b. Abî Ya'kub b. Dja'-far b. Wahb b. Wâdih al-Kâtib al-,Abbâsi“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 4, S. 1247.

⁷⁷⁰ „Ya'qubi: Te'rich“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 210.

streicher“ sehr ähnlich mit Lewonds Bezeichnung für Menschen ist, die er „*Gesündigte Söhne*“ – gemeint sind hier die Paulikianer – nannte.⁷⁷¹ Es deutet darauf hin, dass die Paulikianer bei dem Aufstand der Beyleqaner und anderer Städte einen gewissen Einfluss ausübten und sich auch mit manchen muslimischen Gruppen wie den Hariğiten, die sich gegen das Kalifat erhoben hatten, verbündeten oder mit ihnen in Verbindung standen.

Der Aufstand der Beyleqaner dehnte sich dann auf Ardabil und andere Städte aus. Die lokalen azerbayğanischen Fürsten *Ibben b. Mansur* und *Hatib ibn Sadaq*, die wegen der Interessen des Kalifats unterdrückt wurden, marschierten gegen Beyleqan, eroberten die Festung und nahmen ihren Emir gefangen. Durch diesen Erfolg ermuntert, wandten sie sich nach Berde und zerstörten dort die arabische Garnison.⁷⁷² Obwohl die Aufstände im Kaukasus von den Paulikianern beeinflusst sein sollen, gab es viele andere Gründe für die Widerstände. Der wichtigste Grund dafür waren anscheinend grundsätzlich die Unterdrückungen der arabischen Statthalter, der lokalen Fürsten, der Kirche usw. Also waren die Aufstände vor allem eine Reaktion der Völker gegen das vorhandene Feudalsystem und die Gewaltpolitik. Im Endeffekt trug die paulikianische Bewegung selbst einen antifeudalen Charakter.⁷⁷³

Es lässt sich jedoch feststellen, dass die Paulikianer nicht nur zu denjenigen, die sich gegen das Kalifat erhoben, Beziehungen hatten. Die neueren Forschungen S. B. Dadoyans zeigen, dass die Paulikianer (Ostanatoliens) sich gegen Byzanz mit den Muslimen verbündeten. Schon im Jahre 717 schlossen sie mit dem Statthalter des Kalifats von Armenien eine Allianz und wurden „Hilfstruppen“ der arabischen Armeen. Daher wurden von der obengenannten Kirchenversammlung von Dvin nicht nur die Paulikianer, sondern auch das Kalifat scharf kritisiert.⁷⁷⁴ In den 830er Jahren wurden die Paulikianer in den westlichen Teilen Apahuniks (um den Van-See) sehr mächtig und aktiv.⁷⁷⁵ Johannes von Odzun, der die Lehren der Paulikianer-Sekte definierte, schrieb, dass die Paulikianer eine tolerante und sympathievollere Haltung gegenüber dem Islam gehabt hätten.⁷⁷⁶ Ibn al-Athir erwähnt einen Feldzug von Byzanz im Jahre 242/857 gegen Karbeas, den Anführer der Paulikianer-Bewegung, und seinen Verbündeten Omar b. Abdallah al-Aqta, den Emir von Malatya. Dann fiel im Jahre 861 eine Koalitionsarmee unter dem Befehl von Ali b. Yahya al-Armani, der vom Kalifat im Jahre 862 zum Statthalter Armaniens berufen werden sollte, und Karbeas ins byzantinische Reichsgebiet ein und kehrte mit Sklaven und reicher Beute zurück. Karbeas kämpfte auch später auf der Seite al-Armanis gegen Byzanz.⁷⁷⁷

Es stellt sich heraus, dass die Paulikianer im Rahmen ihrer Allianz mit den Muslimen vom Islam beeinflusst wurden. Das beste Beispiel dafür ist die Annahme des Islam durch Karbeas, der ab etwa 830er Jahren die Paulikianer anführte. Der arabische Chronist al-Mas'udi, der Karbeas als einen der bekanntesten Muslime im Grenzland betrachtet, datiert seinen Tod in das Jahr 249/863 und erwähnt ihn als Herrscher der Stadt Tephrike (heute Divrigi in der Türkei). Auch Photius I., der Patriarch Konstantinopels, der seine Geschichte 871-872 fertigstellte, bestätigt, dass Karbeas zum Islam übertrat.⁷⁷⁸ Es ist zu vermuten, dass eine gewisse Anzahl der Paulikianer durch das Beispiel von Karbeas zum Islam übergetreten ist. Man darf auch nicht vergessen, dass gute Beziehungen zwi-

⁷⁷¹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 195.

⁷⁷² Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 147.

⁷⁷³ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 193-194.

⁷⁷⁴ Seta B. Dadoyan: *The Fatimid Armenians. Cultural and political Interaktion in the Near East*, Leiden, New York Köln 1997, S. 43; Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 75-76.

⁷⁷⁵ Ebd., S. 88.

⁷⁷⁶ Dadoyan: *The Fatimid Armenians*, S. 45.

⁷⁷⁷ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 96.

⁷⁷⁸ Ebd., S. 100.

schen den Paulikianern und den Muslimen die Bekehrungen der Paulikianer gefördert haben müssen. Ob es auch Muslime gab, die den Glauben der Paulikianer annahmen, ist schwierig festzustellen. Dies ist aber unwahrscheinlich. Denn es ist bekannt, dass ein Muslim nach dem islamischen Religionsgesetz seinen Glauben nicht ändern darf, und ein Konvertit im Falle eines Religionswechsels hingerichtet wird.

Schließlich kommen wir bezüglich der Beziehungen zwischen dem Kalifat und den Paulikianern zu folgendem Ergebnis: Die albanischen Paulikianer wurden im 8. Jahrhundert mit Hilfe des Kalifats von der armenischen Kirche in Azerbayğan zum größten Teil beseitigt, weil diese sich mit Byzanz verbündeten. Byzanz war ein Feind des Kalifats und mit der armenischen Kirche wegen der Frage der Kirchenunion zerstritten. So hatten Kalifat und die armenische Kirche, die zugleich die Paulikianer bekämpfte, gemeinsame politische Interessen. Laut Z. Bünyadov wurde ein Teil der Paulikianer im 8. Jahrhundert aus Albanien ins byzantinische Gebiet deportiert, um eine Islamisierung der Paulikianer zu verhindern, während ein anderer Teil den Islam annahm und assimiliert wurde.⁷⁷⁹ Die Arabisierungs- und Islamisierungspolitik des Kalifats vor allem in Azerbayğan und Dagestan, die wir später noch ausführlicher behandeln werden, bestätigen diese Meinung Bünyadovs.

Das Kalifat verfolgte hingegen im 9. Jahrhundert eine pro-paulikianische Politik, weil die Paulikianer, die von Byzanz als häretisch bezeichnet und bekämpft wurden, gegen Byzanz kämpften und auch anscheinend gegenüber dem Islam tolerant gesonnen waren. Es stellt sich auf jeden Fall heraus, dass die Paulikianerpolitik des Kalifats sowohl im 8. als auch im 9. Jahrhundert eine Verbreitung des Islam unter den Paulikianern zur Folge hatte. Insbesondere müssen die Übertritte zum Islam unter den albanischen Paulikianern häufiger gewesen sein. Denn wenn wir davon absehen, dass Albanien vom Islam und der islamischen Kultur stärker betroffen war, wurden die Paulikianer Albanien, wie bereits erwähnt, von der armenischen Kirche als ketzerische Sekte verfolgt, und wir begegnen keiner Information, dass das Kalifat ihnen Schutz bot. Anscheinend konnten sie in dieser Konstellation ihre Existenz nur durch Konversion zum Islam bewahren.

Ein anderes Gebiet, in dem gegen das Kalifat im 8. Jahrhundert Aufstände ausbrachen, war Dagestan. Wir sehen, dass Marwan b. Muhammed sich nach seinem letzten und größten Feldzug auf Chasarien im Jahre 737 intensiv mit den aufständischen Fürsten Dagestans und Azerbayğans beschäftigt hatte. Er hatte gegen sie eine Reihe von Strafexpeditionen durchgeführt. Insbesondere beschreibt Ibn A'tam al-Kufi die Maßnahmen Marwans gegen die dagestanischen Fürsten und den Inhalt ihrer Abgaben sehr ausführlich. Wegen der Überlegenheit der arabischen Armee leisteten manche dieser Fürsten Marwan keinen Widerstand und unterwarfen sich. Aber die Bevölkerung von Tuman (Gumiq, das Land der Laken) und insbesondere die von Sarir (Awaren) leistete großen Widerstand. Die Bevölkerung von Sarir, die sich in die Burg Hayzan (Kaytak) zurückgezogen hatte, konnte die gut befestigte Burg ein Jahr lang halten und ergab sich nicht. Schließlich ging Marwan, der sich als muslimischer Gesandter tarnte, persönlich in die Burg. Der Fürst von Sarir zeigte ihm die Festung und wollte damit erklären, dass die Burg uneinnehmbar sei. Marwan hatte aber somit die Möglichkeit, die ganze Burg zu untersuchen. Nachdem er in sein Lager zurückgekehrt war, schrieb er an den Fürsten einen Brief und teilte ihm mit, dass der Gesandte er selbst gewesen sei und schwor, die Burg um jeden Preis einzunehmen. So soll der awarische Fürst einen Schrecken bekommen und sich ergeben haben. Die Bevölkerung von Sarir verpflichtete sich dann jährlich 500 Sklaven, 500 Sklavinnen, 10.000 Dinare Bargeld und 500 Mud (ein Mud=1,053 Liter) Getreide an die Stadt Derbend zu liefern. Auch die anderen Bewohner Dagestans z.B. die Bewohner der Gebiete

⁷⁷⁹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 196-197.

Tuman, Hamzin (das spätere Gumri) und Lakz (Lesgien) mussten ähnliche Abgaben leisten.⁷⁸⁰ Laut al-Baladuri wurde nur die Bevölkerung Filans davon befreit, da der Fürst von Filan sich Marwan gegenüber großzügig und hilfsbereit gezeigt habe.⁷⁸¹ Aus den weiteren ausführlichen Beschreibungen Tabaris⁷⁸² und besonders Ibn A'tam al-Kufis über die Entscheidungen Marwans geht hervor, dass die Aufständischen schwer bestraft wurden und dass den Ethnien Dagestans nach dem Friedensschluß große Abgaben aufgebürdet und ihr Hab und Gut eingezogen wurde. Wir können so vermuten, dass dieser Umstand die Lebensverhältnisse des Gebietes in jener Zeit beträchtlich verschlechtert haben wird. Außerdem ist hier anzumerken, dass wir in den Quellen keine Information über die Annahme des Islam durch eine der genannten dagestanischen Stämme finden.

Die wirtschaftlichen Gründe, d.h. die von diesen Stämmen zu entrichtenden Abgaben, Beute, Sklaven usw. scheinen bei dem sehr harten Vorgehen Marwans die wichtigste Rolle gespielt zu haben. Aber wir können vermuten, dass Marwan durch seine harten Maßnahmen diese Stämme indirekt zur Annahme des Islam zwingen wollte. Außerdem spielten die Sklaven, die die dagestanischen Stämme in großen Mengen liefern mussten, eine wichtige Rolle bei dem Unternehmen Marwans. Diese Sklaven, die in die Hauptstadt des Kalifats gebracht und zum Islam bekehrt wurden, wurden verheiratet und in die arabische Armee aufgenommen. Ein großer Teil dieser Sklaven bestand aus kaukasischen Türken. Durch dieses System gewann das Kalifat für die arabische Armee neue Soldaten.⁷⁸³

Wir sehen, dass insbesondere die Zeit des großen Kalifen Harun ar-Rašid (786-809) allgemein von Aufständen geprägt war. Auch im Kaukasus brachen in seiner Zeit zahlreiche Aufstände aus. Einige von ihnen hatten schon nach dem Tod des Kalifen al-Mahdi (785) in Armenien begonnen und wurden auch in der Zeit des Kalifen Musa (785-786) fortgesetzt. Deshalb berief Harun ar-Rašid *Huzayma b. Hazim* zum Statthalter von Armenien, der dort ein Jahr und zwei Monate amtierte und die Aufstände niedergeschlagen hatte. So wurde die Ruhe im Land wieder hergestellt. Danach wurde er durch *Yusuf b. Rašid as-Sulami* (786-790) ersetzt. Es wird berichtet, dass dieser Mann Armenien so streng regierte, dass niemand sich frei bewegen konnte. Daher gab es auch in seiner Zeit keine Aufstände im Gebiet. Der nächste Aufstand brach während der Statthalterschaft von *al-Fadl b. Yahya b. Halid al-Barmaki* aus, als er die Festung Hamzin in Norddagestan angriff, deren Einwohner anscheinend keinen Tribut zahlen wollten. Er wurde von der Bevölkerung der Festung zurückgedrängt. Die Bevölkerung der azerbayganischen Stadt Berde verweigerte ebenso den Tribut und tötete sogar Said ibn Muhammed al-Harrani al-Lahabi, den Kommandanten al-Barmakis.⁷⁸⁴

Zur selben Zeit tauchte in der azerbayganischen Stadt Beyleqan ein Mann namens *Abu Muslim* auf und leistete großen Widerstand gegen die Araber. Er ist nicht zu verwechseln mit dem legendären Anführer der abbasidischen Bewegung in Chorasán in den 740er Jahren. Dieser war schon 755 von dem Kalifen hingerichtet worden. Nach seinem Tod wurde er zum Heiligen erhoben. Zu verschiedenen Zeiten tauchten Aufständische auf, die vorgaben, dass die Seele Abu Muslims auf sie übergegangen sei.⁷⁸⁵ Abu Muslim, der sich in Beyleqan gegen das Kalifat erhob, scheint einer von ihnen gewesen zu sein. Er besiegte den arabischen Feldherrn al-Haraši in der Stadt Ruyan (in Tabaristan im Nordiran) und nahm die Festung Gilab ein. Daraufhin kam der arabische Komman-

⁷⁸⁰ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 63-68; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297-299.

⁷⁸¹ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 298.

⁷⁸² Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 487 ff; "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 63 ff.

⁷⁸³ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 184.

⁷⁸⁴ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 212-213.

⁷⁸⁵ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 188-190.

dant Ibn Abdullah al-Bağalini, der vom Kalifen mit der Regierung Armeniens betraut war, nach Berde, wo er von den Beyleqanern angegriffen wurde. Einer von al-Bağalinis Kommandanten, den er gleichzeitig mit einer Truppe von 6.000 Mann gegen Abu Muslim geschickt hatte, wurde ebenfalls besiegt und getötet.⁷⁸⁶

Obwohl al-Yaqubi darüber nicht berichtet, erfahren wir von Ibn A'tam al-Kufi, dass Abu Muslim gegen die Araber in Azerbayğan weiter kämpfte, bevor er die armenische Stadt Dvin belagerte. Er kämpfte nämlich in der Stadt Varsan⁷⁸⁷ gegen den arabischen Feldherrn Ishaq ibn Muslim al-Uqayli, der ihn mit 5000 Reitern aus dem Irak angegriffen hatte, und es gelang ihm, al-Uqayli zu besiegen. Nachdem er noch zwei weitere Heere des Kalifen geschlagen hatte, begab er sich nach Nahičevan. Er eroberte die Stadt und sammelte hier Tribut ein und verteilte es unter seine Soldaten. Danach kam er anscheinend nach Dvin und belagerte die Stadt vier Monate lang, die er aber nicht einnehmen konnte. Daraufhin kehrte er wieder nach Beyleqan und schlug dort sein Lager auf. Von hier aus unternahm er in verschiedene Richtungen Plünderungszüge.⁷⁸⁸

Abu Muslim scheint, den ganzen Kaukasus mit Krieg überzogen zu haben. Da die Situation im Gebiet sehr ernst war, schickte der Kalif nun gleichzeitig zwei Kommandanten mit einer großen Armee dorthin: Yazid b. Mazyad aš-Šaybani wurde mit einem Heer von 10.000 Mann nach Armenien geschickt, während Yahya al-Haraši beauftragt wurde, mit einem Heer von 12.000 Mann Azerbayğan zu unterwerfen. Denn Azerbayğan war zu dieser Zeit von Muhalhal at-Tamimi erobert. Wer dieser Mann war, wird nicht berichtet. Er war wahrscheinlich einer der Männer Abu Muslims. Schließlich besiegte al-Haraši ihn und stellte im Land die alte Ordnung wieder her. Als er sich anschließend nach Armenien begab, um sich an Yazid b. Mazyad anzuschließen, der dort gegen Abu Muslim kämpfen musste, war Abu Muslim schon tot. Die Führung des Aufstandes ging dann an as-Sakan b. Musa al-Beyleqani über, der sich in Beyleqan aufhielt. Da die Bevölkerung von Beyleqan gegen die Araber nicht standhalten konnte und sich ergab, wurde ihr vergeben. Auch as-Sakan wurde begnadigt, da er sich mit seinem Heer von 7.000 Mann ergeben hatte.⁷⁸⁹

Danach wurde Said b. Salm ibn Kutayba al-Bahili zum Statthalter von Armenien ernannt (796). Unter ihm lebte die Bevölkerung zunächst monatelang ein friedliches Leben. Aber später begann er gegen die Interessen der christlichen Adeligen zu handeln und sie zu unterdrücken. Daher erhoben sich die *Derbender* in Dagestan und griffen einen seiner Diener an. Zu dieser Zeit war der Gouverneur von Derbend an-Nağm b. Hašim. Als Said b. Salm diesen Gouverneur tötete, verbündete sich sein Sohn mit den Chasaren, was den großen Einfall der Chasaren in den Kaukasus zur Folge hatte (799) und vielen Muslimen das Leben kostete. Als Harun ar-Rašid davon hörte, beauftragte er einen Mann, der Said b. Salm verhaften und unmittelbar dem Volk ausliefern sollte. Da dieser von Salm bestochen wurde, konnte man ihn nicht erfassen. Der Kalif ersetzte den Posten des Kommandanten durch Ali b. Isa b. Mahani. Doch als Ali sich in Azerbayğan dem Volk gegenüber ungerecht verhielt, erhoben sich die Einwohner Širvans, was den Aufstand noch verbreitete. Daher berief der Kalif seinen Feldherren Yazid ibn Mazyad aš-Šaybani zum Generalgouverneur von Armenien und Azerbayğan (799-801), der ein fähiger Mann gewesen zu sein scheint. Er versöhnte nämlich Nizariden und Jemeniten (zwei konkurrierende arabische Stämme im Kaukasus, die gegeneinander kämpften und im Gebiet Unruhe stifteten). Außerdem versprach er den christlichen Adeligen Albaniens die Interessen ihrer Kinder zu sichern. So konnte er schließlich die Bevölkerung beruhigen

⁷⁸⁶ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 213.

⁷⁸⁷ Varsan war eine mittelalterliche Stadt Azerbayğans. Sie lag im Süden Beyleqans, ca. 45 km südlich von der Mündung der Flüsse Aras und Kura. Ihre Ruine befindet sich heute in der Nähe des Bahnhofs von Dašburun.

⁷⁸⁸ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 77.

⁷⁸⁹ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 213-214.

und im Land die Sicherheit wiederherstellen. Das war der letzte Aufstand in der Regierungszeit Harun ar-Rašids. Al-Yaqubi, der über die Aufstände gegen das Kalifat detaillierte Informationen bietet, schreibt weiter, dass sich die Aufstände, die in der Zeit von Harun-ar-Rašid wüteten, auch in der Zeit des Kalifen al-Ma'mun (813-833) und danach fortsetzten.⁷⁹⁰ Der bekannteste dieser Aufstände war zweifelsohne der des Babeks, der im Folgenden näher betrachtet werden soll.

3.2.5.2. Der Babek-Aufstand (Die Hurramiten-Bewegung 816-837)

3.2.5.2.1. Der Glaube der Hurramiten und ihr erster Auftritt

Seit der Gründung des islamischen Staates hatte es mehrere Aufstände gegen das Kalifat gegeben. Aber sie hatten nie die Existenz des Kalifats so bedroht, wie die Hurramiten in Azerbayğan, die Zang (die schwarzen Sklaven) um Basra, die Saffariden in Fars (Iran) und die Karmatiden in Südarabien es taten.⁷⁹¹ Der Babek-Aufstand oder die Hurramiten-Bewegung unter der Führung von *Babek al-Hurrami*, die von bisher unbekannter Wucht war, war der größte und gefährlichste Aufstand gegen die arabische Herrschaft in Azerbayğan und den benachbarten Gebieten. Er war für das Kalifat besonders gefährlich, da er dem Irak, wo das Zentrum des islamischen Staates war, verhältnismäßig nahe lag, über 20 Jahre dauerte und große Volksmassen mobilisieren konnte. Außerdem erhielt die Bewegung vom unkontrollierbaren Kaukasus aus vielerlei Unterstützung, hinter der wenigstens gelegentlich Byzanz stand.⁷⁹² Die Niederschlagung dieses Aufstandes kostete das Kalifat lange Jahre, große Kraft und unzählige Opfer. Daher soll er hier ausführlich behandelt werden.

Zum besseren Verständnis des Themas soll zunächst geklärt werden, wer die Hurramiten waren. Über den Ursprung der Bezeichnung *Hurramiya* gibt es drei Überlieferungen. Laut einer wird es mit dem Ort *Hurram* in der Nähe der Stadt Ardabil⁷⁹³ in Verbindung gebracht. Laut einer anderen Überlieferung wird es auf den Namen der Frau von *Mazdak* aus Persien zurückgeführt. Demnach soll die Frau von *Mazdak* nach dem Niederschlag der *Mazdak*-Bewegung in Persien in der Zeit des persischen Königs Chosrau Anuširvan (531-579) nach Azerbayğan gekommen sein. Sie lud dann hier das Volk zur *Mazdak*-Religion ein. Seitdem seien die übrigen Anhänger *Mazdaks* Hurramiten genannt worden. Nach der dritten Überlieferung war es eine Bezeichnung für genuß- und trunk-süchtige Menschen.⁷⁹⁴

Die Tatsache, dass wir die Nachrichten über die Hurramiten nur aus Überlieferungen der Muslime besitzen (also den Feinden der Hurramiten), lässt ihr Bild nicht ganz deutlich erscheinen und macht einen Vergleich unmöglich. Klar ist jedenfalls, dass es sich um einen durch die Enttäuschung über das Verhalten der Abbasiden ausgelösten Vorgang handelte. Die arabischen Chronisten beschreiben die Hurramiten als eine ketzerische Sekte. Nach der Angabe Ibn al-Athirs waren die Hurramiten Nachfolger der Zoroastrier. Es war bei ihnen erlaubt, dass man die eigene Mutter, Schwester und Tochter heiratete. Daher nannte man sie *Hurram* (fröhlich). Außerdem glaubten sie an die Reinkarnation (Seelenwanderung).⁷⁹⁵ Eine der Grundlagen ihrer Verkündigung war das zoroastriische Bekenntnis.

⁷⁹⁰ Ebd., S. 214 ff.

⁷⁹¹ Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 178.

⁷⁹² Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 61.

⁷⁹³ *Ardabil* ist heute eine iranische Provinz im Nordwesten Irans. Es war im Mittelalter die Hauptstadt Azerbayğans und eine der wichtigsten Städte des Kaukasus. Sie wurde nach arabischen Quellen von Firuz, dem Sohn des sassanidischen Herrschers Quobad I. (488-531) gegründet.

⁷⁹⁴ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 197-198, 201-202.

⁷⁹⁵ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 284; Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 201-202.

Nizam al-Mulk (1018-1092), der Großwesir der Selçuken-Sultane Alp Arslan und Malik Šah, gibt in seinem Werk *Siyâsetnâme* über die Hurramiten folgende Informationen:

„Das Verbotene gilt bei den Hurramiten als erlaubt. Sie behaupten, dass das Religionsgesetz für den Menschenkörper mühsam ist. Die gottesdienstlichen Handlungen wie z.B. das Gebet, Fasten, die Pilgerfahrt und Almosengabe schaffen sie ab. Sie betrachten den Wein sowie das Eigentum und die Frauen des Volkes für sich als erlaubt. Sie sagen, dass man sich von allem, was Pflicht ist, entfernen muss. Sie verehren Abu Muslim und seine Familie. Diese Ungläubigen, deren einziges Ziel die Vernichtung des Islam ist, zeigen sich als Freunde des Propheten Muhammed und seines Geschlechtes, um das Volk zu täuschen. Nachdem sie das Volk gewonnen haben, versuchen sie die Šaria abzuschaffen. Sie sind der Feind des Islam und begnadigen niemanden. Sie helfen nur einander. Keine Ungläubigen können gnadenloser als sie sein. Ein Teil ihrer Dienerschaft ist sehr habsüchtig. Sie behaupten, dass manche Menschen mehr Rechte haben, als es sein sollte, und sie wollen ihnen einen Teil entziehen.“⁷⁹⁶

Aus dem Bericht Nizam al-Mulks geht hervor, dass die Hurramiten sich als Muslime vorstellten. Spuler schreibt auch, dass der Hurramitenanführer Babek sich äußerlich an die islamischen Vorschriften gehalten habe, die Vielweiberei aber in unbeschränkter Zahl erlaubte und insbesondere das Weintrinken gefördert habe.⁷⁹⁷

Der arabische Chronist at-Tabari (gest. 923) schreibt über Babek folgendes:

„Ein Ungläubiger namens Babek al-Hurrâmi erfand eine ketzerische Sekte. Das Erlaubte und Verbotene waren gleich für ihn. Weintrinken, Ehebruch und Berauben des Eigentums eines Menschen hielt er für richtig. Auch zahlreiche staatenlose Muslime schlossen sich ihnen an.“⁷⁹⁸

Laut Z. Bünyadov schreibt auch der arabische Chronist al-Muqaddasi (10. Jahrhundert), dass die Hurramiten ihre Frauen und ihr Eigentum miteinander teilten; sie genossen alles, was der Seele wohl getan hatte, unter der Voraussetzung, dass niemand dadurch gefährdet wurde. Was die Religion verboten hatte, war bei ihnen erlaubt. Auch manche westliche Autoren z.B. Q. Flügel, A. Müller, V. Myur und J. Wellhausen, deren Werke auf denen arabischer Chronisten basieren, sind nach Bünyadov zu urteilen überwiegend gleicher Meinung.⁷⁹⁹ Auch die türkischen Historiker, die sich hauptsächlich an den arabischen Quellen orientieren, sind sich einig, dass die Hurramiten eine ketzerische Sekte waren. Z.B. vertreten H. D. Yıldız und O. Turan diese Meinung.⁸⁰⁰ F. Kırzioğlu definiert die Hurramiten-Sekte folgendermaßen: „Die Hurramiten-Sekte ist das Wiederbeleben der alten Mazdak-Religion unter der Maske des islamischen Bekenntnisses. Sie wurde auch von den persischen Nationalisten unterstützt.“⁸⁰¹ Ich denke, dass diese Definition für die Hurramiten am besten zutrifft. Denn es handelt sich hier um eine Sekte, die zumindest äußerlich islamisch erscheint.

Laut einem anderen türkischen Historiker H. Savaş entstanden nach der Tötung des Chorasanners Abu Muslim mehrere Sekten, die das Ziel hatten, sich für ihn zu rächen. Die Hurramiten-Sekte war eine von ihnen und bestand aus einer Mischung der Glaubenselemente des Islam, des Zoroastrismus und des Manichäismus. Die Hurramiten-Bewegung, deren Anhänger Abu Muslim aus Chorasán

⁷⁹⁶ Nizamülmülk: *Siyasetnâme (Siyeru'l-mülûk)* [Buch der Staatskunst], ins Türkisch übersetzt von Nurettin Bayburtlugil, 5. Auflage, Istanbul 2003, S. 264-265.

⁷⁹⁷ Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 202.

⁷⁹⁸ Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 532.

⁷⁹⁹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 198-200.

⁸⁰⁰ Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 179. Siehe auch Osman Turan: "Babek", in: *İA*, Bd. 2, S. 171 ff.

⁸⁰¹ Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 253.

und seine Tochter Fatima auf das höchste verehrten, trug überdies den Charakter einer politischen Reaktion und Organisation der Perser gegen die arabische Herrschaft.⁸⁰² Auch Spuler bestätigt, dass die Bewegung mit den Aufständen, die in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts in Chorasan ausbrachen, ideologisch in Verbindung stand. Er vertritt überdies die Meinung, dass es sich bei der Glaubensverkündigung Babeks um synkretistische Ideen handelte.⁸⁰³ Die armenischen Quellen geben leider über Babek und die Sekte der Hurrामiten keine Informationen. Bei dem albanischen Chronisten Movses Dasxuranci (11. Jahrhundert) finden wir nur über manche Taten Babeks einige Informationen. Was für einen Glauben die Sekte hatte, schreibt auch er nicht.⁸⁰⁴

Obwohl die meisten Historiker sich darüber einig sind, dass die Hurrामiten eine ketzerische Sekte waren, sind die azerbayğanischen Autoren über Babek und die Hurrामiten ganz anderer Meinung. Sie hingegen sehen die Hurrामiten-Bewegung als einen Freiheitskampf der Azerbayğaner gegen das Kalifat und Babek als einen Nationalhelden. Es gibt sogar heute in manchen azerbayğanischen Städten Statuen von Babek. In Nahičevan gibt es z.B. einen Rayon, der nach Babek benannt wurde, dessen Hauptstadt die gleichnamige Stadt *Babek* ist.

Laut dem azerbayğanischen Historiker İ. Mehmetov sind die negativen Angaben der arabischen Chronisten über die Hurrामiten nur Erfindungen, die zur Entwürdigung der Hurrामiten dienten. Volksbewegungen wie die Hurrामiten-Bewegung, die in der Geschichte des Nahen Ostens und in der türkischen Geschichte stattfanden, seien immer als ketzerisch bezeichnet worden.⁸⁰⁵

Dass der Begriff Hurrाम mit Unmoral in Verbindung gebracht wird, ist laut einem anderen azerbayğanischen Historiker (Z. Bünyadov) auf die wissenschaftliche und politische Begrenztheit sowie die böswillige Gesinnung der Autoren des Feudalismus und der Bourgeoisie d.h. der arabischen Geschichtsschreiber des Mittelalters zurückzuführen. Bünyadov betont, dass man die Hurrामiten, die mehr als 20 Jahre mutig einen erbitterten Freiheitskampf gegen das Kalifat führten, nicht als ein unmoralisches Leben führende und genussüchtige Menschen bezeichnen könne. Denn eine Freiheitsbewegung, die von genussüchtigen Menschen geführt wird und in der keine Disziplin herrscht, könne für längere Zeit keinen Erfolg haben. Was die von den arabischen Autoren berichtete Zeremonie „*Weibergemeinschaft: Teilung von Frauen*“⁸⁰⁶ bei den Hurrामiten anbelange, so sei sie ein alter Brauch im Kaukasus, die im Jahr ein Mal stattfand, und könne daher niemals als eine dauerhafte Gewohnheit betrachtet werden. Die Mazdakiten- und die Hurrामiten-Bewegung seien gegen die herrschenden Schichten gerichtet. Die Hurrामiten waren noch dazu gegen das Kalifat gerichtet gewesen. Diese beiden Sekten seien für die Vergemeinschaftung ihres Eigentums berühmt. Dementsprechend schreiben laut Bünyadov diejenigen Autoren, die das Privateigentum der Feudalen und der Bourgeoisie verteidigen (die arabischen Quellen), den Mazdakiten und den Hurrामiten Ideen wie z.B. unmoralisches Leben und Promiskuität (mehrere Männer teilen sich dieselben Frauen) zu. Die Fakten hätten gezeigt, dass es weder bei den Mazdakiten noch den Hurrामiten so gewesen sei. Daher gäbe es keinen Grund, den Ursprung der Bezeichnung *Hurrाम* mit Unmoral in Verbindung zu bringen.⁸⁰⁷ Auch ich finde die Zuverlässigkeit der Informationen der mittelalterlichen arabischen Autoren darüber, dass die Hurrामiten ein unmoralisches Leben geführt hätten, zweifelhaft. Denn jede Gruppe oder Person, die gegen die Ungerechtigkeits- und Unterdrückungspolitik des vorhandenen Systems kämpfte oder als Andersdenkende auftrat, war in der Ge-

⁸⁰² Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 102.

⁸⁰³ Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 61, 201.

⁸⁰⁴ Vgl. Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 214-215.

⁸⁰⁵ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 187.

⁸⁰⁶ Nach dieser Tradition gehörten Frauen und Männer gemeinschaftlich einander an.

⁸⁰⁷ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 200-201.

schichte immer den schweren Vorwürfen und der heftigen Kritik von denjenigen ausgesetzt, die deren Haltung nicht bestätigten.

Auch S. Eliyarlı, ein anderer azerbayģanischer Autor, teilt die Ansicht Bũnyadovs. Er schreibt, dass die arabischen Chronisten die Hurramiten Ungläubige und Säufer nannten, da diese den Islam nicht anerkennen wollten. Laut Eliyarlı beteten die Hurramiten das Feuer an. Daher sei das Wort „*Hurra*“ vermutlich mit dem Feuer und mit der Sonne verbunden. Nach einer anderen Meinung verkündete das Wort ein geistiges und heiliges Licht. Historisch gesehen stünde Hurramiya tatsächlich den Lehren des Mazdakismus und Zoroastrismus nahe. Die Hurramiten glaubten an die Unsterblichkeit der Seele. Dies konnte den Kämpfern Babeks Furchtlosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod einflößen.⁸⁰⁸

Eliyarlı schreibt weiterhin, dass die Babek-Bewegung religiöse Vorstellungen nicht vollständig leugnete und es auch nicht konnte. Das Hauptziel dieser Bewegung war es, dem Volk seine Freiheit zu schenken. Die Herrschaft des Kalifats stimmte daher mit dem Hauptziel der Bewegung nicht überein. Dementsprechend ging die Ursache der Haltung Babeks gegenüber dem Islam auf den politisch unversöhnlichen Widerstand gegen das Kalifat zurück.⁸⁰⁹

Es gab verschiedene Gründe, die bei dem Ausbruch des Babek-Aufstandes eine Rolle spielten und deren Beschreibung eine ausführliche Studie erfordern würde. Als den wichtigsten Grund kann man die sozialen und wirtschaftlichen Unterdrückungen und damit den Unmut des Volkes sehen, abgesehen davon, dass die Hurramiten ihre synkretistischen Ideen verbreiten wollten. Insbesondere hatten sich die Lebensbedingungen der armen Bevölkerungsschichten mit dem Machtantritt der Abbasiden im Kalifat erheblich verschlechtert. Daher konnten die Armen, die sich ein besseres Leben erhofften, leicht für die Bewegung gewonnen werden. Es schlossen sich ihr sogar arme Araber und auch zum Teil Adelige und Statthalter an.⁸¹⁰

Die ideologische Kraft der Bewegung war mit der Aufforderung zur Einigkeit verbunden. Ihre Anführer riefen auf, die von den Besetzern und den in Azerbayģan angesiedelten Arabern besetzten Gebiete wieder zu gewinnen. Babek befahl deshalb, die Häuser der Araber zu überfallen und ihr Hab und Gut zu erbeuten. Man glaubte, dass Babek das Land wieder erlangen und die Unterdrücker vernichten werde und diejenigen, die lebenslang unterdrückt und gedemütigt wurden, ihm huldigen und seinen Namen verehren würden.

Babek, den Eliyarlı als legendären Anführer der Hurramiten bezeichnet, setzte sich zum Ziel, die Araber zu vertreiben und sein Vaterland von ihnen zu befreien. Denn die traditionellen Vorstellungen über den uralten Kampf zwischen Gut und Böse in der Welt gewannen im Verständnis der Hurramiten eine klar sozio-politische Bedeutung: Steuern, Unterdrückungen und Privateigentum bedeuteten die Verbreitung des Bösen und mussten vernichtet werden. Die Hurramiten wollten den ganzen nutzbaren Boden zum Eigentum von allen machen, indem er zur Nutzung der Stadtgemeinde zugewiesen wurde.⁸¹¹ Im Mittelpunkt der Hurramiten-Bewegung standen die Hoffnungen und Vorstellungen des Volkes sowie sein Anliegen zur Befreiung von der Fremdherrschaft. Das Hauptziel war die Vertreibung der Araber aus dem Land. Aber neben der Ablehnung der Herrschaft der Araber sollte man auch gegen ihre Religion sein, die den Kern ihrer Ideologie bildete. Denn die Zugehörigkeit zu einer Religion, die von Fremden gebracht worden war, bedeutete zugleich, ihren

⁸⁰⁸ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 148-149.

⁸⁰⁹ Ebd., S. 148.

⁸¹⁰ Cem Zorlu: *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyandar. Ebu Cafer el-Mansur Dönemi* [Die religiösen und politischen Aufstände gegen die Abbasiden. Die Zeit von Ebu Cafer el-Mansur], Ankara 2001, S. 126.

⁸¹¹ Sarkisyanz bezeichnet die Hurramiten-Bewegung als eine „*Art kommunistischen Revolte*“ (Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 145.)

Kriegen, ihrer Politik und ihrer Herrschaft zu dienen.⁸¹² D.h. die Bewegung, deren Ideologie durch eine Mischung der altpersischen Religionen Mazdakismus, Manichäismus und Zoroastrismus gebildet wurde, akzeptierte weder die islamische Herrschaft und noch den Islam als Religion.⁸¹³

Babek hasste die Araber und ihre Religion. Daher leistete er sein ganzes Leben lang Widerstand gegen das Kalifat und versuchte, die Regeln und Gesetze, die vor dem Islam in Azerbayğan existiert hatten, wiederherzustellen. Er änderte zuerst seinen Namen in Babek, einen nichtmuslimischen Namen. Nach manchen Quellen war er angeblich früher ein Muslim und hieß Hasan. Zweitens verkündete er, dass der Gott in Menschengestalt erscheinen werde. Drittens glaubte er, dass die Seele von einem Lebewesen zu einem anderen wanderte und in diesem Zusammenhang die Seele des Imams (Abu Muslim Chorasani) viel später zurückkehren werde. Die Religion der Hurramiten basierte auf dem Glauben an zwei große geistige Kräfte, Licht und Dunkelheit, die die Symbole des Guten und des Bösen waren.⁸¹⁴

Babek wurde insbesondere von den städtischen Einwohnern Azerbayğans und der benachbarten Regionen unterstützt. Denn die städtischen Volksmassen Azerbayğans pflegten noch bis zu einem gewissen Grad ihre alten zoroastrischen und mazdakischen Kulte, die sie vor dem Islam gehabt hatten. Deshalb konnte man von ihnen nicht erwarten, dass sie den Arabern gegenüber gute Beziehungen hatten. Der Islam bedeutete in ihrem Bewusstsein den ideologischen Ausdruck der arabischen Herrschaft. Dazu kamen noch die Steuern, die fast der Hälfte der erzielten Ernte entsprachen. Dies war ein Faktor, der den azerbayğanischen Widerstand und die Abneigung der Bevölkerung gegen die Araber steigerte.⁸¹⁵ Vor allem durch die sozialen Mißstände, die besonders drückend gewesen sein müssen und durch die Erbitterung der Bauern gegen eine Handvoll arabischer Muslime, die einen großen Teil ihres Grund und Bodens besaßen, wurde die Bewegung Babeks sehr populär.⁸¹⁶

Es ist nicht bekannt, wann und wo die Hurramiten zum ersten Mal auftraten. Schon die Sonderlehren eines abbasidischen Propagandisten namens Amar b. Yazid, der im Jahre 736 eine Weibergemeinschaft einführte⁸¹⁷, das Fasten abschaffte und das Gebet und die Pilgerfahrt als unverbindlich erklärte, werden als hurramitisch bezeichnet. Dieser Mann wurde von den Abbasiden getötet.⁸¹⁸ Der erste Aufstand der Hurramiten brach sehr wahrscheinlich im Jahre 778-779 unter dem Kalifen al-Mahdi (775-785) aus.⁸¹⁹ Nizam al-Mulk schreibt, dass die Batiniden aus Gorgan (die sogenannten Assassinen oder Nizariten, die größte Gruppe der zu den Schiiten gehörenden Ismailiten oder Siebener-Schiiten) sich im Jahre 162/778-779 erhoben und mit den Hurramiten verbündet hatten.⁸²⁰ Laut dieser Angabe soll der erste Hurramiten-Aufstand in jenem Jahr stattgefunden haben.

Hingegen schreibt der arabische Chronist Ibn Kathir (gest. 1373), dass die Hurramiten in Ğebel (Nordwestiran) und Azerbayğan zum ersten Mal im Jahre 192/807-808 auftauchten. Harun ar-Rašid entsandte eine Armee von 10.000 Mann unter dem Kommando von Abdullah b. Malik b. Haysam al-Huzai. Er tötete einen Teil der Hurramiten, während er einen anderen Teil gefangen nahm und nach Bagdad brachte. Gefangene Männer wurden durch den Befehl des Kalifen Harun ar-Rašids

⁸¹² Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 149.

⁸¹³ Zorlu: *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyenlar*, S. 125.

⁸¹⁴ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 205.

⁸¹⁵ Ebd., S. 205.

⁸¹⁶ Cahen: *Der Islam I.*, S. 97.

⁸¹⁷ Nach der Anmerkung Spulers spielte die hier ererbte Gruppenheirat eine Rolle. Vgl. Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 200.

⁸¹⁸ Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 200-201.

⁸¹⁹ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 187; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 197.

⁸²⁰ Nizamülmülk: *Siyasetnâme*, S. 259.

getötet und Kinder und Frauen in die Sklaverei verkauft.⁸²¹ Diese Angabe über ihren ersten Auftritt ist jedoch zu spät. Denn es steht fest, dass die Hurramiten viel früher erschienen waren.⁸²² Der Kalif hatte anscheinend in jenem Jahr eine Armee gegen die Hurramiten entsandt, die schon längst auf der Bühne der Geschichte waren.⁸²³

Die erste Hurramiten-Bewegung im eigentlichen Sinne wurde von zwei Rivalen namens *Ġavidan b. Sahl* und *Abu Imran* angeführt, die wegen ihrer politischen Interessen ständig Auseinandersetzungen miteinander hatten. Wie man annimmt, war *Ġavidan* der erste Anführer, der die Hurramiten-Massen um sich scharte und sie politisch mobilisierte. Nach der Überlieferung war er ein wohlhabender Schafhändler, der in der Nähe der Stadt Ardabil lebte. Eines Tages war er während seiner Reise zwischen Ardabil und Zangān (Nordwestiran) zu Gast bei der Familie Babeks. So lernte er Babek, der damals ein Kind war, durch Zufall kennen. Er merkte schnell, dass Babek ein sehr talentierter und kluger Junge war, und bot seiner Mutter an, ihn in seinen Dienst zu nehmen. Da sie arme Menschen waren, nahmen sie das Angebot an und Babek lernte die Hurramiten so zum ersten Mal kennen.⁸²⁴

3.2.5.2.2. Babek al-Hurrami und der Hurramiten-Aufstand (816-837)

Es liegen über das Leben Babeks vor seiner Wahl zum Anführer der Hurramiten nur wenige Informationen vor. Er wurde zwischen den Jahren 796 und 800 im azerbayģanischen Dorf *Bilalabad* geboren. Über seine Abstammung gibt es verschiedene Überlieferungen. Es wird angenommen, dass sein Vater ein persischer Ölhändler⁸²⁵ namens Abdullah war. Seine Mutter hieß Berumend. Babek arbeitete bis zu seinem 16. Lebensjahr als Diener und Schäfer, um sich und seine Mutter zu versorgen, da sein Vater schon vor seiner Geburt gestorben war. Als er in den Dienst *Ġavidans* trat, war er 16 Jahre alt.⁸²⁶ Er kam mit ihm in die Stadt Bezz und wurde dort von ihm zum Vorsteher des Haushaltes seines Schlosses ernannt.⁸²⁷ Laut „*Kitab al-Fihrist*“ (einem Index aller im Arabischen verfassten Bücher)⁸²⁸, verfasst von dem persischen Gelehrten Ibn an-Nadim (gest. 995), begann die Karriere Babeks dort. Nachdem *Ġavidan* im Jahre 201/816 nach einem Duell mit seinem Rivalen Abu Imran verletzt worden und schließlich gestorben war, sorgte seine Witwe, die sich in Babek verliebt hatte, dafür, dass er zum Nachfolger *Ġavidans* gewählt wurde⁸²⁹: Sie sammelte die Anhänger *Ġavidans* und sagte ihnen, dass *Ġavidan* auf dem Sterbebett folgendes Testament gemacht hatte:

„Ich werde heute Nacht sterben. Meine Seele wird meinen Körper verlassen, auf den Körper Babeks übergehen und sich mit seiner Seele vereinigen [...] Ich habe ihn für meine Anhänger als Anführer bestimmt.“⁸³⁰

⁸²¹ İbn Kesîr: *El Bidāye ve'n-nihāye*, Bd. 10, S. 350.

⁸²² Nizamülmülk: *Siyasetnâme*, S. 259; Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 200-201; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 204.

⁸²³ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 150; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 204.

⁸²⁴ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 191.

⁸²⁵ Um welche Ölsorte es sich bei dem hier verkauften Öl handelt, ist unbekannt.

⁸²⁶ Ebd., S. 191-192.

⁸²⁷ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 203.

⁸²⁸ Ebd., S. 22.

⁸²⁹ Auszug aus dem Buch „*Kitab al-Fihrist* von Muhammad ibn Ishaq Ibn an-Nadim“, in: Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 273-274.

⁸³⁰ Ebd., S. 274-275.

So glaubten seine Anhänger seiner Frau und huldigten Babek.⁸³¹ Auch Ibn al-Athir erwähnt, dass Babek behauptete, dass die Seele Ğavidans auf seinen Körper übergegangen sei. Ihm zufolge begann Babek im Jahre 201/816-817, erstmals eine Bewegung anzuführen.⁸³² Al-Mas'udi berichtet, dass er in Arran und Beyleqan seine Macht in kurzer Zeit wesentlich erweitert und hier zahlreiche Anhänger gewonnen hatte.⁸³³ Laut Mehmetov verdankte Babek die militärische Unterstützung den Türken, die in Arran und Beyleqan stark verbreitet waren. Hier sind die Chasaren und andere nomadischen kriegerischen Türken, die sich Babek angeschlossen hatten, gemeint. Nach der Ansicht Mehmetovs sei es ohne Unterstützung der Türken unmöglich gewesen, dass Babek mit den einfachen Volksmassen die großen arabischen Reiterarmeen besiegen konnte. Außerdem hatte Babek zu den Fürsten von Syunik, die laut Mehmetov von dem türkischen Stamm der *Barsilen* abstammten, durch Heirat verwandtschaftliche Beziehungen aufgebaut und somit die Aufmerksamkeit der Chasaren geweckt.⁸³⁴ Diese verwandtschaftlichen Beziehungen werden auch von Movses Dasxuranci (11. Jahrhundert) erwähnt. Ihm zufolge heiratete Babek im Jahre 827-828 die Tochter von Vasak, des Fürsten von Syunik.⁸³⁵ Ein anderer Faktor beim Anstieg der Anhängerzahl Babeks waren Missionierungen. Die Hurramiten bestanden aus Gemeinschaften, an deren Spitze die Missionare, die den hurramitischen Glauben und Religionsgesetze kannten, standen. Diese reisten von Dorf zu Dorf und predigten ihre Religion, um sie zu verbreiten. Babek versprach ein Leben, das jeden Menschen zufrieden stellen sollte.⁸³⁶

Es wird allgemein angenommen, dass das Zentrum der Hurramiten-Bewegung die Festung *Bezz*, die bei der Stadt Ardabil in Azerbayĝan gelegen haben soll, war.⁸³⁷ Aber die detaillierten Forschungen Bünyadovs zeigen, dass diese Festung nicht bei Ardabil, sondern in der historischen Bergregion *Karadag*⁸³⁸ gelegen hatte.⁸³⁹

Babek wählte für seinen Aufstand einen günstigen Zeitpunkt, zu welchem die Thronstreitigkeiten zwischen den Brüdern al-Amin und al-Ma'mun um das Kalifat herrschten. Denn die Aufmerksamkeit der oberen Schichten im Kalifat war zu dieser Zeit von den Nordprovinzen, die von Bagdad weit entfernt waren, abgelenkt.⁸⁴⁰ Er verteilte an all seine Anhänger Schwerter und Dolche und forderte von ihnen, in ihre Dörfer zu gehen und zu erfahren, wo die arabischen Verwalter sich befanden. Danach sollten sie auf seine Anweisung warten, die zu passender Zeit den Aufstand beginnen lassen sollte. Als er schließlich den Aufstand eingeleitet hatte, wurden alle Araber, die bei der Stadt Bezz wohnten, noch in derselben Nacht massakriert.⁸⁴¹ Danach schickte Babek seine Kämpfer in die Gebiete, die weit außerhalb von Bezz lagen. Auch in ihnen wurden alle Araber und ihre Anhänger aus der einheimischen Bevölkerung getötet. Nach der Überlieferung von Ibn an-Nadim hatten Morde, Foltern und Krieg im Glauben der Hurramiten vor Babek keinen Platz. Erst Babek soll sie in den Hurramiten-Glauben eingeführt haben, um Azerbayĝan von den Arabern und dem Islam zu

⁸³¹ Ebd., S. 275.

⁸³² Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 284.

⁸³³ Mesudî: *Murûc ez-Zeheb*, S. 230.

⁸³⁴ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 192.

⁸³⁵ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 214.

⁸³⁶ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 193.

⁸³⁷ Cahen: *Der Islam I.*, S. 97; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 193.

⁸³⁸ Das historische Gebiet *Karadag* (Heutiges *Arasbaran-Schutzgebiet*) liegt im Nordwesten des Iran in den südlichen Ausläufern des Kaukasus an der Grenze zu Armenien und Azerbayĝan. Die Entfernung zwischen Ardabil und *Karadag* ist ca. 150 km.

⁸³⁹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 207-208.

⁸⁴⁰ Ebd., S. 205.

⁸⁴¹ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 193-194.

säubern, was nach seiner Behauptung eine ihm von Ğavidan übertragene Aufgabe gewesen sein soll.⁸⁴² G. Flügel schreibt:

„Er tilgte eben alles noch Gute, was diesen [Anhänger der alten Lehre von Mazdak] und ihren Vorfahren eigentümlich war, in Folge seines Ehrgeizes und Strebens nach äußerer Gewalt gründlich aus und begann sogleich damit, denen gegenüber, die er bestriicken wollte, die Behauptung geltend zu machen zu machen, dass er ein Gott sei, während Mazdak II. nur für den ersten aller Propheten angesehen sein wollte.“⁸⁴³

Als der Aufstand ausbrach, hatte Babek nach Angaben des arabischen Geographen al-Muqaddasi (10. Jahrhundert) und des syrischen Gelehrten Gregorius Bar-Hebraeus Abu al-Farağ (13. Jahrhundert) keine große Anhängerschaft. In nur kurzer Zeit aber stieg die Zahl seiner Kämpfer zu Pferde auf 20.000 an.⁸⁴⁴ Er hatte sogar armenische Rekruten und Anhänger.⁸⁴⁵

Nachdem Südazerbayğan (heute Nordiran) von der arabischen Herrschaft befreit worden war, dehnte sich der Aufstand allmählich auch insbesondere auf die Stadt *Beyleqan* in Arran (damals Nordazerbayğan), dann auf *Armenien* und *Chorasan* aus. Später schlossen sich Babek auch die Einwohner der persischen Provinzen *Ğibal*, *Hamadan*, *Isfahan*, *Masabzan* und anderer Städte an. Die Propagandisten und Agenten Babeks errangen insbesondere in den bergigen Gebieten große Erfolge. Danach verbreitete sich die Bewegung auf *Tabaristan* und *Gorgan* (südliche und südöstliche Gebiete am Kaspischen Meer).⁸⁴⁶ Laut dem arabischen Gelehrten al-Bagdadi (980-1037) betrug die Zahl der Hurramiten allein in Azerbayğan und Dailam (das Gebiet im Südwesten des Kaspischen Meeres) 300.000 Kämpfer.⁸⁴⁷ Am Widerstand waren sogar manche arabischen Emire beteiligt, so z.B. Mazyar, der Emir von Tabaristan.⁸⁴⁸ Der selçukische Wesir Nizam al-Mulk erwähnt, dass die Zahl der Hurramiten bereits in der Zeit des Kalifen Harun ar-Rašid (786-809) 100.000 erreichte.⁸⁴⁹ So können wir sagen, dass die Angabe von al-Bagdadi zutreffend sein könnte. Denn wie wir sehen, konnte Babek große Volksmassen mobilisieren. Insbesondere diejenigen, die mit der arabischen Herrschaft unzufrieden waren, konnten schnell gewonnen werden.⁸⁵⁰

Bis 819 fand kein wichtiger Kampf zwischen den Hurramiten und dem Kalifat statt. Das Kalifat nahm die Hurramiten in den ersten Jahren nicht ernst.⁸⁵¹ Anfangs war man in Bagdad überzeugt, dass der Statthalter von Armenien und Azerbayğan die Sache alleine erledigen könnte. Aber der Kampf gegen Babek sollte sich lange Jahre ohne Entscheidung hinziehen.⁸⁵² Die Aktivitäten Babeks wurden unter anderem dadurch begünstigt, dass sich manche arabischen Emire im Aufstandsgebiet aus politischen und persönlichen Gründen gegen das Kalifat erhoben und seine Truppen beschäftigten, sich sogar manchmal Babek anschlossen. Ein Beispiel hierfür ist *Hatim b. Herseme b. Eyun*, den der Kalif al-Ma'mun zum Statthalter Armeniens berufen hatte.⁸⁵³

⁸⁴² Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 209.

⁸⁴³ G. Flügel: "Bâbek, seine Abstammung und erstes Auftreten", in: *ZDMG*, Bd. 23, (1869), S.531-542, hier: S. 537.

⁸⁴⁴ Auszüge aus dem Buch "Kitab-i el-Bed vet-Tarih" von al-Mukaddasi und aus dem Buch "Tarih-i Mühteser et-Düvel" von Abu al-Faraj, in: Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 283-284, 278.

⁸⁴⁵ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 93.

⁸⁴⁶ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 210.

⁸⁴⁷ Auszug aus dem Buch "Kitab el-Farq Beyn el-Firaq" in: Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 276-277.

⁸⁴⁸ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 210-211.

⁸⁴⁹ Nizamülmülk: *Siyasetnâme*, S. 259.

⁸⁵⁰ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 193.

⁸⁵¹ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 151.

⁸⁵² Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 61.

⁸⁵³ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 216-217; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 458.

Die großen Erfolge der Aufständischen und die Besetzung großer Teile des Kalifats zwangen den Kalifen al-Ma'mun, die Gefahr nunmehr ernst zu nehmen. So schickte er gegen Babek im Jahre 819 eine Armee.⁸⁵⁴ Trotz mehrfacher Angriffe konnte Babek jedoch nicht besiegt werden. Daher befahl der Kalif seinem kaukasischen Statthalter *Isa b. Muhammed b. Abu Halid*, mit seinen Mitteln eine große Armee zusammenzustellen (820-821). Kein einziger Soldat soll nach der Mobilisierung in Bagdad zurückgeblieben sein, wie al-Yaqubi berichtet. Diese Angabe scheint übertrieben zu sein. Aber daraus ergibt sich, dass dem Statthalter aus Bagdad mehrere Hilfstruppen geschickt wurden. Auch die arabischen Emire in Armenien schlossen sich Isa an, um Babek zu bekriegen. Aber auch Isa hatte keinen Erfolg gegen Babek. Er wurde in einem Engpass von Babek überfallen und zur Flucht genötigt. Inzwischen wurde Babek in Bezz immer mächtiger.⁸⁵⁵

Der Kalif verlieh als nächstes die Statthalterschaft Armeniens *Zureyk b. Sadaqa al-Azdi*. 823-824 schlug Babek ihn und die Hilfstruppen, die ihm vom Kalifen geschickt wurden.⁸⁵⁶ Da Zureyk gegen die Hurramiten weiterhin nichts tun konnte, wurde an seiner Stelle *Muhammed b. Hamid at-Tusi* ernannt. Aber Zureyk, der seine Entlassung nicht hinnehmen wollte, erhob sich. Deshalb musste at-Tusi zunächst ihn und seine Gefährten beseitigen und sich dann Babek zuwenden. Als er nun zur Bekämpfung Babeks bereit war, begann er heftige Kriege gegen ihn zu führen, in denen er ihn jedes Mal besiegte. Das Ziel der Araber war es, die Festung Bezz zu erobern. Während at-Tusi aber mit seinem Heer durch einen Gebirgspass zog, wurde er von den Kämpfern Babeks, die im Hinterhalt lagen, angegriffen und mit einigen seiner Kommandanten getötet.⁸⁵⁷ Movses Daxuranci, der dieses Ereignis in das Jahr 829-830 datiert, berichtet, dass danach etwa 150.000 Menschen den Verfolgungen Babeks ausgesetzt waren.⁸⁵⁸ Anscheinend waren diese Menschen diejenigen, die sich Babek widersetzen oder sich ihm nicht anschließen wollten.

Der Kalif entsandte im gleichen Jahr drei weiteren Feldherrn, die gegen die Hurramiten ebenfalls keinen Erfolg hatten. Der letztere von ihnen, Ali b. Hišam, legte sogar sein Amt nieder. Er begann das Volk zu unterdrücken und wollte sich später Babek anschließen. Er wurde von den Truppen des Kalifen ergriffen und in Bagdad hingerichtet.⁸⁵⁹

Die Hurramiten, von denen die lokalen Fürsten Azerbayğans wegen der Unterdrückung der arabischen Feldherrn und Steuereinnahmer Hilfe forderten, waren um das Jahr 820 in die azerbayğanische Städte Syunik, Beyleqan, Arsach und andere Städte, deren Bevölkerung überwiegend christlich war, gekommen und hatten diese Gebiete unterworfen. Dabei spielten auch die arabischen Feudalherren eine wichtige Rolle, die die inneren Wirren und das durch die großen Erfolge des Babek-Aufstandes entstandene Machtvakuum ausnutzten und in den Städten Armeniens und Azerbayğans unabhängig handelten. Sie griffen nämlich mit ihren Anhängern ständig die benachbarten christlichen Fürstentümer an.⁸⁶⁰ Daxuranci hebt vor allem *Sevada b. Abdulhamid al-Ğaffahi* hervor, den er auf übertriebene Weise als den „*Welten plündernden Araber*“ bezeichnet. Denn dieser Mann griff alle Regionen Armeniens an (821/822), plünderte sie und bemächtigte sich schließ-

⁸⁵⁴ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 211.

⁸⁵⁵ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 216-217; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 458-459.

⁸⁵⁶ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 195; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 211-212.

⁸⁵⁷ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 217-218; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 459.

⁸⁵⁸ Daxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 215. Laut Bünyadov wird mit 150.000 Menschen nicht die Einwohner einer Stadt, sondern die 150.000 Mann starke Armee von Et-Tusi gemeint. (Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 212.)

⁸⁵⁹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 212-213.

⁸⁶⁰ Ebd., S. 213-214.

lich der Burg Šalatu in der Nähe von Syunik. Daraufhin rief Vasak, der Fürst von Syunik, Babek, der dann Sevada geschlagen und in die Flucht gesetzt hatte. Danach starb Vasak und Babek heiratete seine Tochter. So geriet Syunik unter die Herrschaft der Hurramiten. Aber der azerbayģanische Bezirk Balk (Beyleqan) rebellierte im Jahre 826-827 gegen Babek. Babek, den diesmal Stepannos Ablasad, der Fürst von Albanien, zur Hilfe gerufen hatte, unterdrückte den Aufstand mit viel Gewalt und Blut. Laut Dasxuranci verheerte er währenddessen das Land und massakrierte sogar die Kinder und Frauen. Im nächsten Jahr ging er in die Bezirk *Gelark'uni* (Westsyunik) und massakrierte auch dort über 15.000 Einwohner und setzte das große Kloster von Mak'enok (in Hrasdan) in Brand. Laut der Aussage von Dasxuranci war *Gelark'uni* so verheert und geplündert worden, dass nur eine Wassermühle, die sich im Gebiet befand, die Verwüstung überstand.⁸⁶¹

Wie wir sehen, fanden die Hurramiten im Kaukasus große Unterstützung. Vor allem gewannen sie die Fürsten von Albanien für sich. Im Kaukasus wurde ihnen aber auch in manchen Gebieten Widerstand geleistet. Insbesondere stießen sie auf den heftigen Widerstand der christlichen Paulikianer, deren Zentrum Beyleqan war. Obwohl beide Bewegungen als ketzerische Sekten galten und sich gleichzeitig im gleichen Gebiet gegen die Herrschaft des Kalifen erhoben hatten, können wir eine Zusammenarbeit zwischen ihnen nicht feststellen. Im Gegenteil, sie bekämpften einander sogar. Die Paulikianer erhoben sich nun auch gegen die Hurramiten, da diese Beyleqan in ihren Besitz genommen hatten. Die lokalen christlichen Fürsten verbündeten sich allerdings mit Babek und halfen den Hurramiten, den Aufstand der ketzerischen Paulikianer zu unterdrücken. Im Jahre 829-830 und im folgenden Jahr setzten die Beyleqaner ihre Kämpfe gegen die Hurramiten fort. Sie töteten den albanischen Fürsten Ablasad, den Verbündeten Babeks und konnten sich der Burg *Goroz* bemächtigen. Obwohl die Hurramiten alle andere von den Paulikianern besetzten Burge Albaniens befreien konnten, konnten sie *Goroz* nicht einnehmen.⁸⁶²

Die Macht der Hurramiten festigte sich nach dem Fall des arabischen Feldherren at-Tusi im Jahre 829-830 außerordentlich. Der strategische Weg, der Bagdad mit dem Kaukasus und mit Zentralasien verband, fiel in die Hände der Hurramiten. Die großen Erfolge Babeks setzten das Kalifat in großes Erstaunen. Die inneren Gegensätze im Kalifat flammten wieder auf. Das Fortbestehen des Kalifats wurde in Frage gestellt.⁸⁶³ Außerdem beschäftigten den Staat andere Probleme: Die weiteren Aufstände in al-Ğazira, Syrien und Ägypten sowie die Kämpfe gegen Byzanz.⁸⁶⁴ Der Feldzug des Kalifen gegen Byzanz im Jahre 831-832, um Konstantinopel zu erobern, hatte keinen Erfolg.⁸⁶⁵ Die Hurramiten, die diesen Feldzug des Kalifen ausnutzten, wurden noch mächtiger. Der Aufstand verbreitete sich nun auch auf *Isfahan*, *Fars* und *Kuhistan* in Persien, wo die Hurramiten in einer Nacht die Städte verwüsteten und zahlreiche Muslime töteten.⁸⁶⁶

Kalif al-Ma'mun hatte kurz vor seinem Tod seinen Bruder al-Mu'tasim zu seinem Nachfolger bestimmt und ihm ein Testament geschrieben:

⁸⁶¹ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 214-215; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 331.

⁸⁶² Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 214-215; Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 214-215.

⁸⁶³ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 151.

⁸⁶⁴ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 216.

⁸⁶⁵ Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 216.

⁸⁶⁶ Nizamülmülk: *Siyasetnâme*, S. 261.

„Was die Hurramiten betrifft, schick zu ihrer Bekämpfung einen unerbittlichen und mutigen Feldherrn. Unterstütze ihn geduldig mit Geld, Waffen, Kavallerie und Fußtruppen. Wenn ihre Kämpfe lange wehren, marschiere mit deinen treuen Männern selber dorthin.“⁸⁶⁷

Am 10. August 833 bestieg al-Mu'tasim den Kalifenthron. Sein Machtantritt war ein Wendepunkt im Kampf gegen die Hurramiten. Er handelte nach dem Testament seines Bruders und setzte alle Mittel des Staates ein, um das Hurramitenproblem endgültig zu lösen, da er erkannte, dass die Existenz des islamischen Staates in großer Gefahr war, wenn man gegen die Hurramiten Schwäche zeigen würde. So sollten die arabischen Heere in folgender Zeit langsam die Oberhand gewinnen. 833 brachten die arabischen Truppen unter der Führung von *Ishaq b. Ibrahim* bei Hamadan den Hurramiten eine verheerende Niederlage bei. Das war der erste Sieg der Araber gegen die Hurramiten. Hier wurden 60.000 Kämpfer der Hurramiten getötet und die restlichen Kämpfer flüchteten mit ihrem Kommandanten *Nasr* in die byzantinischen Gebiete, wo sie von dem byzantinischen Kaiser Theophilos (829-842) aufgenommen wurden. Sie traten anschließend zum Christentum über.⁸⁶⁸

Bei dem militärischen Erfolg des Kalifen spielte auch die Tatsache, dass Babek allmählich die Unterstützung seiner Anhänger verlor und von manchen seiner Anhänger aus politischen und wirtschaftlichen Interessen verraten wurde, eine wichtige Rolle. Kalif al-Mu'tasim versuchte ständig solche Leute für sich zu gewinnen und die Geheimnisse der Hurramiten zu erfahren. Dabei hatte er auch schließlich Erfolg. Als Beispiel kann man hier *Muhammed b. al-Buays* erwähnen, einen Feudalherrn, der in den azerbaydžanischen Städten Tebriz und Šahi Burgen besaß und lange Jahre ein treuer Verbündeter Babeks war.⁸⁶⁹ Laut dem arabischen Chronisten Ibn al-Athir (gest. 1233) vernichtete er aufgrund einer Vereinbarung mit dem Kalifen durch einen Hinterhalt eine wichtige Truppe Babeks, an deren Spitze ein gewisser *Ismet* stand.⁸⁷⁰

Außerdem hatten sich die Beziehungen Babeks zu Sehl b. Sunbat (Fürst von Šeki)⁸⁷¹ und zum albanischen Fürsten Abu Musa verschlechtert. Schließlich verlor Babek die Unterstützung seiner Verbündeten in Albanien. Jedoch sahen die albanischen Fürsten in der Unterstützung Babeks für die eigenen Interessen eine Gefahr und brachen ihre Beziehungen mit ihm ab. Unter den armenischen Fürsten hatte er jedoch keine Verbündeten. So hatte Babek gegen die Araber immer mehr an Macht verloren.⁸⁷²

Kalif al-Mu'tasim hatte erkannt, dass die bisherige Methode der Bekämpfung der Hurramiten durch seinen Bruder falsch gewesen war. Nach seiner Ansicht würde die Bekämpfung der Hurramiten mit Unterbrechungen keinen Erfolg bringen. Um einen so gefährlichen Feind wie Babek zu besiegen, war es notwendig, die ständigen Kämpfe gegen Byzanz in Anatolien einzustellen und alle Kräfte des Kalifats gegen Babek zu konzentrieren. Eine vierjährige Ruhe an der byzantinischen Grenze (833-837) ermöglichte es ihm nun, seine Truppen von dort in das Gebiet des Aufstandes zu verlegen.⁸⁷³

⁸⁶⁷ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 152.

⁸⁶⁸ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 216-217. Der syrische Chronist Bar Hebraeus schreibt jedoch, dass Nasr und 400 übrige Anhänger Babeks erst nach der endgültigen Niederlage Babeks zum byzantinischen Kaiser flüchteten und das Christentum annahmen. Vgl. Abû'l-Farac (Bar Hebraeus): *Abû'l-Farac Tarihi*, S. 225.

⁸⁶⁹ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 152.

⁸⁷⁰ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 389.

⁸⁷¹ F. Kırzioğlu meint, dass Sehl b. Sunbat ein gregorianischer Fürst oghusischen Ursprunges war. Sarkisyanz vermutet hingegen, dass er ein islamisierter armenischer Fürst war.

⁸⁷² Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 215-216.

⁸⁷³ Ebd., S. 216-217.

Vor dem Beginn des allgemeinen Angriffes der arabischen Truppen wurden alle von Babek zerstörten Burgen zwischen *Zenğan* und *Ardabil* wieder errichtet und bemannt, um die Wege der Nahrungsmittellieferanten zu sichern.⁸⁷⁴ Überdies wurde zwischen dem Heerlager in Ardabil und der Hauptstadt Samarra ein gutes Nachrichtennetz eingerichtet. Eine Nachricht konnte diese Strecke in nur vier Tagen zurücklegen, was zu jener Zeit als sehr schnell galt.⁸⁷⁵

Der Kalif machte dann im Jahre 220/835 seinen tüchtigsten Kommandanten *Afşin* zum Oberbefehlshaber des muslimischen Heeres. Er war bei der Überwachung, dem Wiederaufbau der Burgen und der Haltung der Hilfstruppen in der Reserve ein geschickter Kämpfer.⁸⁷⁶ *Afşin* bekam für jeden Tag, den er mit dem Kämpfen verbrachte, 10.000 Dirhem⁸⁷⁷ und für den, an dem er nicht kämpfte, 5.000 Dirhem. Im Jahre 837 alleine gab man für die Finanzierung des Kampfes eine Million Dirhem aus. Die Armee *Afşins* wurde ununterbrochen mit Nahrungsmittel, Munition und Waffen versorgt.⁸⁷⁸ Außerdem hatte *Afşin* ein Spionagenetz und machte hierfür auch von den gefangenen Spionen Babeks Gebrauch. Er zahlte den Spionen Babeks immer das Doppelte von dem, was sie von ihm bekommen hatten.⁸⁷⁹

Al-Yaqubi schreibt, dass *Afşin* sein Lager in Berzend (in der Nähe von Babeks Festung Bezz) aufgeschlagen hatte und ein Jahr ohne großen Erfolg gegen Babek kämpfte.⁸⁸⁰ Babek, dessen Burg nach at-Tabari an einem fast uneinnehmbaren Platz stand, nutzte die Bedingungen der Umgebung, die er und sein Gefolge bestens kannten, geschickt aus, überfiel bei jeder Gelegenheit die arabischen Truppen aus dem Hinterhalt und fügte ihnen großen Schaden zu.⁸⁸¹ Er erbeutete mehrmals Nahrungsmittel, die für die Truppen *Afşins* unterwegs waren.⁸⁸² Aber gleichzeitig verlor Babek immer mehr an Unterstützung. Seine Verbündeten, die nun von der Entschlossenheit und Macht des Kalifats überzeugt waren, wechselten die Seite, um ihre Interessen nicht zu gefährden.⁸⁸³

Die muslimischen Soldaten konnten ganz langsam Schritt für Schritt Richtung Bezz vorrücken, da die Umgebung für einen allgemeinen Angriff nicht geeignet war. Laut Ibn al-Athir hatten die Muslime noch Lebensmittelknappheit, sodass sie zum Essen nur Zwieback hätten. Die Hurramiten hätten dagegen während des Krieges Wein getrunken und sich amüsiert.⁸⁸⁴ Diese Angabe zweifle ich jedoch an. Denn es ist sehr schwer zu glauben, dass sie in diesem erbitterten Kampf Zeit und Lust dazu hatten. Zuvor hatten sie bereits des Öfteren die Truppen des mächtigen Kalifats geschlagen – mit Amusement und Weingenuß hätten sie das nicht geschafft. Aus den Erwägungen ergibt sich vielmehr, dass die Hurramiten den Kampf sehr ernst und planvoll führten.

⁸⁷⁴ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 388-389.

⁸⁷⁵ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 219.

⁸⁷⁶ Ibn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye*, Bd. 10, S. 477.

⁸⁷⁷ Es ist schwierig, den Wert der damaligen arabischen Währung genau zu bestimmen. Nach der Berechnung des österreichischen Orientalisten Alfred von Kremer entsprach z.B. ein Dirhem des 7. Jahrhunderts ungefähr 1,4 französischen Franken des 19. Jahrhunderts. Vgl. Alfred von Kremer: *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1873, S. 17. Über die Warenpreise im Mittelalter ist verhältnismäßig wenig bekannt. Laut Cahen bekam ein ungelernter Tagelöhner in Bagdad vor dem 10. Jahrhundert etwa zwei Dirhem pro Tag, was dem Preis von zwei Kilogramm Brot entsprach. Vgl. Cahen: *Der Islam I.*, S. 168.

⁸⁷⁸ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 219. Ibn Kathir und Ibn al-Athir schreiben überdies, dass der Kalif in diesem Jahr *Afşin* eine große Hilfsarmee und für seine Soldaten 30.000.000 Dirhem geschickt hatte. (Ibn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye*, Bd. 10, S. 478; Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 402.)

⁸⁷⁹ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 390; Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 180.

⁸⁸⁰ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 220; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 473-474.

⁸⁸¹ Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 532.

⁸⁸² Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 392.

⁸⁸³ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 220.

⁸⁸⁴ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 403-405.

Nach lang andauernden Kämpfen konnte die Festung Babeks, die von arabischen Truppen umzingelt war, schließlich am 27. August 837 durch einen allgemeinen Angriff erobert werden.⁸⁸⁵ Die Araber plünderten die ganze Stadt und machten sie dem Erdboden gleich. Babek hatte inzwischen mit einer Gruppe Bezz verlassen und befand sich auf der Flucht, während seine Familie in die Hände der Araber fiel.⁸⁸⁶

Die Entfernung zwischen den arabischen Truppen und der Festung Bezz hatte nur 4 Parasänge (ca. 30 km) betragen. Aber die arabischen Soldaten hatten trotzdem ein Jahr gebraucht, um sie zurückzulegen. Z. Bünyadov und I. Mehmetov behaupten, dass Afšin, der mit Babek und Mazyar, dem Fürsten von Tabaristan (in Azerbayğan), geheime Gespräche führte, den Befehl eines allgemeinen Angriffs lange bewusst verweigert und dies den Anweisungen des Kalifen zugeschrieben hätte. Afšin hätte sich eigentlich mit Babek verbündet und sein Ziel sei die Vernichtung des Kalifats gewesen. Der Kalif soll seinen Verrat erst nach dem Ende des Krieges erfahren haben. Die Angaben von Bünyadov stützen sich auf den arabischen Chronisten Abu Mansur al-Bagdadi.⁸⁸⁷ Diese These ist allerdings nicht belegt. H. Savaş ist hingegen der Ansicht, dass die spätere Hinrichtung Afšins nicht mit einem Verrat, sondern mit einem Komplott seiner Rivalen verbunden gewesen sei.⁸⁸⁸

Nizam al-Mulk berichtet, dass Afšin versuchte, Babek zum Frieden zu bewegen. Demnach sollte er sich mit seiner Hauptfestung Bezz abfinden. Er versicherte ihm dabei, dass er den Kalifen davon überzeugen könne, ihm noch ein paar Städte zu überlassen.⁸⁸⁹ Nach der Ablehnung seines Angebotes schrieb Afšin an die Fürsten Armeniens Briefe und forderte von ihnen, dass sie Babek und sein Gefolge sofort ergreifen sollten, wenn sie ihn sähen. Wer ihn auslieferte, sollte reichlich belohnt werden.⁸⁹⁰ Schließlich ermittelten die Spione Afšins, wo Babek sich versteckte. Es war ein Tal namens *Gayda*, dessen eine Seite bis Armenien und die andere bis Azerbayğan reichte und dicht bewaldet war. Währenddessen kam ein Brief vom Kalifen, in dem er Afšin mitteilte, dass er Babek Gnade gewährte. Es ist allerdings fraglich, ob er dies ernst meinte oder damit Babek täuschen und erfassen wollte. Auf jeden Fall wurde von Babek auch dieses Angebot abgelehnt. In den letzten Tagen vor seiner Ergreifung versteckte sich Babek in den nahe der Stadt Šeki liegenden Bergen. Sehl b. Subat, der Fürst von Šeki und ein alter Verbündeter Babeks, überzeugte Babek dazu, bei ihm Gast zu sein, obwohl dieser eigentlich beim byzantinischen Kaiser Zuflucht suchen wollte. Der Gastgeber hatte gleichzeitig Afšin benachrichtigt, damit er seine Männer zur Festnahme Babeks schickte.⁸⁹¹

Während Sehl und Babek auf einer Jagdpartie waren, wurde Babek von zwei Kommandanten Afšins festgenommen. Sehl bekam für seine Leistung von Afšin eine Million Dirhem, einen mit Edelsteinen verzierten Gürtel und eine Krone. Außerdem wurde seinem Sohn Muawiya 100.000 Dirhem gegeben. Im Januar des Jahres 838 wurden Babek und sein Bruder *Abdullah* mit einem großen Schauspiel nach Samarra, in die neue Hauptstadt der Abbasiden, gebracht. Sie wurden vor dem

⁸⁸⁵ “Ya’qubi: Te’rich”, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 220-221.

⁸⁸⁶ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 406-408.

⁸⁸⁷ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 222-223; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 196. Hingegen finden sich bei den arabischen Chronisten wie z.B. Tabari, İbn al-Athir, İbn Kathir und anderen keine Informationen über einen Verrat Afšins. Auch Nizam al-Mulk berichtet darüber nichts.

⁸⁸⁸ Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 102-103.

⁸⁸⁹ Nizamülmülk: *Siyasetnâme*, S. 262.

⁸⁹⁰ “Ya’qubi: Te’rich”, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 221.

⁸⁹¹ Sehl handelte so, weil er an Babek Rache nehmen wollte. Denn es wird erzählt, dass Babek die Mutter, Schwester und Frau von Sehl vor seinen Augen vergewaltigt habe. Vgl. Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 94.

Kalifen und vor dem Volk durch Folter hingerichtet.⁸⁹² Aus dem Bericht Nizam al-Mulks geht hervor, dass Babek ein außerordentlich mutiger Mann war. Mit seiner Haltung während seiner Hinrichtung zeigte er, dass er keinesfalls den Tod fürchtete und sogar den Kalifen damit beeindruckte, was ihn als legendär in die Geschichte eingehen ließ.⁸⁹³

Nizam al-Mulk berichtet, dass Babek über viele Henker verfügte. Einer von ihnen hatte während seines Verhörs gestanden, dass er alleine außerhalb der Kriegszeiten mehr als 36.000 Muslime getötet hatte.⁸⁹⁴ Ibn Kathir (gest. 1373) schreibt, dass Babek innerhalb von 20 Jahren 255.000 Muslime getötet und unzählige Menschen gefangen genommen hatte. In den erbitterten Kämpfen zwischen Afšin und Babek fielen hingegen mehr als 100.000 Hurramiten. Nach der Hinrichtung Babeks schenkte Kalif al-Mu'tasim Afšin für seine Leistungen eine Krone und zwei Gürtel, die mit Edelsteinen verziert waren. Zusätzlich bekam er 20.000.000 Dirhem Geld und wurde zum Statthalter von Sindh (in Pakistan) berufen. Die Hinrichtung Babeks rief in der islamischen Welt große Freude hervor. Die Dichter dichteten auf Befehl des Kalifen Gedichte, die Afšin lobten.⁸⁹⁵

Die Folgen der Hurramiten-Bewegung waren weitreichend: Nach der Unterdrückung des größten Aufstandes der Hurramiten leiteten die Abbasiden im Kaukasus eine strenge Verfolgung ein. Die Fürsten, denen der Kalif wegen des Aufstandes Zugeständnisse machen musste, wurden ergriffen und hingerichtet. Unter ihnen war auch der oben genannte Fürst Sehl b. Sunbat. Die Menschen, die die Hurramiten unterstützten, waren strengen Verfolgungen ausgesetzt.⁸⁹⁶

Im Jahre 838/839 brach unter der Führung des *Mazyar*, des letzten Emirs der Karinen-Dynastie in Tabaristan, ein Aufstand aus. Er war eigentlich ein Anhänger der Hurramiten, der den Islam nur zum Schein angenommen hatte. Wie Babek hatte er befohlen, die großen Grundstücke der Araber zu besetzen und sie unter seinen Anhängern zu verteilen. Im Jahre 840 wurde Mazyar durch den Verrat seiner eigenen Männer gefangen und hingerichtet. Dem Aufstand Mazyars folgte der von *Mengüçür* in Azerbayğan, den Afšin als seinen Stellvertreter in Azerbayğan zurückgelassen hatte. Mengüçür soll einen großen Schatz, der damals Babek gehörte, gefunden, ihn im eigenen Besitz behalten und sich gegen das Kalifat erhoben haben. Er hatte allerdings keine Chance gegen die Kräfte des Kalifen. Nach heftigen Kämpfen wurde er von Boga al-Kabir erfasst und beseitigt. Auch Afšin wurde beschuldigt, die Rebellen unterstützt zu haben. Er wurde des Verrates für schuldig befunden und im Mai-Juni 741 hingerichtet.⁸⁹⁷

Während alle, die der arabischen Herrschaft hätten gefährlich werden können, verfolgt wurden, wurden die Rechte, Befugnisse und Grundbesitz der arabischen Großen in Azerbayğan erweitert. Davon profitierten auch die Mitglieder der arabischen *Mazyadiden-Dynastie*, die ungefähr seit 50 Jahren von Zeit zu Zeit als Statthalter Azerbayğans dienten, und nahmen Širvan in ihren Besitz. Sie sollten sich bald als Širvanšahe unabhängig erklären. Was die Hurramiten-Bewegung betrifft, ist sie nicht untergegangen. Die restlichen Anhänger Babeks setzten ihren Aufstand bis zum Jahr 300/912-913 fort. Ein großer Teil der Hurramiten schloss sich im 10. Jahrhundert den Ismailiten an. Es ist kein Zufall, dass der Nordosten und Nordwesten Irans sowie das Küstengebiet des Kaspischen Meeres und Kuhistan zur Hochburg der Batiniten wurde, die die Nachfolger der Hurramiten waren. Auch die Kämpfe unter den christlichen Sekten setzten sich fort. Die Paulikianer-Bewegung, die

⁸⁹² İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 6, S. 411 ff; "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 221.

⁸⁹³ Nizamülmülk: *Siyasetnâme*, S. 263; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 196-197; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 229.

⁸⁹⁴ Nizamülmülk: *Siyasetnâme*, S. 263.

⁸⁹⁵ İbn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye*, Bd. 10, S. 477, 480-481.

⁸⁹⁶ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 197-198.

⁸⁹⁷ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 230 ff.

830-831 in Beyleqan erneut ausgebrochen und durch die lokalen Heere unterdrückt worden war, trat 840-841 wieder auf. Sie hielten die unteren Gebiete Arrans 12 Jahre lang in ihrem Besitz. Abu Musa hatte bei der Unterdrückung dieses Aufstandes eine wichtige Rolle gespielt. Wegen der Ungerechtigkeiten gegenüber der christlichen Bevölkerung schloss sich später aber auch Abu Musa 851/852 den Aufständischen an. Obwohl die Festung von Abu Musa in *Ktiš* 28 Mal von Boga al-Kabir belagert wurde, konnte sie nicht eingenommen werden. Abu Musa konnte nur durch eine Intrige ergriffen werden. Schließlich wurden auch andere rebellische Fürsten Azerbayğans entmacht.⁸⁹⁸

3.2.5.3. Der Aufstand der Georgier und der Armenier

Wie überall im Kaukasus gab es auch in Georgien und insbesondere in Armenien häufig Aufstände seitens der halb unabhängigen Fürsten, die von der Bevölkerung unterstützt wurden. Es ist schon klar, dass die Armenier und Georgier von einer fremden Herrschaft, die eine andere Religion repräsentierte, abfallen und unabhängig werden wollten. Das spielte sicherlich eine wichtige Rolle bei ihren Aufständen gegen das Kalifat. Der Hauptgrund für die Aufstände scheint aber in den Steuerunterdrückungen der Araber gelegen zu haben. Fast alle Historiker sind darin einig, dass die arabische Verwaltung im Verlaufe der Zeit die von den Nichtmuslimen des Kaukasus zu zahlenden Steuern immer weiter erhöhte. Der albanische Chronist Movses Dasxuranci (11. Jahrhundert) schreibt, dass mit der zunehmenden Macht der Araber die Auferlegung der Tribute in der Welt schon gegen Ende des 7. Jahrhunderts viel belastender wurde. Als Beispiel erwähnt er, dass Prinz Varaz-Trdat (681-705) von Albanien (Arran) für die östlichen Regionen seines Landes gleichzeitig den Chasaren, Arabern und Byzantinern Tribut zahlen musste.⁸⁹⁹ Es ist festzustellen, dass die Steuern ab dem 8. Jahrhundert immer härter wurden und die Völker sie oft kaum bezahlen konnten. Die Berichte über die hohe Steuerlast und die damit verbundenen Unterdrückungen durch das Kalifat im Kaukasus werden in den Quellen – vor allem in den armenischen Quellen – insbesondere mit dem Machtantritt der Abbasiden im Kalifat im Jahre 750 häufiger.⁹⁰⁰

Wir können mit Sicherheit vor allem in der abbasidischen Zeit von einer großen sozialen Unzufriedenheit der Nichtmuslime reden, die die Grundlage der Aufstände bildete und zu ihrem Unabhängigkeitswillen führte. Das war allerdings nicht der einzige Grund. Die Aufstände wurden oft durch Byzanz, indirekt auch durch Raubzüge der Nordvölker, durch die inneren Kriege zwischen den Muslimen selbst in Azerbayğan und teilweise in Ostarmenien, welche die Kräfte der Araber in Anspruch nahmen, unterstützt.⁹⁰¹ Es gibt über die Empörungen der Armenier und Georgier nur kurze Informationen in den arabischen Quellen. Glücklicherweise bieten die armenischen und georgischen Quellen hingegen detailliertere Auskünfte darüber. Es ist vorerst hier zu bemerken, dass die Araber die Feindseligkeiten zwischen den armenischen und georgischen Fürsten geschickt ausnutzten, wobei sie ihrer Politik entsprechend einige Dynastien vorrangig behandelten. Die Adelsgeschlechter wie z.B. die *Kamsaraken* und insbesondere *Mamikonier*, die seit Jahrhunderten gegen die fremde Herrschaft kämpften, wurden beseitigt, während den gehorsamen wie *Syunier*, *Artsrunier* und vor allem *Bagratunier* Privilegien gewährt wurden.⁹⁰² Die Bevorzugung einer bestimmten ar-

⁸⁹⁸ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 197-199.

⁸⁹⁹ Dasxuranci: *The History of the Caucasian*, S. 202.

⁹⁰⁰ Zu den von den Nichtmuslimen im Kaukasus zu leistenden Steuern siehe ausführlich oben Punkt 3.2.3.

⁹⁰¹ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 43-44.

⁹⁰² Tessa Hofmann: *Annäherung an Armenien. Geschichte und Gegenwart*, 2. actual. und erg. Auflage, München 2006, S. 38; Allen: *A History of the Georgian People*, S. 80.

menischen Dynastie durch die Araber war, wie wir sehen werden, ein anderer wichtiger Grund für die Aufstände.

Es ist bereits erwähnt worden, dass die Armenier schon in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts aufhörten, den Arabern Tribut zu zahlen und unabhängig werden wollten. Am Anfang des 8. Jahrhunderts folgte diesem eine größere Revolte unter der Führung Smbat Bagratuni (Fürst von Vaspurakan). Eine arabische Armee wurde in Wardanakert am Fluss Aras fast gänzlich vernichtet (703). Obwohl die Armenier daraufhin wegen eines großen Feldzuges der Araber ihre Loyalität verkündeten und somit eine friedliche Zeit folgte, brach unter dem Kalifen al-Walid I. (705-715) ein neuer Aufstand unter der Führung von Smbat Bagratuni aus, der von den Byzantinern unterstützt worden war. Der Aufstand wurde brutal niedergeschlagen und auf Befehl von Muhammed b. Marwan wurden 706 armenische Adlige und ihre Reiter in den Kirchen Nahičevans und des naheliegenden Ortes Khram einsperrt und mit den Kirchen verbrannt.⁹⁰³

Die weiteren ernsthaften Widerstände in Armenien und Georgien fanden während der Statthalterschaft von *Marwan b. Muhammed* (732-744) statt. Der Bericht des armenischen Chronisten Lewond (8. Jahrhundert) bietet uns in diesem Zusammenhang wertvolle Informationen: Marwan erschien nach seiner Ankunft im Kaukasus in der armenischen Stadt Dvin (732). Dort stellten sich ihm die Adligen Armeniens vor, mit denen er ein friedliches Gespräch führte. Er setzte dann auf Befehl des Kalifen Hišam (724-743) den Fürsten Ašot (732-748), aus dem Hause der Bagratunier, zum Fürsten Armeniens ein und zeichnete ihn mit besonderen Ehren aus. Aber die Bevorzugung Ašots durch Marwan erregte die Feindseligkeiten der Brüder *Grigor* und *David* aus dem Hause der *Mamikonier* gegen ihn. So ließ der Kalif beide auf Veranlassung Marwans als Ruhestörer im Jemen in ein Gefängnis einsperren. Danach soll Marwan laut den Worten Lewonds Armenien friedlich und gerecht regiert und es gegen alle gewalttätigen Angriffe verteidigt haben. Er soll alle, die Unrecht begingen, zum Tode verurteilt haben, sodass einige Zeit Ruhe herrschte.⁹⁰⁴

Die Brüder Grigor und David wurden jedoch während des Bürgerkrieges zwischen den Arabern (744-450) durch den Befehl des Kalifen al-Walid II. freigelassen. Sie erhoben sich wieder gegen Ašot und stifteten überall Unruhe. Da Ašot den Aufstand nicht niederschlagen konnte, musste er von Kalifen Hilfe fordern. Schließlich wurde David durch den Befehl des Kalifen ergriffen und zu Tode gefoltert. Grigor konnte jedoch nichts Weiteres tun. Er wartete auf eine passende Zeit, um sich für die Ermordung seines Bruders zu rächen.⁹⁰⁵

Eine Gelegenheit sollte sich bald bieten. Als der Bürgerkrieg unter den Arabern sich hinzog, beschlossen nun alle Adligen Armeniens, von Grigor gereizt, von der arabischen Herrschaft abzufallen (747-750). Sie zwangen sogar Ašot ihrem Plan zuzustimmen. Ašot war hingegen der Meinung, dass sie keine Chance gegen die arabische Gewalt hätten. Er schlug vor, dass man sich nicht erheben solle, um so wie zuvor seine Besitztümer behalten zu können. „*Die armenischen Adligen waren aber nicht gewillt, einen solchen klugen Vorschlag zu akzeptieren*“, schreibt Lewond. Die Aufständischen verließen sich insbesondere auf die militärische Hilfe des byzantinischen Kaisers Konstantin V. (741-775), dessen Truppen in Pontus (Nordanatolien) stationiert waren. Die Einigkeit der armenischen Fürsten dauerte aber nicht einmal ein ganzes Jahr, da sie wahrscheinlich einander bekämpften. Ašot wollte sich jedoch immer noch den Arabern anschließen. Daher wurde er von Grigor geblendet. Aber Grigor selbst starb nach ein paar Tagen, was von Lewond wegen seiner bö-

⁹⁰³ Lewond: *History of Lewond*, S. 59 ff; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 293-294; Dasxuranci: *The History of the Caucasian Albanians*, S. 208-209; "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 206; Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, 45.

⁹⁰⁴ Lewond: *History of Lewond*, S. 113-115; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 450.

⁹⁰⁵ Lewond: *History of Lewond*, S. 117-119.

sen Taten als Strafe Gottes gesehen wird. Ašot lebte noch 13 Jahre. Zum Fürstentum Armeniens beriefen die Araber Isahak, den Sohn Bagarat aus dem Hause von Ašot.⁹⁰⁶

Der zweite, aber größere Aufstand unter Marwan b. Muhammeds Statthalterschaft fand in Georgien um das Jahr 737 statt.⁹⁰⁷ Zu dieser Zeit war der Fürst von Kartlien⁹⁰⁸ Mihr.⁹⁰⁹ Er stand aber unter der Herrschaft des arabischen Emirs von Tiflis. Nach der Ankunft Marwans mit einem gewaltigen Heer flüchteten er und sein Bruder Arčil nach Abchasien, da sie wie die Bevölkerung in Panik geraten waren. Marwan wollte nun in Westgeorgien einfallen und angeblich die rebellischen Fürsten entmachten. Die Verfolgung von Mihr und Arčil war jedoch für Marwan ein Vorwand. Das eigentliche Ziel Marwans war es, *Lasika* (Egrissi in Westgeorgien) und *Abchasien* bzw. Westgeorgien zu unterwerfen und im Gebiet die Vorherrschaft des Kalifats herzustellen. Durch die Eroberung Westgeorgiens sollte auch die chasarische und byzantinische Grenze voneinander entfernt und die Solidarität zwischen beiden Bündnispartnern (beide die Feinde der Araber) geschwächt werden. Jedoch hatten die Chasaren auch mit den Abchasiern nach wie vor gute Beziehungen, die sich nach der Eroberung des Südkaukasus durch die Araber weiter entwickelt hatten.⁹¹⁰ Schließlich soll darauf hingewiesen werden, dass Marwan in Westgeorgien eine große Beute machen wollte.

Ein anderer Grund für den Einfall der Araber ins Gebiet war, dass Abchasien als das einzige Land im Südkaukasus galt, das nicht unter arabischer Herrschaft stand. Es war ein Zufluchtsort für diejenigen, die aus den unter arabischer Herrschaft stehenden Gebieten vor den Arabern flohen, da die Abchasier diesen Menschen immer Zuflucht gewährten.⁹¹¹ Wie oben bereits erwähnt, hatte Sergey, der Herrscher von Egrissi, der sich gegen Byzanz erhoben hatte, sein Land 697 unter arabische Herrschaft gestellt. Als dessen Folge wurden am Anfang des 8. Jahrhunderts in *Ziche-Godshi*, der Hauptstadt von *Egrissi* und in manchen Burgen am Fluss *Kodori* arabische Soldaten stationiert. Aber dennoch konnten die Araber hier keinen festen Fuß fassen. Dabei soll der Einfluss von Byzanz auch eine wichtige Rolle gespielt haben.⁹¹²

Die georgische Chronik bietet über den Einfall Marwans in Westgeorgien viele Details, die zum Teil mit Legenden ausgeschmückt sind. Laut der Chronik schlug Marwan den Widerstand der Georgier sehr brutal: Nachdem er die Tore von Dariel und Derbend erobert und alle Städte und die meisten Burgen in Kartlien zerstört hatte, kam er nach *Samzche*.⁹¹³ Von hier marschierte er gegen *Argutenien*. Obwohl er auf den heftigen Widerstand der Argutenier stieß, gelang es ihm sie schließlich zu besiegen und ihre Fürsten David und Konstantin zu töten.⁹¹⁴

Als Marwan erfuhr, dass die Fürsten Mihr und Arčil und alle ihre Verwandten nach Egrissi gingen und sich von dort nach Abchasien absetzten, zerstörte er die Städte von Egrissi und folgte ihrer Spur in den Nordwesten Georgiens. Danach belagerte er die Burg *Anakopien* (heute in Abchasien),

⁹⁰⁶ Ebd., S. 119-121.

⁹⁰⁷ Ein genaues Datum über den Angriff Marwans auf die Georgier und Abchasier liegt nicht vor. Berdzenişvili und Canaşia datieren diese Kämpfe zwischen den Arabern und den Georgiern in das Jahr 118/736 und bezeichnen dieses Unternehmen Marwans als die größte Katastrophe, die das georgische Volk jemals erlebt hatte. Vgl. Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 115. Ersoy und Kamacı vermuten hingegen, dass Marwan in der Mitte des Jahres 737 in Egrissi und Abchasien einfiel. Vgl. Ersoy und Kamacı: *Çerkes Tarihi*, S. 71.

⁹⁰⁸ Das Gebiet, das ungefähr zwischen dem Mittelgeorgien und Ostgeorgien lag, wurde *Kartlien* genannt.

⁹⁰⁹ *Das Leben Kartlis*, S. 304-305.

⁹¹⁰ Ersoy und Kamacı: *Çerkes Tarihi*, S. 71-72.

⁹¹¹ Ebd., S. 74-75.

⁹¹² Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 114.

⁹¹³ Samzche ist Region im Süden Georgiens.

⁹¹⁴ *Das Leben Kartlis*, S. 305-307. Siehe auch ins Türkische übersetzte Version gleicher Chronik *Gürcistan Tarihi: Eski çağlardan 1212 Yılına Kadar* [Geschichte Georgiens: Von den alten Zeiten bis 1212], übersetzt aus dem Georgischen ins Französische von Marie Félicité Brosset; aus dem Französische ins Türkische übersetzt von Hrand D. Andreasyan, hrsg. von Erdoğan Merçil, Ankara 2003, S. 202-203.

wo sich die Fürsten aufhielten. Nach Angabe der Chronik hatten die Fürsten große Schätze vergraben, die sie von ihrem Vater geerbt hatten. Sie fürchteten, dass diese Schätze in die Hände Marwans fallen könnten, wenn Marwan sie gefangen genommen würde und wenn er irgendwie erfahren würde, wo die Schätze vergraben waren. Nach Angaben der Chronik stellte sich heraus, dass Marwan von diesen Schätzen wusste.⁹¹⁵ Die Information über diese Schätze findet sich in anderen Quellen nicht. Falls die Information der Chronik jedoch zutrifft, so erklärt das besser, dass die Fürsten von Marwan beharrlich verfolgt wurden.

Die georgische Chronik berichtet, dass ein kleines georgisches Heer von 3000 Mann schließlich die Araber besiegte, da Gott auf sie eine Katastrophe geschickt habe. Außer den durch die Georgier getöteten Arabern sollen noch 35.000 arabische Krieger durch die Krankheit gestorben sein, während auf der georgischen Seite nur 60 Mann gefallen wären. Schließlich mussten die Araber sich schnell zurückziehen. König Mihr war im Kampf verwundet worden und starb an seiner Wunde.⁹¹⁶

Wie wir sehen, sind manche Angaben der georgischen Chronik sehr übertrieben. Insbesondere die geringe Zahl der georgischen Gefallenen scheint sehr unrealistisch. Wie Ersoy und Kamacı bemerken, sollen bei der Niederlage der Araber die gute Befestigung der Festung Anakopia und vor allem eine im arabischen Heer ausgebrochene Epidemie eine wichtige Rolle gespielt haben.⁹¹⁷

Der Bericht der georgischen Chronik zeigt, wenn er auch zum Teil mit Legenden geschmückt war, dass die Araber sich Westgeorgiens nicht bemächtigen konnten. Es steht aber fest, dass sie das Land völlig verwüsteten. Was Ostgeorgien betrifft, so begann sich dort die arabische Herrschaft nach dem Feldzug Marwans zu etablieren.⁹¹⁸ Als Folge von Marwans Feldzug wurde Georgien – zumindest der östliche Teil des Landes, der durch Aufstände und Strafaktionen der Araber entvölkert war – im Jahre 737 zum arabischen Emirat. Obwohl das Land überwiegend christlich war, wanderten Muslime aus anderen Gegenden des Kalifats in Georgien ein. Sie hofften hier auf einen schnellen Erfolg und Gewinn, da vor allem diejenigen, die sich zum Islam bekannten, alle Rechte eines Untertanen des Kalifen genossen. Während es verboten wurde, Kirchen zu bauen, wurden überall Moscheen errichtet.⁹¹⁹

Auch in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts erhoben sich die Armenier und Georgier. Der Aufstand der Armenier wurde von den armenischen Fürsten Artawazd und Mušel, aus dem Hause der Mamikonier, angeführt (774-775). Die arabischen Chronisten nennen keinen Grund für den Widerstand. Aber wie wir von Lewond erfahren, war die Ursache dieser Aufstände vor allem mit den harten Steuern verbunden, die die Einwohner des Landes nicht zahlen konnten. Unter Hasan b. Kahtaba waren der Steuerdruck und die Maßnahmen der arabischen Verwaltung in Armenien verschärft worden. Obwohl die Bevölkerung nicht zahlungsfähig war, übte die arabische Verwaltung großen Druck auf sie aus, was die Fürsten schließlich zum Aufbruch bewegt hatte.⁹²⁰ Artawazd griff zunächst in *Kumayri* (heute Gjumri in Armenien) den arabischen Steuerbeamten an, tötete ihn und plünderte alles, was er hatte. Anschließend flüchtete er nach Georgien, wo er die Kontrolle von

⁹¹⁵ *Das Leben Kartlis*, S. 307-309.

⁹¹⁶ Ebd., S. 307-311; Gürcistan Tarihi: *Eski çağlardan 1212 Yılına Kadar*, S. 203-206; Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 149-150. Die Chronik (*Das Leben Kartlis*, S. 311-312) berichtet weiterhin, dass Marwan nach seinem Misserfolg in Westgeorgien entlang des Schwarzen Meeres plündernd bis Konstantinopel zog und dort versuchte, die Stadt einzunehmen und währenddessen gestorben ist. Diese Angabe trifft nicht zu, da er nach seinem Unternehmen in Chasarien einfiel, wie es oben dargestellt wurde.

⁹¹⁷ Ersoy und Kamacı: *Çerkes Tarihi*, S. 72-73.

⁹¹⁸ Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 115.

⁹¹⁹ Thea Kvastiani, Vadim Spolanski und Andreas Sternfeldt: *Georgien entdecken. Unterwegs zwischen Kaukasus und Schwarzem Meer*, 4. Überarbeitete Auflage, Berlin 2007, S. 94.

⁹²⁰ Auch Kirzioğlu bestätigt, dass Hasan b. Kahtaba durch hohe Steuern das Volk Armeniens und Georgiens unterdrückte: Kirzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 228.

Egrissi (in Westgeorgien) und Iberien (Mittelgeorgien) übernommen hatte. Inzwischen verfolgte Hasan, der nun wegen der Aktivitäten Artawazds sehr wütend war, den Aufständischen mit einer großen Armee und erhöhte gleichzeitig den Steuerdruck im Land noch mehr. Sein Verhalten verursachte jedoch, dass auch Mušel, der die armenischen Adligen um sich scharte, einen Widerstand begann und die arabischen Steuerbeamten in Bagrewand tötete. Mušel hatte am Anfang große Erfolge gegen die arabischen Truppen errungen. Daher herrschten im ganzen Land Prophezeiungen über die Befreiung des Landes von der arabischen Herrschaft. Nachdem der Kalif unter dem Kommando von Amir ibn Ismail 30.000 ausgewählte Reiter, die bestens ausgestattet waren, Hasan zu Hilfe geschickt hatte, änderte sich die Situation schlagartig zu Gunsten der Araber. In der Schlacht beim Dorf *Arzni* von Bagrewand (in Ostanatolien) wurden die Aufständischen vernichtend geschlagen. Unter den Gefallenen waren auch Fürst Mušel und viele andere armenische Fürsten.⁹²¹ Nach der Tötung von Mušel verschwanden die Mamikonier allmählich von der Bühne der Geschichte.⁹²²

Nach dem Bericht von Ibn A'tam al-Kufi (gest. 926) und al-Yaqubi (gest. 897) erhoben sich die georgischen *Sanaren* (sie lebten in Kachetien in Ostgeorgien) zur selben Zeit. Sie schlossen sich anscheinend den armenischen Fürsten an. In der Schlacht zwischen den Arabern und den Sanaren, denen sich auch das Volk von *Ġavachetien* (das Gebiet in Südgeorgien) angeschlossen hatte, siegten die Araber. Es wurden 16.000 Rebellen getötet.⁹²³

Nach diesem großen Aufstand der Armenier erwähnen die Quellen lange Zeit keine wichtigen Aufstände mehr. Der größte und gefährlichste Aufstand in Armenien brach unter dem Kalifen al-Mutawakkil (847-861) aus, der drei Jahre wehrte. Die Thronstreitigkeiten im Zentrum, andere Wirren im großen Territorium des Kalifats und die damit verbundene Schwäche der Autorität des Kalifen hatten eine günstige Gelegenheit für die Unabhängigkeitsbestrebungen der armenischen Fürsten geboten. So vereinigten sich die vornehmsten Fürsten des Landes und begannen einen großen Aufstand gegen die arabische Herrschaft.⁹²⁴ Wir sehen, dass die arabische Herrschaft zu jener Zeit im Gebiet allgemein nicht erwünscht war. Der armenische Hauptfürst *Bagarat Bagratuni* erlaubte dem neuberufenen arabischen Statthalter Yusuf b. Abu Said nicht, armenischen Boden zu betreten.⁹²⁵ Die armenischen Fürsten wollten allem Anschein nach keinen arabischen Statthalter mehr. Abgesehen vom Unabhängigkeitswillen der Armenier lässt sich deutlich erkennen, dass die abbasidische Unterdrückungspolitik, die mit harten Steuern verbunden war, eine Feindschaft der Nichtmuslime gegen den Islam zur Folge hatte.

Die Fürsten übernahmen die Herrschaft über ihre eigenen Gebiete. Obwohl es Abu Said 237/851-852 gelang, Bagrat Bagratuni und seinen Sohn gefangen zu nehmen und zum Kalifen zu schicken, wurde er und seine Männer später von den anderen Fürsten getötet.⁹²⁶ Die Tötung von Abu Said machte strengere Maßnahmen im Kaukasus notwendig. Deshalb schickte der Kalif nach diesem Ereignis im gleichen Jahr seinen tüchtigen Feldherren *Boga al-Kabir* mit einem großen Heer in die Region. Gewaltsam sollte er die Region wieder unter arabische Kontrolle bringen.⁹²⁷

⁹²¹ Lewond: *History of Lewond*, S. 128 ff; Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 48-49. Al-Baladuri erwähnt den Aufstand von Mušel nur kurz. El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 301; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 310 ff.

⁹²² Lewond: *History of Lewond*, S. 190. (Die Anmerkung 34/47 von Arzoumanian).

⁹²³ "El-Kufi: *Kitab el-Fütuh*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 76; "Ya'qubi: *Te'rich*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 212.

⁹²⁴ Gürbüz: "Boğa el-Kebir'in Ermeniye Seferi", S. 234, 238.

⁹²⁵ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 51.

⁹²⁶ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 7, S. 56; Gregory Abû'l-Farac: *Abû'l-Farac Tarihi*, S. 232; "Ya'qubi: *Te'rich*", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 224.

⁹²⁷ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 303; Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 188.

Boga tötete während seiner Operationen fast 30.000 Rebellen und nahm zahlreiche Leute gefangen, die er verkaufte.⁹²⁸ Anschließend ging er gegen die aufständischen Fürsten Armeniens, Georgiens und Azerbayğans vor: Zuerst wurden Ašot Artsruni, der Fürst von Vaspurakan und sein Bruder ergriffen und dem Kalifen geschickt. Die übrigen Fürsten von Vaspurakan gingen auseinander und das Volk zerstreute sich. Im Frühjahr marschierte Boga nach Georgien.⁹²⁹ Zu jener Zeit war Ishaq b. Ismail seit 20 Jahren der Emir von Tiflis. Er hatte die inneren Wirren im Kalifat ausgenutzt und begonnen, unabhängig zu handeln. Dazu hatte er die armenischen Fürsten zum Aufstand angestachelt und sie unterstützt.⁹³⁰

Laut dem Bericht von Ibn al-Athir ging Boga insbesondere gegen Tiflis sehr hart und brutal vor. Um Ishaq zu ergreifen, wurde die Stadt erst in Brand gesteckt. Nach seiner Ergreifung wurde er durch den Befehl von Boga hingerichtet. Durch das Feuer kamen in der Stadt fast 50.000 Menschen ums Leben. Die Überlebenden wurden gefangen genommen. Hab und Gut der Verstorbenen wurde beschlagnahmt.⁹³¹ Laut der georgischen Chronik setzte Boga danach seine Militäraktionen in Georgien fort. Seine Armee bestand aus 120.000 Mann. Er kämpfte gegen die Abchasen und fiel in Ossetien ein. Er nahm 100 ossetische Familien, die am Darielpass wohnten, mit und siedelte sie in Dmanassi (heute die Stadt in Südgeorgien) an.⁹³² Damals hatten auch die Sanaren (Tsaneren) die arabische Herrschaft abgeschüttelt. Es gelang Boga aber nicht sie zu besiegen.⁹³³ Laut al-Baladuri beschäftigte Boga während seiner Statthalterschaft im Kaukasus mit der Verfolgung derjenigen, die die Aufstände unterstützt hatten. Er kehrte im Jahre 241/855-856 nach Samarra zurück. Vor seiner Rückkehr sei laut der Aussage al-Baladuris ein Friede, den es zuvor im Gebiet noch nie gegeben hatte, sichergestellt worden.⁹³⁴

3.2.5.4. Die Auswirkungen der Kaukasieraufstände auf die Verbreitungsprozesse des Islam

Die Islamisierung des Kaukasus war sicherlich, insbesondere in der frühislamischen Zeit, ein wichtiger Bestandteil der Kaukasuspolitik des Kalifats. Wir können aber nicht feststellen, dass das Kalifat zur Zeit der großen Aufstände bzw. im 8. und vor allem im 9. Jahrhundert sehr um die Verbreitung des Islam im Kaukasus bemüht war, sodass wir sagen könnten, dass die Aufstände in erster Linie zur Fortsetzung des erfolgreichen Islamisierungsprozesses des Gebietes niedergeschlagen worden wären. Wie oben dargestellt, ging das Kalifat gegen die Aufständischen so hart vor und schlug die Aufstände meistens mit großer Gewalt nieder, weil es anscheinend vor allem keine unabhängigen Staaten im Kaukasus wollte, die keine Steuern zahlen würden. Denn die von den Nichtmuslimen geleisteten Abgaben stellten eine wichtige Einnahmequelle für die Staatskasse dar. Die machtpolitischen Gründe scheinen dabei neben den wirtschaftlichen Gründen eine ebenso wesentliche Rolle gespielt zu haben. D.h. das Kalifat wollte unbedingt verhindern, dass seine Herrschaft im Kaukasus zerfiel. Der Verlust dieses Gebietes hätte auch der Verlust der islamischen Herrschaft und damit der Niedergang der islamischen Kultur und die Schwächung des islamischen

⁹²⁸ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 7, S. 57.

⁹²⁹ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 52-53. Über die Aktivitäten Bogas in Armenien siehe ausführlicher Gürbüz: "Boğa el-Kebir'in Ermeniye Seferi", S. 241-244.

⁹³⁰ Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 189; Gürbüz: "Boğa el-Kebir'in Ermeniye Seferi", S. 244.

⁹³¹ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 7, S. 63; *Das Leben Kartlis*, S. 328; Berdzenişvili und Canaşa: *Gürcistan Tarihi*, 121; Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus): *Abû'l-Farac Tarihi*, S. 232. Minorsky: "Tiflis", S. 816.

⁹³² *Das Leben Kartlis*, S. 328-329.

⁹³³ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 225; Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 53.

⁹³⁴ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 303.

Einflusses im Gebiet bedeutet. Die Rolle des Kalifats im religiösen, kulturellen, politischen und vor allem wirtschaftlichen Bereich hätten dann die Byzantiner und Chasaren übernommen.

Aus den Erkenntnissen, die wir oben gewannen, ist festzuhalten, dass die Kaukasieraufstände auf den Islamisierungsprozess des Kaukasus sowohl positive als auch negative Auswirkungen hatten. Eine positive Entwicklung kann man in der Paulikianer-Bewegung sehen. Es stellt sich heraus, dass das Kalifat sowohl im 8. als auch im 9. Jahrhundert daraus Nutzen zog. Nachdem die Paulikianer Albanien im 8. Jahrhundert wegen ihres Aufstandes durch eine Zusammenarbeit zwischen dem Kalifat und der Armenischen Kirche entmachtet worden waren und das Fürstentum Albanien abgeschafft worden war, entstand eine günstige politische Situation für die Islamisierung des nun unter die direkte Verwaltung des Kalifats gestellten Landes, wie vor allem von den azerbayganischen Historikern hervorgehoben wird. Infolgedessen nahmen viele Menschen in Albanien, vor allem die Adligen, den Islam an, weil sie somit mehr Rechte und Privilegien erhielten. Wir sehen jedoch im 9. Jahrhundert, dass die Allianz zwischen den armenischen Paulikianern und den Muslimen gegen Byzanz eine islamisch-paulikianische Annäherung mit sich brachte und zu vereinzelten Bekehrungen der Paulikianer, z.B. die Annahme des Islam durch ihren Anführer Karbeas, führte.

Mit Sicherheit können wir jedoch sagen, dass der Babek-Aufstand (816-837), der 20 Jahre währte und dessen Niederschlag dem Kalifat große Ressourcen und Kräfte kostete, den Islamisierungsprozess des Gebietes in einem großen Maße gefährdete. Wir müssen berücksichtigen, dass die Anzahl der arabischen Bevölkerung im Gebiet bis zum Beginn dieses Aufstandes im Rahmen einer vom Kalifat betriebenen systematischen Ansiedlungspolitik enorm zugenommen hatte. Die arabische Bevölkerung, besonders die Feudalaristokratie, gelangte mit der Zeit im Vergleich zu den Eingeborenen zu einer stärkeren und einflussreicheren Position in vielen Bereichen des Lebens. Dieser Umstand trug zur Durchsetzung der arabischen bzw. der islamischen Kultur bei. Er bedeutete aber für die Hurramiten eine große soziale Ungerechtigkeit und rief ihre heftige Reaktion hervor. Mit dem Ausbruch des Aufstandes versank das Gebiet in ein großes Chaos, weil die Zentralgewalt die Kontrolle über das Gebiet fast vollständig verloren hatte. Oben war bereits die Rede davon, dass sogar manche arabischen Emire in diesem Chaos Babek unterstützten. Mehmetov betont, dass die Muslime, deren Glaube nur schwach gewesen sei, auf der Seite der Hurramiten standen.⁹³⁵ Dies bestätigt insbesondere die Angabe des bekannten arabischen Chronisten at-Tabari: „Auch zahlreiche heimatlose Muslime schlossen sich ihnen an.“⁹³⁶ Denn die Hurramiten-Sekte war vor allem durch die „Engel“ genannten Spezialmissionare eine aktiv missionierende Bewegung.⁹³⁷ Es ist eine historische Tatsache, dass viele Menschen im Kaukasus den hurramitischen Glauben annahmen, weil Babek diesen Menschen ohne die Araber und den Islam ein besseres Leben versprach. Große Volksmassen konnten für die Bewegung gewonnen werden. Dabei spielte die soziale Unzufriedenheit die größte Rolle. Vor allem schlossen sich die Menschen, die wegen der sozialen Ungerechtigkeit mit der arabischen Herrschaft unzufrieden waren, den Hurramiten an.

Wir begegnen keiner Information über die Verbreitung des Islam im Kaukasus während des 20 Jahre dauernden Babek-Aufstandes (816-837), dessen Auswirkungen noch in den folgenden Jahrzehnten zu fühlen waren. Im Gegenteil können wir sagen, wenn wir die von den Hurramiten getöteten Menschen, die wir oben erwähnten, – größtenteils Muslime – in Betracht ziehen, dass die Verbreitung des Islam in dieser Zeitperiode im Kaukasus Halt machte und die Zahl der Muslime durch

⁹³⁵ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 193.

⁹³⁶ Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 532.

⁹³⁷ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 93.

die Verfolgung der Hurramiten erheblich zurückging. Wir hatten oben unterschiedliche Zahlen der Opfer aus den Quellen angegeben. Laut E. Sarkisyanz gingen im Verlaufe des Babek-Aufstands sogar eine halbe Million Menschen zugrunde.⁹³⁸

So kommen wir zu dem Schluss, dass die im Kaukasus weit verbreitete und stark gewordene, als ketzerisch bezeichnete Ideologie sowie Aktivitäten der Hurramiten, deren Hauptziel die Zerstörung und Ausrottung der Araber und des Islam im Kaukasus war, den islamischen Einfluss und die islamische Kultur in vielen Gebieten des Kaukasus schwächten, und im Endeffekt die Verbreitung des Islam lange Zeit aufhielt, aber nicht verhindert werden konnte, wie R. Aslanova betont.⁹³⁹

Was die Aufstände der Armenier und Georgier, deren Ausbruch in erster Linie auf die hohe Steuerlast zurückzuführen ist, anbelangt, so können wir sagen, dass auch sie sich, wenn auch nicht in dem Maße wie die Hurramiten-Bewegung, negativ auf den Islamisierungsprozess des Kaukasus auswirkten. Denn sie setzten sich noch nach dem Niederschlag der Hurramitenaufstand fort und trugen vor allem dazu bei, dass die arabische Herrschaft im Kaukasus geschwächt wurde und schließlich zerfiel. Als Folge der Kaukasieraufstände hatte sich im Kaukasus eine politische Grundlage gebildet, die die Entstehung der Feudalstaaten ohne große Schwierigkeiten einleiten sollte. Nachdem in Armenien die Ruhe wiederhergestellt worden war, wurde Ašot Bagratuni vom Kalifen zum Hauptfürsten Armeniens eingesetzt. In der folgenden Zeit wurde er bezüglich der Landesangelegenheiten einflussreicher. Mit der Unterstützung der Fürsten von Vaspurakan und Sisekan sollte es ihm schließlich im Jahre 887 gelingen, das armenische Bagratiden-Reich zu errichten.⁹⁴⁰ Das Emirat von Tiflis blieb jedoch noch lange in islamischer Hand. Aber nach der Entmachtung des letzten Emirs und der Zerstörung von Tiflis durch das Kalifat um 850 sollte es nach und nach seine alte Autorität und sein Prestige verlieren. Dies sollte in der folgenden Zeit einen erheblichen Einflussverlust des Islam in ganz Georgien zur Folge haben. Obwohl die in den 880er Jahren gegründete arabische Ğafariden-Dynastie unabhängig werden konnte und Tiflis 200 Jahre lang regieren sollte, geriet das Emirat im späten 10. Jahrhundert schließlich unter die Herrschaft des armenischen Königreiches Lori (979-1118).⁹⁴¹ Obwohl der islamische Einfluss und die islamische Herrschaft sich in Azerbayĝan und Dagestan vollständig fortsetzten, weil der Islam sich bereits, vor allem in der frühislamischen Zeit, in beiden Ländern verwurzeln konnte, sehen wir, dass die Macht des Kalifats auch in diesen Gebieten zerfiel. Ab dem Jahr 891 entstanden in diesen Regionen islamische Feudalstaaten, von denen manche, wie z.B. Širvanšāhe, ihre Existenz jahrhundertlang bewahren konnten.⁹⁴²

3.3. Die Rolle der Politik der Araber und anderer Faktoren bei der Ausbreitung des Islam im Kaukasus

Der Verbreitungsprozess des Islam im frühmittelalterlichen Kaukasus wurde oben vor allem im Rahmen des politischen und militärischen Zusammenhangs dargestellt. Denn die Quellen behandeln das Thema wegen der Bedeutung der Darstellung von „*fütuh: Eroberung*“ in der arabischen literarischen Tradition überwiegend in diesem historischen Kontext. Obwohl die Feldzüge im Rahmen der Ğihad-Ideologie auf die Verbreitung des Islam gerichtet waren, waren sie auch mit den wirt-

⁹³⁸ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 145.

⁹³⁹ Aslanova: *Islam ve Medeniyet*, S. 188.

⁹⁴⁰ Ghazarian: *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, S. 54. Ašot Bagratuni wurde um 862 von Ali b. Yahya al-Armani, dem Statthalter des Kalifen El-Müstain (862-866), zum „Fürst der Fürsten“ der Armenier erklärt und schenkte ihm mehrere Ehrenkleider. (Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 353.)

⁹⁴¹ Asatrian and Magrarian: *The Muslim Community of Tiflis*, S. 32.

⁹⁴² Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 199 ff.

schaftlichen Interessen des Kalifats eng verbunden. Wir stellen hingegen fest, dass die Aktivitäten und Bemühungen, die spezifisch zur Verbreitung des Islam im Gebiet unternommen wurden, nicht ausführlich überliefert wurden. So wird es schwierig, im Einzelnen zu untersuchen, wie sich der Islam im Gebiet durchsetzen konnte.

Nach unserer Feststellung bleiben auch die historischen Forschungen über die Verbreitung des Islam im mittelalterlichen Kaukasus sehr unbefriedigend. Es gibt z.B. keine einzige wissenschaftliche Arbeit, die sich ausführlich diesem Thema widmet. Nach der Forschungslage lässt sich sagen, dass sich auf die Islamisierung des Kaukasus, vor allem Azerbayğans und Dagestans, in erster Linie die Werke der azerbayğanischen und dagestanischen Historiker konzentrieren. Die westeuropäischen Historiker zeigen dagegen für das Thema nur wenig Interesse. Auch die Forschungen der türkischen Historiker scheinen ziemlich unbefriedigend zu sein.

Der Islam verbreitete sich im Kaukasus in den ersten Jahrhunderten nach der arabischen Eroberung vor allem in Azerbayğan (gemeint ist das historische Azerbayğan, also etwa die Nordgebiete des heutigen Iran, und Arran oder Albanien), Dagestan und Chasarien. Obwohl er teilweise auch in Armenien und Georgien Verbreitung fand, konnte er in diesen Ländern, insbesondere in Armenien, niemals festen Fuss fassen, was mit einigen politischen Faktoren verbunden war, die wir nachstehend noch erwähnen werden. In diesem Unterkapitel wird erörtert, was für eine spezielle Politik die arabischen Eroberer zur Verbreitung des Islam verfolgten und welche anderen Faktoren noch dabei eine Rolle spielten. Insbesondere die anfängliche Politik der Araber ist für unser Thema von großer Bedeutung. Denn es erweist sich, dass diese Politik sehr erfolgreich war und der Islam im Kaukasus dadurch grundsätzlich etabliert werden konnte.

3.3.1. Die Friedensverträge mit den Nichtmuslimen

Die Historikerin S. B. Dadoyan weist darauf hin, dass die literarische Tradition der Friedensverträge, die das Kalifat mit den Armeniern schloss, ein wichtiger Aspekt ist, der nie untersucht wurde.⁹⁴³ Tatsächlich sind die Forschungen in diesem Bereich sehr unzureichend. Dieser Umstand gilt auch für die Verträge mit den anderen kaukasischen Völkern. Wir wissen durch den Bericht von al-Baladuri, dass der arabische Feldherr Habib b. Maslama im Jahre 654 auch mit den Dvinern einen Friedensvertrag schloss, in dem den Armeniern freie Religion- und Kulturausübung sowie Schutz gewährt wurde, unter der Voraussetzung, dass sie ihre Pflichte wie z.B. die Entrichtung der Ğizya (Kopfsteuer) und des Haračs (Bodensteuer) erfüllten.⁹⁴⁴

Dadoyan betont zu Recht, dass der Hintergrund des Vertrages des Jahres 654 mit den Armeniern in der Tradition der Eide gesucht werden muss, die zu Lebzeiten des Propheten in der Medina-Periode (d.h. von 622 bis zu seinem Tod im Jahre 632) den Nichtmuslimen gewährt wurden. Dies gilt allerdings auch für die Verträge mit den Georgiern, Azerbayğanern und Derbendern im Kaukasus. Die Tradition der mit den Nichtmuslimen geschlossenen Verträge war schon in der Politik des Propheten verankert. Der Vertrag, den der Prophet den Nichtmuslimen gewährte, stellte ein Musterbeispiel für nachmalige Verträge dar, dessen grundlegende Bedingungen von den meisten späteren islamischen Staaten übernommen und ebenso praktiziert wurden. Wie Dadoyan schreibt, „*gibt es offensichtlich ein koranisches Paradigma der prophetischen Aufforderung, das der Hintergrund aller nachfolgenden Bedingungen der Pax-Islamica ist.*“⁹⁴⁵

⁹⁴³ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 8.

⁹⁴⁴ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 287.

⁹⁴⁵ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 58-59.

Der Ursprung der Tradition der Verträge mit den Nichtmuslimen, deren Originalurkunden nicht mehr erhalten sind und deren Inhalt in den Quellen wiedergegeben wird, geht in der Tat auf die Koransure 9 Vers 29 und die Praxis des Propheten selbst zurück. Demnach werden die Nichtmuslime nicht zum Islam bekehrt, sondern durch einen Vertrag unterworfen und zur Abgabe verpflichtet. Dabei bleiben Leben, Besitz und Religion unantastbar. Wie A. Khoury hervorhebt, wurde diese Tradition von den rechtgeleiteten Kalifen fortgesetzt. Ihr Verhalten gegenüber den Nichtmuslimen hatte insofern eine große Bedeutung. Denn die Kalifen und Gouverneure der späteren Zeit orientierten sich an ihnen und beriefen sich auf die von ihnen getroffenen Maßnahmen und festgelegten Bestimmungen, um ihre eigene Haltung gegenüber den unterworfenen Völkern bzw. Stämmen zu bestimmen und ihre verschiedenen Maßnahmen zu rechtfertigen.⁹⁴⁶

Der Orientalist C. Cahen führt jedoch die Toleranz im religiösen Bereich noch auf einen anderen Aspekt zurück. Seiner Meinung nach waren die Araber theologisch noch wenig geschult und standen einer zahlenmäßig weit überlegenen Bevölkerung gegenüber. So behandelten sie alle Konfessionen mit derselben Indifferenz, so dass die Glaubensrichtungen, die bisher unterdrückt worden waren, unerwartete Chancen erhielten.⁹⁴⁷ Der Historiker Z. Bünyadov weist ebenso darauf hin, dass selbst die nomadischen Araber sich anfangs die neue Religion „Islam“ noch nicht richtig aneigneten und daher die Bevölkerung Azerbayğans nicht zur Annahme des Islam bewegten.⁹⁴⁸

Der Friedensvertrag, den Ukba b. Farkad, der Feldherr des Kalifen Omar (632-644), mit dem Herrscher Azerbayğans in Ardabil unterzeichnet hatte (22/642-643), nimmt in der Islamisierungsgeschichte Azerbayğans einen besonderen Platz ein. Denn dieser Vertrag verkündete – im Gegensatz zur vorhandenen Unterdrückungspolitik der Perser und Byzantiner – einen vollkommenen Frieden und eine religiöse Toleranz gegenüber den nichtmuslimischen Einwohnern des Gebietes. Damit wurde die Bevölkerung des Landes indirekt zur Bekehrung zum Islam aufgerufen, indem zunächst versucht wurde, die Herzen der Menschen zu erobern:

„Im Namen Allahs, des Allerbarmers, des Allbarmherzigen.

Dies ist eine Amân [Unantastbarkeitsurkunde], die vom Statthalter Azerbayğans Ukba b. Farkad im Auftrage von Omar ibn al-Hattab, des Emirs der Muslime, den Einwohnern Azerbayğans, allen Völkern, die in dessen Flachland, Bergen, Umgebungen und entlegensten Orten leben, sowie deren Angehörigen der Religionsgemeinschaften für ihr Leben, ihren Besitz, ihre Religion und ihre religiöse Gebräuche gewährt wird. Es wird jedoch vorausgesetzt, dass sie mit Ausnahme der Jugendlichen, der Frauen, der chronisch Kranken und der Frommen, die ein Einsiedlerleben führen und keinen weltlichen Besitz haben, nach ihren Möglichkeiten Ğizya zahlen müssen. Diese Ausnahme gilt auch für diejenigen, die mit diesen Menschen zusammenleben. Sie [die Einwohner Azerbayğans] müssen die muslimischen Kämpfer [wenn es nötig ist] einen ganzen Tag beherbergen, beraten und ihnen den Weg weisen. Wenn jemand für ein Jahr mit dem Kämpfen beauftragt wird, so wird er dann für dieses Jahr von der Ğizya befreit. Jeder, der ins Land einwandert, wird wie die Einheimischen gleiche Rechte bekommen. Jeder, der seinen Ort verlässt, wird geschützt, bis er einen sicheren Ort erreicht.“⁹⁴⁹

⁹⁴⁶ Khoury: *Toleranz im Islam*, S. 69. Siehe zu den Verträgen auch A. Noth: „Die literarisch überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quellen für die Behandlung der unterworfenen Nicht-Muslims durch ihre neuen muslimischen Oberherren“, in: *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, Bd. 1, Bonn 1973, S. 282-314.

⁹⁴⁷ Cahen: *Der Islam I.*, S. 54.

⁹⁴⁸ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 79.

⁹⁴⁹ „Et-Teberi: Terich Er-Rusül Va-l-Mülük“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 113; Khoury: *Toleranz im Islam*, S. 79.

Dieser und andere Verträge, die man auch mit den anderen kaukasischen Völkern geschlossen hatte⁹⁵⁰, zeigen, wie unter den ersten Kalifen persönliche Grundrechte und die Freiheit der Menschen sowie die Menschenwürde nach den damaligen Maßstäben respektiert wurden. Zekeriya Kitapçı drückt das Ziel der anfänglichen Eroberungspolitik der Araber mit folgenden Worten aus:

„Das Ziel dieser Eroberungen waren nicht wirtschaftliche Interessen, unendliche Beutegier und üppiges Fließen der Steuern, wie es unter den Umayyaden gewesen war, sondern nur die Führung der einheimischen Bevölkerung zum richtigen Weg Gottes, die Sicherung der Bedingungen für eine freiwillige Entscheidung der Annahme des Islam.“⁹⁵¹

Alle islamischen Quellen berichten, dass die Völker der eroberten Gebiete die neue Religion „Islam“ massenweise annahmen. Denn wie V. Rozen schreibt:

„Die Araber hatten eine neue Religion, die in ihrer Schlichtheit und Einfachheit erhaben ist, gebracht. Und diese neue Religion eroberte insbesondere die Herzen der Massen, die unter den religiösen Verfolgungen und Auseinandersetzungen gelitten hatten, und wurde als ein Retter, der die Massen von den harten wirtschaftlichen Unterdrückungen der Fremden befreite, wahrgenommen.“⁹⁵²

Es stellt sich die Frage, was genau mit den obengenannten, äußerst günstigen Verträgen bezweckt werden sollte? Diese Verträge legten den Grundstein für die Verbreitung des Islam und machten mit ihren Bedingungen dazu den Weg frei. Sie beseitigten in erster Linie jedes Hindernis auf dem Wege der Islamisierung des Kaukasus, indem man seitens der Eroberer den Menschen vollständigen Schutz und Sicherheit sowie Erleichterungen bot. Die Schaffung einer günstigen Atmosphäre sollte schließlich zur Folge haben, dass eine große Islamisierungswelle zum Teil von allein erfolgte. Denn diese Atmosphäre der Sicherheit begünstigte die Aktivitäten der Missionare. Zudem konnte man so versuchen, den Islam den Menschen auf friedlichem Wege näherzubringen, so wie das islamische Recht es forderte.

In solchen Verträgen sehen wir beispielsweise, dass jede Familie einen muslimischen Soldaten beherbergen musste, wenn es nötig war. Es wurde offensichtlich beabsichtigt, durch die muslimischen Soldaten eine Brücke zwischen dem Islam und den Einheimischen zu schlagen. Diese Gedanken werden auch von Z. Kitapçı unterstützt. Er fügt hinzu, dass man von den Steuern der Nichtmuslime völlig befreit wurde, wenn man zum Islam übergetreten war⁹⁵³ – dies gilt allerdings für die frühislamische Zeit.⁹⁵⁴ Der Staat verlor dadurch nicht unbedingt etwas, weil an die Stelle der Kopfsteuer die religiöse Pflicht des Zakats trat, die von den Muslimen zu entrichten war.⁹⁵⁵

Ein anderes kaukasisches Land, in das der Islam sehr früh gelangte und mit dessen Bevölkerung ein Friedensvertrag geschlossen wurde, war Georgien. Den Inhalt dieses Vertrages hatten wir schon oben angegeben. Wir wissen nicht, inwieweit der Islam anfangs unter den Georgiern verbreitet wurde. Laut Z. Kitapçı sei der georgische Gesandte *Tüfla* ein Beleg dafür, dass Tiflis weitgehend

⁹⁵⁰ Für die Verträge mit ähnlichen Bedingungen mit den Georgiern, Armeniern und Dagestanern siehe Punkt 2.3.

⁹⁵¹ Kitapçı: *Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslamiyet*, S. 65.

⁹⁵² V. Rozen: *Retsenzija na Izdanie de Gue ZVORAO 1 (1886) 1887, Russkie Goroda, JMVD, 1844, t. 6, S. 155. Zitat nach Bünyadov: Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 81.

⁹⁵³ Kitapçı: *Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslamiyet*, S. 59 ff; Cahen: *Der Islam I.*, S. 47.

⁹⁵⁴ Siehe dazu Et-Taberî: *Tarih-i Taberî Tercemesi*, S. 83; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 287; Albrecht Noth: „Früher Islam“, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*, 5. Aufl., München 1987. S. 92-93. Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 80. Außerdem siehe Herman Janson: *Der Islam als Staatsutopie. Jihad im Wandel der Geschichte. Eine rechtshistorische Analyse*, 2. verbes. Auflage, München 2010, S. 32.

⁹⁵⁵ Cahen: *Der Islam I.*, S. 47.

islamisiert wurde. Tüfla sei als eine der wichtigen Persönlichkeiten unter den georgischen Muslimen von der muslimischen Gemeinde von Tiflis zu Maslama geschickt worden.⁹⁵⁶ Wie bereits oben erwähnt, kam Tüfla als Vertreter der Bevölkerung von Tiflis zum arabischen Feldherrn Habib b. Maslama, um von ihm Frieden und eine Schutzurkunde zu fordern, als dieser unter dem Kalifen Muawiya (661-680) in Georgien einmarschierte.

Al-Baladuri (gest. 892) und at-Tabari (gest. 923) überliefern, dass ein Mann namens Tüfla als Gesandter der Bevölkerung Georgiens zum arabischen Kommandanten kam und von ihm eine Schutzurkunde für die Bevölkerung von Tiflis erhielt⁹⁵⁷, deren Inhalt wir bereits oben angaben. Sie erwähnen aber nicht, dass dieser Mann die muslimische Gemeinde von Tiflis vertrat und dass der Islam in Tiflis weit verbreitet war. Laut al-Baladuri wurde Tüfla vom georgischen Fürsten geschickt.⁹⁵⁸ Die Überlieferung von at-Tabari weist jedoch darauf hin, dass Tüfla selbst und ein Teil der Bevölkerung bereits Muslime waren: „Wir waren nicht so ein Volk, das ihr euch vorgestellt habt. Wir lebten lange Zeit als ein kleines, erniedrigtes und unwissendes Volk, bis der mächtige Allah uns durch Muhammed auf den richtigen Weg brachte, stärkte und mit dem Islam beehrte.“⁹⁵⁹ Allem Anschein nach konnte der Islam unter den Georgiern verbreitet werden. Man muss aber betonen, dass die Aussagen Tüflas etwas übertrieben scheinen. Wenn Tüfla dies tatsächlich so sagte, so scheint dies eher eine Kompromisspolitik gewesen zu sein, um einen Konflikt mit den übermächtigen Arabern zu vermeiden. Denn es ist nicht glaubwürdig, dass ein Volk in so kurzer Zeit seine seit Jahrhunderten praktizierte Religion aufgab und die neue Religion übergangslos annahm.

Es ist bemerkenswert, dass al-Baladuri von den Aussagen Tüflas nichts weiß. Er erwähnt ebenso nicht, dass zu den Georgiern ein muslimischer Gelehrter geschickt wurde. Laut at-Tabari schickte jedoch Habib b. Maslama zu ihnen mit Tüfla einen gewissen *Abd-al-Rahman b. Ğaz as-Sulami*, den er als den besten unter seinen Gelehrten und Korankennern bezeichnet. Seine Aufgabe soll darin bestanden haben, die Muslime und denjenigen, die zum Islam übertraten, auf beste Weise im Islam zu unterrichten.⁹⁶⁰ Laut V. Minorskij spielte dieser Gelehrte bei der Islamisierung der Stadt eine wichtige Rolle, sodass sich ihre Bevölkerung bald zum Islam bekehrte,⁹⁶¹ wobei die Einzelheiten der Aktivitäten as-Sulamis unbekannt sind. Auf jeden Fall können wir aus dem Bericht von at-Tabari, dessen Werk von der historischen Forschung als sehr wertvoll und zum größten Teil zuverlässig angesehen wird⁹⁶², schließen, dass Tüfla und ein Teil der georgischen Bevölkerung zu jener Zeit (660er Jahre) Muslime waren. Man muss jedoch anmerken, dass nicht die gesamte Bevölkerung von der Islamisierung betroffen gewesen sein kann. Dass al-Baladuri über die Worte Tüflas und die Entsendung eines muslimischen Gelehrten nichts berichtet, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass at-Tabaris Bericht aus einer Quelle stammt, die al-Baladuri unbekannt blieb oder nicht zugänglich war.

Es ist festzuhalten, dass diese Verträge durch ihre günstigen Bedingungen eine Jahrhunderte lang dauernde Koexistenz zwischen den Muslimen und Nichtmuslimen ermöglichten. Dass diese Koexistenz im Verlaufe der Jahrhunderte zu einer intensiven kulturellen und religiösen Interaktion zwischen den Muslimen und Nichtmuslimen führen sollte, war allerdings unvermeidlich. Während

⁹⁵⁶ Kitapçı: *Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslamiyet*, S. 65-67.

⁹⁵⁷ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297; „Et-Teberi: Terich Er-Rusül Va-l-Müluk“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 122.

⁹⁵⁸ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297.

⁹⁵⁹ „Et-Teberi: Terich Er-Rusül Va-l-Müluk“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 122.

⁹⁶⁰ Ebd., S. 122.

⁹⁶¹ Minorsky: „Tiflis“, S. 815.

⁹⁶² Vgl. Cahen: *Der Islam I.*, S. 127; Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1, S. 323.

die Verträge einerseits zur Entstehung einer günstigen politischen Konstellation bzw. einer friedlichen Atmosphäre dienen sollten, in der für die Verbreitung des Islam günstige Voraussetzungen herrschten, sollten sie andererseits, wie es auch aus ihrem Inhalt deutlich hervorgeht, die Interessen des Kalifats völlig sichern.

3.3.2. Die Ansiedlungspolitik

Der Historiker A. Ter-Ghewondyan, ein Spezialist der arabisch-armenischen Beziehungen im Mittelalter, weist auf einen wichtigen Aspekt der arabischen Herrschaft in Armenien hin. Er betont, dass die arabische Herrschaft in Armenien einen ganz anderen Charakter als die vorherigen persischen und byzantinischen Perioden hatte. Die Sassaniden und Byzantiner versuchten, Armenien durch verschiedene religiöse und andere Beziehungen an sich zu binden. Die Araber eroberten jedoch blitzartig das gesamte Sassanidenreich und einen großen Teil der Gebiete des Byzantinischen Reiches. In den eroberten Gebieten, von denen die meisten mit Arabien weder durch Sprache noch durch Religion verbunden waren, verbreiteten sie den Islam schnell zusammen mit arabischer Bevölkerung. Dabei spielte neben dem Islam und den arabischen Elementen die gleichzeitige Verbreitung der arabischen Sprache in den regulären Provinzen eine wichtige Rolle. Bis zum 8. Jahrhundert war der Islam offiziell schon fast in allen Provinzen des Kalifats die dominante Religion. Das war jedenfalls eine Politik, die zur Stärkung der Einigung des neuen Reiches beitrug.⁹⁶³

Zweifelsohne war die *Ansiedlungspolitik* der Araber, von der besonders Azerbayġan und Dagestan betroffen waren, einer der wichtigsten Faktoren bei der Verbreitung des Islam im Kaukasus. Die Araber verfolgten diese Politik sehr erfolgreich. Wie sich zeigt, begann das Kalifat schon sehr früh eine systematische Ansiedlungspolitik zu verfolgen, um im Kaukasus den Islam auch auf diesem Wege zu verbreiten. Es wurde beabsichtigt, neben den kämpfenden Armeen auch möglichst viele Muslime in das jeweilige Gebiet zu bringen. Denn die *Hiġra* (Auswanderung) galt unter den Muslimen als eine „*heilige Pflicht*“. Im Koran steht:

„Wer auf dem Weg Gottes auswandert, findet auf der Erde viele Auswege [viel Gelegenheit] und ergiebige Versorgung. Und wer aus seinem Haus hinausgeht, um [zum Dienen] zu Gott und seinem Gesandten auszuwandern, und dann vom Tod ereilt wird, dessen Lohn obliegt Gott. Und Gott ist voller Vergebung und barmherzig.“ (Sure 4, Vers 100)

Die religiöse Ansicht der *Hiġra* war vielleicht für die Auswanderer wichtig, aber für die Ansiedlungspolitik des Kalifats nicht maßgebend. Das Hauptziel der Ansiedlungspolitik war es, in den strategisch wichtigen Ländern für die Aufrechterhaltung der arabischen Herrschaft einen Rückhalt zu schaffen, gegen die Chasaren die Grenzen zu befestigen, die einheimischen Völker in Gehorsam zu halten und unter ihnen den Islam zu verbreiten. Die Ansiedlungspolitik sollte auch dazu dienen, die Muslime und die einheimische Bevölkerung miteinander zu verschmelzen. Jedoch beabsichtigte das Kalifat damit, den Fiskus von der Zahlung der Löhne der Militärbediensteten, die in den betroffenen Gebieten tätig waren, zu befreien.⁹⁶⁴ Auch Ter-Ghewondyan weist auf die militärische und politische Bedeutung der Ansiedlungspolitik hin. Er meint, dass das Kalifat damit auf eine effektivere Bekämpfung der Byzantiner, vor allem aber der Chasaren, abgezielt habe. Die arabische Bevölkerung, die in der frühen Periode der arabischen Herrschaft an bestimmten Punkten Arrans und insbe-

⁹⁶³ Aram Ter-Ghewondyan: *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, trans. into English by N. G. Garsoian, Lisbon 1976, S. 19.

⁹⁶⁴ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 139-140.

sondere um Derbend in großer Zahl angesiedelt wurden, sollte hauptsächlich zur erfolgreichen Abwehr der chasarischen Angriffe dienen.⁹⁶⁵ V. Barthold stellte für die Ansiedlungspolitik des Kalifats allgemein folgendes fest:

„Die arabische Einwanderung in den eroberten Gebieten erfolgte erstens durch die Einrichtung der Militärgarnisonen für die arabischen Gouverneure, zweitens durch die Besetzung bestimmter Grundstücke durch die beduinischen Stämme. Diese Militärgarnisonen entwickelten sich in kurzer Zeit zu den Zentren des städtischen Lebens, vor allem zu den Orten, an denen die islamische Kultur entstand.“⁹⁶⁶

Nachdem der arabische Kommandant *Ešas b. Kays al-Kinani* unter dem Kalifen Osman (644-656) Azerbayğan erneut erobert und auf der Grundlage der vorher geschlossenen Verträge die Autorität des Staates wiederhergestellt hatte, leitete er im Lande eine große Islamisierungskampagne ein. Seine wichtigste Aktivität in diesem Zusammenhang war, dass er in den Städten Azerbayğans zahlreiche Muslime, denen der arabische Staat Löhne zahlte, ansiedelte und sie extra mit der Verbreitung des Islam unter dem Volk Azerbayğans beauftragte.⁹⁶⁷

Al-Kinani, der später unter dem Kalifen Ali (656-661) zum zweiten Mal zum Statthalter des Landes ernannt wurde, gab den Vorrang nun insbesondere der Stadt Ardabil, die in jener Zeit das Zentrum der Muslime in Azerbayğan war. Als er wieder nach Azerbayğan kam, hatte er gesehen, wie al-Baladuri überliefert, dass der größte Teil der Bevölkerung zum Islam übergetreten war und den Koran lesen konnte. Daraufhin siedelte er in Ardabil auch die muslimischen Araber an, die für ihre Missionierungstätigkeiten aus der Staatskasse Löhne erhielten, und baute hier eine Moschee, die später noch ausgebaut wurde.⁹⁶⁸ Al-Baladuri berichtet, dass zu seiner Zeit (im 9. Jahrhundert) ein Clan des Kinani-Stammes in der azerbayğanischen Stadt al-Sarat (etwa im heutigen Nordwestiran) lebte und dass dies die Nachfahren von al-Kinani gewesen seien.⁹⁶⁹

Die arabischen Stämme, die in der frühen Eroberungszeit nach Azerbayğan gebracht worden waren, stammten insbesondere aus Kufa, Basra und Damaskus. Es ist bemerkenswert, dass diese hier so viele Grundstücke erwarben, wie sie konnten. Und manche kauften sogar die Grundstücke der Perser. Mit der Zeit wurden die Muslime so einflussreich in Azerbayğan, dass die Einwohner der Dörfer, die man früher durch die Muslime hatte beschützen lassen, zu Bauern wurden, die nun im Dienste der Muslime arbeiteten.⁹⁷⁰ Schon im Jahre 29/649-650 waren in Azerbayğan aus Kufa 6.000, aus dem Stamm „Bani Taglib“ unter der Führung von Šuayb b. Malil 2.000 Familien angesiedelt worden.⁹⁷¹ Der Historiker Z. Kitapçı behauptet, dass diese arabischen Familien aufgrund des oben erwähnten Friedensvertrages nach Azerbayğan in Begleitung der arabischen Soldaten mitgeschickt worden seien und bei den azerbayğanischen Familien zu Gast gewesen seien.⁹⁷² Wir finden aber weder in Quellen noch bei den modernen Historikern eine Information, dass die arabischen Familien bei den Azerbayğanern zu Gast waren. Denn dies waren nicht unbedingt die Familien der im Kaukasus stationierten arabischen Soldaten, sondern neue Einwanderer, welche vom Kalifat dort angesiedelt wurden.

⁹⁶⁵ Ter-Ghewondyan: *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, S. 29-30.

⁹⁶⁶ W. Barthold: *Musulmanskij mir II*, (1922), S. 30. Zitat nach Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 150.

⁹⁶⁷ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 471-472; Kitapçı: *Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslamiyet*, S. 79 ff; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 81.

⁹⁶⁸ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 473.

⁹⁶⁹ Ebd., S. 476.

⁹⁷⁰ Ebd., S. 473.

⁹⁷¹ A. Zeki Velidi Togan: „Azerbaycan“, in: *İA*, Bd. 2, S. 95.

⁹⁷² Kitapçı: *Azerbaycan-Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslamiyet*, S. 68.

Der arabische Chronist al-Yaqubi (gest. 897), der sich für die Frage arabischer Kolonien in Armenien mehr als für alles andere interessierte, weil er persönlich in Armenien gewesen war⁹⁷³, überliefert, dass in Azerbayğan insbesondere in der Zeit der Abbasiden viele Araber angesiedelt wurden. Als Kalif al-Mansur (754-775) Yazid b. Hatim al-Muhallabi zum Statthalter Azerbayğans berufen hatte, brachte dieser z.B. einige jemenitische Stämme aus Basra nach Azerbayğan und somit galt er als der erste, der die Jemeniten in diesem Land ansiedelte. In Azerbayğan verbreiteten sich so in kürzester Zeit die Jemeniten, die im Gebiet zwischen Tabriz und Bezz sowie in den anderen zwei südazerbayğanischen Städten Nariz (in der Nähe des Urmiyasees) und Miyaniğ angesiedelt wurden.⁹⁷⁴ Al-Baladuri schreibt, dass Yazid b. Usayd as-Sulami, ein anderer Statthalter unter al-Mansur in Azerbayğan, zwei Städte, die *Klein* und *Groß Erğil*⁹⁷⁵ hießen, gründen ließ und hier die Bevölkerung Palästinas ansiedelte.⁹⁷⁶

Diese Ansiedlungspolitik spielte anfänglich bei dem Wandel der Demographie Azerbayğans zugunsten der Araber eine wichtige Rolle. Mit der Zeit übernahmen die Araber im Transkaukasus und in Dagestan im kulturellen, religiösen und wirtschaftlichen Bereich eine führende Rolle. Die arabische Sprache entwickelte sich zur gemeinsamen Sprache der Kaukasier, durch die sich im ganzen Transkaukasus und Dagestan verschiedene Ethnien miteinander verständigen konnten.⁹⁷⁷ Da die arabische Armee in Azerbayğan bzw. im Kaukasus überall die Kontrolle hatte, war die offizielle Sprache im Gebiet die arabische Sprache. In Azerbayğan wurden alle wissenschaftlichen Werke in arabischer Sprache geschrieben. Die Entwicklung der Mathematik, Geographie, Medizin, Astronomie und anderer Wissenschaftszweige in der islamischen Welt des 8.-9. Jahrhunderts beeinflusste auch kaukasische Gebiete. Es war üblich, dass man aus Azerbayğan nach Bagdad ging, um eine Wissenschaft zu lernen.⁹⁷⁸ Die Beherrschung der arabischen Sprache, die der Verbreitung der arabisch-islamischen Kultur diente, bedeutete auch zugleich die Erlangung großer Möglichkeiten und Privilegien. Denn die großen arabischen Gebiete des Kalifats boten im Handel, Wucher, Dienstbereich usw. hinsichtlich der Kommunikation große Vorteile und damit große Chancen.⁹⁷⁹ Die albanischen Fürsten, die von der arabischen Kultur stark geprägt waren, sprachen Arabisch und trugen arabische Namen, sodass man schließlich die ethnische und religiöse Zugehörigkeit dieser und anderer Feudalen nur schwer feststellen konnte.⁹⁸⁰

Es entstand eine Tendenz, die auf die Arabisierung des Landes zielte. Aber die arabischen Siedler waren von den Zivilisationszentren Arabiens weit entfernt. Der Historiker S. Eliyarlı vertritt die Meinung, dass diese nomadischen Araber daher in Nordazerbayğan mit der Zeit sesshaft geworden seien und die bäuerliche Kultur Azerbayğans und deren Gewohnheiten übernommen hätten. Als sie unter dem ununterbrochenen azerbayğanischen Kultureinfluss allmählich die Sprache, die Ess- und Trinkgewohnheiten sowie die Verhaltensweisen der Azerbayğaner übernahmen, seien sie schließlich turkisiert worden. Daher gäbe es heute in Azerbayğan im Gegensatz zu Mittelasien, Afghanistan und anderen Gebieten keine Stadt, in der arabische Sprach- oder Ausdrucksweisen erhalten geblieben seien. Eine Aufgabe, die den arabischen Migranten zugewiesen worden war, konnte also nach Auffassung Eliyarlıs nicht umgesetzt werden: Es war nicht möglich, die arabische Sprache von

⁹⁷³ Ter-Ghewondyan: *The Arab Emirates*, S. 31.

⁹⁷⁴ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 211.

⁹⁷⁵ Es ist leider nicht festzustellen, wo diese Städte in Azerbayğan liegen oder gelegen hatten.

⁹⁷⁶ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 300.

⁹⁷⁷ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 155

⁹⁷⁸ Cengiz Mürselov: *İslami Dönemde Şirvan Tarihi (Hicri İlk Üç Asır)* [die Geschichte Şirvans in islamischer Zeit (die ersten drei Jahrhunderte der Hidschra)], unpubl. Magisterarbeit, Istanbul 2007, S. 139.

⁹⁷⁹ Aslanova: *Islam ve Medeniyet*, S. 189.

⁹⁸⁰ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 156.

Generation zur Generation zu übertragen. So wurden die arabischen Einwanderer schließlich bis zum 12. Jahrhundert von der einheimischen Bevölkerung absorbiert.⁹⁸¹ Als Beispiel für eine assimilierte arabische Familie kann man die Barmakiden nennen, die wegen der Verfolgungen durch die Abbasiden nach Širvan einwandern mussten. Sie wurden von der persischen Sprache und Kultur so beeinflusst, dass sie mit der Zeit ihre eigene Sprache vergaßen.⁹⁸² Bünyadov meint ebenso, dass es heute in Azerbayğan wegen der starken Assimilierung der Araber keinen Ort gebe, an dem Arabisch gesprochen würde.⁹⁸³

Wie auch R. Aslanova betont, ist es ein historischer Fakt, dass die angesiedelten Araber in Azerbayğan erst zusammenlebten und später in der azerbayğanischen Bevölkerung aufgingen.⁹⁸⁴ Zahlreiche Araber wurden assimiliert. Aber dies bedeutet nicht, dass es keine Ausnahmen geben kann. M. Kemper sagt: „[...] selbst bei der russischen Volkszählung von 1897 scheint noch ein ganzes Dorf – vermutlich das tabasaranische Darvag – die eigene Volkszugehörigkeit als arabisch angegeben zu haben.“⁹⁸⁵ Die neueren Forschungen zeigen jedoch, dass es heute in Azerbayğan und Dagestan Orte gibt, an denen doch Arabisch gesprochen wird. Es gibt z.B. in Kuba zwei Dörfer, in Derbend ein Dorf, in Šeki zwei Dörfer sowie in Šamachi, Agsu, Göyçay und Aktaš Orte, deren Einwohner arabischer Herkunft sind und Arabisch sprechen.⁹⁸⁶ Außerdem gibt es heute in Azerbayğan Dörfer und Kleinstädte wie z.B. Arapkadim und Arapşalbaş in Šamachi, Arapsarvan in Aksu, Arapoğak in Agdas usw., deren Namen Arabisch sind. Auch die archäologischen Funde, wie z.B. arabische Kampfanzüge, bestätigen, dass diese Orte früher von den Arabern bewohnt waren.⁹⁸⁷ Z. Bünyadov schreibt, dass die Einwohner dieser Orte sich Araber nennen und sich ethnisch von den Azerbayğanern deutlich unterscheiden. Es ist bemerkenswert, dass sie neben ihrer ethnischen Struktur auch einige ihrer Kulturelemente bewahren konnten. Diese Stämme, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts Arabisch sprachen, gaben es z.B. nicht auf, Kamelzucht zu betreiben, welche eine Tradition der Einwohner der arabischen Halbinsel war.⁹⁸⁸

Nach Maslama b. Abd al-Malik, dessen Rolle bei der Islamisierung Dagestans nachfolgend detailliert behandelt werden soll, wurde die kaukasische Statthalterschaft 734 einem ebenso fähigen arabischen General übertragen: Marwan b. Muhammed (er herrschte später als der letzte Kalif der Umayyaden-Dynastie). Wie oben erwähnt, hatte er sich durch seine militärischen Operationen ausgezeichnet. Während er in Dagestan seine militärischen Operationen gegen die rebellischen Fürsten durchführte, deportierte Kalif Yazid III. (744) 7.000 Familien aus Damaskus, al-Ğazira und Mosul in die Stadt Derbend und siedelte sie dort an.⁹⁸⁹ Jedoch brachte Marwan eine große Menge von Menschen aus den Gebieten nördlich des Flusses Kura in die Zentren des Kalifats. Nachdem diese Menschen zum Islam bekehrt worden waren, wurden sie verheiratet und in die arabische Armee aufgenommen. Ein erheblicher Teil dieser Sklaven und Sklavinnen bestand aus kaukasischen Türken. Erstens sollte diese Politik zur Unterbrechung der Beziehungen zwischen diesen lokalen Fürs-

⁹⁸¹ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 140.

⁹⁸² Mürselov: *İslami Dönemde Şirvan Tarihi*, S. 134. Außerdem siehe Mehemed Hesen Veliyev Baharlı: *Azerbaycan (Fiziki-coğrafi, etnografi ve iktisadi öçerik)* [Azerbayğan (Physikalisch-geographische, ethnographische und wirtschaftliche Darstellung)], Baki 1993, S. 51.

⁹⁸³ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 156.

⁹⁸⁴ Aslanova: *İslam ve Medeniyyet*, S. 188.

⁹⁸⁵ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan*, S. 6.

⁹⁸⁶ Mürselov: *İslami Dönemde Şirvan*, S. 134; Baharlı: *Azerbaycan*, S. 401-402.

⁹⁸⁷ Mürselov: *İslami Dönemde Şirvan*, S. 134.

⁹⁸⁸ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 154.

⁹⁸⁹ Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 65.

ten und den Chasaren dienen. Zweitens sollte sie die militärische Stärke der Fürsten schwächen, während sie die arabische Armee durch diese Sklaven zahlenmäßig verstärken sollte.⁹⁹⁰

Als Abul Abbas (750-754), der erste Kalif der Abbasiden, die Macht angetreten hatte, schenkte er den Einwohnern Derbends und den Kämpfern, die dort lebten, große Beachtung, da er nicht wollte, dass die Chasaren diese Stadt zurückeroberten – wegen des Bürgerkrieges vor dem Machtantritt der Abbasiden hatten die Chasaren ihr Augenmerk wieder auf den Nordkaukasus gerichtet. Im Jahre 136/753-754 bestieg Abu Ğafar al-Mansur den Thron, der die Derbend-Politik seines Vorgängers fortsetzte. Er schickte Yazid b. Usayd als Gouverneur nach Derbend. Nach seiner Ankunft kam eine große chasarische Armee nach Derbend und belagerte die Festung. Sie zerstörten viele benachbarte Festungen. Der Kalif befahl neue Festungen und Städte zu bauen und die alten zu restaurieren und zu bevölkern. Danach baute Yazid die Festungen Suwar, Mutai, Kemachi und Simnan wieder auf. Und er benannte sie jetzt in Ğirki, Dervak, Yersy und Humaidy um. Er brachte 7.000 Familien aus Syrien und siedelte sie in diesen Festungen an. Er befahl 1.000 Wachmännern diese Festungen, insbesondere Suwar, zu verteidigen. Außerdem ließ er zwei Festungen namens *Yazidiyah* und *Sarmakiyah* bauen, welche er mit Einwohnern aus seinem eigenen Stamm bevölkerte. Er restaurierte Meghater und Maraga. Er besetzte alle Städte und Festungen mit Kämpfern. Die Stadt war so geschützt, dass die Chasaren nicht mehr auf diese Seite des Flusses Gkoi-Sou kommen konnten.⁹⁹¹

Diese arabischen Siedlungen, die von diesen zahlreichen arabischen Auswanderern Mitte des 8. Jahrhunderts um Derbend gegründet worden waren, wuchsen schnell zu großen „islamischen Zentren“. Bald spielten gewisse Schichten der lokalen Bevölkerung ebenso eine wichtige Rolle in diesem Entwicklungsprozess. Derbend war z.B. voll mit Gazis (Glaubenskämpfer), von denen viele aus einheimischen Elementen stammten.⁹⁹²

Von dem arabischen Chronisten al-Yaqubi, der im 9. Jahrhundert lebte, erfahren wir, dass unter dem Kalifen Harun ar-Rašid (786-809) eine große Anzahl von Arabern ins Gebiet der Statthalterschaft Armenien und Azerbayĝan gebracht wurde, wobei er keine Zahlen nennt. Sein Statthalter Yusuf b. Rašid as-Sulami siedelte in Armenien den arabischen Stamm der „*Nizariden*“ an und förderte den Zuzug von Arabern weiterhin. Sein Nachfolger Yazid ibn Mazyad ibn aš-Šaybani siedelte dann aus allen Städten des Kalifats die Araber aus dem Stamm „*Benu Rabi'a*“ an, sodass sie nun in Armenien die zahlenmäßige Überlegenheit unter den arabischen Stämmen erlangten.⁹⁹³ Ein erwähnenswerter Faktor, der bei der Zunahme der arabischen Bevölkerung in Armenien eine wichtige Rolle spielte, war die massive Auswanderung der armenischen Adligen nach Westen, d.h. in die byzantinischen Gebiete im frühen Mittelalter. Wie Ter-Ghewondyan bemerkt, trug das jedenfalls zur Etablierung der arabischen Stämme in Armenien im höchsten Maße bei.⁹⁹⁴ Man muss bedenken, dass die Auswanderung der Armenier noch die Migration der Araber in die armenischen Gebiete gefördert und die Islamisierung dieser Gebiete begünstigt haben muss.

Die Bedeutung Derbends für die Araber zeigt insbesondere der Derbend-Besuch des mächtigen abbasidischen Kalifen Harun ar-Rašid mit seiner Frau Zubayda im Jahre 789.⁹⁹⁵ Derbendnâme überliefert manche Details über diesen Besuch: Vor seinem Besuch hatte der Kalif Ğeiune b. Naym zum Gouverneur von Derbend berufen und ihm befohlen, die jährlichen Tribute von allen Bezirken

⁹⁹⁰ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 184.

⁹⁹¹ *Derbend-Nâme or the History of Derbend*, S. 116-118.

⁹⁹² Amri Šichsaidov: "The Political History of Daghestan in the tenth-fifteenth Centuries", in: *Dagestan and the World of Islam*, ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein, Helsinki 2006, S. 46.

⁹⁹³ "Ya'qubi: Te'rich", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 212; Ter-Ghewondyan: *The Arab Emirates*, S. 31.

⁹⁹⁴ Ter-Ghewondyan: *The Arab Emirates*, S. 32.

⁹⁹⁵ Erel: *Daĝistan ve Daĝistanlılar*, S. 66.

von Derbend einzusammeln und sie nach und nach unter den Einwohnern und Truppen Derbends zu verteilen. Der Statthalter verbrachte aber seine Zeit mit Vergnügung, anstatt seine Aufgaben zu erfüllen. Daher wurde er abberufen. Harun ar-Rašid schickte im Jahre 173/789 Hamizeh b. Teharki mit 12.000 Kämpfern nach Derbend. Hamizeh ließ alle zerstörten Mauern und Bastionen der Stadt wieder aufbauen. Nach einer kurzen Zeit besuchte der Kalif selbst Derbend. Er befahl, einige Wasserkanäle graben, durch die Wasser aus dem Fluss Rubas zu den Vororten Derbends fließen sollte, wo er Obst- und Blumengärten anlegen und Wassermühlen errichten ließ. Deren Einnahmen wurden für die Unterstützung der armen Einwohner der Stadt reserviert. Er berief Sagsa b. Omar zum Gouverneur der Stadt und befahl ihm, dass die Muslime ihre Freitagsgebete nicht vernachlässigen sollten. Laut *Derbendnâme* erwähnten die Chronisten, dass sich in der Nähe des Tores Kirkklar-Kapi ein Steingewölbe befand, wo der Sohn von Harun ar-Rašid begraben sein soll.⁹⁹⁶ Vielleicht spielte dies bei dem besonderen Interesse des Kalifen an Derbend eine Rolle. Denn es gibt im Islam die Tradition, im Andenken an Verstorbene etwas Nützliches errichten zu lassen.

In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts begegnen wir keiner nennenswerten Initiative zur Islamisierung Dagestans seitens der Muslime. Ziya Bünyadov erwähnt nur kurz, dass zwei Persönlichkeiten namens Šayh Abu Ishaq und Šayh Muhammed al-Kindi mit 2.000 freiwilligen muslimischen Kämpfern im Jahre 815 den Versuch unternahmen, in Dagestan den Islam weiter zu verbreiten.⁹⁹⁷ Er schreibt aber leider nichts darüber, wie ihre Mission verlaufen ist und welchen Erfolg sie gebracht hatte.

Es wurde oben bereits erwähnt, dass die Einwohner Derbends bis zum 9. Jahrhundert privilegiert und von Steuern befreit waren. Außerdem waren die Naphtha- und Salzeinnahmen von Baku vom Kalifat der Bevölkerung Derbends zugewiesen⁹⁹⁸, was ihre wirtschaftliche Situation zusätzlich noch verbessert haben soll. In jener Zeit und auch später war Derbend jedoch eine selbstständige Grenzstadt, obwohl man in Notfällen vom Zentrum militärische Hilfe forderte.⁹⁹⁹ Die Bevölkerung der Stadt, von der ein Großteil aus Gazis bestand, bemühte sich, in ganz Dagestan den Islam zu verbreiten. Zu diesem Zweck unternahmen die Gazis Expeditionen in die benachbarten Gebiete. Ein Beispiel hierfür ist der Feldzug Muhammed b. Halids, des Gouverneurs von Derbend, gegen die Awaren im Jahre 861. Der Gouverneur forderte auch von seinem Sohn, nach seinem (des Vaters) Tod diese Politik fortzusetzen. Aber dennoch sehen wir, dass der arabische Einfluss im 10. Jahrhundert in Derbend geschwächt war, da man dort zu jener Zeit hauptsächlich chasarisch sprach. Aber dies verhinderte die Islamisierung des Gebietes nicht.¹⁰⁰⁰

3.3.3. Die Reformen Kalif Abd al-Maliks (685-705)

Kalif Abd al-Malik (685-705) nimmt in der islamischen Geschichte einen wichtigen Platz ein. Als eines seiner wichtigsten Verdienste um den Islam kann man seinen Beitrag zur Verbreitung der islamischen Kultur sehen, der mit radikalen Reformen verbunden war: Der Kalif versuchte, den Islam von kulturellen Einflüssen nichtarabischer Elemente zu befreien. Die Praxis der Führung der Finanzregister in persischer und griechischer Sprache schaffte er ab und sorgte dafür, dass die Register von den Arabern in arabischer Sprache geführt wurden.¹⁰⁰¹ Ab dem Jahr 81/700-701 wurde in

⁹⁹⁶ *Derbend-Nâme or the History of Derbend*, S. 127-128.

⁹⁹⁷ Ziya Bünyadov: "Dağıstan", in: *DİA*, Bd. 8, S. 405.

⁹⁹⁸ *Derbend-Nâme or the History of Derbend*, S. 136-137.

⁹⁹⁹ Barthold: "Derbend", S. 983.

¹⁰⁰⁰ Eldarov: *İslamiyetin Hazarlar Arasında Yayılması*, S. 58-59.

¹⁰⁰¹ Kmosko: "Araplar ve Hazarlar", S. 145.

der Verwaltung der benachbarten Provinzen Iraks die arabische Sprache eingeführt.¹⁰⁰² Das bedeutet, dass auch der Kaukasus davon betroffen war.

Der Kalif unternahm mit einer Reihe von Maßnahmen den Versuch einer Arabisierung und Islamisierung in großem Ausmaße. Er gab den Befehl, die wichtigsten Akten, insbesondere die der Steuerbehörde, ins Arabische zu übersetzen und von nun an das Arabische bei allen Verwaltungsvorgängen zu benutzen. Dieselbe Arabisierung wurde auch bei den staatlichen Wirtschaftsmonopolen vollzogen. Der Papyrus und Luxusstoffe, die besonders in Ägypten von Spezialwerkstätten hergestellt worden waren, waren von Byzanz und Europa aus Ägypten bezogen worden. Nun ordnete Abd al-Malik an, die herkömmlichen Aufschriften, denen man bislang ihre alte Form belassen hatte, zu arabisieren und zu islamisieren. Sogar der nach christlichen Ländern exportierte Papyrus trug von nun an arabisch-islamische Zeichen, obwohl die christliche Welt dagegen protestierte und der Absatz der Ware durch diese Maßnahmen zurückging.¹⁰⁰³

Es lässt sich nach dem Forschungsstand nicht feststellen, was für eine Rolle Papyrus im Kaukasus bei der Ausbreitung der islamischen Kultur spielte. Aber wenn man bedenkt, dass die mit arabisch-islamischen Zeichen versehenen Papyri überall im Umlauf waren, so kann man vermuten, dass sie sogar nicht nur im Kaukasus, wo die islamische Kultur weit verbreitet war, sondern auch in den vom Islam nicht beeinflussten Gebieten zur Bekanntmachung der islamischen Kultur beigetragen haben müssen.

Die Hauptreform des Kalifen betraf jedoch die Währung. Muawiya hatte schon 660 versucht, die Währung zu reformieren. Er hatte sogar Gold- und Silbermünzen prägen lassen. Aber die Bevölkerung hatte die neuen Münzen nicht akzeptiert und seine Reform war misslungen.¹⁰⁰⁴

In den Anfangszeiten des Islam waren im Kalifat die byzantinischen und persischen Münzen im Umlauf. Die Kalifen bis Abd al-Malik begünstigten sich damit, auf diese Münzen einige zusätzliche islamische Ausdrücke prägen zu lassen. Die ersten islamischen Münzen, goldene Dinare und silberne Dirheme, ließ Kalif Abd al-Malik in Damaskus prägen und im Jahre 695 in Umlauf bringen.¹⁰⁰⁵ Davor hatte ein großes Durcheinander geherrscht, was den Wert der im Umlauf befindlichen Sorten anbetraf. Nun gab es nur eine einzige Goldmünze und Silbermünze, die vereinheitlicht, islamisiert und arabisiert wurden. Sie trugen arabisch-islamische Aufschriften ohne Bilder. Von dieser Zeit an hatte die islamische Welt ein Bezugssystem, das sich immer mehr durchsetzte, sodass der Dinar noch unangefochtener als der byzantinische Solidus im internationalen Verkehr die Rolle einer Leitwährung (wie der Dollar heute) spielen konnte.¹⁰⁰⁶ Im 9. Jahrhundert waren die arabischen Dirheme die in Arabien und Europa wohl am stärksten verbreiteten Silbermünze.¹⁰⁰⁷

Die neuen Münzen trugen nun einen Vers aus dem Koran in Kufischer Schrift (eine der ältesten Formen der arabischen Schrift) und dazu gewöhnlich den Namen des Kalifen oder des arabischen Gouverneurs.¹⁰⁰⁸ Während der 20-jährigen Regierungszeit des Kalifen Abd al-Malik wurde die arabische Sprache, besonders in Syrien, die offizielle Sprache und alle christlichen und zoroastrischen Symbole und Abbildungen wurden durch arabische ersetzt.¹⁰⁰⁹

Die Forschungen Z. Bünyadovs zeigen, dass die Araber nach der Geldreform auch in Arran und Azerbayğan eigene Münzstätten gründeten, in denen Silber- und Goldmünzen geprägt wurden, wo-

¹⁰⁰² Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 123, 128.

¹⁰⁰³ Cahen: *Der Islam I.*, S. 41-42.

¹⁰⁰⁴ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 134.

¹⁰⁰⁵ Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 51.

¹⁰⁰⁶ Cahen: *Der Islam I.*, S. 42; Savaş: *İslam Tarihi II*, S. 23.

¹⁰⁰⁷ Roth: *Chasaren*, S. 128.

¹⁰⁰⁸ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 134.

¹⁰⁰⁹ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 67.

bei das Wachstum des Handels im Kalifat eine wichtige Rolle spielte. Sie hatten z.B. in den azerbayğanischen Städten Berde und Šamachi sowie in Derbend jeweils eine Münzstätte. Die älteste islamische Münze, die in arabischer Zeit in Arran geprägt wurde, war die Silbermünze vom Jahr 89/707-708. Für die Münzen, die in Arran und Azerbayğan geprägt wurden, wurden in Russland, Deutschland, Schweden, Norwegen, an baltischen Küsten und in Ostländern Rohstoffe gekauft. Die in Azerbayğan geprägten Münzen trifft man heute am meisten in den Schätzen der europäischen Teile Russlands, mit denen die Bevölkerung Azerbayğans damals Geschäfte machte.¹⁰¹⁰ Ein weiteres Beispiel für die im Kaukasus geprägten arabischen Münzen sind jedoch die Silberdirheme, die in der Regierungszeit des letzten umayyadischen Kalifen Marwan b. Muhammed in der dagestanischen Stadt Derbend im Jahre 128/745-746 geprägt wurden. Sie trugen auf beiden Seiten eine arabische Aufschrift und wogen 2,75 Gramm.¹⁰¹¹

Schließlich können wir sagen, dass diese Maßnahmen des Kalifen bei der Verbreitung der arabisch-islamischen Kultur und der arabischen Sprache in den verschiedenen Gebieten des Kalifats und anderen Gebieten eine bedeutende Rolle spielten. Eines dieser Gebiete war selbstverständlich der Kaukasus.

3.3.4. Die Rolle der sozio- ökonomischen und religiösen Faktoren

Der Historiker Z. Bünyadov schreibt, dass die Araber außer der arabischen Sprache und dem Islam nichts nach Azerbayğan gebracht hätten, da sie sich im Vergleich zur Bevölkerung Azerbayğans auf einem niedrigeren Kulturniveau befunden hätten.¹⁰¹² Diese Behauptung kann nicht zutreffen, da jedes Großreich in der Geschichte die von ihm eroberten Gebiete in einem gewissen Maße kulturell beeinflusste. Togan schreibt hingegen, dass die arabische Sprache nach der Ankunft der Araber überall verbreitet wurde – wenn sie auch nicht etabliert werden konnte. Außerdem soll Azerbayğan unter arabischer Herrschaft religiös und kulturell einheitlich geworden sein. Die Kultur des Landes soll sogar in einem großen Maße floriert haben. Die Azerbayğaner waren schon laut den Geographen des 10. Jahrhunderts Anhänger der *Hanbelitischen Rechtsschule* der Sunna. Konfessionellen Fanatismus gab es bei ihnen nicht. Sie legten vielmehr Wert auf die Hadith-Lehre.¹⁰¹³ Was die aufgeklärten Azerbayğaner betrifft, so hielten diese die Kalam-Lehre und die Logik nicht für wichtig.¹⁰¹⁴ Der arabische Begriff „Kalam“ bedeutet wörtlich „Rede Gottes“. Er bezeichnet das theologische Denken und Diskutieren im Islam. Das Studium des Kalam bedeutet auch, sich mit dem Inhalt des offenbarten Glaubens auseinanderzusetzen.¹⁰¹⁵ Die aufgeklärten Azerbayğaner brachten jedoch im medizinischen Bereich wichtige Persönlichkeiten hervor. Mit dieser positiven Tätigkeit trugen die Araber mehr persische Elemente als arabische nach Azerbayğan, sodass schließlich die persische Sprache und persische Kreise gestärkt wurden.¹⁰¹⁶

Azerbayğan (die Nordgebiete des heutigen Iran) und Arran (Albanien: etwa das heutige Azerbayğan und Süddagestan) hatten in den Anfangszeiten der arabischen Herrschaft ethnisch gesehen eine gemischte Sozialstruktur. Auch religiös waren sie vielfältig. Die sesshafte Bevölkerung Arrans war allgemein christlich und stand unter dem Einfluss der Armenischen Kirche, während sich die Einwohner von Azerbayğan zum Zoroastrismus (durch die Sassaniden) bekannten. Außer-

¹⁰¹⁰ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 134-135; Mürselov: *İslami Dönemde Şirvan*, S. 146.

¹⁰¹¹ Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 66.

¹⁰¹² Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 82.

¹⁰¹³ Über den Hadith siehe oben Punkt 2.3.

¹⁰¹⁴ Togan: „Azerbaycan“, in: *İA*, Bd. 2, S. 86.

¹⁰¹⁵ Cahen: *Der Islam I.*, S. 86.

¹⁰¹⁶ Togan: „Azerbaycan“, in: *İA*, Bd. 2, S. 96-97.

dem herrschte unter den Türken der Glaube an *Tengri* (Bezeichnung für Gott in der alten türkischen Religion Tengrismus) und die Hunnen verehrten einen Donnergott namens *Kuar*. Es gab auch immer noch Gruppen, die sich zum *Manichäismus* und *Buddhismus* bekannten. In Azerbayğan und Mugan, wo der Zoroastrismus verbreitet war, konnte sich der Islam schneller, also etwa in einem Jahrhundert ausbreiten. Dies hing grundsätzlich mit der Verfolgung des Zoroastrismus zusammen. Im Gegensatz zu den „*Schriftbesitzern*“ zwangen die Araber den Zoroastriern den Islam auf. Denn anfänglich (nach der Eroberung des ganzen Landes) wurden Feueranbeter oder Vielgöttere von den Arabern nicht geduldet, da solche Religionen in den Augen der Muslime als „*Ketzerei*“ galten. Die Politik der Unduldsamkeit gegenüber den Zoroastriern hatte zur Folge, dass der Zoroastrismus innerhalb von rund 100 Jahren nach der arabischen Eroberung untergegangen war.¹⁰¹⁷ Insbesondere war die schnellere Durchsetzung des Islam in Südazerbayğan, in dem der Zoroastrismus weit verbreitet war, mit der Verfolgung dieser Religion verbunden.¹⁰¹⁸

Auch eine große Anzahl von Türken, die als Anhänger des *Tengrismus* nicht den „*Schriftbesitzern*“ zuzurechnen waren, waren im Kaukasus einer religiösen Verfolgung ausgesetzt. Sie wurden von den Angehörigen der Schriftbesitzer (den Juden, Christen und Muslimen) als „*Ungläubige und Heiden*“ bezeichnet. Diese Bezeichnung übte einen gewissen psychologischen Druck auf die Türken aus. So bewog die Abwesenheit einer politischen Autorität, die ihren traditionellen Glauben verteidigt hätte, die Türken schließlich dazu, sich unter den Schutz des Christentums, des Islams oder des Judentums zu stellen. In diesem Prozess konnte sich unter den Türken in Azerbayğan der Islam, in Armenien die gregorianische Kirche, in Georgien die orthodoxe Kirche, in Chasarien das Judentum und der Islam durchsetzen, was die alte türkische Religion allmählich untergehen ließ.¹⁰¹⁹

Jedoch war die Verbreitung des Islam in Südazerbayğan mit den lang andauernden Verfolgungen der dortigen Einwohner durch die Sassaniden verbunden. Denn die zoroastrische Religion, die das Objekt dieser Verfolgungen war, hatte unter den Völkern, die mit der sassanidischen Herrschaft in Verbindung standen, an Einfluss verloren. Das Volk sah den Übertritt zur neuen Religion Islam als ein Mittel der Befreiung von der byzantinischen und persischen „*Sklaverei*“. Die Propaganda über die Einigkeit der Muslime, die Minderung der Steuern u.ä. spielten dabei auch eine Rolle. Als die Abbasiden die Macht erlangten, war die Islamisierung Südazerbayğans bereits vollendet.¹⁰²⁰

Hingegen erfolgte die Islamisierung Arrans (Nordazerbayğan) in einem langen und schweren Prozess. Wie wir oben gesehen haben, erhielten alle Christen des Kaukasus in der Zeit der ersten Kalifen und in der Folgezeit eine gewisse religiöse und kulturelle Autonomie. Ab den ersten Jahren des 8. Jahrhunderts tolerierten die Araber die albanische Kirche aber nicht mehr, da sie sich zusammen mit manchen albanischen Feudalherrn der byzantinischen Kirche anschließen wollte. Daher wurde die albanische Kirche der armenisch-gregorianischen Kirche, die die Verbündete der Araber war, unterstellt. Die Angelegenheiten der Kirche, der Gottesdienst und die Schrift sollten nicht mehr im Albanischen, sondern im Altarmenischen sein. Nach der Beseitigung der albanischen Mehrani-Dynastie (704-705) wurde die albanische Sprache, die später in Vergessenheit geraten sollte, offiziell verboten. Schließlich war dadurch die Position des Christentums im Lande untergraben. Von den Anhängern der albanischen Kirche überlebten nur diejenigen, die zur Armenischen Kirche übertraten. Der größte Teil der Bevölkerung nahm jedoch den Islam an¹⁰²¹, da sie unter dem islamischen Schutz vor der Verfolgung durch die armenische Kirche sicher waren und sich mit dem

¹⁰¹⁷ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 169-170.

¹⁰¹⁸ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 140.

¹⁰¹⁹ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 162.

¹⁰²⁰ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 141-142.

¹⁰²¹ Ebd., S. 142.

Übertritt zum Islam auch von der Kopfsteuer befreien wollten.¹⁰²² Also spielte der Streit zwischen der armenischen und albanischen Kirche bei der Islamisierung Azerbayğans eine große Rolle.

Bei der Bevorzugung des Islam durch die Bevölkerung Arrans spielte die Tatsache, dass die armenische Kirche ständig behauptete, dass sie die erste und ältere und daher der albanischen Kirche übergeordnet war, eine wichtige Rolle.¹⁰²³ Den größten Vorteil aus dem Streit zwischen der albanischen und armenischen Kirche zogen die Araber, weil die meisten Azerbayğaner den Islam angenommen hatten.

Den Grund, warum im Gegensatz zur reichen Literatur im Armenischen und Georgischen, die erhalten ist, keine Literatur im Albanischen entstand, ist im spurlosen Verschwinden der albanischen Sprache zu suchen. Dass die Rechte der albanischen Kirche durch die armenische Kirche mit Unterstützung des Kalifats untergraben wurden, spielte dabei eine wichtige Rolle. Schließlich begann die albanische Sprache wegen der Gregorianisierung der albanischen Bevölkerung in den Städten, die außerhalb der arabischen Einflusssphäre lagen, unterzugehen. In den anderen Städten, die unter arabischer Herrschaft standen, verschwand sie ab dem 10. Jahrhundert.¹⁰²⁴ Im Jahre 1979 gab es jedoch in Nordazerbayğan und Süddagestan noch etwa 5.919 monophysitische christliche Udinen, die die letzten überlebenden Anhänger der albanischen Kirche sind.¹⁰²⁵

Die Islamisierung aller Schichten Azerbayğans entwickelte sich nicht mit gleicher Geschwindigkeit. Die Feudalherren Azerbayğans und Arrans bemühten sich zuerst, die Religion ihrer Vorfahren zu bewahren. Aber sie erkannten bald, dass ihnen nichts anderes übrig blieb, als mit den Arabern zu kooperieren, um ihre alten Privilegien zu behalten. Bei ihrem Übertritt zum Islam spielten vor allem ihre wirtschaftlichen Interessen eine große Rolle. Denn die Araber erkannten das Besitzrecht der Adligen auf Boden vollständig an und befreiten sie von der Kopfsteuer, wenn sie den Islam angenommen hatten. So begann die Annahme des Islam durch die Feudalaristokratie Azerbayğans sehr früh.¹⁰²⁶ Außerdem konnte der Islam unter den Kaufleuten, Künstler und Handwerkern noch erfolgreicher verbreitet werden. Denn die arabischen Staatsorgane machten ihnen Zugeständnisse und gewährten Privilegien, um sie für den Islam zu gewinnen. Hingegen versuchten die Bauern, sich in erster Linie mit der Annahme des Islam von der harten Kopfsteuer zu befreien, obwohl diese im Vergleich zu den Steuern, die sie den Sassaniden und Byzantinern zahlten, viel geringer war. Außerdem bezogen die Bauern eine Zeit lang, wenn sie den Islam annahmen, nach dem Gesetz des Kalifen Omar (634-644) als Belohnung einen jährlichen Beitrag aus der Staatskasse.¹⁰²⁷

In Bezug auf die Annahme des Islam durch die Feudalaristokratie Azerbayğans weisen Mehmetov und Bünyadov darauf hin, dass eine von Muawiya I. (661-680) eingeführte Praxis zur Islamisierung Azerbayğans eine große Rolle gespielt habe: Die Zerstörung der administrativen und sozialen Struktur in den eroberten Ländern begann nämlich nach der Herrschaftszeit Muawiyas I. Er hatte jedoch immer versucht, die politische Stabilität in diesen Ländern zu bewahren. Durch seinen Befehl wurde eine Aufsichtsorganisation unter dem Namen „*Dar al-Istihrağ*“ gegründet. Die Aufgabe dieser Organisation bestand darin, die Aktivitäten der Provinzbeamten zu kontrollieren und die

¹⁰²² Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 130, 161-162; F. Mehmedova: *Azerbaycanın Siyasi Tarichi ve Tarichi Coğrafiyası* [die politische Geschichte und historische Geographie Azerbayğans], Bakı 1993, S. 202-203.

¹⁰²³ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 83.

¹⁰²⁴ Ebd., S. 88-90; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 172. Darüber siehe auch M. Ormanian: *Armajanskaja Cerkov, ee istorija, učenje, upravljenje, vnutrennij stroj, literatura, ee nastojašee*, Moskva 1913, S. 45, 118.

¹⁰²⁵ A. Bennigsen und F. E. Bryan: "Islam in the Caucasus and Middle Wolga", in: *Encyclopedia of Religion*, vol. 7, ed. Mircea Eliade, New York-London 1987, S. 357; Forsyth: *The Caucasus*, S. 56.

¹⁰²⁶ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 79-80.

¹⁰²⁷ Ebd., S. 80, 82, 134.

Bestechungen und Korruptionen festzustellen. Nachdem die ersten Berichte dem Kalifen vorgelegt worden waren, entließ Muawiya I. alle arabischen Beamten in den Provinzen, die im Auftrage der Staatskasse tätig waren. Denn es gab große Unterschiede zwischen den erhobenen und den gelieferten Steuersummen. An Stelle der arabischen Beamten wurden die einheimischen Feudalen ernannt, da der Kalif dachte, dass diese mit den Steuerangelegenheiten anständig umgehen würden. Denn es handelte sich um ihre eigene Heimat.¹⁰²⁸ Laut Mehmetov nahmen die Provinzgouverneure in kurzer Zeit den Islam an, um Beamte zu werden, und die Bevölkerung folgte ihrem Beispiel. D.h. diese Praxis trug zur Islamisierung der christlichen Bevölkerung Arrans erheblich bei. Es ist zutreffend, dass die Feudalherren durch die Politik des Kalifats zum Islam übertraten und für die Bevölkerung ein Beispiel wurden. Aber wie Bünyadov betont, spielte dabei die Tatsache, dass sie eigene Interessen bewahren wollten, eine größere Rolle. Das Problem war jedoch, dass ein bedeutender Teil von ihnen den Islam nur äußerlich annahm. Der österreichische Orientalist A. von Kremer schreibt diesbezüglich folgendes:

„So bildete sich eine immer grössere Klasse von Neumuselmännern. Diese waren zum Teil ihren alten religiösen Überzeugungen im Inneren treu geblieben und hatten den Islam nur äußerlich angenommen, aber eine nicht geringe Zahl hatte sich für die neue Lehre, deren wunderbare Erfolge so entscheidend für ihre innere Wahrheit zu sprechen schienen, wirklich begeistert.“¹⁰²⁹

Jedenfalls erlangten die Feudalherren durch die Annahme des Islam große Vorteile. Kremer äußert sich weiterhin:

„Die soziale Verfassung des alten Sassanidenreiches war fast ganz feudal [Azerbayğan war ein Teil des Sassanidenreiches]; ein großer, grundbesitzender Erbadel, die Dihkâns bildeten die Mittelstufe zwischen König und Volk. Dieser Feudaladel rettete die Trümmer seiner alten Macht durch rechtzeitigen Übertritt zum Islam und gewann bald Einfluss und Reichtum, indem er das einträgliche Geschäft der Steuerehebung ganz in die Hände bekam.“¹⁰³⁰

Auch R. Aslanova weist auf die wirtschaftlichen Vorteile bei der Annahme des Islam durch die Nichtmuslime hin und fügt hinzu, dass sie die Konversionen ziemlich attraktiv machten. Die Neumuslime hätten sogar der Staatskasse nur wenig Uşr (Erntesteuer), die von den Muslimen zu entrichten war, zu zahlen. Dagegen seien die Steuern, die die Nichtmuslime zu zahlen hatten, im Vergleich zu denen der Muslime viel höher. Mit dieser Steuerpolitik wollte das Kalifat die Nichtmuslime zur Annahme des Islam anreizen.¹⁰³¹ Wie wir bereits erwähnt hatten, kann dies für die Zeit des Kalifen Omar b. Abd al-Aziz (717-720) und vor allem für die frühislamische Zeit (die Zeit der ersten vier Kalifen „632-661“) gelten. Denn es stellte sich heraus, dass das Kalifat in anderen Zeiten generell mehr Wert auf die wirtschaftlichen Interessen des Staates legte als auf die Verbreitung des Islam.

3.3.5. Die Rolle von Maslama b. Abd al-Malik bei der Islamisierung Dagestans

Es wurde oben darauf eingegangen, dass die muslimischen Heere bereits unter den ersten Kalifen (632-661) in Dagestan eingedrungen waren, was vor allem an seiner geopolitischen und wirt-

¹⁰²⁸ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 183; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 106.

¹⁰²⁹ Kremer: *Culturgeschichtliche Streifzüge*, S. 11.

¹⁰³⁰ Ebd., S. 14.

¹⁰³¹ Aslanova: *Islam ve Medeniyet*, S. 188.

schaftlichen Bedeutung lag. Wir sehen, dass das Kalifat in der Folgezeit auf die Islamisierung Dagestans besonderen Wert legte. Wie wir oben gesehen haben, war dies vor allem beeinflusst durch den Wunsch, dieses Grenzgebiet gegen die Chasaren zu stärken und dort den islamischen Einfluss zu etablieren. Das Gebiet war nämlich vor allem für die Sicherung der Nordgrenzen des Kalifats gegen die Chasaren eine Pufferzone und somit wurde es zu einem Spielball zwischen beiden Großreichen, wobei die Araber im Verlaufe der Auseinandersetzungen mit den Chasaren im 7. Jahrhundert den islamischen Einfluss auch in Dagestan gewissermaßen durchsetzen konnten.

Obwohl sich der Islam in Dagestan bis in die 730er Jahre ausbreiten konnte, begann er sich erst ab diesem Datum richtig zu verwurzeln. Dabei spielte zweifelsohne der arabische Feldherr Maslama b. Abd al-Malik (685-738) eine entscheidende Rolle, die sogar im Zusammenhang der Überlieferungen der dagestanischen Historiographie über Abu Muslim in der Geschichte der Dagestaner zur Legende wurde.

Wie V. Bobrovnikov erläutert, glauben fast alle dagestanischen und viele čečenische Muslime, dass ein Held namens Abu Muslim unter ihren Vorfahren den islamischen Glauben und das islamische Religionsgesetz einführte.¹⁰³² Eine solche Vorstellung setzte sich durch die Überlieferungen der ältesten dagestanischen Geschichtswerke durch. Zu den wichtigsten dieser Werke gehören *Derbendname* (das Buch von Derbend), *Achtinâme* (das Buch von Ahti), *Tarich Abî Muslim* (Geschichte Abu Muslims) und *Tarich Dagestan* (Geschichte Dagestans).

Das Werk *Derbendname* (Buch von Derbend) gilt ohne Zweifel als eine der populärsten historischen Schriften der dagestanischen Historiographie, weil es über die Islamisierung Dagestans einen ausführlichen Bericht liefert, in dem Maslama b. Abd al-Malik als Hauptakteur in den Vordergrund gestellt wird. Das Werk ist in zahlreichen Kopien und Sprachen erhalten. Die Originalfassung des Werkes liegt nicht vor. Wann und von wem das Werk verfasst wurde, ist noch nicht geklärt. Die älteste erhaltene Kopie stammt aus dem Jahr 1099/1687-88.¹⁰³³ Die von uns herangezogene Fassung ist die Edition einer turksprachigen Handschrift mit englischer Übersetzung, die 1851 von dem Orientalisten Mirza A. Kazem-Beg publiziert wurde.

Laut *Derbendname* kam Maslama b. Abd al-Malik – er wird in einigen Handschriften von *Derbendname* als Abu Muslim bezeichnet – im Jahre 115/733-734 mit 20.000 Soldaten nach Dagestan und leitete dort eine große Islamisierungskampagne ein, in deren Folge er einen großen Teil der Bevölkerung *Derbends* erfolgreich zum Islam bekehren konnte. Nachdem er die auffälligen Teile der Wälle und Burgen wieder hatte aufbauen lassen, ließ er Lager für Vorrat und Naphtha errichten. Danach sammelte er die Einnahmen aller dagestanischen Städte und füllte damit die errichteten Lager mit Versorgungsgütern, die die Einwohner und die Garnison der Stadt bei Bedarf aufbrauchen sollten. Er siedelte die Einwohner der Stadt in sieben Stadtteile an und ließ für jeden Stadtteil eine Moschee errichten. Jede dieser Moscheen benannte er nach dem Namen des Stammes des jeweiligen Stadtteils. Die erste von ihnen hieß die Moschee von *Chasar*. Die anderen hießen der Reihe nach: Die Moschee von *Palästina*, die Moschee von *Demešk* (*Damaskus*), die Moschee von *Hims*, die Moschee von *Gkaisar* (in Palästina), die Moschee von *Ĝezair* (Algerien) und die Moschee von *Mosul*. Außerdem baute er eine Freitagsmoschee, die größer als alle anderen Moscheen war, und ließ für die Stadt sieben Tore errichten, denen er jeweils einen Namen gab.¹⁰³⁴

¹⁰³² Vladimir Bobrovnikov: "Abu Muslim in Islamic History and Mythology of the Northern Caucasus", in: *Dagestan and the World of Islam*, ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein, Helsinki 2006, S. 24.

¹⁰³³ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan*, S. 77-78.

¹⁰³⁴ *Derbend-Nâme* or *the History of Derbend*, S. 89-90; Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan*, S. 81; V. V. Barthold: *Raboti pro Isteričeskoj Geografii*, Moskau 2002, S. 423.

Diese Aktivitäten Maslamas in Derbend werden auch von den anderen Quellen wie z.B. von den Werken der arabischen Chronisten al-Baladuri, Ibn A'tam al-Kufi und at-Tabari mit einigen Abweichungen bestätigt.¹⁰³⁵ So stellt sich heraus, dass der Bericht Derbendnames über die Aktivitäten Maslamas in Derbend hauptsächlich auf Angaben der arabischen Quellen zurückgeht. Sogar der albanische Chronist Movses Dasxuranci (11. Jahrhundert) betont die Aktivitäten Maslamas in Derbend, obwohl er sie nur kurz erwähnt und auf die Einzelheiten nicht eingeht.¹⁰³⁶ Laut al-Baladuri siedelte Maslama um 732 in Derbend 24.000 arabische Söldner aus Syrien an, nachdem er die Stadt von den Chasaren befreit und sie nochmal erobert hatte. Die Einwohner Derbends waren wenigstens bis zur Zeit von al-Baladuri (im 9. Jahrhundert) als Grenzkämpfer privilegiert und von den Steuern befreit.¹⁰³⁷ Nach dem Bericht von Ibn A'tam al-Kufi ließ Maslama die Stadt nach ihrer Neuerobertung in vier Wohnviertel aufteilen. Das erste dieser Wohnviertel wurde den Söldnern aus Demešk (Damaskus), das zweite denen aus Homs, das dritte denen aus Palästina und das vierte denen aus Damaskus und al-Ğazira zugewiesen. Außerdem ließ er in der Stadt Getreide- und Waffenlager und für die Wälle der Stadt ein eisernes Tor bauen und ernannte seinen Kommandanten Karir ibn Suvayd as-Salabi zum Statthalter der Stadt. Jedem muslimischen Kämpfer in Derbend wies er einen jährlichen Sold von 110 Dinaren zu und beschloss, den Kämpfern jeden Monat Versorgungsgüter liefern zu lassen.¹⁰³⁸

Aus verschiedenen Quellen geht mithin hervor, dass Maslama zur Islamisierung und Befestigung der Stadt Derbend einige wichtige Maßnahmen ergriff. So können wir sagen, dass Derbend schon im 8. Jahrhundert größtenteils islamisiert wurde. Aber in Derbendname und anderen oben erwähnten Werken finden sich über die Aktivitäten Maslamas bzw. Abu Muslims zur Islamisierung weiterer Gebiete Dagestans bemerkenswerte Informationen.

Derbendname berichtet weiterhin, dass Maslama, nachdem er die Angelegenheiten in Derbend erledigt hatte, Feldzüge gegen verschiedene Stämme Dagestans unternahm, um sie zum Islam zu bekehren. Laut Derbendname griff Maslama zunächst die *Gumiq* in Zentraldagestan an. Nach einigen Kämpfen ergaben diese sich und nahmen freiwillig den Islam an. Maslama ließ dann in Gumiq (Lakien) eine Moschee für die Neumuslime errichten. Er ernannte seinen General *Šahbal b. Abdullah b. Abbas* (aus dem Stamm Kurayš¹⁰³⁹, dem auch der Prophet Muhammed angehörte) zum Statthalter des Landes Gumiq und gab ihm einen Kadi (Richter), der dem Volk die Gebote des Islam übermitteln sollte. Nach Gumiq wandte Maslama sich gegen die *Kara-Kaytak (Darginer)*, die an mehreren Orten gegen die Araber kämpften. Ein großer Teil von ihnen suchte dann jedoch seine Sicherheit in Gehorsam und Konversion zum Islam. Maslama berief seinen anderen General Emir *Hamzeh (Hamza)* zum Gouverneur über die Kara-Kaytak.¹⁰⁴⁰

Auch der größere Teil des Volkes von *Tabasaran*, das aus Juden und anderen Nichtmuslimen bestand, wollte sich zuerst nicht unterwerfen. Aber nachdem Maslama eine beträchtliche Anzahl von ihnen getötet und gefangen genommen hatte, unterwarf sich der Rest nicht nur, sondern trat auch zum Islam über. Ein gewisser *Muhammed Ma'sum*, der ein guter und frommer Mann gewesen sein soll, wurde zum Gouverneur über die Einwohner von Tabasaran ernannt. Für die Tabasaraner wurden noch zwei Kadis eingesetzt, die ihnen die Gesetze des Islam beibringen sollten. Maslama

¹⁰³⁵ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 57-58; Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 484.

¹⁰³⁶ Vgl. Dasxuranci: *The History of the Caucasian*, S. 210.

¹⁰³⁷ El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 296.

¹⁰³⁸ "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 57-58; Dorn: "Tabary's Nachrichten über die Chasaren", S. 484; Barthold: "Derbend", S. 981.

¹⁰³⁹ Siehe Kazem Begs Anmerkung (*Derbend-Nâme or the History of Derbend*, S. 101.)

¹⁰⁴⁰ *Derbend-Nâme or the History of Derbend*, S. 90-91.

befahl streng, dass Ma'soom, die Kadis, Amir Hamzeh und alle Stämme Dagestans, von Georgien bis Dešti-Kipčak (das historische Gebiet, welches sich im Norden der Kaukasusgebirge zwischen den Flüssen Dnister und Irtysch ausdehnte) unter dem Befehl von Šahbal, dem Gouverneur von Gumiq stehen sollten. Danach wandte sich Maslama gegen die *Taw* (die Lesgier in den Bergen) und die *Awaren*. Im *Derbendnâme* wird berichtet, dass er diese mit Zwang zum Islam bekehrte, für sie eine Moschee baute und Kadis einsetzte.¹⁰⁴¹ Es ist bemerkenswert, dass *Derbendnâme* die Šamchal-Dynastie im lakischen Gumiq, die Usmis (die Prinzen von Kara Kaytak) sowie die Mâ'sum- und Kâdî-Dynastien in Tabasaran, die zur Abfassungszeit des *Derbendname* herrschten, auf diese angeblich von Maslama für diese Gebiete eingesetzten Statthalter zurückführt.

Nach einer anderen Version von *Derbendnâme* soll Maslama weiterhin befohlen haben, dass die Gouverneure von Kaytak und Tabasaran ihre Steuern an den Herrscher von *Derbend* zahlen sollten. Diese Steuern sollten unter den Gazis von *Derbend* verteilt werden. Wenn der Herrscher von *Derbend* nicht gerecht handeln und mehr Steuern erheben sollte, als das Gewohnheitsgesetz es erlaubte, so sollten die Gazis ihn absetzen.¹⁰⁴²

Die Islamisierung Dagestans durch Abu Muslim wird in „*Achtinâme*“, „*Tarich Abî Muslim*“ und „*Tarich Dagestan*“ anders geschildert. In den beiden ersten Werken wird die Verbreitung des Islam im süddagestanischen Gebiet Samur dargestellt. Laut *Achtinâme*, das nicht im Original erhalten ist und dessen Originaltext nach der Vermutung Šichsaidovs aus dem 10. Jahrhundert stammen könnte, wurde die Festung Šahbani in Süddagestan, die von dem sassanidischen Statthalter Darwišay verwaltet wurde, dreimal von dem chasarischen Feldherrn Samsam belagert. Er hatte sogar im Kampf gegen die Chasaren seinen Sohn Šah-Kasim verloren. In dieser Notsituation forderte der Statthalter von Abu Muslim, der sich in *Derbend* aufhielt, militärische Hilfe. Er nahm den Islam an und heiratete die Schwester Abu Muslims. Dann konnte er mit Hilfe Abu Muslims und durch Verrat eines chasarischen Soldaten namens Amir Kagi die Stadt des chasarischen Feldherrn erobern. Diese Stadt soll zu Ehren des chasarischen Soldaten in Emir Kagi (der Name der Stadt wandelte sich angeblich mit der Zeit in Migrag. Sie heißt heute Mikrach) umbenannt worden sein. Ein Teil der männlichen Einwohner der Stadt, der es ablehnte, den Islam anzunehmen, wurde hingerichtet. Der Ort Šahbani wurde jedoch zu Ehren von Abu Muslims Schwester in Ucti (heute Acti, arab. meine Schwester) umbenannt.¹⁰⁴³ Sowohl Mikrach als auch Acti gehören bis heute zu den zwei bedeutendsten Gemeinden im Samur-Gebiet.¹⁰⁴⁴

Im *Tarich Abi Muslim* wird Abu Muslim ganz in den Mittelpunkt der Geschehnisse gestellt. Laut *Tarich Abi Muslim* war Abu Muslim ein arabischer Adelliger und seine Abstammung ging auf den Stamm des Propheten Muhammed zurück. Er wurde in Syrien geboren. Sein Vater kämpfte auf der Seite von Husayn b. Ali (vom schiitischen Imam) gegen den Umayyadenkalifen Marwan II. (745-750) und fiel in diesem Kampf. Nachdem Abu Muslim groß geworden war, bildete er eine Armee von 5.000 Mann, rächte den Tod seines Vaters und verließ Syrien in Richtung Širvan und Dagestan. In einem 7-jährigen Ğihad eroberte er den Nordkaukasus inklusive ferner Gebiete der Čerkessen. Er bekehrte die Bergbewohner zum Islam, setzte für sie arabische Gouverneure ein und baute ihre ersten Moscheen. Auch hier wird der Name der Stadt Acti, in der Abu Muslim eine Moschee baute, auf seine Schwester zurückgeführt. Darüber hinaus erfahren wir in diesem Werk, dass

¹⁰⁴¹ Ebd., S. 91-92.

¹⁰⁴² „*Derbent-name (Rumjančevskij spisok). Vvedenie, perevod, komentarii G. M.-R. Ozaev*“, in: A. R. Šichsaidov, T. M. Ajtberov und G. M.-R. Ozaev: *Dagestanskije istoričeskie sočinenija*, Moskva 1993, S. 33 ff.

¹⁰⁴³ „*Acti-nâme. Vvedenie, perevod, komentarii A. R. Šichsaidova*“, in: Šichsaidov, Ajtberov und Ozaev: *Dagestanskije istoričeskie sočinenija*, S. 65 ff; Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan*, S. 84.

¹⁰⁴⁴ Ebd., S. 84.

die Söhne Abu Muslims sich in vielen Orten Süddagestans niederließen. Sein Sohn Sultan Ibrahim, der Herr von Širvan, der als „der Grimme“ bezeichnet wird, soll gegen Gumiq, Awarien und andere Gebiete Dagestans einen Ğihad geführt haben, um unter ihnen den Islam zu verbreiten. Wir finden in diesem Werk noch eine Auflistung, in der zum Teil die Namen und Aktivitäten der Nachkommen der Söhne Abu Muslims erwähnt werden.¹⁰⁴⁵

Tarich Dagestan überliefert jedoch einen äußerst interessanten Bericht über die Islamisierung Dagestans. Dieses Werk stammt dem Kolophon der meisten Kopien zufolge von der Abschrift eines Mulla Muhammed Rafi aus Širvan. Laut seiner eigenen Aussage habe er dieses Werk 712/1312-13 von einer alten Abschrift aus dem Jahre 318/930 kopiert.¹⁰⁴⁶ Alikberov schreibt hingegen, dass die Mehrheit der Forscher Muhammed Rafi als Autor dieses Werkes ansieht.¹⁰⁴⁷ Laut Tarich Dagistan verließen die Nachfahren zweier Onkel des Propheten Muhammed (der Prophet Muhammed gehörte dem arabischen Stamm Kurayš) namens Hamza und Abbas im Jahre 200/815-816 mit 2000 Krieger, die aus ihren Stammesangehörigen und ihren Verwandten bestanden, Mekka, Medina und Syrien. Diese seien richtig gläubige Muslime und widmeten sich Gott und dem Islam. Sie vertrauten Gott und ihr einziges Ziel sei gewesen, für die Religion zu kämpfen und sie in den noch nicht islamischen Distrikten verschiedener Länder so weit wie möglich zu verbreiten. Als man sie fragte, was das Geheimnis beim Verlassen der zwei heiligsten und sichersten Städte des Islam (Mekka und Medina) sei, sagten sie, dass der Kampf für die Religion gegen die „Ungläubigen“ und das Sterben für Gott als die besten und erhabensten Belohnungen verdient gelten würden.¹⁰⁴⁸

Nachdem sie sich einige Jahre in Konstantinopel und Indien aufgehalten hatten, kamen sie nach Širvan in Azerbayĝan. Sie wählten den ältesten Mann unter ihnen namens Šamchal b. Amir Hamza (ein Kurayšiter) zu ihrem Anführer und eroberten die dagestanischen Gebiete *Kaytak*, *Gumiq* und *Awarien*. Sie töteten den Herrscher von Kaytak und setzten für das Gebiet einen muslimischen Herrscher namens Abu Ishaq Amir-Čufan ein, der dort mehrere Dörfer gegründet habe. Nachdem sie Gumiq erobert hatten, sollen sie die Einwohner des Gebietes mit Zwang zum Islam bekehrt haben. Danach vertrieben sie den awarischen König Nusal und die Leute aus seiner nächsten Umgebung aus seinem Land und führten in Awarien große Kämpfe für die Religion und bekehrten die Einwohner des Landes zum Islam. An der Stelle des awarischen Königs setzten sie dann einen Muslim namens Ma'sum Beg.¹⁰⁴⁹

Es ist bemerkenswert, dass ein Abu Muslim auch im Tarich Dagestan ins Spiel gebracht wird, der nun als der fähigste Gelehrte dieser in Dagestan einen Ğihad führenden Araber bezeichnet wird. Er habe sich als Imam und Richter in Awarien niedergelassen, viele Berggebiete erobert und deren Einwohner zum Islam bekehrt.¹⁰⁵⁰

Danach habe sich Šamchal, der nun zum Herrn ganz Dagestans wurde, in Gumiq niedergelassen und Abgaben festgelegt, die die Nichtmuslime Dagestans zu leisten hätten. Aber der Krieg zwischen Muslimen und Nichtmuslimen Dagestans war noch nicht vorüber. Der Sohn des vertriebenen

¹⁰⁴⁵ „Istorija Abu Muslima. Vvedenie, perevod, komentarii A. R. Šichsaidova“, in: Šichsaidov, Ajtberov und Orazhev: *Dagestanskije istoričeskie sočinenija*, S. 74-84.

¹⁰⁴⁶ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 88.

¹⁰⁴⁷ A. K. Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze: Abu Bakr ad-Darbandi i ego sufijjskaja ènciklopedija „Raychan al-Chaka'ik (XI-XII vv)“*, Moskva 2003, S. 318.

¹⁰⁴⁸ „Mulla Muhammed Rafi: Tarich Dagistan“, in: *Derbend-Nâme or the History of Derbend*, S. 207-208.

¹⁰⁴⁹ Ebd., S. 209-215.

¹⁰⁵⁰ Ebd., S. 215.

awarischen Königs Nusal griff Awarien an und tötete viele Muslime. Nach einem 24-jährigen Krieg sollen die Awaren endlich kriegsmüde geworden sein und den Islam angenommen haben.¹⁰⁵¹

Es stellt sich nun die Frage, ob die Berichte der dagestanischen Geschichtswerke zuverlässig sind. Laut Bobrovnikov stellte der Historiker N. V. Khanykov fest, dass die Autoren der mittelalterlichen dagestanischen Chroniken Abu Muslim oft mit dem arabischen Feldherrn Maslama b. Abd al-Malik, dem Sohn des Kalifen Abd al-Malik (685-705) verwechseln. Sein Name setzt sich eigentlich aus dem Vornamen des chorasaniischen Helden Abu Muslim und dem Namen des Vaters von Maslama zusammen. In der Tat wurden alle Feldzüge, die Abu Muslim zugeschrieben werden, beginnend am Ende des 7. Jahrhunderts von Maslama unternommen, also in einer Zeit, in der der eigentliche Abu Muslim noch nicht geboren war.¹⁰⁵² Der Abbasidengeneral Abd al-Rahman ibn Muslim, besser bekannt als Abu Muslim, stammte hingegen ursprünglich aus Chorasán und kam nie in den Kaukasus, bevor er 755 ermordet wurde. Es ist also eine Tatsache, dass der chorasaniische Abu Muslim mit dem in der dagestanischen Historiographie unter dem gleichen Namen bekannt gewordenen dagestanischen Scheich nichts zu tun hatte.¹⁰⁵³

Dann stellt sich die Frage, wer der kaukasische Abu Muslim war. M. Kemper betont, dass Maslama b. Abd al-Malik in einigen Handschriften des *Derbendnâme* auch als Abu Muslim bezeichnet wird. Wie Kemper betont:

„Hier findet offensichtlich eine Kontamination des Maslama mit dem chorasaniischen Heerführer Abu Muslim statt, der 747-750 an der Spitze der Hâšimiya-Bewegung die Abbasiden an die Macht brachte und um den sich die Islamisierungslegenden so vieler Länder ranken.“¹⁰⁵⁴

So stellt sich heraus, dass die Aktivitäten des arabischen Feldherren Maslama b. Abd al-Maliks in Dagestan in den 730er Jahren mit höchster Wahrscheinlichkeit Abu Muslim, dem chorasaniischen General der Abbasiden, zugeschrieben wurden. Es gab also in der Tat in der frühmittelalterlichen Geschichte des Kaukasus keinen religiösen und politischen Anführer namens Abu Muslim. Oder es handelt sich um einen anderen Abu Muslim, der in einer späteren Zeit im Kaukasus lebte und die dagestanische Geschichtsschreibung verschmilzt die Erzählungen über ihn mit dem Maslama b. Abd al-Malik.

Es ist in den erwähnten dagestanischen Geschichtswerken deutlich zu erkennen, dass sowohl die Islamisierung eines Großteils von Dagestan als auch die Etablierung der bekannten spätmittelalterlichen islamischen Dynastien in verschiedenen Regionen des Landes mit Ausnahme der Nusal-Dynastie im awarischen Chunzach auf Abu Muslim zurückgeführt wird: die Šamchal-Dynastie im lakischen Gumiq, die Herrscher der darginischen Region Kaytak (die späteren Usmis) sowie die Ma'sum- und Kadi-Dynastien in Tabasaran. Diese Vorstellung von der frühen Islamisierung Dagestans und der arabischen Herkunft der lokalen Dynastien hatte eine weite und nachhaltige Verbreitung. Diese Vorstellung hatte nicht nur Imam Šamil Mitte des 19. Jahrhunderts, sondern noch die lokalen Gelehrten im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts wie z.B. Nadir ad-Durgili (1891-1935). Auch der im sowjetischen akademischen System tätige awarische Gelehrte Muhammad-Sa'îd

¹⁰⁵¹ Ebd., S. 215-218. Siehe auch eine kommentierte russische Übersetzung des *Tarich Dagestan* von A. R. „Šichsaidov: *Tarich Dagestan*“, in: Šichsaidov, Aytberov und Ozaev: *Dagestanskije istoričeskie sočineniya*, S. 85 ff.

¹⁰⁵² Bobrovnikov: „Abu Muslim in Islamic History“, S. 25.

¹⁰⁵³ Ebd., S. 23. Siehe dazu auch die Forschungen sowjetischer Historiker M.-S. Saidov: „O rasprostranении Abu Muslimom islama v Dagestane“, in: *Uchenye zapiski IIIaL*, vol. 2 (1957), S. 42-51; V. F. Minorskii: *Istoria Širvana i Derbenta X-Xi vv*, Moskau 1963, S. 24-25; Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 58, 67, 88-112.

¹⁰⁵⁴ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 80. Zu Abu Muslim in Geschichte und Legende siehe N. Frye: „The role of Abu Muslim in the Abbasid Revolt“, in: *Muslim World*, vol. 37 (1947), S. 28-38.

Saidov (1902-1985) äußerte in seinen frühen wissenschaftlichen Publikationen die Überzeugung, dass die Tabasaraner, Lesgier und Laken im 7. Jahrhundert islamisiert worden seien.¹⁰⁵⁵ G. M. Emeljanova meint, dass der Islam sich unter den Lesgiern im späten 7. Jahrhundert zu verbreiten begann. Bis Mitte des 8. Jahrhunderts sei jedoch der Großteil der Leute von Gumiq (Laken) durch die arabischen Invasoren zum Islam bekehrt worden.¹⁰⁵⁶ Es ist bemerkenswert, dass ebenso manche europäischen Forscher gleiche Vorstellungen hatten. Der Orientalist Julius Klaproth, der im Jahre 1808 eine Reise in den Kaukasus unternahm, sieht z.B. *Derbendnâme* als ein sehr wertvolles Werk an und legt es seiner Darstellung der Islamisierung der dagestanischen Völker zugrunde.¹⁰⁵⁷

Bei näherer Analyse der Berichte der dagestanischen Werke sehen wir, dass sie, insbesondere die Angaben über die Islamisierung der dagestanischen Bergstämme durch Abu Muslim, größtenteils aus historischen Legenden bestehen. Es zeigt sich in diesen Werken, dass das überlieferte historische Material der arabischen Geschichtsschreiber benutzt, umgewandelt und ergänzt wurde. In ihnen finden sich sogar Elemente aus späteren Zeiten. Also kann man diese Berichte – jedenfalls ohne eine Überprüfung anhand anderer Quellen – nicht für die Darstellung der islamischen Geschichte Dagestans heranziehen.

In diesem Punkt sind sich heute die meisten Forscher einig: B. V. Bobrovnikov sagt, dass die Gattung der Geschichtsschreibung aus dem vormodernen Dagestan, wie z.B. *Derbendnâme*, nicht rein historisch, sondern eine Art politisches Pamphlet sei. In der Regel hätten die Autoren solcher Werke die historischen Daten für zeitgenössische politische Zwecke genutzt. Sie hätten damit beabsichtigt, die Ansprüche der lokalen muslimischen Adeligen oder Dorfgemeinschaften auf Macht und Territorium zu legitimieren.¹⁰⁵⁸

Auch M. Kemper, der eine der besten Analysen dieser Werke liefert, kommt zum gleichen Ergebnis.¹⁰⁵⁹ Kemper sagt: „*Die Legenden der dagestanischen arabischsprachigen Geschichtswerke verleihen den einheimischen Dynastien mithin einen arabischen Adel und eine islamische Herrschaftslegitimation.*“¹⁰⁶⁰ An einer anderen Stelle seiner Arbeit schreibt Kemper: „*Mit Hilfe dieser Werke kann man also in erster Linie nicht die Fakten der dagestanischen Geschichte rekonstruieren, sondern erarbeiten, wie bestimmte Kreise in der Zeit der Abfassung dieser Werke die eigene Vergangenheit sehen oder darstellen wollten.*“¹⁰⁶¹

Meines Erachtens war der Ausgangspunkt für die Legenden in den dagestanischen historischen Werken, in denen die Islamisierung der Bergstämme Abu Muslim bzw. Maslama b. Abd al-Malik zugeschrieben wird, ein Bericht des arabischen Chronisten Ibn A'tam al-Kufis (gest. 926): Laut seiner Angabe kam es Anfang der 730er Jahre zwischen Maslamas Kriegern und den Chasaren bei *Derbend* zu einer Schlacht, in welcher auch die Bergkönige Dagestans auf der Seite der Araber kämpften. Nach der Überlieferung Ibn A'tam al-Kufis sollen die Bergkönige sich sogar freiwillig für den Erstangriff auf die Chasaren gemeldet haben, um im Falle ihres Todes als Märtyrer ins Paradies einzugehen.¹⁰⁶² Wir begegnen keiner weiteren Information in anderen erhaltenen Quellen, die

¹⁰⁵⁵ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 85-86.

¹⁰⁵⁶ Yemelianova: *Russia and Islam*, S. 15

¹⁰⁵⁷ Vgl. Julius Klaproth: *Geographisch-historische Beschreibung des östlichen Kaukasus zwischen den Flüssen Terek, Aragwi, Kur und dem Kaspischen Meere*, Weimar 1814, S. 84 ff, 147.

¹⁰⁵⁸ Bobrovnikov: „Abu Muslim“, S. 26.

¹⁰⁵⁹ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 83. Dazu siehe auch A. E. Krištopa: „K voprosu o pismennich istočnikach po periodu feodalizma v Dagestane“, in: *Voprosi istorii i etnografii Dagestana. Sbornik naučnich soobščenij*, vyip VII, Machačkala 1976, S. 162 ff; Barthold: „Daghestan“, S. 926-927.

¹⁰⁶⁰ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 86.

¹⁰⁶¹ Ebd., S. 76.

¹⁰⁶² „El-Kufi: Kitab el-Fütüh“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 50-51.

diese Angabe bestätigt. Im Bericht wird aber nicht ausdrücklich gesagt, dass die Bergkönige den Islam angenommen hatten.

Anhand anderer Quellen und Forschungen lässt sich belegen, dass die Awaren, Kaytak und Gumiq in der Tat im 8. Jahrhundert noch keine Muslime waren. Auch M. Kemper, einer der wichtigsten Forscher zu diesem Thema, weist in seinem Buch auf diesen Punkt besonders hin.¹⁰⁶³

Die Frage ist nun, wann diese Stämme den Islam annahmen? Die Publikation des Historikers V. Minorskij „*Eine Geschichte Širvans und Derbends im 10. und 11. Jahrhundert*“, die auch eine englische Übersetzung des Werkes „*Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan=Geschichte Derbends und Širvans*“ enthält, ist für die Forschung der Geschichte Dagestans von großer Bedeutung. Das im Arabischen verfasste Werk *Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan* wurde im Jahre 1106-7 in Bagdad vollendet. Man hatte zuerst angenommen, dass das Werk anonym sei. Aber A. K. Alikberov kam nach seinen detaillierten Forschungen zum Schluss, dass der Autor des Werkes der Hofchronist der Emire Derbends Abu Abdallah Mamus b. al-Hasan al-Lakzi ad-Darbandi war.¹⁰⁶⁴ Das Originalwerk selbst gilt als verschollen. Laut M. Kemper war es sogar in Dagestan nicht bekannt gewesen. Aber den arabischen Text nahm der osmanische Geschichtsschreiber Müneğğimbaşı (1631-1702) in sein Werk *Saha'if al-achbar* (auch bekannt als Ğami ad-Duval) auf, das in mehreren Handschriften erhalten ist. Minorskijs Arbeit basiert auf den arabischen Einschlüssen aus dem Originalwerk in den Handschriften des osmanischen Geschichtsschreibers.¹⁰⁶⁵ Obwohl das Werk den politischen und militärischen Ereignissen der Vorrang gibt, finden wir darin einige wichtige Informationen über die religiösen Verhältnisse in Dagestan des 10. Jahrhunderts.

Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan bezeichnet die Awaren im 9. Jahrhundert als „Ungläubige“, die von dem Širvanšah Haysam bekämpft wurden. Auch im Jahre 912 kämpften sie als „Ungläubige“ gegen den Emir von Derbend und Širvanšah.¹⁰⁶⁶ An einer anderen Stelle des Werkes wird erwähnt, dass sie 1032 mit den Alanen zusammen Širvan angriffen, 10.000 Menschen töteten und mit großer Beute in ihr Land zurückkehrten.¹⁰⁶⁷ Wie wir noch später näher beschreiben werden, bestätigen auch die Angaben der arabischen und persischen Geographen, dass unter den Awaren wenigstens bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts das Christentum und die Naturreligionen verbreitet waren.¹⁰⁶⁸ Der arabische Geograph Abu Abdullah al-Idrisi (gest. 1166) schreibt z.B. in seinem geographischen Werk „*Nuzhatu'l-muštâq fi-ihtrâqi'l-âfâq*“ (Reise des Sehnsüchtigen um die Horizonte zu durchqueren), dass der König und die Bevölkerung Awariens zu seiner Lebenszeit Christen waren.¹⁰⁶⁹ Dies bedeutet, dass der Islam unter den Awaren wenigstens bis zu diesem Datum nicht dominant war.

Laut dem arabischen Geographen al-Mas'udi (gest. 956) waren die Gumiq im 10. Jahrhundert Christen.¹⁰⁷⁰ Sie werden jedoch im *Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan* im Zusammenhang ihres Angriffes auf Derbend als „Ungläubige“ bezeichnet: „[...] Aufgrund dieser Spaltung griffen die ungläubigen Gumiq 1064 die Dörfer Derbends an und töteten viele Muslime und plünderten ihren Besitz. Sie

¹⁰⁶³ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 71-74.

¹⁰⁶⁴ Alikberov: *Epocha klasičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 309-313.

¹⁰⁶⁵ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 71-72.

¹⁰⁶⁶ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 26.

¹⁰⁶⁷ Ebd., S. 32.

¹⁰⁶⁸ “Ibn Havkal: *Kitab el- Sûret el-Arz*”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 167; “Ibn Rusteh: *Kitâb el-a'lâk el-nefise*”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 40; “El-Istahrî: *Kitab el-Mesâlik vel-Memâlik*”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 157; “Ebû Sa'îd Abdülhayy b. Dahhâk el-Gerdîzî: *Zeyn el-ahbâr*”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 87.

¹⁰⁶⁹ “Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-Şerîf el-İdrîsî: *Nüzhet el-müştâk fi ihtirâk el-âfâk*”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 111.

¹⁰⁷⁰ Al-Mas'udî: *Murûğ ad-dahab*, S. 97.

legten den Überlebenden Tribut auf und kehrten in ihr Land zurück.“¹⁰⁷¹ Es stellt sich mithin heraus, dass die Verbreitung des Islam unter den Gumiq vor dem 12. Jahrhundert noch nicht begonnen hatte.

Zu welcher Religion sich die Kaytak zum Abfassungsdatum des *Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan* bekannten, wird in diesem Werk nicht erwähnt. Laut Ibn Rusta (gest. um 913) bekannte sich der König der Kaytak gleichzeitig zu drei Religionen: dem Judentum, Christentum und Islam.¹⁰⁷² Al-Mas'udi gibt jedoch an, dass der König und seine Familie zu seiner Zeit die einzigen Muslime in diesem Land gewesen seien. Der König soll sogar behauptet haben, von dem arabischen Stamm „Qahtan“ abzustammen.¹⁰⁷³ So können wir sagen, dass der Islam in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts begann, sich unter den Kaytak langsam auszubreiten.

Die arabischen Quellen liefern eine ausführliche Beschreibung der Strafexpedition des arabischen Feldherren Marwan b. Muhammeds (des späteren Kalifen) gegenüber diesen Stämmen ab dem Jahr 737, in der wir auch über die von ihnen zu leistenden Abgaben genaue Informationen finden.¹⁰⁷⁴ Ebenso finden wir hier keinen Hinweis darauf, dass irgendeiner dieser Stämme den Islam angenommen hatte.

Was die Tabasaraner, die westlichen Nachbarn Derbends, betrifft, so lässt sich im *Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan* deutlich erkennen, dass sie gegen Mitte des 10. Jahrhunderts bereits Muslime waren. Dass die Notabeln Derbends im Jahre 941 ihren Emir Ahmad b. Abd al-Malik aus der Stadt vertrieben und einige Zeit Haysam, dem Herrscher von Tabasaran, huldigten, ist ein klarer Hinweis darauf.¹⁰⁷⁵ Ein ähnliches Ereignis fand im Jahre 953 statt. Die Derbender vertrieben ihren Emir Ahmad und machten nun den Herrscher von Lakz (der Lesgier) zu ihrem Emir. Dies zeigt, dass der Islam sich auch unter den Lesgiern bereits ausbreiten konnte.¹⁰⁷⁶ Wann und wie genau aber der Islam unter diesen zwei Stämmen verbreitet wurde, ist unbekannt. Aus dem Bericht der arabischen Quellen über die oben erwähnte Strafexpedition Marwans folgt, dass die Annahme des Islam durch die Tabasaraner und Lesgier frühestens ab Mitte des 8. Jahrhunderts begann. Bei ihrer Islamisierung spielte offensichtlich die Stadt Derbend eine wichtige Rolle, um die die Araber seit dem 7. Jahrhundert gegen die Chasaren kämpften. Seit den 730er Jahren, nachdem Maslama b. Abd al-Malik dort eine große Anzahl der arabischen Kämpfer angesiedelt hatte, hatte sich Derbend zu einem wichtigen islamischen Zentrum entwickelt.

Schließlich sollte auch nicht unerwähnt bleiben, dass die Legenden um Abu Muslim sich noch heute an vielen Moscheen (wie z.B. von Kumuch und Ahti), Grabstätten, Reliquien und Riten zeigen. Sein Grab wird bis heute in Chunzach verehrt. Sein Leichnam sei nach dem Volksglauben schon im Jahre 729 oder 734 dorthin gebracht worden, nachdem er in Gumiq an mehreren Kriegsverletzungen gestorben war. Hier und in anderen Regionen Dagestans gab es einen Reliquienkult (mit Stock, Schwert und Gewand). An den Orten Čurdaf und Čoch wurde z.B. jeweils ein Schwert aufbewahrt, das Abu Muslim gehört haben soll. Sie wurden für bestimmte alljährliche Zeremonien genutzt. Außer der Grabesmoschee in Ahti, die für die Schwester Abu Muslims gebaut worden sein soll, gibt es an vielen dagestanischen Orten Grabstätten der Söhne, Enkel und anderer angeblichen Nachfahren Abu Muslims. Wie M. Kemper am besten ausdrückt, ist der Kult um Abu Muslim

¹⁰⁷¹ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 51; Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 77.

¹⁰⁷² „Ibn Rusteh: *Kitâb el-a'lâk el-nefise*“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 41.

¹⁰⁷³ Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 97; Barthold: „Daghestan“, S. 925; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 20.

¹⁰⁷⁴ „El-Kufî: *Kitab el-Fütuh*“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 63-68; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297-299; Dorn: „Tabary's Nachrichten über die Chasaren“, S.487 ff.

¹⁰⁷⁵ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 44; Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 70.

¹⁰⁷⁶ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 44; Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 70.

und die Islamisierung Dagestans, die Abu Muslim zugerechnet wird, somit ein wichtiges islamisches Element, das sehr unterschiedliche Regionen Dagestans wie z.B. Samur-Region/Lesgien, Derbend, Tabasaran, Gumiq/Lakien, Awarien miteinander verbindet. Dieser Kult verkörpert damit einen wesentlichen Bestandteil der islamischen Identität Dagestans als ganzem.¹⁰⁷⁷

3.3.6. Der Islam im Kaukasus nach den arabischen und persischen Geographen

Genauer über die ethnographischen, politischen und religiösen Verhältnisse im Kaukasus erfahren wir von den Geographen des 9. und 10. Jahrhunderts. Ihre Berichte zeigen deutlicher, inwieweit der Islam sich bis zum 10. Jahrhundert im Kaukasus durchsetzen konnte. In diesen Berichten finden sich insbesondere über die Islamisierung des Nordostkaukasus wertvolle Informationen. Was die neueren Forschungen betrifft, die den Verbreitungsprozess des Islam im 10. Jahrhundert behandeln, so basieren sie ausschließlich auf den Werken der arabischen und persischen Geographen, aus denen wir nachfolgend oft zitieren werden, und liefern somit keine neuen Erkenntnisse.

Der persische Geograph Ibn Rusta war ohne Zweifel einer der wichtigsten dieser Geographen. Sein Werk „Kitâb al-a'lâq an nafisa“, das er 903 fertigstellte und für dessen Verfassung er seine Stoffe größtenteils älteren und zeitgenössischen Werken entlehnte¹⁰⁷⁸, enthält über den Islam in Dagestan einige wichtige Notizen. Ibn Rusta schreibt, dass der Fürst von *Hayzan* (*Kaytak*, *Haidaq*)¹⁰⁷⁹, ein Nachbarfürstentum von Awarien, namens *Ezrenresi*¹⁰⁸⁰ sich zu drei Religionen bekannte, nämlich zum Christentum, zum Islam und zum Judentum. Er verrichtete das Freitagsgebet mit den Muslimen und feierte den Samstag mit den Juden und den Sonntag mit den Christen. Auf Fragen begründete er seine Glaubensweise folgendermaßen:

„Die Angehörigen dieser drei Religionen laden jeweils die anderen zu ihrer eigenen Religion ein und denken, dass die Wahrheit in ihrer Religion sei und dass die anderen nur die Lügen seien. Ich erreiche jedoch alle Wahrheiten, indem ich mich zu all diesen drei Religionen bekenne.“¹⁰⁸¹

In dem Werk „Murûğ ad-dahab“ (das Buch der Goldwäschen) des arabischen Geographen und Chronisten al-Mas'udi (gest. 345/956), der kurz vor dem Jahre 926 die südlichen Küsten des Kaspischen Meeres – das Gebiet, das direkt an den Kaukasus grenzt – bereiste¹⁰⁸², finden wir eine Reihe von wichtigen Informationen über den Islam und dessen Verbreitungsgebiet im Kaukasus des 10. Jahrhunderts. Da Mas'udi sich in einem dem Kaukasus benachbarten Gebiet aufhielt, so kann man sagen, dass seine Berichte, die er dort sammelte, größtenteils der Wahrheit entsprechen müssen. Bei al-Mas'udi erscheint der Fürst von Hayzan jedoch im Jahre 332/943 als Muslim und behauptet sogar, von dem arabischen Stamm „Qahtan“ abzustammen. Doch gab es in seinem Land außer ihm

¹⁰⁷⁷ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 84-85.

¹⁰⁷⁸ Arendonk: „Ibn Rosteh“, S. 435-436.

¹⁰⁷⁹ Die kaukasischen Hunnen, welche Vasallen der Chasaren im Nordkaukasus waren, sind von Marquart und Minorskij als Vorläufer der späteren Haydaq (Kaytak) erkannt worden. Vgl. Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 492; Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 92-95. Das Gebiet, das heute Kaytak heißt, liegt nördlich von Derbend und wird von den Kaytaken, einer Untergruppe der Darginer (Kara-Kaytaken) bewohnt.

¹⁰⁸⁰ Laut Marquart ist dieser Name rein Persisch und als „Adar-Narse“ zu lesen. Vgl. Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 20.

¹⁰⁸¹ „Ibn Rusteh: Kitâb el-a'lâk el-nefise“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 41; siehe auch „el-Gerdîzî: Zeyn el-ahbâr“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 87; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 20.

¹⁰⁸² Brockelmann: „Al-Mas'udi“, S. 464.

selbst und seiner Familie keine weiteren Anhänger des Islam.¹⁰⁸³ W. Barthold betont, dass das Fürstentum Hayzan politisch zu dem chasarischen Chaganat gehörte und der Fürst den Titel Salifan trug.¹⁰⁸⁴ Al-Mas'udi erwähnt, dass in einem Gebiet zwischen Derbend und Hayzan auch arabische Muslime lebten, die dort ansässig seien, seitdem dieses Gebiet von den arabischen Beduinen, d.h. von den Heeren der arabischen Armeen erobert worden war.¹⁰⁸⁵ Laut Ş. Erel gingen diese Araber später im lesgischen Volk auf.¹⁰⁸⁶

Laut der Überlieferung von al-Mas'udi war ein weiterer muslimischer Herrscher im Nordkaukasus der König von *Kurğ*, das sich in der Nähe des genannten Hayzan, in Richtung des Kaukasusgebirges und des Landes der Awaren befand. Die Bewohner des Nachbargebiets *Gumiq* (das Gebiet der Laken) waren jedoch Christen. In Richtung der Awaren und des Gebirges herrschten die *Zirigiran* (d.h. Kettenhemdenmacher, die heutigen Kubači), die Muslime, Christen und Juden waren. Laut den Angaben al-Mas'udis scheinen die *Awaren* und *Alanen* als die zahlreichsten und stärksten Völker Dagestans zu gelten. Der König der Awaren wurde wegen seiner persischen Herkunft *Filan-Şah* genannt und bekannte sich zum Christentum. Im Land gab es über 12.000 Dörfer, aus denen der König der Awaren so viele Sklaven holte, wie er sich wünschte.¹⁰⁸⁷ Der Historiker Ş. Erel weist darauf hin, dass die Awaren eine solche große Bevölkerungszahl nicht haben konnten. Er vermutet, dass die Quellen auch die Čečen zu den Awaren gezählt haben müssen.¹⁰⁸⁸ Erel behauptet, dass der größte Teil der Čečen den Islam zusammen mit den dagestanischen Völkern im 10./11. Jahrhundert angenommen habe.¹⁰⁸⁹ Dies kann nicht zutreffen. Denn wie wir im vierten Kapitel ausführlich darstellen werden, fällt die Verbreitung des Islam unter den Čečen in eine viel spätere Zeit.

Ibn Rusta schreibt, dass die ganze Bevölkerung der Festung des awarischen Königs aus Christen bestand. Die restlichen Einwohner seines Landes waren hingegen Anhänger von Naturreligionen und beteten einen Menschenschädel an.¹⁰⁹⁰ A. Bennigsen und F. E. Bryan fügen hinzu, dass die Mehrheit der Awaren sich zu den Naturreligionen bekannte, aber die zoroastrischen Spuren in ihrem Glauben seien noch vertreten gewesen.¹⁰⁹¹

Al-Mas'udi schreibt, dass die Könige der benachbarten Alanen ebenso *Filan-Şah* genannt wurden. Ihr König war sehr kriegerisch, sodass er eine gewisse Führungsstellung gegenüber den anderen Königen hatte. Al-Mas'udi drückt sein Erstaunen über das Land der Alanenkönig folgendermaßen aus: „*Sein Reich ist so dicht besiedelt, dass die Hähne des ganzen Landes antworten, wenn einer anfängt, zu krähen.*“ Die Alanen, die früher Anhänger von Naturreligionen waren, hatten zur Zeit der Abbasiden-Kalifen das Christentum angenommen. Aber ab dem Jahre 320/931 fielen sie wieder von ihrem neuen Glauben ab und vertrieben die Bischöfe und Priester, die der byzantinische Kaiser zu ihnen geschickt hatte.¹⁰⁹² Ibn Rusta schreibt dagegen, dass nur der König Christ, das

¹⁰⁸³ Al-Mas'udî: *Murûğ ad-dahab*, S. 97; Barthold: „Daghestan“, S. 925; Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 20.

¹⁰⁸⁴ Barthold: „Daghestan“, S. 925.

¹⁰⁸⁵ Al-Mas'udî: *Murûğ ad-dahab*, S. 97.

¹⁰⁸⁶ Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 53.

¹⁰⁸⁷ Al-Mas'udî: *Murûğ ad-dahab*, S. 97-98.

¹⁰⁸⁸ Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 34.

¹⁰⁸⁹ Ebd., S. 37.

¹⁰⁹⁰ „Ibn Rusteh: *Kitâb el-a'lâk el-nefise*“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 40. Die Angehörige von Naturreligionen Awariens beteten laut Gerdizi den Löwen an. Vgl. „El-Gerdîzî: *Zeyn el-ahbâr*“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 87.

¹⁰⁹¹ Bennigsen und Bryan: „Islam in the Caucasus and Middle Wolga“, S. 358.

¹⁰⁹² Al-Mas'udî: *Murûğ ad-dahab*, S. 98-99.

alanische Volk hingegen „Götzendiener“ gewesen seien.¹⁰⁹³ W. Barthold betont, ohne jedoch eine Quelle zu nennen, dass die Alanen im 13. Jahrhundert in allen Quellen als griechische Christen bezeichnet werden.¹⁰⁹⁴

Der persische Geograph al-Istachri (gest. 957) berichtet, dass Awarien nur zwei Parasang (ca. 12 km) von Semender entfernt lag. Ihm zufolge besaß Semender 4000 Weingärten, die bis zur Grenze der Awaren reichten. Der Herrscher der Stadt war ein chasarischer Jude und Verwandter der chasarischen Chagans. Hier gab es aber auch Muslime, die ihre Moscheen hatten.¹⁰⁹⁵ A. Šichsaidov weist darauf hin, dass keine Spuren der religiösen Monumente der Stadt Semender an der Westküste des Kaspischen Meers, die 965 von Rus verwüstet wurden, erhalten sind. In diesem Zusammenhang erwähnt Šichsaidov, dass in den bergigen Gebieten wie z.B. Qaraküre, Fite, Qala-Kurayš und Riča für die Erhaltung dieser Monumente bessere Bedingungen herrschten und gibt über die Islamisierung Qaraküres eine bemerkenswerte Information an. Demnach erzählten die Ältesten der Stadt, dass Qaraküre (am rechten Ufer des Flusses Samur etwa zwischen dem heutigen Dagestan und Azerbayġan) durch die Zusammensetzung der sieben christlich-armenischen Dörfer entstanden sei. Ziel sei es gewesen, den schwierigen Islamisierungsprozess des Gebietes zu erleichtern. Nachdem die Araber in ihre Heimat zurückgekehrt waren, sei ein Araber namens Šan Šarif in der Stadt geblieben, damit die Einwohner der Stadt von ihrer neuen Religion nicht abfallen sollten.¹⁰⁹⁶ Diese Information stammt allerdings nicht aus einer schriftlichen Quelle. Daher ist ihre Zuverlässigkeit fraglich.

Bei al-Mas'udi finden wir noch Informationen über die Völker des Nordwestkaukasus. Demnach lebten dort, unmittelbar dem Kaukasusgebirge und dem Land der Alanen benachbart, die *Abchassen*, die sich zum Christentum bekannten.¹⁰⁹⁷ Es ist bemerkenswert, dass al-Mas'udi die Čerkessen, die zwischen dem Kaukasusgebirge und dem Schwarzen Meer lebten und von den Alanen abhängig waren, im 10. Jahrhundert als Angehörige der mazdakitischen Religion zeigt. In der Tat ist festzuhalten, dass bei den ursprünglich animistischen Čerkessen im 6. Jahrhundert das Christentum verbreitet wurde, aber animistische Elemente dort noch bis ins 19. Jahrhundert erhalten blieben.¹⁰⁹⁸ Laut Bennigsen und Bryan waren hingegen die Kabardiner (ein Stamm der Čerkessen) und Čerkessen bis zum 10. Jahrhundert Anhänger von Naturreligionen, während eine Minderheit unter ihnen sich zum Christentum bekannte.¹⁰⁹⁹ Daher ist es anzunehmen, dass die von al-Mas'udi als Mazdakiten bezeichneten Čerkessen nur teilweise Anhänger dieser Religion gewesen sein könnten.

In der Nähe der Čerkessen, am Schwarzen Meer, soll ein Volk gelebt haben, dessen Gebiet „*die sieben Orte*“ genannt wurde. Da es ein großes und wehrhaftes Volk mit einem großen Gebiet war, ist es erstaunlich, dass der Glaube und Name dieses Volkes al-Mas'udi nicht bekannt war. Das Volk *Iram* (?), dessen Angehörige die Nachbarn dieses Volkes waren, bestand aus Anhängern von Naturreligionen, die seltsame Sitten hatten. Al-Mas'udi erwähnt noch vier türkische Stämme, die *Baġna*, *Baškiren*, *Pečenegen*, *Nukarda*, die westlich der Alanen und Chasaren wohnten und sehr kriegerisch

¹⁰⁹³ „Ibn Rusteh: Kitâb el-a'lâk el-nefise“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 41.

¹⁰⁹⁴ W. Barthold: *Allân*, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, Leiden und Leipzig 1913, S. 327.

¹⁰⁹⁵ „El-Istahrî: Kitâb el-Mesâlik vel-Memâlik“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 157; Barthold: „Daghestan“, S. 925.

¹⁰⁹⁶ Amri Šichsaidov: „Ancient Mosques of Daghestan“, in: *Islam and Sufism in Daghestan*, ed. by Moshe Gammer, Helsinki 2009, S. 21.

¹⁰⁹⁷ Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 106.

¹⁰⁹⁸ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 100-101.

¹⁰⁹⁹ Bennigsen und Bryan: „Islam in the Caucasus and Middle Wolga“, S. 358-359.

und tapfer gewesen sein sollen, waren anscheinend teilweise zum Islam übergetreten.¹¹⁰⁰ Aus dem Bericht al-Mas'udis ist es deutlich zu erkennen, dass der Nordwestkaukasus zumindest bis zum 10. Jahrhundert zum großen Teil noch nicht vom islamischen Einfluss betroffen war.

3.3.7. Der Islam in Armenien und Georgien

In Armenien und Georgien, damals die größten christlichen Länder des Kaukasus, konnte der Islam unter arabischer Herrschaft nur in geringerem Maße verbreitet werden. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass die Armenier und Georgier dem Kalifat ihre Abgaben zahlten und aufgrund ihrer Verträge mit den Arabern, von denen schon oben die Rede war, nicht zum Islam konvertieren mussten, während Dagestan, Azerbayġan und andere nordkaukasische Gebiete einen solchen Status nicht hatten – die Anfangszeit bildet eine Ausnahme. So war es Armenien und Georgien möglich, jahrhundertlang ihre Kultur und Religion zu bewahren. Laut dem armenischen Chronisten und Priester Samuel von Ani aus dem 12. Jahrhundert zahlten die Armenier im 8. Jahrhundert vier Silberdirheme Steuer pro Haushalt und Haraĉ (Bodensteuer) und mussten nicht zum Islam übertreten. Im Allgemeinen sei aber der Zustand der Christen in Armenien viel schlechter gewesen als der der Christen in al-Šam (Syrien).¹¹⁰¹

Wie auch insbesondere die detaillierten Forschungen der armenischen Historikerin S. B. Dadoyan deutlich zeigen, einer Spezialistin für die islamisch-armenische Interaktion, die die arabisch-armenischen Beziehungen ausführlich analysiert, kam es im Mittelalter nicht zu einer intensiven Islamisierung der Armenier. Aber man kann auch nicht behaupten, dass der Islam diese Länder überhaupt nicht beeinflusste. Denn es ist festzustellen, dass der Islam sich trotz allem in diesen Ländern in einem geringen Maße verbreiten konnte.

Die Forschungen Dadoyans zeigen, dass der Islam sich sogar in der ersten Eroberungszeit unter den Armeniern ausbreiten konnte. Der Grund der Übertritte ist auf die Auseinandersetzungen zwischen der armenischen Kirche und den Kirchenkritikern zurückzuführen. Diese Reformisten bzw. sozial-religiösen Regimekritiker, die sich ab dem 4. Jahrhundert dem von der armenischen Kirche vertretenem Christentum widersetzen, hielten an ihren frühen Versionen des Christentums und ihren gemischten Glaubensvorstellungen (wahrscheinlich animistisch, christlich und zoroastrisch) fest. Als die Araber ins armenische Gebiet kamen, entwickelten diese Regimekritiker auch dem Islam gegenüber eine Sympathie. Viele von ihnen verbündeten sich mit den Muslimen und es kam vermehrt zu Übertritten zum Islam.¹¹⁰²

Unter den armenischen Städten war in Dvin, der Hauptstadt Armeniens, der islamische Einfluss am stärksten. Wie Sarkisyanz schreibt, entwickelte sich die Stadt, insbesondere nach der Unterdrückung des Aufstandes der Armenier (unter den armenischen Fürsten *Artawazd* und *Mušel*, aus dem Hause Mamikonyan, angeführt (774-775), zu einer „islamischen Enklave“ inmitten des christlichen Armenien. Das war eine Enklave, die die armenischen Bagratiden auch auf dem Höhepunkt ihrer Macht (um das Jahr 1000) nicht beseitigen konnten. Dass aus Mischehen ein arabisch-armenischer Kultursynkretismus zustande gekommen war, zeigt, wie stark der islamische Einfluss in der Stadt gewesen war.¹¹⁰³

Der armenische Chronist Yovhannes Draxanakertc'i (9.-10. Jahrhundert) schreibt, dass Dvin von zwei muslimischen Brüdern namens Muhammed und Umay verwaltet wurde, als der armeni-

¹¹⁰⁰ Al-Mas'udī: *Murūġ ad-dahab*, S. 99-107.

¹¹⁰¹ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 71.

¹¹⁰² Ebd., S. 18.

¹¹⁰³ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 41.

sche König Smbat I. die Stadt eroberte (893).¹¹⁰⁴ Grousset sagt, dass es aus dem Bericht Tovma Ardziruni (9.-10. Jahrhundert), einem Zeitgenossen, hervorgehe, dass in Dvin seit der arabischen Eroberung eine Bevölkerung entstand, deren Christen sogar muslimische Gebräuche übernahmen.¹¹⁰⁵

Der arabische Geograph al-Istachri aus dem 10. Jahrhundert beschrieb Dvin in seinem um 915-921 fertiggestellten geographischen Werk „Kitab al-Masâlik al-Mamâlik“ (Buch der Reisewege und Königreiche), das nach der Feststellung des holländischen Arabisten M. J. de Goeje eine Neubearbeitung eines älteren von Abû Zaid al-Balchi (gest. 934) verfassten Werkes ist¹¹⁰⁶, folgendermaßen:

„Dvin, das einen sehr breiten Wall hat, ist die Hauptstadt Armeniens. Die Christen selbst sind zahlreich, und Moschee und Kirche stehen nahe beieinander. Man erzählt, dass in dieser Stadt die Juden oder Armenier ein Minarett erbaut haben.¹¹⁰⁷ Die Bewohner Armeniens sind zum größten Teil Christen.“¹¹⁰⁸

Es stellt sich heraus, dass Dvin eine sehr gemischte Bevölkerung hatte, wodurch eine kulturelle Interaktion, vor allem eine große Zahl an Mischehen, entstand. Die Forschungen Dadoyans zeigen jedoch, dass Liebesbeziehungen zwischen einem Christen und einer Muslimin meist verboten waren. Dadoyan weist darauf hin, dass es darüber zahlreiche Gedichte und poetische Zyklen gibt. Ein unmittelbares Beispiel hierfür seien die Gedichte über eine umstrittene Liebesgeschichte zwischen einem christlichen Armenier namens Yovhannes und einer Muslimin namens Ayša.¹¹⁰⁹ Der Koran äußert sich zu einer Ehe zwischen einer Muslimin und einem Nichtmuslim (einem Christen oder Juden) nicht. Aber die Tradition verbietet eine solche Ehe, um den Glauben der Frau zu schützen.¹¹¹⁰ Hingegen darf ein Muslim nach dem Koran eine nichtmuslimische Frau heiraten, auch wenn sie den Islam nicht annimmt.¹¹¹¹ Bei den von Sarkisyanz erwähnten Mischehen in Dvin handelt es sich sicher um die Ehen, die zwischen einem muslimischen Mann und einer christlichen Frau (oder konvertierten Christin) geschlossen wurden. Es könnte auch sein, dass muslimische Frauen zum Islam konvertierte armenische Männer heirateten. Das beste Beispiel für eine Mischehe ist vielleicht die armenische Sklavin namens Qatr al-Nada oder Badr al-Duğa (gest. 449/1057-1058), die die Mutter des Abbasidenkalifen al-Qâ'im (1031-1075) war.¹¹¹²

E. Sarkisyanz schreibt, dass auch Tiflis, die Hauptstadt Georgiens, eine islamische Enklave im christlichen Georgien war und bis 1122 bleiben sollte.¹¹¹³ Die Behauptung von Sarkisyanz trifft meines Erachtens zum größten Teil zu. Aber wir können dennoch sagen, dass es im Vergleich zu Armenien in Georgien für die Verbreitung des Islam günstigere Bedingungen gab. Dabei spielten das Emirat von Tiflis und die muslimische Gemeinschaft der Stadt eine bedeutende Rolle.

Nach der arabischen Eroberung im 7. Jahrhundert entstand jedenfalls eine muslimische Gemeinschaft in Tiflis, die jahrhundertlang existierte und die Stadt dominierte. Der 2004 erschienene Ar-

¹¹⁰⁴ Jovhannes Draxanakertc'i: *History of Armenia*, translation and commentary by Rev. Krikor H. Maksoudian, Atlanta 1987, S. 139.

¹¹⁰⁵ Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 379-381.

¹¹⁰⁶ M. J. de Goeje: "Die Istakhrî-Balkhî Frage", in: *ZDMG*, Bd. 25 (1871), S. 42 ff.

¹¹⁰⁷ Es ist nicht bekannt, warum Juden oder Armenier in der Stadt ein Minarett erbaut hatten.

¹¹⁰⁸ Bernhard Dorn: "Abu Ishaq el-Faresy el-Istachry: Mesalik ve Memalik (Auszug), Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen. V. Geographica, enthaltend Auszüge aus Istachry (persische Übersetzung), Sakariya Kaswiny, Hamdullah Mustaufy Kaswiny, und Amin Ahmed Rasy", in: *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint Petersburg*, Bd. 7, Saint Petersburg 1848, S. 465-569, hier S. 522-523.

¹¹⁰⁹ Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 48.

¹¹¹⁰ Khoury: *Toleranz im Islam*, S. 46, 154.

¹¹¹¹ Vgl. *der Koran*, Sure 5, Vers 5.

¹¹¹² Dadoyan: *The Armenians in the Medieval Islamic World*, S. 48.

¹¹¹³ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 62.

tikel der armenischen Historiker G. Asatrian und H. Magrarian, der die muslimische Gemeinschaft von Tiflis vom 8. bis zum 19. Jahrhundert behandelt, ist für unser Thema von großem Interesse. Wie die Autoren besonders betonen, wird die Geschichte der muslimischen Gemeinschaft von Tiflis in den jeweiligen Quellen eher ungleichmäßig dargestellt. Nachdem die Stadt in den nördlichen Grenzen des Kalifats zu einer starker Position gelangt war, zog sie die Aufmerksamkeit der arabischen und persischen Autoren auf sich, die die Stadt als Grenzvorposten der islamischen Welt betrachteten. Diese Bedeutung der Stadt sollte sich auch nach 1122 nicht vermindern, nachdem sie zur Hauptstadt des georgischen Königreiches erklärt worden war. So lieferten die orientalischen Autoren anschauliche Beschreibungen der besonderen Politik der georgischen Könige in Bezug auf den muslimischen Teil der Bevölkerung von Tiflis. Während sie ihr Augenmerk auf die religiösen Unterschiede richteten, berührten sie auch gelegentlich den Aspekt der ethnisch-konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung der Stadt. Es gibt hingegen definitiv einen Mangel an lokalen historischen Werken, die von der Stadt handeln. Was die georgischen Autoren des 8.-13. Jahrhunderts betrifft, so betrachteten diese insbesondere die muslimische Gemeinschaft der Stadt als ein fremdes Element, das den lokalen christlichen Traditionen widerspreche. Sie stellen nur einige grundlegende Abschnitte der politischen Geschichte von Tiflis dar und beleuchten die Rolle der muslimischen Gemeinschaft in einer sehr bruchstückhaften Weise in vereinzelt Ereignissen.¹¹¹⁴

Die günstigsten Bedingungen für die Verbreitung des Islam in Georgien herrschten jedoch zwischen dem späten 7. Jahrhundert und frühen 8. Jahrhundert, als fast der gesamte Transkaukasus in eine „Armenien“ genannte militärisch-administrative Einheit zusammengefasst wurde. Die Stadt Tiflis wurde jedoch von einem arabischen Emir regiert, der die Funktionen eines militärischen Kommandanten und höchsten Richters innehatte. Er herrschte ursprünglich über ganz Georgien und sogar über die südwestlichen Teile des Landes. Sogar der Fürst von Kartlien war von ihm anhängig.¹¹¹⁵ Das deutet darauf hin, dass die islamische Kultur schon den größten Teil des Landes erfasste, obwohl es nicht zu einer starken Islamisierung des Landes kam. Wir können vermuten, dass die muslimische Gemeinschaft von Tiflis bei der Verbreitung dieser Kultur eine führende Rolle gespielt haben muss. Denn es steht fest, dass die muslimische Gemeinschaft, die in vielen Bereichen der Stadt aktiv war, im wirtschaftlichen Leben der Stadt eine führende Rolle spielte. Die muslimische Bevölkerung von Tiflis leistete ihren einzigartigen Beitrag z.B. zur Tinkturherstellung von Tiflis. Außerdem wurden die muslimischen Eingeborenen der Stadt in den Zentren der muslimischen Welt für ihre Gelehrsamkeit und kreative Arbeit bekannt.¹¹¹⁶ In beiden Fällen muss man die Muslime von Tiflis auch als Träger der islamischen Kultur und sogar Missionare ansehen.

Die islamischen Gesetze verboten den Muslimen in Tiflis wie im gesamten Reichsgebiet des Kalifats den Glaubenswechsel. Die Proselyten waren schweren Strafen ausgesetzt, einschließlich der Todesstrafe. Ein Beispiel hierfür ist der traurige Tod eines jungen arabischen Mannes aus Bagdad, der im Jahre 786 unter dem Namen „Tifliser“ populär geworden war. Er war nach Tiflis von Nerses, dem Fürsten von Kartlien, gebracht worden. Er nahm das Christentum an, aber konnte dies nur in Chasarien tun, wo das Christentum stark vertreten war. Der junge Mann wurde strafrechtlich verfolgt und wegen Apostasie zum Tode verurteilt.¹¹¹⁷ Er ging in die Geschichte Georgiens als „der Heilige Abo von Tiflis“ ein. Das Verbot des Religionswechsels scheint somit zum Teil ein Faktor gewesen zu sein, der dazu beitrug, dass die Stellung des Islam stark blieb. Denn die Abtrünnigen im

¹¹¹⁴ Asatrian and Magrarian: „The Muslim Community of Tiflis“, S. 29.

¹¹¹⁵ Ebd., S. 30-31.

¹¹¹⁶ Ebd., S. 29.

¹¹¹⁷ Ebd., S. 31.

islamischen Gebiet, die vom islamischen Glauben abfielen und sich von der muslimischen Gemeinschaft distanzieren, zählten zu den Feinden des Islam und mussten bestraft werden.¹¹¹⁸

Neben der einheimischen georgischen Bevölkerung lebten in Tiflis Araber, Perser und später auch Türken, die zugewandert waren.¹¹¹⁹ Dass der Autor des „Märtyrertums Abo des Tifliser“ die Muslime als zweitgrößte Gemeinschaft von Tiflis erwähnte, zeigt deutlich, dass die muslimische Gemeinschaft von Tiflis zur Zeit dieses Märtyrer-Todes erheblich zunahm und sich konsolidierte.¹¹²⁰

Die Araber errichteten in Tiflis überall ihre kulturellen Institutionen wie z.B. Moscheen (sie sind heute nicht mehr erhalten), ihre städtischen und sozialen Strukturen.¹¹²¹ Es gab in Tiflis z.B. eine Münzstätte für abbasidische Dirheme, die bis 922 in Betrieb war. Heute kennt man datierte Stücke aus den Jahren 210/825-6, 248/862-3, 250/864-5, 294/906-7, 298/910-11, 304/916-7, 307/919-20, 311/923-4, 312/924-5, 314/926-7, 330/941-2 und 331/942-3.¹¹²² Mitte des 8. Jahrhunderts begannen die orientalischen Quellen, Namen der bedeutenden intellektuellen Persönlichkeiten mit dem Beinamen „at-Tiflisi“ (der Tifliser) zu tragen. Allerdings waren nicht alle die Eingeborenen der Stadt. Manche lebten seit langem in Tiflis und erwarben Popularität.¹¹²³

Das Emirats von Tiflis, das in Georgien eine starke Position hatte, war im Jahre 786 gegründet worden, nachdem der rebellierende georgische Adel beseitigt worden war. Kartlien-Iberien war unter direkte Herrschaft der Araber gestellt, während die östlichen Regionen als autonomes Gebiet von einem georgischen Fürsten regiert wurden. Die Araber beschäftigten sich aber vor allem mit der Aufrechterhaltung der Kontrolle der Städte und Handelswege und kümmerten sich wenig um die De-facto-Kontrolle der ländlichen Gegenden.¹¹²⁴

Wir sehen, dass die Macht des Emirats von Tiflis bis zum 10. Jahrhundert erheblich geringer wurde. Das war vor allem verbunden mit dem Konflikt zwischen dem Kalifat und lokalen Fürsten, die bis zum 9. Jahrhundert eigenständig wurden. Das Herrschaftsgebiet des Emirs, das nach und nach abnahm, beschränkte sich im ausgehenden 9. Jahrhundert auf Tiflis und Niederkartlien, das im Süden an Tiflis grenzte. Seit dem frühen 9. Jahrhundert versuchten die Emire, vom Kalifat unabhängig zu werden und die Herrschaft erblich zu machen. Der bekannteste von ihnen war, wie erwähnt, Ishaq b. Ismail, der durch den Befehl des Kalifen im Jahre 853 hingerichtet wurde. Aber der arabischen Ğafariden-Dynastie, die in den 880er Jahren gegründet wurde und 200 Jahre Tiflis regieren sollte, gelang es mit der Zeit unabhängig zu werden und die Position des Emirs erblich zu machen. Im späten 10. Jahrhundert geriet das Emirats schließlich unter die Herrschaft des armenischen Königreiches Lori.¹¹²⁵

Wir können sagen, dass in der Blütezeit des Emirats von Tiflis für die Verbreitung des Islam in Georgien ziemlich günstige Bedingungen herrschten. Denn in dieser Zeit umfasste das Emirats große Gebiete des Landes, in denen es große Autorität genoss und vor allem mehr oder weniger Ruhe sichern konnte. Aus den Quellen geht hervor, dass die Emire, insbesondere der letzte Emir Ishaq b. Ismail, auf die von ihnen beherrschten Gebiete einen großen Einfluss ausübten. Aufgrund dieser Tatsache kann man annehmen, dass der Verbreitungsprozess des Islam unter den Georgiern in die-

¹¹¹⁸ Khoury: *Toleranz im Islam*, S. 109 ff.

¹¹¹⁹ Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 165-166; Berdzenišvili und Canaşa: *Gürcistan Tarihi*, 115.

¹¹²⁰ Asatrian and Magrarian: "The Muslim Community of Tiflis", S. 31.

¹¹²¹ Ebd., S. 31.

¹¹²² Minorsky: "Tiflis", S. 816.

¹¹²³ Asatrian and Magrarian: "The Muslim Community of Tiflis", S. 31.

¹¹²⁴ Ronald Grigor Suny: *The Making of the Georgian Nation*, 2nd ed., London 1994, S. 28-29.

¹¹²⁵ Asatrian and Magrarian: "The Muslim Community of Tiflis", S. 32.

ser Zeit auf jeden Fall fortschreiten konnte, wenn auch dessen Einzelheiten uns aufgrund der Quellenlage nicht bekannt sind.

Dass der Islam sich in Georgien unter arabischer Herrschaft nicht stark ausbreiten konnte, war vielleicht mit der Politik des Kalifats selbst verbunden. Denn sehr brutal beseitigte es im Jahre 853 den arabischen Emir Ishaq b. Ismail, der seit 20 Jahren in Tiflis regiert hatte. Wie oben erwähnt, hatte dieser Mann die inneren Wirren im Kalifat ausgenutzt und begonnen, vom Kalifat unabhängig zu handeln. Dazu hatte er auch die armenischen Fürsten zum Aufstand angestachelt und sie unterstützt.¹¹²⁶ Wie al-Mas'udi schreibt, war Ishaq in Georgien sehr einflussreich geworden. Er unterwarf mit Hilfe der Muslime, die ihm folgten, die Völker in der Umgebung von Tiflis. Nun leisteten ihm diese die Kopfsteuer und seine Macht über sie wuchs ständig, bis ihn der General des Kalifen Boga al-Kabir schließlich entmachtete und tötete. Seitdem sollen laut al-Mas'udi die Einwohner von Tiflis ihre Autorität über viele benachbarte Regionen verloren und die meisten Dörfer aus der Umgebung von Tiflis sich aus dem Einflussbereich der Stadt gelöst haben.¹¹²⁷ V. Minorskij sieht diese Politik des Kalifats als einen nicht wieder gut zu machenden Irrtum an, da sie den Verfall der arabischen Macht im Kaukasus eingeleitet habe.¹¹²⁸ Das Emirats stand bereits vor seiner Vernichtung im Bündnis mit den islamischen Staaten von Širvan und Genġe. E. Sarkisyanz ist ebenso der Meinung, dass das Kalifat den Aufstieg einer starken islamischen Macht im Transkaukasus hinderte, indem es das Emirats von Tiflis vernichtete.¹¹²⁹ Es ist allerdings fraglich, ob ein von dem Kalifat unabhängiges starkes muslimisches Emirats von Tiflis die Islamisierung der anderen Gebiete Georgiens hätte weitertreiben können. Es ist wohl anzunehmen, dass es zur Islamisierung Georgiens und der Verbreitung der islamischen Kultur im Land in einem gewissen Maße beigetragen hätte.

Folgende Information al-Mas'udis zeigt ganz deutlich, dass der Islam im 10. Jahrhundert, als das Emirats seine alte Macht verlor, fast nur in Tiflis einflussreich war: „Um von den islamischen Ländern nach Tiflis zu gelangen, muss man durch die Gebiete aller dieser ungläubigen Völker, die um die Stadt herum lebten, hindurch.“¹¹³⁰

Der Bericht von Zakariya al-Kazwini (gest. 1283) über Tiflis zeigt uns jedoch, dass die Stadt sogar auch noch im 13. Jahrhundert eine islamische Enklave war:

„Eine feste Stadt, hinter welcher kein Islam weiter ist [d.h. außerhalb dieser Stadt lebten keine Muslime in Georgien], erbaut von Kesra Anuširvan. Ishaq b. Ismail, der Schirmherrscher [Schirmherr] der Beni Umejja [die Umyyaden-Dynastie] befestigte sie. Es durchschneidet sie der Fluss Kur. Ihre Einwohner sind Muslime und Christen. Von der einen Seite des Kurflusses ruft man zum mohammedanischen Gebete, von der anderen Seite schlägt man die Glocke.“¹¹³¹

Der Bericht von al-Kazwini lässt klar erkennen, dass Tiflis eine multi-ethnische und multikulturelle Stadt war. Zwischen Christen und Muslimen gab es eine friedliche Koexistenz in der Stadt, von der noch im vierten Kapitel die Rede sein soll. Deren Grundstein war bereits nach der Eroberung der Stadt durch die Araber gelegt. H. Fähnrich meint, dass die arabische Kultur keinen nennenswerten

¹¹²⁶ Yıldız: *İslamiyet ve Türkler*, S. 189; Gürbüz: „Boġa el-Kebir'in Ermeniye Seferi“, S. 244.

¹¹²⁷ Al-Mas'udi: *Murūġ ad-dahab*, S. 106.

¹¹²⁸ Minorsky: „Tiflis“, S. 816.

¹¹²⁹ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 63.

¹¹³⁰ Al-Mas'udi: *Murūġ ad-dahab*, S. 106.

¹¹³¹ Bernhard Dorn: „Šakarija b. Muhammed el-Kaswini: Athar al-bilad wa-akhbar al-'ibad“ (Auszug aus Spuren der Länder und Geschichte der Menschen), Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen. V. Geographica, enthaltend Auszüge aus Istachry (persische Übersetzung), Šakariya Kaswini, Hamdullah Mustaufy Kaswini, und Amin Ahmed Rasy, in: *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint Petersbourg*, Bd. 7, Saint Petersbourg 1848, S. 538.

Einfluss auf die georgische Kultur hätte nehmen können. Der Grund sei die starke Abneigung der Georgier gegen die Eroberer, die sich in Widerständen zeigte, sodass alles Arabische und Islamische von vornherein keinen günstigen Nährboden gefunden hätte. Außerdem fühlten sich die Georgier als Teil der christlichen Welt und seien kulturell in erster Linie Byzanz verbunden gewesen. Fähnrich findet es außerdem bemerkenswert, dass Persien als altes Kulturland ohne Widerstand den Islam annahm und die arabische Kultur und Kunst völlig übernahm.¹¹³² Ich kann mich dieser Ansicht nicht ganz anschließen, da sie einseitig ist. Es ist zutreffend, dass die Georgier sich als Teil der christlichen Welt fühlten und äußerst bemüht waren, ihre Religion und Kultur zu bewahren. Dieser Punkt ist nicht zu unterschätzen. Aber man muss berücksichtigen, dass die Aufstände der Georgier nicht in der ersten Eroberungszeit, sondern viel später begannen, als die Araber die Georgier wegen der Steuern drangsalierten. In den ersten Zeiten des Islam verfolgten die Araber, wie oben erwähnt, sowohl den Georgiern und als auch Albanern gegenüber – da sie als Christen eine heilige Schrift besaßen – eine Toleranzpolitik, deren Grundlage im Koran und im islamischen Recht zu finden ist, wie es oben angesprochen wurde. Fähnrich übersieht die Rolle dieser Politik gegenüber den Nichtmuslimen, die durch die Quellen belegt ist und den Georgiern und anderen kaukasischen Völkern eine freie Kultur- und Religionsausübung ermöglichte. So ist es selbstverständlich, dass auch aufgrund der Rolle dieser Politik die islamische Kultur keinen starken Einfluss auf die georgische und armenische Kultur ausüben konnte. Man darf darüber hinaus nicht vergessen, dass die persischen Zoroastrier im Gegensatz zu den Christen, die als „Schriftbesitzer“ galten, anfänglich keine islamische Toleranz genießen konnten, was schließlich bei ihrer Konversion zum Islam eine bedeutende Rolle spielte. Es dauerte z.B. in Azerbayġan nur 100 Jahre, bis der Islam den Zoroastrismus verdrängte.¹¹³³

Wie David Paitschadse schreibt, fand das georgische Volk (wie das armenische) unter der arabischen Herrschaft die Kraft, sowohl seine Religion und Kultur zu bewahren als auch sie weiterzuentwickeln. Im Gegensatz zu den Persern, die die arabischen Kulturelemente wie z.B. Religion, Schrift u.a. vollständig übernahmen, bereicherten die Georgier (wie die Armenier) durch die Kontakte mit der arabischen Kultur ihre eigene Kultur.¹¹³⁴

3.3.8. Der Ğihad und seine Rolle bei der Verbreitung des Islam

Wie in der Geschichte vieler anderer Gebiete der Welt, spielte auch in der Geschichte des Kaukasus der Ğihad bzw. die Ğihad-Propaganda eine besondere Rolle bei der Verbreitung des Islam. Die Araber, die in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts – kurz nach der Entstehung des Islam – in den Kaukasus eindringen, waren die ersten Muslime, die in diesem Gebiet einen Ğihad führten. Die folgende Aussage des arabischen Kommandanten Abd-al-Rahman b. Rabia während einer Unterredung mit dem Herrscher Derbends in der ersten Zeit der Eroberung zeigt die Rolle des Ğihads ganz deutlich: „*Das sind die engen Freunde des Propheten Muhammed, die sich zu seinen Lebzeiten mit ihm unterhielten. Diese widmeten sich mit großer Entschlossenheit und Aufrichtigkeit dem Ğihad [...].*“¹¹³⁵ Wir sehen also, dass die Parole des Ğihads schon kurz nach dem Tode des Propheten in den Eroberungskämpfen verwendet wurde. Mit der Ğihad-Propaganda schuf man eine religiöse

¹¹³² Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 173.

¹¹³³ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 79-80. Zum Status der Zoroastrier Vgl. auch Togan: „Azerbaycan“, in: *İA*, Bd. 2, S. 96-97; Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 183-185.

¹¹³⁴ David Paitschadse: „Bemerkungen zur Geschichte Georgiens bis 1921“, in: Uwe Halbach und Andreas Kappeler (Hrsg.): *Krisenherd Kaukasus*, Baden Baden 1995, S. 54.

¹¹³⁵ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 3, S. 35.

Legitimation für die Eroberungen und sorgte so dafür, dass die muslimischen Kämpfer mit großer Entschlossenheit an den Eroberungsfeldzügen teilnahmen. Denn man propagierte, dass man im Falle des Todes im Krieg Šahid (Märtyrer) und im Falle des Sieges Gazi wird, auf den Ruhm und finanzielle Vorteile (vor allem Beute) warteten. Diese Motivation war einer der wichtigsten Faktoren, die die Eroberungen großer Gebiete erleichterten. Eine der wesentlichen Folgen dieses Umstandes war das Eindringen und die Verbreitung des Islam in verschiedene Gebiete der Welt. Der Kaukasus, der ein Grenzgebiet zwischen dem Kalifat, dem chasarischen Chaganat und dem Byzantinischen Reich bildete und somit am Knotenpunkt der Handelswege lag, zählte zu den strategisch wichtigsten dieser Gebiete. Es wäre undenkbar, dass die Araber kein Interesse an diesem Gebiet gezeigt hätten.

Die arabischen Kämpfer, die in den 730er Jahren von dem arabischen General Maslama b. Abd al-Malik in Derbend angesiedelt wurden, sollten bei der Führung des Ğihads als Gazis eine große Rolle spielen. Sie wurden als Vorläufer des Ğihads im Kaukasus bekannt. Ebenso sollten die Gumiq (Laken) mit dem Ehrentitel „Gazi-Kumuk“ (Glaubenskämpfer-Kumuken) nach ihrem Übertritt zum Islam im 12. Jahrhundert eine Schlüsselstellung bei der Islamisierung weiterer Regionen Dagestans einnehmen. Die lokalen muslimischen Dynastien des Kaukasus wie z.B. Širvanšāhe, Šaddadiden, Sağiden, dann die Völker, die in den Kaukasus einfielen, wie z.B. die Selçuken, Timuriden, Osmanen und letztlich der bekannte Muridenanführer Imam Šamil und seine Vorgänger waren die anderen wichtigen Akteure, die im Kaukasus einen Ğihad führten.

Wegen der großen Bedeutung des Ğihads bei der Verbreitung des Islam ist es für unser Thema notwendig, einen Überblick über die Entstehung und Entwicklung der klassischen Ğihad-Idee zu geben. Hier muss man zunächst aber klar machen, dass es zwischen der ursprünglichen Ğihad-Lehre, dem klassischen Ğihad-Verständnis und dem heutigen von vielen präsentierten Ğihad-Verständnis große Unterschiede gibt. Es entstand im Verlaufe der Geschichte eine starke Abweichung von der ursprünglichen Ğihad-Lehre.

Um auf manche Missverständnisse und Vorurteile sowohl über die klassische als auch über die ursprüngliche Ğihad-Lehre genauer hinzuweisen und die Rolle des klassischen Ğihad-Verständnisses bei den Eroberungen, die die Islamisierung des Kaukasus einleitete, besser zu verstehen, müssen wir etwas näher auf das Problem eingehen: wie A. Noth betont, wird der Ğihad heute als „*der Heilige Krieg*“ des Islam verstanden, den der Prophet Muhammed im Koran eingeführt habe. Das Ziel des Ğihads sei die Ausbreitung des Islam mit Waffengewalt. Er sei die permanente treibende Kraft für die Expansion des Islam auf Kosten anderer Religionen gewesen. Man denkt zudem, dass er auch heute noch eine große Gefahr für alle Nichtmuslime darstelle, da er als Dauerauftrag die Friedensfähigkeit der Muslime hindern würde.¹¹³⁶ B. Lewis schreibt, dass der Ğihad im Westen am ehesten mit dem politischen Denken und Handeln im Islam in Verbindung gebracht wird. Man denkt, dass der Islam eine Religion sei, die von Anfang an militant, sogar militaristisch gewesen sei, und die Muslime fanatische Kämpfer gewesen seien, die ihre Religion und deren Gesetz durch Waffengewalt verbreiten wollten.¹¹³⁷

Für das Islambild der europäischen Romantik bedeutete der „Heilige Krieg“ den Schlüsselbegriff zum Verständnis des Orients. So bezeichnet François-Rene de Chateaubriand (1768-1848) den Islam in seinem 1811 erschienenen Werk „Itineraire de Paris à Jerusalem“ ganz im Zeichen des

¹¹³⁶ Albrecht Noth: „Der Dschihad: sich mühen für Gott“, in: *Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, hrsg. von Gernot Rotter, Frankfurt am Main 1993, S. 22.

¹¹³⁷ Bernard Lewis: *Die politische Sprache des Islam* [Originaltitel: *The Political Language of Islam*], aus dem Amerikanischen übersetzt von Susanne Enderwitz, Hamburg 2002, S. 123.

„Heiligen Krieges“ als den „Feind par excellence“.¹¹³⁸ R. Aslan schreibt, dass der Islam laut Max Weber (1864-1920) nie eine „Erlösungsreligion“ gewesen sei, sondern dass er ihn vielmehr als eine „Kriegsreligion“ bezeichnete, und sagt folgendes: „*Das Bild muslimischer Horden, die mit wildem Geschrei und wie ein Schwarm Heuschrecken in die Schlacht ziehen, hält sich im Westen hartnäckig.*“¹¹³⁹ Der Kaukasusforscher U. Halbach betont, dass dieses Bild von der besonders militanten und intoleranten Religion während des Kaukasuskrieges auch in russischen Schriften verbreitet wurde, und gibt als Beispiel das folgende Zitat des sowjetischen Autors S. A. Tokarev aus dessen Buch „Die Religion in der Geschichte der Völker“ an:

„Der Koran äußert sich hierüber unmißverständlich; acht Monate im Jahr soll Krieg geführt werden gegen Polytheisten und Ungläubige, diese sollen ausgerottet und ihr Vermögen beschlagnahmt werden. Hierin offenbart sich krass der Fanatismus und die Intoleranz des Islam gegenüber Andersgläubigen, die ihm sogar in stärkerem Grade eigen ist als den anderen Weltreligionen [...]. Im Zeichen des Djihad haben mohammedanische Prediger immer wieder die Gläubigen zum Vernichtungskrieg gegen alle Ungläubigen, zum Beispiel auch gegen Russen und die Rote Armee, aufgewiegelt.“¹¹⁴⁰

Es gibt also ein tief verwurzeltes falsches Bild vom Islam als „Kriegsreligion“, insbesondere im Westen. Es stellt sich nun die Frage, ob der Islam wirklich eine Kriegsreligion ist, die mit dem heute von manchen Personen präsentierten Ğihad eng verbunden ist. Die Antwort ist ein klares Nein. Für die Entstehung dieses Beurteilungsmusters nennt A. Noth vor allem drei Hauptgründe: Erstens spielten dabei die historischen Tatsachen eine Rolle: Große Gebiete wie z.B. Syrien, Anatolien und später Südosteuropa (durch die Türken), die schon christianisiert worden waren, wurden durch Kriege erobert, die von den Muslimen zur Verbreitung des Islam geführt wurden. Diese Kriege trugen schließlich zur Durchsetzung der Meinung bei, dass der Islam nur durch Krieg verbreitet werden könne. Der zweite Grund ist die Rolle der christlich-kirchlichen Polemik gegen die „Kriegsreligion“ Islam, die schon seit Jahrhunderten besteht und bis heute noch entscheidende Nachwirkungen hat. Der Ausgangspunkt dieser Polemik ist, dass die abendländische Christenheit sich öfters in ihren Kerngebieten wie z.B. in Spanien und im Franken-Reich tatsächlich von den Muslimen bedroht fühlen musste. Außerdem spielte die Tatsache, dass der Islam theologisch als vom Christentum/Judentum abgespaltene und in die „Irre führende Sekte“ abqualifiziert wurde, eine gewisse Rolle. Der kriegführende Islam erschien so als das negative Gegenkonzept zum Christentum, das in den Augen der christlichen Welt als die auf dem absoluten Friedensgebot basierende Religion galt. Drittens sind die Aussprüche und Aktionen moderner Repräsentanten des politischen Islam zu nennen, die solchen Vorstellungen entsprechen. Die Ğihad-Propaganda und die zum Ğihad deklarierten Aktionen derjenigen Menschen in jüngerer Zeit, die das klassisch-islamische Ğihad-Konzept für ihre populistischen Zwecke umfunktionieren und missbrauchen, tragen dazu bei, dass der Islam oft als eine „Kriegsreligion“ angesehen wird.¹¹⁴¹ Diese Feststellungen Noths teilt auch R. Aslan. Er schreibt weiterhin, dass dieses Klischee, der Islam sei eine „Kriegerreligion“, ursprünglich auf die päpstliche Propaganda der Kreuzzugszeit zurückzuführen sei. Denn die Muslime wurden laut dieser

¹¹³⁸ Uwe Halbach: „Heiliger Krieg' gegen den Zarismus. Zur Verbindung von Sufismus und Djihad im anticolonialen islamischen Widerstand gegen Russland im 19. Jahrhundert“, in: Andreas Kappeler u.a.: *Muslimen in der Sowjetunion und Jugoslawien*, Köln 1989, S. 216.

¹¹³⁹ Reza Aslan: *Kein Gott ausser Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, aus dem Englischen übersetzt von Rita Seuß [Originaltitel: *No God but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*], München 2006, S. 99. Das Zitat von Max Weber entstammt Bryan S. Turner: *Weber and Islam: A critical study*, London 1974, S. 34.

¹¹⁴⁰ Zitiert bei Halbach: „Heiliger Krieg' gegen den Zarismus, S. 216.

¹¹⁴¹ Noth: „Der Dschihad“, S. 22-23.

Propaganda als die Heerscharen des Antichristen angesehen, die auf frevlerische Weise das Heilige Land unter ihrer Kontrolle gebracht hätten.¹¹⁴²

Ein anderes Missverständnis über den Ğihad ist, dass er „*Heiliger Krieg*“ bedeute. Halbach drückt das folgendermaßen aus: „Kein anderer islamischer Terminus hat so einseitige und verzerrende Aufmerksamkeit in der westlichen Islamperzeption erfahren wie der Begriff 'dihad', der – schon im Ansatz unzutreffend – gewöhnlich mit 'Heiliger Krieg' wiedergegeben wird.“ Halbach betont, dass auch diese Bezeichnung für den Ğihad zur Begriffswelt der Kreuzzüge gehört.¹¹⁴³ Aslan zufolge ist der Begriff „*Heiliger Krieg*“ bei den christlichen Kreuzfahrern, die den Kampf um Territorien und Handelsrouten theologisch zu legitimieren suchten, entstanden.¹¹⁴⁴ In der Tat kennt der klassische arabische Sprachgebrauch keinen Begriff, der mit „*Heiliger Krieg*“ übersetzt werden könnte. Vor allem taucht in den klassischen islamischen Texten die Zusammenstellung des Adjektivs „*heilig*“ mit dem Substantiv „*Krieg*“ nicht auf.¹¹⁴⁵ Wir sehen, dass auch die muslimischen Eroberer einen solchen Begriff nicht benutzten. Wir hatten schon oben gesehen, dass z.B. Abd-al-Rahman b. Rabia das Wort „Ğihad“ verwendete.

Ğihad bezeichnet ursprünglich eine Tätigkeit, die sich auf das Individuum bezieht. Es bedeutet „*Anstrengung*“, „*Streben*“ oder „*Einsatz*“. Im primären religiösen Sinne bezeichnet der Begriff den Kampf der Seele, durch den die sündhaften Hindernisse, die den Menschen von Gott fernhalten, überwunden werden sollen. Daher wird er im Koran meistens mit dem Zusatz „*nach dem Willen Gottes*“ verwendet. Also: „*Anstrengung nach dem Willen Gottes*“¹¹⁴⁶ Demnach soll der einzelne Muslim, nicht etwa eine Institution wie z.B. der Staat, seinen eigenen Ğihad führen.

Es stellt sich aber die Frage, warum die unmittelbar mit dem Angriff verbundenen Eroberungskriege, denen der Islam seine Verbreitung im Kaukasus und in vielen anderen Gebieten der Welt im großen Maße verdankt, weil er dadurch verschiedene Völker der Welt erreichen konnte, als Ğihad bezeichnet wurden? Gibt es eine Grundlage für diese Ideologie? Als Grundlage und Beleg für den militanten Aspekt des Ğihads zur Verbreitung des Islam werden die Kriege des Propheten und diesbezügliche Koranverse genannt. Diese unzutreffende Auffassung, die sich auch im klassisch-islamischen Recht findet, setzte sich sowohl in der islamischen Welt als auch im Westen durch. Es ist zwar eine Tatsache, dass der Ğihad auch einen militärischen Aspekt hat, dessen Grundlage im Koran zu finden ist: „Erlaubnis zum Kampf ist denen gegeben, die bekämpft werden, weil ihnen ja Unrecht getan wurde. Gott hat gewiss die Macht, sie zu unterstützen“ (Sure 22, Vers 39). An anderen Stellen heißt es: „Und kämpft auf dem Weg Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen, und begeht keine Übertretungen. Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.“ (Sure 2, Vers 190). „Tötet sie, wo immer ihr sie findet, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben! [...]“ (Sure 2, Vers 191). Sure 9, Vers 29 besagt:

„Kämpft gegen diejenigen, die die Schrift erhalten haben, die aber nicht an Allah und den jüngsten Tag glauben, nicht verbieten, was Allah und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören, bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten!“

Diese oder ähnliche Koranverse bedeuten aber keineswegs, dass der Koran in Wirklichkeit zu Angriffskriegen aufruft. Sie bezogen sich, als sie entstanden, auf die Konflikte zwischen der muslimi-

¹¹⁴² Aslan: *Kein Gott ausser Gott*, S. 99.

¹¹⁴³ Halbach: „'Heiliger Krieg' gegen den Zarismus“, S. 215-216.

¹¹⁴⁴ Aslan: *Kein Gott ausser Gott*, S. 101.

¹¹⁴⁵ Lewis: *Die politische Sprache des Islam*, S. 123.

¹¹⁴⁶ Ebd., S. 101-102.

schen Gemeinde des Propheten Muhammed und den Mekkanern (hauptsächlich dem Quraisch-Stamm), die den Islam ablehnten und die Muslime durch Krieg vernichten wollten.¹¹⁴⁷ In dieser Situation sah der Prophet – nach langem Überlegen – die Notwendigkeit, militärisch gegen sie vorzugehen¹¹⁴⁸, um die Vernichtung der muslimischen Gemeinde zu verhindern. D.h. im Koran gibt es eine Doktrin des Verteidigungskrieges, und sie war wegen der bedrohlichen Situation für den Propheten und seine junge Gemeinde mehr als verständlich. Ganz genau wie die Römer und das Christentum entfaltet der Islam eine Lehre vom „*bellum iustum*“: Der Krieg, der zur Verteidigung des Glaubens, des eigenen Lebens gestattet ist.¹¹⁴⁹ Normalerweise werden alle Kriege im Koran strikt verboten, wenn sie nicht zur Verteidigung geführt werden.¹¹⁵⁰

Wir wollen an dieser Stelle noch die Meinungen zwei bekannter Forscher, Y. N. Öztürks und U. Halbachs, erwähnen, denen wir uns anschließen. Y. N. Öztürk betont, dass manche Menschen wegen der Aussagen der Koranverse zum Ğihad behaupteten oder dachten, dass der Koran erlaube, dass man der Erste sein darf, der jemandem das Leben nimmt. Öztürk weist darauf hin, dass diese Verse in Wirklichkeit Verhaltensweisen und Strategien in einem Krieg bestimmen, der unter universalen Bedingungen entstand.¹¹⁵¹ Halbach unterstreicht jedoch, dass dem Ğihad in der westlichen Auffassung zumeist nur ein offensiver Charakter zugeschrieben wird. Ihm zufolge wird er dann gerne als die ideologische Grundlage der arabischen oder auch der osmanischen Expansion behandelt. Dass der Ğihad in der Anfangszeit des Propheten und auch im 19. Jahrhundert in der Konfrontation des Orients mit dem Okzident defensive Bedeutung hatte, wird oft unterschlagen.¹¹⁵² Die weiteren Feststellungen Halbachs sind ganz zutreffend und drücken nach unserer Ansicht den Kern des Problems am besten aus:

„Im europäischen Islamverständnis wird Djihad oft als einheitliche Konzeption dargestellt, die auf eindeutigen koranischen Anweisungen basiert. In dem Zusammenhang werden dann die militantesten Koranstellen zitiert, in denen von der Vernichtung des Gegners die Rede ist. Aber selbst der Koran äußert sich nicht einheitlich und einheitlich militant zum Djihad. Er gibt verschiedenartige Anweisungen aus den aktuellen Situationen heraus, in denen sich die junge muslimische Gemeinde befand. Die historisch ältesten Anweisungen beziehen sich auf die Periode der „hidjra“ und fordern Abwehr von „fitna“ (Glaubensabfall), stellen somit das defensive und interne Moment in den Vordergrund. In der Nachfolgezeit wird Djihad offensiver, im Sinne des aktiven Heidenkampfes bestimmt. Universale Ziele werden erst in der Zeit nach dem Propheten durch die Traditionalisten formuliert. Dabei wird Djihad zur Grundlage der Beziehungsregelung zwischen dem Islam und der Welt des Unglaubens.“¹¹⁵³

Das Ergebnis, zu dem wir in Bezug auf die ursprüngliche Ğihad-Lehre kommen, ist nach den oben genannten Fakten folgendes: die Koransuren verkünden, dass man auf den militärischen Aspekt des Ğihads nur zur eigenen Verteidigung zurückgreifen darf, wenn man der Unterdrückung und Tyrannei ausgesetzt ist – wie es z.B. vor dem Verteidigungskrieg des Propheten im 7. Jahrhundert und vor dem Verteidigungskrieg der Muriden gegen die russische Invasion im 19. Jahrhundert der Fall gewesen war. Die originäre Ğihad-Lehre legt also zugrunde, dass man sich in den normalen Fällen auf dem Wege Gottes im Rahmen des Friedens anstrengen muss. Daher ist die originäre Ğihad-

¹¹⁴⁷ Wolfgang Günter Lerch: *Der Kaukasus. Nationalitäten, Religionen und Großmächte im Widerstreit*, Hamburg/Wien 2000, S. 136.

¹¹⁴⁸ Noth: „Der Dschihad“, S. 25.

¹¹⁴⁹ Lerch: *Der Kaukasus*, S. 137.

¹¹⁵⁰ Aslan: *Kein Gott ausser Gott*, S. 105.

¹¹⁵¹ Yaşar Nuri Öztürk: *Kur'an'daki İslam* [Der Islam im Koran], 45. Auflage, Istanbul 2012, S. 303.

¹¹⁵² Halbach: „Heiliger Krieg' gegen den Zarismus, S. 216.

¹¹⁵³ Ebd., S. 217.

Lehre von dem klassischen Ğihad-Konzept klar zu unterscheiden, das als Grundlage für den Eroberungskrieg d.h. für den Angriffskrieg dient, in dessen Rahmen man unter dem Vorwand der Verbreitung des Islam Land und Vermögen erwerben wollte.

Die Kriege des Propheten Muhammed und der ersten Muslime gegen die Nichtmuslime in ihrer Umgebung dienten auch nicht der Verbreitung des Islam. Denn im Koran wird eindeutig verkündet, dass es in der Religion keinen Zwang gibt. (Sure 2, Anfang des Verses 256). Durch Krieg eine Religion zu verbreiten, kann jedoch nichts anderes bedeuten als Zwang. Also geht aus den Koranversen nicht hervor, dass der Koran den Angriffskrieg für die Verbreitung des Islam erlaubt. Ganz im Gegenteil, es ist kein einziger Beweis dafür im Koran zu finden, dass Gott einen illegitimen Krieg selbst nicht für die Verbreitung der Religion erlaubt.

Die Behauptung, dass der Ğihad auch bedeutet, dass man durch bewaffneten Kampf die Religion verbreiten und sich so auf dem Wege Gottes anstrengen muss, entstand jedenfalls nach dem Tode des Propheten. Laut Öztürk ist der Ausgangspunkt dieser Behauptung in der Zeit der Umayyaden zu suchen, die unter der Parole des Ğihads, durch den der Islam verbreitet werden sollte, Eroberungskriege für wirtschaftliche Gewinne unternahmen.¹¹⁵⁴ Die Religionsgelehrten der Umayyaden, die die Koranverse über den Ğihad kommentierten, behaupteten allem Anschein nach, dass diese Verse den Angriffskrieg für die Verbreitung der Religion erlaubten, und dieses Verständnis wurde in die islamische Pflichtenlehre eingeführt. D.h. das Umayyadenreich verzerrte durch seine eigenen Religionsgelehrten die originäre Botschaft der Koranverse darüber, dass man nur gegen Unterdrückung und Tyrannei militärisch vorgehen muss, um den Ğihad zu politisieren. Denn durch die religiöse Legitimation des Angriffskrieges sollte es den Umayyaden ermöglicht werden, Land, Vermögen, Sklaven, Beute und andere wirtschaftliche Vorteile zu erwerben und ihre eigenen Unterdrückungen und Tyranneien zu vertuschen. Nach unserer Ansicht hat Öztürk Recht. Denn wir wissen, dass die Umayyaden durch die Ğihad-Propaganda mehrere Eroberungsfeldzüge unternahmen. Wir hatten schon oben gesehen, dass Kalif Omar b. Abd al-Aziz (717-720), obwohl er selbst ein Umayyade war, gegen einen Ğihad war, der aus wirtschaftlichen Interessen geführt wurde. Genau aus diesem Grund hatte er eine Erweiterung der Grenzen des Kalifats in Transoxanien verboten. (siehe oben Punkt 3.2.4.). Wir wissen auch, dass manche Muslime, die sahen, dass die Umayyaden den Ğihad politisierten, nicht an ihren Kriegen teilnahmen und andere Menschen darüber aufklärten. Ein Beispiel dafür ist Šakîk b. Seleme (gest. 90/708/709).¹¹⁵⁵

Die umayyadische Politik hatte jedenfalls zur Folge, dass man für die Eroberungskriege späterer islamischer Staaten eine Grundlage zur religiösen Legitimation schuf. Dies trug auch dazu bei, dass man den Ğihad – nicht nur im Westen, wie Halbach meint, sondern auch in der islamischen Welt – als militant ansehen wollte und will.

Die meisten der Eroberungskriege, die nach dem Tode des Propheten unternommen wurden, insbesondere ab der Zeit der Umayyaden, kann man somit nicht mit der ursprünglichen Ğihad-Lehre in Einklang bringen, da diese – inklusive vieler Feldzüge in den Kaukasus – oft wegen wirtschaftlicher Gewinne und Landeroberung als Angriffskriege geführt wurden. Wir hatten schon mehrmals erwähnt, dass die arabischen Heere während ihrer militärischen Operationen oft reiche Beute im Kaukasus gemacht hatten.

¹¹⁵⁴ Yaşar Nuri Öztürk: *İslam Nasıl Yozlaştırıldı: Vahyin Dininden Sapmalar, Hurafeler, Bid'atlar* [Der verfälschte Islam: Die Abweichungen von der Religion der Offenbarung, Aberglauben, Neuerungen], 18. Auflage, Istanbul 2012, S. 88-91.

¹¹⁵⁵ Öztürk: *Kur'an'daki İslam*, S. 357-358.

Es ist eindeutig, dass der Koran nicht zum Angriffskrieg aufruft. Der Krieg ist vielmehr ihm zufolge nur zur Verteidigung erlaubt. Aber es trifft zu, dass man den Ğihad nach dem Tode des Propheten auch im Rahmen des Eroberungskrieges unter dem Vorwand der Verbreitung des Islam führte. Es ist bemerkenswert, dass man diese Eroberungskriege als Ğihad zur Verbreitung des Islam bezeichnet, sich aber nach der Eroberung der betroffenen Gebiete dort auf die wirtschaftlichen Interessen konzentrierte und die einheimischen Völker kaum missionierte oder in dieser Richtung nichts wichtiges unternahm. Somit ist es schwer zu glauben, dass man sich mit diesen angeblich zur Verbreitung des Islam unternommenen Kriegen wirklich auf dem Wege Gottes anstrengen wollte. Ist aber dieses neu entwickelte Ğihad-Verständnis, mit anderen Worten die klassische Ğihad-Idee, allein auf die dynastische Interessenpolitik der Umayyaden zurückzuführen? Dies ist nicht der Fall, denn es gab auch andere Gründe dafür:

Die grundsätzlich zu Lebzeiten des Propheten entstandene klassische Ğihad-Lehre wurde in den ersten zwei bis drei Jahrhunderten nach dem Tode des Propheten zu einem umfangreichen und äußerst differenzierten Gesamtkonzept im Rahmen des islamischen religiösen Gesetzes (der Šaria) erweitert. Die Grundlage für die Entstehung dieses Konzeptes bildeten die praktischen Erfahrungen der Muslime in ihren kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Nichtmuslimen, insbesondere während der sehr schnellen muslimischen Expansion im 7. und beginnenden 8. Jahrhundert¹¹⁵⁶, als muslimische Eroberer die Kultur, die Sitten und Gebräuche des Nahen Ostens übernahmen. Man muss berücksichtigen, dass die Entstehung des Islam in eine Zeit fällt, in der imperiale Mächte wie z.B. das Byzantinische Reich und das Sassanidenreich herrschten und militärische Eroberungen ein allgemein übliches Phänomen waren. Zwischen diesen theokratischen Reichen fanden im Zuge ihrer territorialen Expansion blutige Religionskriege statt. So mussten die islamischen Heere, die von der arabischen Halbinsel aus ihre Eroberungen fortsetzten, bald im byzantinisch-persischen Territorium mit einem allgemeinen Schlachtengetümmel konfrontiert werden. Diese Konfrontation sollte bei der Kriegsführung der Muslime ein Wendepunkt sein:

„Als die muslimischen Eroberer begannen, Sinn und Bedeutung des Krieges im Islam zu beschreiben, nahmen sie sich die imperial sanktionierten Ideale der religiösen Kriegsführung zum Vorbild, wie sie von den Sassaniden und Byzantinern formuliert und praktiziert wurden.“

Religion und Staat waren damals miteinander so eng verbunden, dass man sie voneinander nicht trennen konnte. Man führte überall Kriege, um die eigene Religion zu verbreiten, und jede Religion war damit eine „*Religion des Schwertes*“. Insbesondere im Nahen Osten, wo das Staatswesen von der Religion sanktioniert wurde, führte die territoriale Expansion dazu, dass die Eroberer in den eroberten Gebieten eine Bekehrungspolitik verfolgten. Nun mussten sich auch die Muslime, die eine energische Expansionspolitik betrieben, in dieses vorhandene System der Kriegsführung integrieren.¹¹⁵⁷

Dies bedeutet, dass man schon zu jener Zeit, in der die Verbreitung der Religion durch Krieg ganz üblich war, unter Ğihad („*Anstrengung nach dem Willen Gottes*“) auch Krieg verstand oder verstehen wollte. Also war die ursprüngliche Ğihad-Lehre damit aus machtpolitischen und wirtschaftlichen Gründen dem Angriffskrieg angepasst worden. Nach dem klassischen Ğihad-Verständnis, das lange nach dem Tode des Propheten von der Mehrheit der islamischen Rechtsgelehrten, Theologen und Überlieferer der Hadithe (der Mitteilungen des Propheten) nach dem islami-

¹¹⁵⁶ Noth: „Der Dschihad“, S. 27.

¹¹⁵⁷ Aslan: *Kein Gott ausser Gott*, S. 100-101.

schen Recht (Šaria) entwickelt wurde, wurde der Ğihad als eine Verpflichtung aller Muslime im militärischen Sinne verstanden. Hingegen waren einzelne Theologen schiitischer Zugehörigkeit in der klassischen Zeit, häufiger aber im 19. und 20. Jahrhundert, der Meinung, dass der Ğihad eher in einem moralischen und spirituellen als im militärischen Sinn verstanden werden sollte.¹¹⁵⁸

Die nach dem Tode des Propheten unter diesen Bedingungen entwickelte klassische Ğihad-Lehre lässt sich jedoch folgendermaßen beschreiben: Das Wort und die Botschaft Gottes wurden für alle Menschen offenbart. Daher muss man sich als Gläubiger unermüdlich anstrengen, die anderen Menschen zum Islam zu bekehren (keine Zwangsbekehrung) oder sie wenigstens dessen Herrschaft unterwerfen. Für diese Verpflichtung gibt es keine zeitlichen oder räumlichen Grenzen. Sie existiert so lange, bis alle Menschen den Islam annehmen oder sich der Macht des islamischen Staates unterwerfen. Bis dies geschieht, ist die Welt in zwei Sphären geteilt: in „*Dâr al-Islâm*“ (Land des Krieges), in dem der Islam und sein Gesetz herrscht, und in „*Dâr al-Harb*“ (Land des Islam), das den Rest der Welt umfasst. Zwischen beiden herrscht ein Kriegszustand, der aus moralischen Gründen unvermeidlich ist und von Recht und Religion bestimmt wurde. Er kann nur mit dem endgültigen Sieg des Islam über den „*Unglauben*“ aufgehoben werden. Laut den Rechtsbüchern ist die Unterbrechung dieses Kriegszustandes durch eine Waffenruhe oder einen begrenzten Waffenstillstand möglich, wenn er zweckmäßig ist. Seine Aufhebung ist hingegen nicht durch einen Friedensschluss, sondern nur durch den endgültigen Sieg möglich.¹¹⁵⁹ Es ist in diesem Zusammenhang anzumerken, dass der Ğihad, der in der frühislamischen Zeit bzw. im Frühmittelalter im Kaukasus geführt wurde, eher zu dem klassischen Ğihad-Konzept passte, dem man bereits einen militärischen Sinn gegeben hatte.

Eine der wichtigsten Besonderheiten der klassischen Ğihad-Lehre war allerdings die Unterscheidung zwischen Kämpfenden und Nichtkämpfenden. Man ist zunächst darüber einig, dass Jugendliche und Frauen nicht getötet werden sollten, es sei denn, sie kämpften gegen die Muslime. Laut mehreren authentischen Überlieferungen war dies selbst vom Propheten verboten worden. Alte, Geistesgestörte, Mönche, chronisch Kranke, Behinderte, Blinde, Bauern und Leibeigene sollten ebenso nicht getötet werden, weil man im Allgemeinen angenommen hat, dass die Menschen dieser Kategorie nicht im Stande sind, zu kämpfen. Die Voraussetzung dafür war, dass sie ihre Kämpfer nicht auf einem anderen Wege unterstützen durften.¹¹⁶⁰ Diesen Verboten wurden im islamischen Recht später auch die Verbote der Folterung von Kriegsgefangenen, der Verstümmelung von Toten, Vergewaltigung, Belästigung und jeder Art sexueller Gewalt in Kriegszeiten hinzugefügt. Die Tötung von Diplomaten, die mutwillige Zerstörung des Eigentums und die Beschädigung der religiösen und medizinischen Einrichtungen wurden ebenso verboten.¹¹⁶¹

Das unmittelbare Ziel des Ğihads war die Stärkung des Islam, der Schutz der Gläubigen und die Beseitigung des Unglaubens auf der Welt. Das endgültige Ziel war und ist die vollständige Herrschaft des Islam.¹¹⁶² In der Šaria-Diskussion einigte man sich hingegen darauf, dass das alleinige Ziel des Ğihad nicht die Konversion der Gegner zum Islam sein kann und darf. Auch die Konversion der Gegner dient sicherlich der Erweiterung der Ökumene des Islam. Aber nach *Sure 9 Vers 29* im Koran und der Praxis des Propheten selbst steht noch eine andere Möglichkeit zur Verfügung. Demnach werden die Nichtmuslime in die muslimische Ökumene integriert, in dem sie sich in einem (islamrechtlich geschützten) Unterwerfungsvertrag zu einer Abgabe (Ĝizya) verpflichten, wo-

¹¹⁵⁸ Lewis: *Die politische Sprache des Islam*, S. 125.

¹¹⁵⁹ Ebd., S. 125-126. Zur Aufteilung der Welt siehe ausführlicher Khoury: *Toleranz im Islam*, S. 104 ff.

¹¹⁶⁰ Rudolph Peters: *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague 1979, S. 21.

¹¹⁶¹ Aslan: *Kein Gott ausser Gott*, S. 105.

¹¹⁶² Peters: *Islam and Colonialism*, S. 10.

für ihnen von den Muslimen eine Schutzgarantie für Leben, Besitz und freie Ausübung ihrer Religion zugebilligt wird.¹¹⁶³ Wenn man hingegen den Islam annimmt, wird man Untertan des Kalifen und hat gleiche Rechte und Verpflichtungen wie die anderen Muslime.¹¹⁶⁴ Die Friedensverträge, die das Kalifat nach der Eroberung des Gebietes mit den verschiedenen kaukasischen Völkern schloss, kann man in diesem Zusammenhang als passende Beispiele erwähnen.

Eine Zwangsbekehrung oder Vernichtung der Nichtmuslime ist im Islam keineswegs vorgesehen. Dafür finden sich im Koran klare Anhaltspunkte: In einer Sure im Koran heißt es: „*In der Religion gibt es keinen Zwang [...]*“ (Sure 2, Vers 256). Khoury betont diesbezüglich: „*Dieser Grundsatz ist das Fundament der islamischen Toleranz in Sachen des Glaubens und der religiösen Praxis. Die islamische Tradition hat diesen Vers als Verbot verstanden, die Menschen zum Glauben zu zwingen, nicht nur als Feststellung, dass keiner außer Gott die Menschen zum Glauben zwingen kann.*“¹¹⁶⁵ In einer anderen Sure wird befohlen, den Nichtmuslimen folgendes zu sagen: „*Ihr habt eure Religion, und ich die meine*“ (Sure 109, Vers 6). In einer anderen Sure wird rhetorisch gefragt: „*Und wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Willst nun du die Menschen dazu zwingen, dass sie glauben?*“ (Sure 10, Vers 99).¹¹⁶⁶ Aus den Aussagen dieser Koransuren geht deutlich hervor, dass die Nichtmuslime zu einem Religionswechsel nicht gezwungen werden dürfen. Auf dieser Grundlage verbietet auch das islamische Religionsgesetz die Zwangsbekehrungen. Denn nach dem Koran muss der Mensch den Islam freiwillig und auf friedlichem Wege annehmen. In Sure 3 Vers 85 wird artikuliert, dass Gott die Ungläubigen und Andersgläubigen im Jenseits bestrafen wird.

Wir können schließlich sagen, dass folgende Aussagen Noths eine passende Definition für das klassische Ğihad-Konzept liefert:

„Das islamische Ğihad-Konzept, ein sehr differenzierter Regelungskomplex für den als religiös verdienstvoll angesehenen Kampf des einzelnen Muslim zur Verteidigung und Stärkung des Islam, ein Regelwerk zudem, welches – in beträchtlicher Meinungsvielfalt – das richtige Verhalten des Ğihad-Kämpfers (oder eben auch größerer Gruppen von diesen) in allen denkbaren Situationen des Kampfes gegen Nichtmuslime bis hin zum Friedensschluss diskutiert, hat weder die Zwangskonversion noch die Vernichtung der Nichtmuslime im Blick. Ziel ist vielmehr die jeweils günstigste (aus muslimischer Sicht) Pax Islamica, die situationsbedingt sehr verschiedene Formen haben kann. Die Schaffung der Möglichkeit, dass nichtmuslimische Minderheiten jahrhundertlang – rechtlich geschützt – in einer muslimischen Umgebung bei freier Religionsausübung (mehr als) überleben konnten, dürfte dabei eine der bedeutsamsten historischen Auswirkungen dieses Ğihad-Konzeptes gewesen sein.“¹¹⁶⁷

Das eigentliche Ziel des klassischen Ğihads ist es, die Herrschaft des Islam auf der ganzen Welt zu verbreiten. Dies soll, wenn möglich durch friedliche Bekehrung, sonst durch Unterwerfung erreicht werden. Heute werden die Kriege in muslimischen Ländern gewiss nicht mehr nach den Normen des klassischen Ğihads geführt.

Wir stellen schließlich fest, dass sowohl die ursprüngliche Ğihad-Lehre in der Zeit des Propheten als auch die nach seinem Tod entwickelte klassische Ğihad-Lehre heute bewusst oder unbewusst oft falsch dargestellt werden. Die Menschen, die den Ursprung des Ğihads und seine historische Entwicklung nicht kennen, denken, dass der Islam eine „Kriegsreligion“ sei und nur mit Waffengewalt

¹¹⁶³ Noth: „Der Dschihad“, S. 29-30.

¹¹⁶⁴ Peters: *Islam and Colonialism*, S. 36.

¹¹⁶⁵ Khoury: *Toleranz im Islam*, S. 20.

¹¹⁶⁶ Dazu vgl. auch Krämer: *Geschichte des Islam*, S. 59; Busse: „Grundzüge der islamischen Theologie“, S. 27.

¹¹⁶⁷ Noth: „Der Dschihad“, S. 31.

verbreitet werden könne. Dabei spielen die als „Ĝihad“ bezeichneten Aktivitäten der muslimischen Extremisten eine wichtige Rolle. Es ist bekannt, dass die militanten Extremisten den später als Ĝihad bezeichneten Kampf, welcher in der Zeit des Propheten nur zur Verteidigung der islamischen Gemeinde geführt wurde, und die klassische Ĝihad-Lehre neu definierten und bisweilen als Instrument dazu nutzten, um ihre sozialen und politischen Ziele religiös zu untermauern. Dies widerspricht eindeutig dem Verständnis Muhammeds und dem Koran. Außerdem ist zu bemerken, dass nur der Kalif den Ĝihad nach dem islamischen Recht ausrufen darf. Da es aber in der heutigen Zeit keinen Kalifen mehr gibt, darf es folglich heutzutage auch keinen Ĝihad geben.

3.3.9. Schlussfolgerung

Aus dem bisher Dargestellten kann man über den Verbreitungsprozess des Islam im Kaukasus in der ersten Periode, d.h. von Mitte des 7. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, folgendes Fazit ziehen: Wie wir aus den Quellen entnehmen und die Forschungen zeigen, waren im Kaukasus bis zum 10. Jahrhundert alle drei großen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, stark verbreitet. Die Westgebiete des Nordkaukasus, in denen der islamische Einfluss schwach blieb, waren durch die byzantinischen und georgischen Einflüsse größtenteils christlich, wobei man sich in manchen Gebieten zu den Naturreligionen und sogar zum Zoroastrismus bekannte. Insbesondere sollten die animistischen Elemente in der Bevölkerung des Kaukasus noch lange erhalten bleiben. Wie C. Burney und D. M. Lang schreiben, war der alte animistische Glaube sogar in der Bevölkerung Georgiens nach der Annahme des Christentums nicht so schnell auszurotten und bestimmte animistische Bräuche gingen teilweise in den Untergrund und lebten in manchen Bergschluchten des Kaukasus bis auf den heutigen Tag fort.¹¹⁶⁸ Auf jeden Fall konnten die animistischen Elemente in der Bevölkerung des Kaukasus bis zum 10. Jahrhundert und darüber hinaus nicht beseitigt werden, worauf im nächsten Kapitel noch eingegangen wird.

Armenien und Georgien, die größten christlichen Länder des Kaukasus, blieben auch unter arabischer Herrschaft weitgehend christlich, wenn auch ein kleiner Teil von ihnen islamisiert werden konnte, da sie gegen die Zahlung bestimmter Abgaben ihre Religion und Kultur bewahren durften, wobei die Tatsache, dass sie als die ältesten christlichen Länder der Welt an ihrem Glauben erfolgreich festhalten konnten, eine wesentliche Rolle spielte. Obwohl anfänglich auch Albanien/Arran den gleichen Status bezüglich der religiösen und kulturellen Autonomie besaß, verlor es ihn Anfang des 8. Jahrhunderts wegen seiner Versuche, sich der Byzantinischen Kirche anzuschließen.

Es ist festzustellen, dass der Islam, der mit den Eroberungen unter den ersten Kalifen (632-661) in den Kaukasus eingedrungen war, sich unter arabischer Herrschaft (etwa bis zum 10. Jahrhundert) insbesondere in Azerbayĝan und Dagestan ausbreitete, was zum größten Teil der Toleranz und der liberalen Politik der ersten Kalifen gegenüber den kaukasischen Völkern zu verdanken ist, die zu zahlreichen freiwilligen Bekehrungen der Kaukasier führte. Während diese Politik von den kaukasischen Völkern begrüßt worden war und sie zum Islam zog, rief die Gewaltpolitik der Umayyaden und insbesondere der Abbasiden, die meistens mit Geld und Macht verbunden war, dagegen heftige Reaktionen hervor, die sich in zahlreichen Aufständen zeigten und schließlich den Verbreitungsprozess des Islam fast anhielten und zur Schwächung der Zentralgewalt erheblich beitrugen.

Wir hatten uns mit vielen anderen Faktoren, die bei der Verbreitung des Islam im Kaukasus eine wichtige Rolle spielten, detailliert auseinandergesetzt. Es ist nicht nötig, diese hier wieder zu er-

¹¹⁶⁸ C. Burney und D. M. Lang: *Die Bergvölker Vorderasiens. Armenien und der Kaukasus von der Vorzeit bis zum Mongolensturm*, aus dem Englischen übersetzt von Dr. Eva und Dr. Arne Eggebrecht, Essen 1975, S. 413.

wähnen. Es ist viel sinnvoller, schließlich kurz zu erläutern, inwieweit der Islam in Azerbayġan und Dagestan verbreitet werden konnte. Azerbayġan und Dagestan sollten mit der Zeit im Rahmen einer Islamisierungspolitik des Kalifats eine islamische Identität gewinnen. Aber wir können nicht sagen, dass alle Gebiete dieser Länder in der ersten Periode, d.h. bis zum 10. Jahrhundert, völlig islamisiert werden konnten. Dies geht aus den Quellen deutlich hervor und die Historiker sind sich darüber einig. Azerbayġan war bereits zum größten Teil islamisiert. Wie M. E. Resulzade betont, bestanden jedoch die Einflüsse des Christentums in Azerbayġan noch lange Zeit fort. In manchen Regionen des Landes wie z.B. in Šabran und Šeki war das Christentum noch bis zum 9. Jahrhundert bewahrt worden.¹¹⁶⁹ Ebenso waren nicht alle Gebiete Dagestans und des im Norden Dagestans beginnenden Herrschaftsbereiches des chasarischen Chaganats vom Islam betroffen. Wie oben dargestellt, nahm der größte Teil der Chasaren, in deren wichtigsten Städten sich wie z.B. Itil (Hauptstadt) und Semender jeweils eine große muslimische Gemeinschaft befand, schließlich gegen Ende des 10. Jahrhunderts den Islam an. Aber kurz danach zerfiel ihr Chaganat, sodass eine Fortsetzung der Islamisierung des Kaukasus nun unter dem Einfluss der Chasaren nicht möglich war. Aber es ist belegt, dass ein wichtiger Teil der außerhalb des Kaukasus lebenden Chasaren nach dem Zerfall ihres Reiches in den Ostkaukasus einwanderten. Dies zeigt, dass die Einwanderungen der Chasaren mit der bereits islamisierten chasarischen Bevölkerung Azerbayġans und Dagestans folglich zur Zunahme der muslimischen Bevölkerung dieser Länder enorm beitrugen.

Die Islamisierung der dagestanischen Bergregionen war jedoch sehr schwierig. Der Islam musste in Dagestan nicht nur mit den Naturreligionen, sondern auch mit dem Zoroastrismus, Judentum (im Territorium von Dagestan und Čečenien) und insbesondere mit dem Christentum konkurrieren. Die Verdrängung des Christentums und anderer Religionen durch den Islam war ein langsamer und lange dauernder Prozess, welcher in schriftlichen Quellen und in lokaler epigraphischer Tradition wiedergegeben wird.¹¹⁷⁰

Inwieweit der Islam in Dagestan verbreitet werden konnte, stellte am besten der Historiker A. Šichsaidov fest, da er sich mit diesem Themenbereich stark auseinandersetzte. Er weist darauf hin, dass es nach der Angabe des persischen Geographen Ibn al-Fakih al-Hamadani (lebte im 9.-10. Jahrhundert) zu seiner Zeit um Derbend 360 Festungen gab, von denen nur 110 im Besitz der Muslime standen. Laut Šichsaidov zeigt die Angabe al-Hamadanis schon, dass das muslimische Einflussgebiet sich von Derbend aus nur einige Kilometer erstreckte.¹¹⁷¹ Bis zum Ende der ersten Periode erlangte der Islam starke Positionen in den Gebieten, die an arabischen Siedlungen um Derbend grenzten. Dies betrifft insbesondere Lakz (das Gebiet der Lesgier), Tabasaran, Kaytak und Ur-Karach.¹¹⁷²

Aber insgesamt war die neue Religion „Islam“ 300 Jahre nach der Ankunft der ersten Muslime in Dagestan nicht überall verbreitet. Sie war beschränkt auf den kaspischen Küstenstreifen von Derbend bis Semender; auf Süddagestan inklusive Tabasaran und der Gebiete bis zum mittleren Samur und Chirakčay; und auf einen Teil der Gebiete der Darginer und bis Ur-Karach. Der Großteil Dagestans blieb jedoch animistisch, während in manchen Teilen des Landes das Christentum eine starke Position genoss. Allerdings war bereits für die anschließende Verbreitung des Islam eine starke und feste Basis gebildet.¹¹⁷³ A. Bennigsen und F. E. Bryan betonen, dass das nordkaukasi-

¹¹⁶⁹ M. Emin Resulzade: *Kafkasya Türkleri* [die kaukasischen Türken], hrsg. von Dr. Yavuz Akpınar u. a., Istanbul 1993, S. 10.

¹¹⁷⁰ Bobrovnikov: „Abu Muslim“, S. 38.

¹¹⁷¹ Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 117.

¹¹⁷² Šichsaidov: „The Political History of Daghestan“, S. 45-46.

¹¹⁷³ Ebd., S. 46-47.

sche Berggebiet bis ins 10. Jahrhundert vom Islam fast unberührt blieb.¹¹⁷⁴ Daraus ist zu schließen, dass die Araber sehr wenig bemüht waren, die Berggebiete des Kaukasus zu islamisieren. Wir finden in den Quellen auch keine Information, dass in diese Gebiete muslimische Missionare geschickt wurden.

Laut E. Sarkisyanz blieben insbesondere Teile des (georgischen Einflüssen ausgesetzten) westlichen Dagestans bis in das 16. Jahrhundert hinein christlich, wobei auch die vorislamischen Glaubensvorstellungen existieren konnten: ein Kult des Heiligen Berges Šalbuzdag, Regenzauber und die Bezeichnung Allahs nach dem alten lesgischen Heidengott G'ucar.¹¹⁷⁵ Dass die animistischen Elemente insbesondere in Dagestan im 10. Jahrhundert ganz lebendig waren, hatten wir bereits oben anhand der Berichte der arabischen und persischen Geographen aufgezeigt. Es sollte noch bis zum 19. Jahrhundert dauern, bis die anderen Religionen in Dagestan vom Islam fast vollständig verdrängt wurden.

Schließlich stellen wir über die Ausbreitung des Islam im Kaukasus unter arabischer Herrschaft im Allgemeinen folgende Hauptfakten fest:

1. der Islam breitete sich im Kaukasus bis zum 10. Jahrhundert unter arabischer Herrschaft erheblich aus: in dieser Zeit wurde Azerbayğan fast vollständig islamisiert. Auch manche Teile Dagestans wurden islamisch. Sogar unter den Armeniern und Georgiern fand der Islam Verbreitung im geringen Maße.
2. Die Araber brachten mit ihren ersten Eroberungen im 7. Jahrhundert den Islam in den Kaukasus, welche als Ğihad geführt wurden. In der folgenden Zeit verfolgten sie jedoch keine zielgerichtete Islamisierungspolitik im Kaukasus. Wir stellen keine Missionierungstätigkeiten durch die Araber fest. D.h. die Araber bemühten sich nur in geringem Maße um die Verbreitung des Islam im Gebiet. Denn sie hatten andere Prioritäten. Sie konzentrierten sich in erster Linie auf die Steuererhebung, in den Kriegsfällen auf das Beutemachen und auf andere wirtschaftliche Vorteile sowie auf die Machtpolitik. Die Ausbreitung des Islam im Kaukasus unter den Arabern war vielmehr eine natürliche Folge der arabisch-islamischen Präsenz im Gebiet, die Jahrhunderte dauerte.

¹¹⁷⁴ Bennigsen und Bryan: "Islam in the Caucasus and Middle Wolga", S. 358.

¹¹⁷⁵ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 124.

4. Die zweite Periode der Islamisierung des Kaukasus (10-16. Jahrhundert)

Die Historiker sind sich einig, dass die Islamisierung des Kaukasus – vor allem des Nord-Kaukasus – ein langer und komplizierter Prozess war. Das 10. Jahrhundert markiert einen Wendepunkt in der Geschichte der Islamisierung des Kaukasus: wie oben erwähnt, konnten die Chasaren während ihres Kampfes gegen die Araber an der kaukasischen Front seit dem 7. Jahrhundert der Verbreitung des Islam in hohem Maße Einhalt gebieten. Der Islam breitete sich erst ab dem 9. Jahrhundert in den unter der chasarischen Herrschaft stehenden Gebieten wie z.B. in Itil an der Wolga und Semender in Dagestan aus. Obwohl die Chasaren nach dem Ende der arabisch-chasarischen Kriege die Verbreitung des Islam nicht verhinderten, stand der Großteil des Nord-Kaukasus (Nord-Dagestan und der Nordwest-Kaukasus) im 10. Jahrhundert immer noch unter der Herrschaft des chasarischen Chaganats, dessen Oberschicht sich zum Judentum bekannte. Auch das Christentum war bei den Chasaren neben dem Islam stark vertreten.

Im Jahre 965 wurde die Macht des chasarischen Chaganats durch die Angriffe der Rus' gebrochen. Mit den Worten von A. Bennigsen und F. E. Bryan wurde damit das Haupthindernis einerseits für die Beziehungen zwischen dem muslimischen Wolga-Bulgaren-Reich im fernen Norden und den Ländern des Kalifats, andererseits für die Islamisierung der türkischen Nomaden außerhalb von Derbend beseitigt.¹¹⁷⁶ Anscheinend kontrollierten die Chasaren aber auch nach 965 noch eine Zeitlang die kaukasischen Gebiete, weil man nicht genau weiß, wann ihr Reich endgültig zerfiel. Es steht jedenfalls fest, dass nach der Zerstörung ihres Reiches auch der Rest der Chasaren zum Islam übertrat. Das bedeutet, dass es in Dagestan und Azerbayĝan, die ohnehin seit Jahrhunderten von Chasaren bevölkert waren, nun eine bedeutende Anzahl islamisierter Chasaren gab.

Es ist bemerkenswert, dass der Untergangsprozess des chasarischen Chaganats und das Auftauchen der vor kurzem zum Islam übergetretenen selĉukischen Türken (Anfang des 11. Jahrhunderts) im Kaukasus fast in die gleiche Zeit fallen. So wird jedenfalls klar, dass für den Islamisierungsprozess im Kaukasus unter diesen Umständen eine äußerst günstige politische Konstellation entstand. Dabei sollten die größte Rolle ohne Zweifel die Selĉuken spielen, die im benachbarten Persien ein mächtiges Reich gründeten. Vor der Ankunft der Selĉuken wurde aber der Kaukasus von anderen wichtigen politischen Akteuren beherrscht: die lokalen Dynastien, die schon ab dem 9. Jahrhundert im Gebiet entstanden waren und mit der Zeit immer einflussreicher wurden. Da diese Dynastien in der islamischen Geschichte des Kaukasus als einheimische Akteure bis zur Intervention der Großmächte eine wichtige Rolle spielten und in kultureller und religiöser Hinsicht das Gebiet prägten, sind sie wichtig für unser Thema. Es steht außer Zweifel, dass sie die Islamisierung des Kaukasus weiter trieben und zur Entfaltung der islamischen Kultur im Gebiet und zur Entwicklung der islamischen Identität der Länder wie z.B. von Azerbayĝan und Dagestan in gewissem Maß beitrugen.

Man muss jedoch darauf hinweisen, dass die lokalen Dynastien des Kaukasus eine recht bewegte und komplizierte Geschichte hatten, was in erster Linie auf die zwischen ihnen herrschenden ständigen Konflikte zurückzuführen ist. Diese Konflikte entstanden, weil jeder von ihnen seinen Machtbereich erweitern wollte. Es ist schwierig, aufgrund mangelnder Auskünfte der Quellen und der bisherigen Forschungen, die sich am meisten auf den militärischen Aspekt der Geschichte dieser Dynastien konzentrieren, detailliert festzustellen, was in der Zeit der lokalen muslimischen Dynastien im Kaukasus konkret zur Verbreitung des Islam im Gebiet unternommen wurde und inwieweit der Islam in dieser Zeit (ab dem 10. Jahrhundert) verbreitet werden konnte. Die Zeit der lokalen Dynastien sollte man jedenfalls als eine Übergangsphase bis zum Beginn einer neuen Islamisie-

¹¹⁷⁶ Bennigsen und Bryan: "Islam in the Caucasus and Middle Wolga", S. 359.

rungsperiode des Kaukasus betrachten, die mit der Ankunft der Selçuken im Kaukasus im 11. Jahrhundert eingeleitet werden sollte.

Die Entstehung der kaukasischen Lokaldynastien steht in direkter Verbindung mit dem Niedergang der Macht des Kalifats. Im 8.-10. Jahrhundert war der Kaukasus von zahlreichen Aufständen geprägt, die eine Schwächung der Zentralmacht im Kalifat gefördert hatten.¹¹⁷⁷ Die wichtigsten dieser Aufstände wie z.B. der Babek-Aufstand wurden bereits oben eingehend dargestellt. Schon in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zerfiel die Herrschaft der Araber in den transkaukasischen Ländern. Dies war – außer der Wirkung der lange anhaltenden Widerstände der Kaukasier – bedingt durch die fortschreitende feudale Zersplitterung sowie den politischen Zerfall des Kalifats selbst.¹¹⁷⁸

Durch die erhebliche Schwächung der militärischen und politischen Macht des Kalifats und die inneren Wirren im 9. Jahrhundert wurden die Provinzgouverneure nach und nach selbstständiger. In den Grenzgebieten des Kalifats entstanden unter diesen Umständen neue Dynastien, die von den ehemaligen arabischen Gouverneuren oder Feldherren dieser Gebiete gegründet wurden. In Azerbayğan, einem der wichtigsten Zentren der Freiheitsbewegungen gegen die Abbasidenherrschaft, war jedoch die Neigung zur Selbstständigkeit viel stärker. Im Verlaufe des Kampfes gegen die arabische Herrschaft waren die großen Landbesitzer, die gleichzeitig viele Privilegien besaßen, zu selbstständigen lokalen Herrschern geworden. Viele Gebiete Azerbayğans wie z.B. Täbriz, Mugan, Arran, Širvan, Beyleqan, Šeki, Kabala beherrschten verschiedene Dynastien. Obwohl manche dieser Dynastien arabischer Herkunft waren, waren sie bereits mit der einheimischen Bevölkerung vermischt und verschmolzen.¹¹⁷⁹ Die anderen Gebiete des Kaukasus, in denen muslimische Emirate gegründet wurden, waren Derbend und Tiflis. Außerdem herrschten neben den muslimischen Staaten auch christliche Staaten im Kaukasus, z.B. die der Armenier und Georgier, die ebenso durch die Schwächung des Kalifats faktisch unabhängig wurden. Die Abhängigkeit dieser Lokalstaaten vom Kalifat war nur formal. Einige der muslimischen Dynastien erkannten zwar die geistige Herrschaft des Kalifen offiziell an, handelten jedoch politisch unabhängig.¹¹⁸⁰

4.1. Die lokalen Dynastien in Azerbayğan und Dagestan und ihre Rolle bei der Islamisierung des Kaukasus

4.1.1. Die Sağiden (880-941) und Šaddadiden (951-1174) in Azerbayğan

Obwohl sie nicht lange existierte, war die Dynastie der türkischen *Sağiden* (889-929) – nominell Vasallen des Kalifen – eine der bedeutendsten Dynastien, die in Südzazerbayğan (in der heutigen iranischen Provinz Azerbayğan) gegründet wurde und sich zeitweise zum mächtigsten Lokalstaat des Kaukasus entwickeln konnte. Die Dynastie der Sağiden stammte ursprünglich aus Ušrusana (im heutigen Tağikistan). Der erste Vertreter der Dynastie war Abu'l Sağ Divdad b. Yusuf Divdest, der wahrscheinlich seine Heimat nach der Eroberung durch die Araber im Jahre 207/822-823 verließ und sich als Kommandant in den Dienst des Kalifen stellte.¹¹⁸¹

Die Zeit der Sağiden war von erbitterten Kämpfen zwischen ihnen und dem armenischen Königreich der Bagratiden geprägt, welches das Kalifat im Jahre 862 durch den armenischen Fürsten Ašot

¹¹⁷⁷ Eva-Maria Auch: *Muslim-Untertan-Bürger* (Kaukasienstudien, Bd. 7), Wiesbaden 2004, S. 27.

¹¹⁷⁸ B. D. Grekow, L. W. Tscherepnin und W. T. Paschuto (Hrsg.): *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, 2. Halbband, Berlin 1957, S. 682.

¹¹⁷⁹ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 204.

¹¹⁸⁰ A. Caferoğlu: *Azerbaycan*, Istanbul 1940, S. 11.

¹¹⁸¹ Hakkı Dursun Yıldız: "Sâcoğulları" [Die Sağiden], in: *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Bd. 6, hrsg. von Kenan Seyithanoğlu u. a., Istanbul 1992, S. 81-136, hier: S. 81.

Bagratuni errichten ließ.¹¹⁸² Dennoch strebten die Armenier später nach Unabhängigkeit. Sie schlossen sogar ein Bündnis mit Byzanz.¹¹⁸³ Aber der eigentliche Konflikt herrschte zwischen dem armenischen König Smbat I. (892-914) und dem Sağidenherrscher Muhammed al-Afşin, die lange Jahre gegeneinander Kriege führten. Wir sehen in diesem Zusammenhang, dass zwei wichtige Städte des Kaukasus, Dvin und Tiflis, einen der Konfliktgegenstände zwischen beiden Herrschern bildeten. Für die Armenier waren diese Städte alte christliche Zentren, für die Sağiden galten sie jedoch als wichtige islamische Gebiete. Wir hatten schon im vorherigen Kapitel aufgezeigt, dass diese Städte teilweise islamisiert wurden. Die armenischen Könige waren nominell von dem Kalifen abhängig, galten aber nach arabischem Recht als Herrscher der muslimischen Emire von Dvin, weil sie vom Kalifat als Könige Armeniens anerkannt wurden. Im Jahre 893 eroberte Smbat I. die Stadt Dvin und das Gebiet des georgischen Fürsten Adarnases II.¹¹⁸⁴ Die Reaktion al-Afşins darauf war sehr heftig, und er eroberte in den folgenden Jahren nicht nur Dvin zurück, sondern besetzte auch Kars, eines der wichtigsten Zentren der Armenier.¹¹⁸⁵

Den Höhepunkt seiner Macht erreichte der Sağiden-Staat in der Zeit von Abu'l-Kasim Yusuf (901-927). Der Kampf zwischen den Sağiden und den Armeniern setzte sich auch in seiner Herrschaftszeit fort. Gegen die Gefahr durch die Sağiden stellte sich Smbat I. nun unter den Schutz des Kalifen.¹¹⁸⁶ Allerdings war das Kalifat nicht im Stande, seinen Vasallen zu schützen. So wurde Armenien bis 914 von Abu'l Kasim Yusuf vollständig unterworfen. Nun erstreckte sich das Staatsgebiet der Sağiden im Westen von Ani und Dvin bis zum Kaspischen Meer im Osten, im Süden von Zangān bis Derbend im Norden.¹¹⁸⁷ Yusuf, der für das Kalifat immer mächtiger und gefährlicher wurde, fiel von der Herrschaft des Kalifen ab und zahlte keine Steuern mehr. Einen seine Anweisungen missachtenden Vasallen konnte der Kalif jedenfalls nicht dulden. Daher wurde Yusuf im Jahre 919 in Ardabil gefangen genommen und in Bagdad in den Kerker geworfen.¹¹⁸⁸ Später wurde er wieder freigelassen und wieder als Herrscher von Azerbayğān, Armenien, Kazvin, Ahbar und Zangān eingesetzt. Er musste nun dem Kalifat jährlich 500.000 Dinar zahlen.¹¹⁸⁹ Aber seine Herrschaft dauerte nicht lange. Nach seinem Tod im Jahre 928 zerfiel der Sağiden-Staat.

Inwieweit die Sağiden, die politisch und militärisch im Kaukasus sehr einflussreich waren, zur Verbreitung des Islam und zur Entwicklung der islamischen Kultur beitrugen, lässt sich in den Quellen nicht leicht feststellen. Auch in den armenischen Quellen, die über die Beziehungen zwischen den Sağiden und den Armeniern und über die militärischen Erfolge der Sağidenherrscher ausführliche Informationen bieten, findet sich darüber nichts. Dies zeigt, dass die Feststellung des Historikers H. D. Yıldız, einer der wichtigsten Forscher der Geschichte der Sağiden, zutrifft: Yıldız betont, dass die Sağiden nach den Tuluniden in Ägypten (868-905) die zweite türkische Dynastie war, die innerhalb des Kalifats in der Innen- und Außenpolitik unabhängig handeln konnte. Man könne aber dennoch nicht behaupten, dass die Sağiden in der islamischen Welt auf politischer, militärischer, kultureller und religiöser Ebene großen Einfluss ausübten. Das sei genau der Grund, warum wir in den islamischen Quellen keine ausführliche Informationen über die Sağiden finden, obwohl über die Taten der anderen muslimischen Dynastien wie z.B. der Tuluniden in Ägypten (868-

¹¹⁸² Ebd., S. 97.

¹¹⁸³ Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 378.

¹¹⁸⁴ Ebd., S. 379-381.

¹¹⁸⁵ Yıldız: "Sâcoğulları", S. 101 ff.

¹¹⁸⁶ Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 424; Yıldız: "Sâcoğulları", S. 110-111.

¹¹⁸⁷ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 185; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 123.

¹¹⁸⁸ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 8, S. 88 ff; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 187-188; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 224.

¹¹⁸⁹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 189-190.

905) und der Samaniden in Transoxanien und Chorasán (819-1005) in vielen Bereichen des Lebens detaillierte Informationen vorliegen. Dass die Saĝiden im kulturellen und religiösen Bereich keinen großen Einfluss hatten, sei damit zu begründen, dass der Kaukasus ein Grenzgebiet zwischen den Großreichen war und somit in diesem Gebiet politische Wirren und Kriege niemals fehlten.¹¹⁹⁰ Wir können darüber hinaus nicht feststellen, dass die Saĝiden zur Islamisierung der Armenier und Georgier, ihrer direkten Nachbarn, oder eines anderen kaukasischen Volkes einen Beitrag leisteten. Nach unserer Feststellung waren folgende Gründe dafür verantwortlich:

Es ist zuerst festzustellen, dass die Herrschaftszeit der Saĝiden (890-829) zu kurz war, um auf die Islamisierung eines Gebietes Einfluss zu nehmen. Hinzu kommt noch, dass diese Zeit von tiefen Konflikten mit dem erstarkten Armenien, das im Bündnis mit den Georgiern stand, und dem Kalifat geprägt war. Ein anderer wichtiger Fakt ist, dass diese alten christlichen Länder weiterhin stark an ihrem Glauben festhielten. Eines der besten Beispiele dafür sehen wir im Widerstand der Georgier gegen Abu'l Kasim Yusuf um das Jahr 913: die Truppen Yusufs vernichteten und plünderten viele Städte Armeniens und Georgiens. Den heftigsten Widerstand leisteten ihm die Verteidiger der Festung Kveli im georgischen Kachetien, die erst nach 26-tägiger Belagerung fiel. Die letzten 133 Kämpfer – unter ihnen auch der Hauptpriester Kobron – lehnten es ab, den Islam anzunehmen, und wurden hingerichtet.¹¹⁹¹ Auch der armenische König Smbat I. wurde 914 von Abu'l Kasim Yusuf durch die Kreuzigung hingerichtet. Das war eine solch grausame Handlung, welche den arabischen Geographen Ibn Hauqal (gest. um 980) zu folgender treffenden Aussage bewog: „*Tyrannie und Widerstand gegen Gott und seinen Propheten*“.¹¹⁹²

Wir sehen, dass die intolerante Religionspolitik der Saĝiden keineswegs zum Ideal der Verbreitung des Islam beitrug und sogar den Islamisierungsprozess beeinträchtigte. Das ist ein gutes Beispiel dafür, dass die Religion nicht durch Zwangs- und Unterdrückungspolitik, sondern durch Toleranz und Frieden am besten verbreitet werden kann. Diese Toleranzpolitik verfolgten z.B. die Šaddadiden und hatten, wie wir unten aufzeigen werden, auch Erfolg dabei. Abgesehen von den oben genannten Gründen, die zum Misserfolg der Saĝiden bei der Verbreitung des Islam beitrugen, sahen ohnehin weder das Kalifat noch die Saĝiden die Verbreitung des Islam im Kaukasus als sehr notwendig an. Denn es stellt sich klar heraus, dass es dem Kalifat auch hier hauptsächlich um die wirtschaftlichen Interessen und den Saĝiden noch dazu um Gebietserweiterungen ging. Die politische Haltung des Kalifats war bezüglich der Auseinandersetzungen zwischen den Armeniern und den Saĝiden sehr pragmatisch. Das Kalifat verfolgte nämlich eine Gleichgewichtspolitik, weil beide kaukasischen Mächte nominell vom Kalifat abhängig waren und ihm Steuern zahlten. Laut Bünyadov zahlte Abu'l Kasim Yusuf dem Kalifat 17 Jahre lang jährlich 120.000 Dinar.¹¹⁹³ Die Armenier jedoch zahlen den Saĝiden Tribut.¹¹⁹⁴ Aber wie wir dem Bericht des armenischen Chronisten Michael Čamičyan (18. Jahrhundert) entnehmen, war in diesen Steuern anscheinend auch der Anteil, welcher die Armenier dem Kalifat zahlten, enthalten.¹¹⁹⁵

Wir wissen, dass zwischen der Saĝiden-Dynastie und dem armenischen Königshaus sogar verwandtschaftliche Beziehungen aufgenommen wurden. Als Muhammed al-Afšin Kars eroberte, nahm er die Frau und die Schwiegertochter von Smbat I. sowie einige armenische Adlige gefangen.

¹¹⁹⁰ Yıldız: „Sâcoğulları“, S. 135.

¹¹⁹¹ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 184.

¹¹⁹² W. Barthold: „Ânî“, in: *Enzyklopedie des Islam*, Bd. 1, S. 371.

¹¹⁹³ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 187; Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 206-207.

¹¹⁹⁴ Yıldız: „Sâcoğulları“, S. 112-113.

¹¹⁹⁵ Father Michael Chamich: *History of Armenia: from B. C. 2247 to the year of Christ 1780, or 1229 of the Armenian era*, translated from the original Armenian by Johannes Avdall, vol. 2, Calcutta 1827, S. 28.

Gegen die Rückgabe der Gefangenen forderte er von Smbat I. die Tochter seines Bruders Šapuh. Smbat I. gab sie ihm mit einer prächtigen Hochzeit zur Frau (898).¹¹⁹⁶ Diese verwandtschaftliche Verbindung führte jedoch zu keiner Annäherung zwischen den beiden Konfliktparteien. Denn erstens war es eine erzwungene Heirat, und zweitens waren die politischen Interessen beider Parteien immer noch nicht zu vereinbaren. Das war jedenfalls eine Situation, die einen gesellschaftlichen Dialog zwischen den Untertanen beider Mächte fast unmöglich machte.

Andere wichtige Dynastien im Kaukasus, die bis zur Ankunft der Selçuken im Kaukasus herrschten, waren nacheinander die *Rawadiden* (981-1071), *Salariden* (941-981) und *Šaddadiden*. Die Quellen und Forschungen enthalten keine Informationen darüber, dass die ersten beiden Dynastien irgendeinen Beitrag zum Islamisierungsprozess des Kaukasus leisteten. Was die Šaddadiden – wahrscheinlich kurdischer Herkunft – betrifft, so lässt sich feststellen, dass diese Dynastie einen besonderen Platz in der islamischen Geschichte des Kaukasus einnimmt. Der Staat der Šaddadiden entstand in den 70er Jahren des 10. Jahrhunderts in der nordazerbayğanischen Stadt Genğe. Davor lebten die Šaddadiden in der Gegend um die Stadt Dvin. Es gelang ihnen, Dvin im Jahre 951 zu erobern. Nach der Einnahme Genğes im Jahre 971 brachten die Šaddadiden in kurzer Zeit auch Berde und Šamkur in ihren Besitz. In der Herrschaftszeit von Fazl b. Muhammed (985-1030) erreichte der Staat der Šaddadiden den Höhepunkt seiner Macht und Ausdehnung. Fazl machte die Armenier sogar tributpflichtig und führte erfolgreiche Kämpfe gegen die Georgier und Chasaren. Ein erwähnenswertes Ereignis in ihrer Herrschaftszeit ist, dass die berühmte Brücke „*Hudaferin*“ über den Fluss Aras gebaut wurde (1027), die bei der Entwicklung der wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen den nördlichen und südlichen Gebieten Azerbayğans eine entscheidende Rolle spielte.¹¹⁹⁷

Was uns aber in Bezug auf unser Thema wirklich interessiert, ist die Seitenlinie der Šaddadiden von Ani, die bei der Islamisierung dieser Stadt und wahrscheinlich auch ihrer Umgebung eine wichtige Rolle spielte. Die Stadt Ani unter den Šaddadiden ist eines der wenigen Beispiele, in der trotz des scharfen christlich-muslimischen Gegensatzes im Mittelalter zwischen Christen und Muslimen eine friedliche Koexistenz herrschte, die auch eine kulturelle Interaktion zur Folge haben sollte. Die besten Belege dieser friedlichen Koexistenz sind die christlichen und muslimischen Bauten aus dieser Zeit, von denen ein bedeutender Teil noch in gut erhaltenem Zustand im Ruinenfeld der Stadt Ani zu sehen ist.

Ani war ursprünglich eine der wichtigsten armenischen Städte. Das Ruinenfeld der Stadt befindet sich heute am rechten Ufer des Flusses Arpaçay (im türkisch-armenischen Grenzgebiet). Ani wurde unter Ašot III. (961-977) zur königlichen Hauptstadt des armenischen Bagratidenreiches erhoben. Im Jahre 1044 wurde sie dem Byzantinischen Reich einverleibt.¹¹⁹⁸ Nach der Eroberung der Stadt durch den Selçukensultan Alp Arslan im Jahre 1064 fand die byzantinische Herrschaft in Ani ein Ende. Der Sultan übergab die Stadt Abu'l Aswar, dem Šaddadidenemir von Dvin und Genğe, als Lehen, dessen Emirats die Selçuken im Jahre 1081 ihrem Reich einverleiben sollten. Abu'l Aswar setzte anschließend seinen Sohn Abu Šuğa Manučer zum Emir von Ani ein.¹¹⁹⁹ So sollte sich die Seitenlinie der Šaddadiden in Ani fortsetzen, bis die Georgier ihre Herrschaft um die Mitte des 12. Jahrhunderts beendeten.¹²⁰⁰

¹¹⁹⁶ Drasxanakerc'i: *History of Armenia*, S. 142-149; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 409; Yıldız: „Sâcoğulları“, S. 103.

¹¹⁹⁷ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 233 ff.

¹¹⁹⁸ Barthold: „Âni“, S. 371.

¹¹⁹⁹ Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 359-360; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 618.

¹²⁰⁰ C. E. Bosworth: „Shaddadids“, in: *EI2*, vol. 10, S. 170.

Die Stadt war im Mittelalter ziemlich wohlhabend und bevölkerungsreich. Der syrische Chronist Bar Hebraeus (gest. 1286) berichtet, dass die Stadt Anfang des 11. Jahrhunderts etwa 500 Kirchen hatte.¹²⁰¹ Laut dem arabischen Chronisten Ibn al-Athir (gest. 1233) gab es in der Stadt 500 Kirchen, 1000 Häuser und mehr als 200.000 Menschen, als sie von den Selçuken erobert wurde.¹²⁰² Die Armenier und Georgier nannten Ani wegen der großen Anzahl der Kirchen „*die Stadt der 1001 Kirchen*“.¹²⁰³ Die Bevölkerungszahl nahm vor der Eroberung zu, weil auch die Leute aus benachbarten Orten dort Zuflucht fanden.¹²⁰⁴ Die größte Kathedrale der Stadt wurde nach der Eroberung in eine Moschee verwandelt, die die Bagratiden-Könige errichten ließen.¹²⁰⁵ Diese Kathedrale, die eines der besten Beispiele der christlichen Architektur ist und bis heute nur mit wenigen Schäden erhalten geblieben ist, wurde bis zur georgischen Eroberung im Jahre 1124 als Moschee benutzt.¹²⁰⁶

Die Forschungen zeigen, dass es unter den Šaddadiden zu einer relativ starken Annäherung zwischen Christen und Muslimen kam. Wir stellen drei Hauptfaktoren fest, die dabei eine wichtige Rolle spielten: der erste Faktor ist die Gewaltpolitik der Byzantiner gegenüber den Armeniern, in deren Rahmen sie die armenische Kirche der byzantinischen Kirche anzuschließen versuchten.¹²⁰⁷ M. Streck drückt das folgendermaßen aus:

„Eine habsüchtige Schar griechischer Kleriker setzte sich nun in den Besitz der reichen armenischen Bistümer, Abteien und Pfründen. Endlos waren die Quälereien von Seiten der orthodoxen Monophysiten und die durch ihr wahnwitziges Regiment provozierte Stimmung der Armenier liefert auch den Schlüssel für die selçukischen Erfolge.“¹²⁰⁸

Die Selçuken bzw. ihre Vasallen hingegen billigten den Armeniern freie Ausübung ihrer Religion und Kultur zu. Wir wissen, dass die Šaddadiden, Vasallen der Selçuken, ihre christlichen Untertanen gerecht behandelten. Manučer ließ nach der Übernahme der Regierung in Ani die armenischen Adeligen, die überall zerstreut waren, nach Ani bringen und arbeitete mit ihnen zusammen. Im Jahre 1082 versammelten sich viele armenische Notabeln und Ter Basel (Barseg) wurde zum Patriarchen von Ani gewählt. So wurde das gregorianische Patriarchat, das Byzanz stetig abzuschaffen versuchte, wiederhergestellt. Durch die Bemühungen des Patriarchen Ter Basel und seines Bruders Grigor wurden Ruhe und Frieden im Gebiet mit dem Zentrum Ani gesichert.¹²⁰⁹

Der zweite Faktor ist, dass die Šaddadiden mit dem Fürstenhause der armenischen Bagratiden verwandtschaftliche Beziehungen aufnahmen. Dies sorgte dafür, dass sie auch von der christlichen Bevölkerung als einheimische und rechtmäßige Dynastie angesehen wurden.¹²¹⁰ Laut dem bekannten iranischen Historiker Ahmad Kasravi (gest. 1946) war die Mutter Manučers die Tochter des armenischen Adeligen Koč Ašot und die Schwester des letzten Königs Gagik II. (1042-1045) von Ani. Sie hieß Kada. So stammte Manučer mütterlicherseits von den Bagratiden ab.¹²¹¹

¹²⁰¹ Abû'l-Farac (Bar Hebraeus): *Abû'l-Farac Tarihi*, Bd. 1, S. 316.

¹²⁰² Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 10, S. 15.

¹²⁰³ Vladimir Minorsky: *Studies in Caucasian History*, London 1953, S. 105.

¹²⁰⁴ Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 337-338.

¹²⁰⁵ Ebd., S. 342.

¹²⁰⁶ Ercan Cengiz: *Šeddadiler Döneminde Ani (1064-1200)* [Ani unter den Šaddadiden (1064-1200)], Kars 2008, S. 24.

¹²⁰⁷ Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 320.

¹²⁰⁸ M. Streck: „Armenien“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 457.

¹²⁰⁹ M. Fahrettin Kırzioğlu: *Ani Şehri Tarihi (1018-1236)* [Die Geschichte der Stadt Ani (1018-1236)], Ankara 1982, S. 57; Barthold: „Ānī“, S. 372.

¹²¹⁰ Barthold: „Ānī“, S. 372; Bosworth: „Shaddadids“, S. 169.

¹²¹¹ Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 361; Barthold: „Ānī“, S. 372

Diese Annäherung zwischen Christen und Muslimen hatte jedenfalls positive Ergebnisse. Meines Erachtens spielte auch der selçukische Sultan Melikšah (1072-1092) dabei eine wichtige Rolle, der den Christen gegenüber in der Geschichte als ein sehr wohlwollender Herrscher auftritt, wovon später noch die Rede sein soll. Es gibt keinen Zweifel daran, dass die Armenier unter den Šaddadiden von der islamischen Kultur stark beeinflusst wurden. Einer der wichtigsten Belege dafür ist, dass manche Armenier muslimische Namen annahmen und diese Namen auf die Wände ihrer Häuser schreiben ließen, obwohl sie nicht zum Islam übergetreten waren. Der Orientalist und Archäologe Nikolai Marr stellte während seiner Ausgrabungen in Ani auf den Wänden mancher armenischer Häuser muslimische Namen wie z.B. Karimuddin, Ğamaladdin, Kamaladdin usw. fest.¹²¹² V. Minorskij bemerkt jedoch, dass die arabische Kunja (ein persönlicher ehrenvoller Beiname) unter den Armeniern üblich war. Sogar christliche Prinzen hätten solche muslimische Namen angenommen.¹²¹³ Ein anderer Beleg des Einflusses des Islam auf die Armenier wird von W. Barthold erwähnt: die Trümmer der von Gagik I. (990-1020) im Jahre 1001 erbauten Kirche sind in den Jahren 1905 und 1906 ausgegraben worden. Dort wurde eine Statue des Herrschers mit Turban gefunden; derselbe Turban zeigt auch das im Kloster Hagbat erhaltene Reliefbildnis seines Vorgängers Smbat II.¹²¹⁴ Das zeigt, dass die Armenier bereits vor den Šaddadiden von der islamischen Kultur beeinflusst wurden.

Die armenische Kultur beeinflusste allerdings auch die islamische Kultur. In Ani wurden während der Ausgrabungen im 19. und 20. Jahrhundert Kirchen, Gräber, Grabstätten, Kombate (Grabtürme mit Kuppel- oder Kegeldach), Moscheen, Hamame, Paläste und Inschriften gefunden. In den Inschriften z.B. ist deutlich zu erkennen, dass die christliche und islamische Kunst sich gegenseitig beeinflussten. Der armenische Einfluss ist z.B. in der islamischen Architektur jener Zeit zu beobachten. Als konkretes Beispiel kann man den Einfluss der figurativen Friesen der armenischen Architektur, auf deren Fronten verschiedene Ereignisse dargestellt wurden, und den Einfluss der armenischen Gotik auf die selçukische Architektur nennen.¹²¹⁵

Minorskij bemerkt, dass der armenische Orientalist I. A. Orbeli in seinem Führer für die Ruinen von Ani die Periode der Herrschaft der Šaddadiden als Höhepunkt der kulturellen Aktivitäten sieht.¹²¹⁶ Unter den Šaddadiden blühte die islamische Kultur in Ani. Der armenische Chronist Vardan Vardapet (gest. 1271/72) berichtet, dass Manučer die Stadt so befestigte und aufbaute, dass sie sich von ihrem Zustand vor der Eroberung nicht mehr unterschied.¹²¹⁷ Diese kulturelle Blüte zeigt sich jedoch am besten an den in dieser Periode errichteten Bauten. Die wichtigsten sind der Sultan-Palast (ursprünglich dreistöckig, heute sind nur zwei Stockwerke erhalten), der im selçukischen Baustil errichtet wurde, die sogenannte Mastaba Karawanserei und eine zweistöckige Moschee, die von Manučer gebaut wurde und seinen Namen trägt.¹²¹⁸ Um seine Treue zum Sultan Melikšah zu zeigen, ließ Manučer auf die Moschee schreiben, dass sie unter Melikšah errichtet wurde.¹²¹⁹ Auch die Moschee befindet sich heute noch in einem guten Zustand. Eine andere erhal-

¹²¹² Cengiz: *Şeddadiler Döneminde Ani*, S. 51-52.

¹²¹³ Minorsky: *Studies in Caucasian History*, S. 70.

¹²¹⁴ Barthold: "Âni", S. 371.

¹²¹⁵ Cengiz: *Şeddadiler Döneminde Ani*, S. 54. Siehe auch Pars Tuğlacı: *Arpaçay ve Yöresi* [Arpaçay und seine Umgebung], Istanbul 1984, S. 3-4.

¹²¹⁶ Minorsky: *Studies in Caucasian History*, S. 105.

¹²¹⁷ "Müverrih Vardan (Vardan Vardabet): Türk Fütuhâtı Tarihi (889-1269) [Die Geschichte der türkischen Eroberung], ins Türkisch übersetzt von Hrant D. Andreaşyan", in: *Tarih Semineri Dergisi (Travaux du Séminaire d'histoire)* 1/2, Istanbul 1937, S. 179.

¹²¹⁸ Cengiz: *Şeddadiler Döneminde Ani*, S. 54-58.

¹²¹⁹ Minorsky: *Studies in Caucasian History*, S. 81.

tene Moschee ist die Abu'l Muammeran Moschee, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts von Šahinšan, dem letzten Emir der Šaddadiden, errichtet wurde.¹²²⁰

Wir kommen schließlich zu folgendem Ergebnis: Die Šaddadiden herrschten in einem Gebiet, dessen Bevölkerung größtenteils christlich war. Insbesondere Kars, Ani und Dvin waren die Kerngebiete der Armenier und somit die Gebiete, die von der christlichen Kultur stark geprägt waren. Wir können nicht konkret feststellen, ob es in der Zeit der Šaddadiden zu Bekehrungen unter den Armeniern oder Georgiern kam. Das liegt vor allem daran, dass es an schriftlichen Quellen mangelt, die von dieser Zeit berichten. Wie Bosworth betont, ist die Geschichte der Šaddadiden von Ani nur oberflächlich bekannt.¹²²¹ Daher kann man jedenfalls nicht behaupten, dass der Islam sich unter diesen Völkern, insbesondere unter den Armeniern, in dieser Zeit überhaupt nicht ausbreiten konnte. Von dem starken Einfluss des Islam unter den Šaddadiden in Ani ausgehend können wir sicherlich sagen, dass zumindest Einzelbekehrungen stattgefunden haben müssen, insbesondere durch Heirat und vielleicht auch durch Missionierungen. Denn es gab gute Bedingungen für den missionarischen und gesellschaftlichen Dialog unter den Šaddadiden, und wir sehen noch heute oft, dass die Menschen auf diesen Wegen die Religion wechseln.

4.1.2. Širvanšah (800-1538)

Der bedeutendste muslimische Lokalstaat im mittelalterlichen Kaukasus war sicherlich der der Širvanšah (auch Mazyadiden), welcher im azerbayganischen Gebiet Širvan gegründet wurde. Denn dieser Staat existierte am längsten, also vom 9. Jahrhundert bis ins 16. Jahrhundert hinein, obwohl er von verschiedenen Dynastien regiert wurde.

Širvan war eine Landschaft am Westufer des Kaspischen Meeres östlich vom Kura, die ursprünglich ein Teil des alten Albaniens oder des frühmittelalterlichen Arrans war.¹²²² Dass dieses Gebiet schon unter arabischer Herrschaft größtenteils islamisiert wurde, hatten wir in den vorherigen Kapiteln gesehen. Als Gebiet des Širvanšahs (Herrscher von Širvan) umfasste Širvan das Land vom Kura bis Derbend.¹²²³ Širvanšah war der Titel der Fürsten von Širvan, allem Anschein nach sogar schon in vorislamischer Zeit. Nach einem dem Orientalisten B. Dorn zugänglichen islamischen Autor namens Šehrisadeh ist *Yazid b. Mazyad*, der abbasidische Feldherr und kaukasischer Statthalter, der um 800 die Chasaren, die große Gebiete des Kaukasus besetzten, zurückdrängte¹²²⁴, der Stifter der Dynastie in Širvan. Dorn glaubt, dass neben den arabischen Herrschern, die den Titel Širvanšah annahmen, auch die Herrscher aus dem persischen Geschlecht der Širvanšah in Azerbaygan fortbestehen konnten.¹²²⁵ Diese Ansicht teilt auch I. Mehmetov und fügt hinzu, dass die arabischen Mazyadiden den Titel Širvanšah von diesen ursprünglich persischen Širvanšahen übernahmen.¹²²⁶

¹²²⁰ Cengiz: *Šeddadiler Döneminde Ani*, S. 59.

¹²²¹ Bosworth: "Šhaddadids", S. 170.

¹²²² W. Barthold: "Šhirwan", in: *Enzyklopedie des Islam*, Bd. 4, S. 412.

¹²²³ Auch: *Muslim-Untertan-Bürger*, S. 28; Barthold: "Šhirwan", S. 412.

¹²²⁴ Siehe dazu oben Kapitel 3, Punkt 3.1.

¹²²⁵ Bernhard Dorn: "I. Versuch einer Geschichte der Šchirwanschahe, Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen", in: *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint Petersburg*, VI série, Bd. IV, St. Petersburg 1840, S. 541-542. Der Name des Gebietes Širvan leitet sich von dem Namen Širvan, eines persischen Herrschers ab, dem der persische König Nuširvan (531-579) die Landstriche von Berde anwies. Seitdem wurde er Širvanšah und sein Land Širvan genannt. In den benachbarten Gebieten wurden auch andere Lehensfürsten eingesetzt. Das Ziel war das Beschützen des Persischen Reiches gegen Feinde aus dem Norden. Vgl. Dorn: "I. Versuch einer Geschichte der Šchirwanschahe", S. 533-534.

¹²²⁶ Mehmetov: *Türk Kafkası 'nda*, S. 207.

Yazid b. Mazyad (786-801), der Begründer der Dynastie Mazyadiden-Širvanšāhe, stammte aus dem arabischen Geschlecht Šayban und war unter dem Kalifen Harun ar-Rašid ein bekannter und tüchtiger Feldherr.¹²²⁷ Er konnte sich insbesondere durch seine Erfolge bei der Unterdrückung der Aufstände der Kaukasier und des Aufstandes des Hariğiten al-Valid ibn Tarif eš-Šaybani im Jahr 178/794, einer der gefährlichsten Aufstände gegen das Kalifat, auszeichnen, wodurch er seinen Ruhm und seine Macht im Kaukasus erheblich erweitern konnte.¹²²⁸ Wegen seiner hervorragenden Dienste stieg er im Dienste Harun ar-Rašids immer weiter auf und wurde schließlich 183/799 neben Armenien auch zum Statthalter von Azerbayğan, Širvan und Derbend berufen. Wegen seiner Erfolge genoss er nun nicht nur die Gunst des Kalifen, sondern erlangte auch großen Ruhm innerhalb des Kalifats.¹²²⁹ Danach lebte er aber nicht lange und starb 185/801 in Berde in Azerbayğan.¹²³⁰

Wir hatten schon im dritten Kapitel erwähnt, dass Yazid b. Mazyad eine große Zahl der Angehörigen seines Stammes aus allen Städten des Kalifats in den Kaukasus brachte.¹²³¹ Damit beabsichtigte er in erster Linie, einen Rückhalt für die Autorität des Kalifats bzw. für seine Autorität im Gebiet zu schaffen. So sorgte er aber auch dafür, dass die muslimische Bevölkerung im Kaukasus erheblich zunahm. Dies sollte allerdings in der folgenden Zeit zur Stärkung der Position des Islam und der arabisch-islamischen Kultur in diesem Gebiet beitragen.¹²³²

Nach dem Tode Yazids folgten ihm seine Nachkommen mit einigen Unterbrechungen. Sie waren aber im Kaukasus als Statthalter oder Kommandanten der Kalifen tätig und nur halbunabhängig.¹²³³ Sein Enkel *Muhammed I.*, der einer der fähigsten Herrscher der Mazyadiden gewesen zu sein scheint, bekam 851 vom Kalifen al-Mutawakkil (847-861) die Stadt Derbend und die von ihr abhängigen weiteren Städte als Lehen.¹²³⁴ So waren nach langer Zeit alle Teile des alten Albaniens wieder zu einer politischen Einheit zusammengefügt worden.¹²³⁵

Wir werden hier nicht die Einzelheiten der politischen Geschichte Širvans darstellen. Wir werden nur im Rahmen unseres Themas versuchen, die Frage zu beantworten, ob die Širvanšāh zum Islamisierungsprozess des Kaukasus einen Beitrag leisteten. Aber es ist schwierig, eine für diese Frage befriedigende Antwort zu finden, da die historischen Quellen, die darüber Informationen bieten, leider äußerst mangelhaft sind. Die wichtigste Quelle, die uns bezüglich unseres Themas manche Hinweise bietet, ist das im dritten Kapitel erwähnte Werk „*Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan=Geschichte Derbends und Širvans*“, das in erster Linie für die Forschung der politischen Geschichte der Mazyadiden-Širvanšāhe von großer Bedeutung ist. Das in Bagdad im Jahre 1106/7 vollendete und im Arabischen verfasste Werk behandelt zwar die Geschichte Širvans, stellt aber das Emirat Derbend in den Mittelpunkt.¹²³⁶ Wir finden in diesem Werk bedauerlicherweise keine detaillierten Informationen, welchen Beitrag die Mazyadiden-Širvanšāhe zur Verbreitung des Islam im Kauka-

¹²²⁷ Kenan Seyithanoğlu u.a. (Hrsg.): „Azerbaycan ve Kafkaslardaki Devletler“ [Die Staaten in Azerbayğan und im Kaukasus], in: *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Bd. 5, Istanbul 1992, S. 501; Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 22.

¹²²⁸ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 169 ff.

¹²²⁹ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 23; Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 171-172; Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 67.

¹²³⁰ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 23.

¹²³¹ Siehe dazu insbesondere „Ya'qubi: Te'rich“, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 212; Ter-Ghewondyan: *The Arab Emirates*, S. 31.

¹²³² Für ausführliche Informationen für die Ansiedlungspolitik der Araber siehe Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 148 ff.

¹²³³ Bünyadov: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde*, S. 177.

¹²³⁴ Ebd., S. 175-177; Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 24-25.

¹²³⁵ W. Barthold: „Shirwanschah“, in: *Enzyklopedie des Islam*, Bd. 4, S. 413.

¹²³⁶ Alikberov: *Epocha klasičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 309-313.

sus leisteten. Aus diesem Werk geht klar hervor, dass die Širvanšāhe im Rahmen des Ğihads gegen die Nicht-Muslime um Derbend bzw. bei den Bergstämmen Dagestans versuchten, den Islam zu verbreiten.

Als der erste Herrscher der Mazyadiden, der einen solchen Krieg mit Hilfe der Gazis von Derbend führte, wird im erwähnten Werk Muhammad I. genannt. Über die Ergebnisse seines Feldzuges ist aber darin nichts zu finden. Die Quelle schreibt auch die Gründung der azerbayġanischen Stadt Genġe diesem Herrscher zu. Demnach soll er bei Ğubant (Khunant?) auf einem Hügel drei Kessel mit Dinaren und Dirhemen gefunden und mit Erlaubnis des Kalifen dieses Geld für die Gründung der Stadt verwendet haben.¹²³⁷ Von den anderen Quellen wird diese Angabe jedoch nicht bestätigt.

Nach Muhammad I. regierte sein Bruder Haysam. Er war der erste Mazyadide, der die Wirren nach dem Tode des Kalifen Mutawakkil im Jahre 861 ausnutzte, sich für unabhängig erklärte und den Titel „Širvanšāh= Herrscher von Širvan“ annahm. Er brach seine Beziehungen mit dem Kalifat vollständig ab.¹²³⁸ Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan erwähnt als zweiten Herrscher der Mazyadiden Haysams Sohn Muhammed II., der gegen die „Ungläubigen“, namentlich gegen die Sarir (Awaren) Ğihad führte. Er soll die Kriegstradition seines Vaters gegen die „Ungläubigen“ fortgesetzt haben, sodass man sich später in jenen Gebieten begeistert an ihn erinnerte. Wie sich zeigt, wurden gegen die benachbarten Gebiete Širvans Feldzüge unternommen, weil man deren Einwohner zum Islam bekehren wollte. Aber man darf nicht vergessen, dass die Feldzüge auch einen großen finanziellen Gewinn, z.B. wie Beute, brachten. Diese Tatsache erkennen wir durch die Aktivitäten Muhammeds III. besser, der als begieriger Kämpfer gegen die „Ungläubigen“ dargestellt wird. Laut dem Bericht von Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan unternahm Muhammed III. (Sohn Muhammeds II.) zahlreiche Feldzüge gegen die „Ungläubigen“. Er wandelte mehrere Dörfer in fromme Stiftungen um und ließ ihre Ernte in Getreidespeichern lagern, die er in seiner Hauptstadt hatte bauen lassen. Dann wurde das Korn unter den bedürftigen Teilen der Bevölkerung der Grenzgebiete von Derbend und unter den Gazis verteilt. In der Zeit Alis I. (Sohn Muhammeds III.) wurde die Verbreitung des Islam durch den Ğihad fortgesetzt, die offenbar schon zu jener Zeit zu einer festen Tradition geworden war. Ali I. traf eine Übereinkunft mit dem Emir von Derbend, die „Ungläubigen“ des darginischen Gebietes Šandan, die die schlimmsten Feinde der Muslime gewesen sein sollen, anzugreifen. Eine große Zahl von Freiwilligen und Koranlesern¹²³⁹ aus anderen Orten schlossen sich ihnen an. In der Schlacht von 300/912 wurden jedoch Ali I. und der Emir von Derbend gemeinsam mit 10.000 Muslimen gefangen genommen. Ihre Feinde teilten die Muslime unter den Völkern von Šandan, den Sarir (Awaren) und den Chasaren auf. Ali I., der Emir von Derbend und ein Teil der muslimischen Gefangenen wurden später wieder freigelassen. Der Großteil der Gefangenen wurde jedoch verkauft. Wir sehen schließlich, dass die Muslime bei diesem Feldzug große Verluste hatten. Von einer Verbreitung des Islam im angegriffenen Gebiet kann man daher nicht reden.¹²⁴⁰

Nach Ali I. herrschten noch 12 Širvanšāhe aus der Dynastie der Mazyadiden bis zu ihrem Aussterben im Jahre 460/1067.¹²⁴¹ Das einzige von Tâ'rich al-Bâb berichtete wichtige Ereignis für unser Thema in dieser Zeit ist die Eroberung der Burg Mâlûk (sie lag etwa im heutigen Nordazerbayġan) durch Širvanšāh Sallar im Jahre 1053. Denn er errichtete nach der Befestigung dieser Burg und der Stationierung einer Garnison daneben die bedeutende Stadt (*Madîna*), in der er

¹²³⁷ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 25.

¹²³⁸ Bünyadov: *Azerbaijan VII-IX Esrlerde*, S. 177.

¹²³⁹ Ein Koranleser ist eine Person, die den Koran entsprechend den festgelegten Regeln der Rezitation vorträgt.

¹²⁴⁰ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 26.

¹²⁴¹ Dorn: „Versuch einer Geschichte der Schirwanschahe“, S. 544.

Menschen ansiedelte und eine große Moschee erbaute. Im Bericht steht weiter, dass Sallar so die „Ungläubigen“ weiter bekämpfte.¹²⁴² Die Errichtung der Stadt diente offenbar in erster Linie zur Bekämpfung der nicht-muslimischen Bergstämme Dagestans. Aber sie zeigt uns gleichzeitig, dass der Einflussbereich des Islam von Nordazerbaydžan aus langsam auf das Gebiet dieser Stämme erweitert wurde.

Das Werk *Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan* ist sicherlich als die wichtigste Quelle zur Geschichte Širvan und Derbends im 10. und 11. Jahrhundert zu betrachten. Es bietet aber keine befriedigenden Informationen über die Rolle der Mazyadiden beim Islamisierungsprozess dieser Gebiete an. Das hängt sehr wahrscheinlich damit zusammen, dass diese Zeit von ständigen Auseinandersetzungen zwischen den Mazyadiden, den Bergstämmen Dagestans und den Emiren von Derbend geprägt war. Dies ist in *Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan* deutlich zu erkennen. Daher nehme ich an, dass der Islamisierungsprozess in dieser Zeit, der vor allem mit dem Ğihad eng verbunden zu sein scheint, nur einen minimalen Fortschritt machen konnte. Denn wäre ein Gebiet Dagestans, Širvans oder des Kaukasus durch die Mazyadiden erfolgreich – friedlich oder durch Krieg – islamisiert worden, hätte *Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan* ein solch wichtiges Ereignis und dessen Einzelheiten sicherlich erwähnt.

Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass die Mazyadiden sich nach und nach an die regionale iranische Kultur assimilierten. Bei dieser Assimilierung mit der einheimischen Bevölkerung spielten die verwandtschaftlichen Beziehungen, die sie mit der örtlichen Oberschicht (d.h. mit den alten persischen Širvanšahen) über Heiraten eingingen, eine wichtige Rolle.¹²⁴³ Ein anderer Teil der Mazyadiden wurde jedoch turkisiert, da der größte Teil der Bevölkerung Širvans damals aus verschiedenen Turkstämmen bestand.¹²⁴⁴ Die Oberschicht der Mazyadiden hatte kurz vor dem Erlöschen ihrer Dynastie ihre arabischen Namen und Titel aufgegeben und begonnen, die persischen Namen und Titel zu tragen. Ab dem Jahre 1067 begann in Širvan die Herrschaft der Kesraniden-Dynastie (1027-1382), die diese Tradition fortsetzte.¹²⁴⁵

Nach der Auslöschung der Kesraniden-Dynastie übernahm Scheich Ibrahim aus Derbend (1382-1417) die Herrschaft von Širvan, der dort die Dynastie der Derbender Širvanšahs gründete. Diese Dynastie herrschte in Širvan, bis das Gebiet im Jahre 1538 an Persien annektiert wurde.¹²⁴⁶ Obwohl die politische Geschichte Širvans bis zur Auflösung des Staates der Širvanšahs mehr oder weniger bekannt ist, wissen wir leider nicht, welche Rolle die Herrscher Širvans beim Islamisierungsprozess des Kaukasus spielten.

4.1.3. Das Emirat von Derbend und die dagestanischen Fürstentümer

4.1.3.1. Das Emirat von Derbend (869-um 1080)

Wie bereits im dritten Kapitel angesprochen, setzen die Berichte der dagestanischen Geschichtswerke, insbesondere des *Derbendname*, die Islamisierung Dagestans im 8. Jahrhundert fort. Die dagestanische Geschichtsschreibung, die zum großen Teil mit historischen Legenden gefüllt ist, beschreibt die Verbreitung und Durchsetzung des Islam in einem Gebiet, das eine recht komplizierte politische, geographische und ethnische Struktur hatte, als sehr einfach. Es wird angenommen, dass Maslama b. Abd al-Ma'lik/Abu Muslim, der als Hauptfigur bei der Islamisierung Dagestans

¹²⁴² Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 34.

¹²⁴³ Auch: *Muslim-Untertan-Bürger*, S. 28.

¹²⁴⁴ Mehmetov: *Türk Kafkası 'nda*, S. 207-213; Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 205.

¹²⁴⁵ Mehmetov: *Türk Kafkası 'nda*, S. 213.

¹²⁴⁶ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 148-150.

angesehen wird, bereits im 8. Jahrhundert die größten Bergvölker Dagestans in kurzer Zeit zum Islam bekehrt habe. Dies hatte zur Folge, dass die dagestanische Bevölkerung sich in der Überzeugung wiegte, schon seit der Zeit der ersten Kalifen zum Islam zu gehören. Eine andere wichtige Folge der popularisierten Darstellungen der Islamisierung des Landes durch Abu Muslim ist jedenfalls, dass die moderne historische Forschung dadurch in die Irre geführt wurde. Selbst wenn wir von manchen Faktoren absehen, ist zu bedenken, dass ein großer Teil der Bevölkerung Dagestans, die aus sehr vielen verschiedenen Ethnien besteht, in den äußerst schwer erreichbaren Bergen lebte und dass alleine diese Situation die Verbreitung einer Religion im Gebiet erschweren würde. Es sei denn, man führt in solchen Gebieten eine intensive Missionierung durch. Aber dies war unter der arabischen Herrschaft nicht der Fall. Wie erwähnt, kannten die Araber im Frühmittelalter grundsätzlich keine Missionierung.

Die Verbreitung des Islam in Dagestan war in der Tat ein sehr langer und schwerer Prozess. Das äußerte zum ersten Mal der dagestanische Historiker Ali Gasanov.¹²⁴⁷ A. Šichsaidov weist jedoch darauf hin, dass dieser Prozess fast ein Millennium dauerte und in zwei Perioden gegliedert werden kann: die erste Periode (die arabische Herrschaft) von der Mitte des 7. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts und die zweite Periode von der zweiten Hälfte des 10. Jahrhundert bis zum 16. Jahrhundert. Die zweite Periode war ein Zeitraum der friedlichen und selbstständigen Entwicklung vieler dagestanischer Kleinstaaten und Verbänden der Dorfgemeinschaften.¹²⁴⁸ Die alten dagestanischen Clanbildungen wurden durch starke feudale Fürstentümer ersetzt: Die Šamchal-Dynastie von Gumiq (Lakien), die Usmi-Dynastie von Kaytak (Dargienen) sowie die Ma'sum- und Kadi-Dynastien in Tabasaran (das lesgische Gebiet) und das Chanat der Nusal-Dynastie von Awarien.¹²⁴⁹ Es ist festzuhalten, dass in den historischen Quellen des 8. bis 12. Jahrhunderts die Herrscher dieser Fürstentümer noch nicht mit diesen Titeln benannt werden, unter denen sie in den späteren Jahrhunderten bekannt wurden und die bis in die russische Kolonialzeit Bestand haben sollten.¹²⁵⁰ Von einer politischen Einheit Dagestans kann man aber lange Zeit noch nicht reden. Die verschiedenen dagestanischen Fürstentümer herrschten im Gegenteil unabhängig voneinander und führten gegeneinander Krieg, wie aus Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan hervorgeht.

Šichsaidov meint, dass die Ereignisse des 11. bis 15. Jahrhunderts die Verbreitung des Islam in Dagestan überall positiv beeinflusst hätten. Denn große Massen der anderen ethnischen Gruppen wie z.B. der Kipčaken, Selčuken, Mongolen oder der Truppen Timurs, die in dieser Zeit in Dagestan eindrangten, unterstützten als Muslime den Islam und die Ulema (Religionsgelehrten des Islam).¹²⁵¹ Die Feststellung Šichsaidov trifft zum größten Teil zu. Aber wir sehen, dass das für die erste Zeit der mongolischen Herrschaft nicht gelten kann, wie wir später aufzeigen werden.

Im langen Islamisierungsprozess Dagestans, der das dagestanische Bergland erst im 15. Jahrhundert voll erfassen sollte, sehen wir, dass das Emirat Derbend eine Schlüsselstellung einnahm. Das Emirat Derbend, das sich in einer sehr wichtigen strategischen Lage – zwischen dem Kaukasusgebirge und dem Kaspischem Meer – befand, regierte seit dem 9. Jahrhundert die arabische *Hašimiten-Dynastie*. Diese Dynastie leitete sich von einem Mann ab, der zu unbekannter Zeit im Gebiet auftauchte. Er gehörte dem arabischen Stamm *Sulaym* an. Es war schon im vorherigen Kapi-

¹²⁴⁷ A. R. Šichsaidov: "Rasprostranenie Islama v Dagestane", in: *Islam i islamskaja Kul'tura v Dagestana*, Moskva 2001, S. 7.

¹²⁴⁸ Šichsaidov: "The Political History of Daghestan", S. 45.

¹²⁴⁹ Bennigsen und Bryan: "Islam in the Caucasus and Middle Wolga", S. 359; Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 75.

¹²⁵⁰ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 75; Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 59; Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 104.

¹²⁵¹ Šichsaidov: "The Political History of Daghestan", S. 47.

tel erwähnt worden, dass Hayyun b. en-Nağm, ein Hašimiter, sich kurz vor Beginn des 8. Jahrhunderts gegen das Kalifat erhob und mit den Chasaren kooperierte. Trotz dieses Verrates blieben die Hašimiten in Derbend mächtig und einflussreich. Im Jahre 869 wählten die Bevölkerung Derbends und die Gazis (Glaubenskämpfer) Hašim b. Suraka, einen Urenkel von Hayyun, zum Emir von Derbend. Seitdem wurde die Herrschaft der Hašimiten in Derbend legitimiert.¹²⁵² Die Hašimiten waren aber nominell von den Širvanšahen Azerbayğans abhängig.¹²⁵³

Die Schicksale der zwei ursprünglich arabischen Linien der Hašimiten in Derbend und der Mazyadiden in Širvan waren eng miteinander verwoben, und es kam regelmäßig zu Hochzeitsbündnissen zwischen den beiden regierenden Häusern. Es kam aber auch regelmäßig zu Rivalitäten und Streitigkeiten über das zwischen ihnen liegende Gebiet der kaspischen Westküste, inklusive Maskat und Šabaran in Nordširvan, das einen Streitpunkt darstellte.¹²⁵⁴

Das obengenannte Werk *Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan* konzentriert sich auch bei der Darstellung der Geschichte Derbends auf die politischen und militärischen Geschehnisse. Aus diesem Werk ist deutlich zu verstehen, dass in Dagestan ein großer Machtkampf herrschte, an dem die Emire von Derbend, die Notabeln der Stadt, Širvanšah Azerbayğans und sogar manche dagestanischen Stämme beteiligt waren. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass in Derbend neben der herrschenden Hašimiten-Dynastie eine sehr einflussreiche Aristokratie (Notabeln) existierte, die an der Regierung des Emirats aktiv teilnahm und sich zuweilen mit den Hašimiten auseinandersetzte. Die Angehörigen dieser Aristokratie stammten mit höchster Wahrscheinlichkeit von den Arabern ab, die Maslama b. Abd al-Malik in den 730er Jahren in Derbend angesiedelt und mit Privilegien versehen hatte. Anscheinend genoss diese Aristokratie große Unterstützung der Derbender Gazis, weil der Kern dieser Gazis selbst auf die von Maslama angesiedelten arabischen Gruppen zurückgeht.

Die Stadt Derbend kann man als treibende Kraft der Islamisierung Dagestans sehen. Sie unterschied sich von den anderen dagestanischen Städten vor allem dadurch, dass sie als Stadt der Gazis bekannt wurde, die sich dem Ğihad widmeten, deren Rolle wir noch unten detailliert erläutern werden. Zur führenden Rolle Derbends bei der Islamisierung Dagestans trug der Handel in hohem Maße bei. Die Küstengebiete Dagestans, die am Knotenpunkt der Handelswege von China und Zentralasien nach Byzanz (Seidenstraße) und von Asien und dem Nahen Osten nach Osteuropa (Weg des Pelzhandels) lagen, waren in den internationalen Handel stark einbezogen, und so erlangte Derbend als Handelszentrum und Handelshafen eine große Bedeutung. Die zunehmenden Beziehungen mit den muslimischen Händlern stärkten den Islam in den Küstengebieten Dagestans und trieben die Islamisierung der inner-dagestanischen Stämme voran. Die muslimischen Missionare und reisenden Kaufleute trugen den Islam in die Gebiete, die nie unter arabischer Herrschaft gestanden hatten.¹²⁵⁵ Aus dem Bericht des persischen Geographen al-Istachri (10. Jahrhundert) geht klar hervor, dass die kaspischen Küstengebiete im 10. Jahrhundert eine große wirtschaftliche Bedeutung hatten.¹²⁵⁶

Wegen dieser großen Bedeutung des Handels im Gebiet sehen wir, dass die Rus' im Gebiet vom Norden aus ihre Einflüsse bereits seit Beginn des 10. Jahrhunderts erweitern und sogar das Gebiet erobern wollten. Ihr erster Feldzug in den Transkaukasus fand 913/914 statt. Sie hatten die Absicht,

¹²⁵² Seyithanoğlu: "Azerbaycan ve Kafkaslardaki Devletler", S. 502.

¹²⁵³ Anna Zelkina: *In Quest for God and Freedom. The Sufi Response to the Russian Advance in the Nord Caucasus*, London 2000, S. 27; Barthold: "Derbend", S. 982.

¹²⁵⁴ Bosworth: "Al-Kabk", S. 346. Siehe auch *Mehmetov: Türk Kafkası'nda*, S. 212-213; Seyithanoğlu, "Azerbaycan ve Kafkaslardaki Devletler", S. 503-507.

¹²⁵⁵ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 28.

¹²⁵⁶ Vgl. "el-Istahrî: Kitab el-Mesâlik ve el-Memâlik", in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 155-156.

sich an den Ufern des Kaspischen Meeres festzusetzen, um mit den östlichen Ländern Handelsbeziehungen aufzunehmen.¹²⁵⁷ Im Jahre 322/933 kamen die Rus' (wahrscheinlich durch den Fluss Wolga) mit 500 Schiffen zum Kaspischen Meer und plünderten und brandschatzten in den Ländern am Kaspischen Meer. Eine andere Intervention der Rus' fand im Jahre 377/987 statt. Die Städte Maskat, Širvan und Mugan wurden ausgeplündert. Die Angriffe und Plünderungen der Rus' wurden im 11. Jahrhundert häufiger. 421/1029 kamen sie nach Širvan. Von Baku aus plünderten sie das Land der Širvanšāhe aus und zogen bis Genġe weiter. Daraufhin marschierte Mansur, der Emir Derbends, mit zahlreichen Gazis, die er aus islamischen Städten zusammenstellte, gegen die Rus' und besiegte sie. Die Rus', die sich für diese Niederlage rächen wollten, verbündeten sich mit den Alanen und griffen Derbend an, wo sie vernichtend geschlagen wurden.¹²⁵⁸ Danach sehen wir keine russischen Angriffe mehr auf das Gebiet. Auch hier ist die Rolle der Gazis auffällig, die nicht nur mit der Verbreitung des Islam, sondern auch mit der Verteidigung der islamischen Gebiete des Kaukasus beschäftigt waren. Also stellt sich heraus, dass die Derbender Gazis den wichtigsten Beitrag zur Aufrechterhaltung des Einflusses des Islam in diesem Gebiet leisteten.

Die Stadt Derbend galt zugleich als Zentrum, in dem die islamische Kultur auf höchster Stufe vertreten war. Der arabische Reisende Abu Hamid al-Garnati (gest. 1169) aus Granada, der außer mehreren europäischen Städten auch Chasarien, Azerbayġan und Iran bereiste,¹²⁵⁹ sah während seines Besuches im Jahre 1131 in Derbend, dass der Emir der Stadt den Mitgliedern des Maġlis (Versammlung) ein Werk über Fiqh (islamische Rechtswissenschaft) des arabischen Theologen Abu al-Hasan Ahmad al-Mahamili (978-1024) vorlas. Laut al-Garnati begann der Emir danach, das Buch zu kommentieren. Er sprach in verschiedenen dagestanischen Sprachen wie z.B. in der Sprache der Regionen Lak (Gumiq), Kaytak, Kumuk, Sarir, Alan Zirigeran, im Türkischen, Arabischen, Persischen usw. Er erklärte den Inhalt des Buches jedem Volk in seiner eigenen Sprache. Der Bericht von al-Garnati zeigt deutlich, dass Derbend eine multi-ethnische Stadt war, in der die Angehörigen verschiedener dagestanischer Völker lebten und mit den Arabern, Türken und Persern zusammen einen Anteil der muslimischen Gemeinschaft bildeten. Tatsächlich begann die Islamisierung vieler Völker mit der Konversion ihrer Angehörigen, die in Derbend lebten.¹²⁶⁰

Es gibt leider keine große Anzahl zuverlässiger Quellen, die uns über den Islamisierungsprozess Dagestans ab dem 10. Jahrhundert detaillierte Informationen bieten. Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan gilt als eine der zuverlässigen Quellen und ermöglicht einen gewissen Einblick in den Stand der Islamisierung Dagestans, manchmal aber auch in die Vorantreibung der Islamisierung des Gebietes, die vor allem durch Ğihad erfolgte. Im dritten Kapitel wurde schon aufgezeigt, dass die Islamisierung von Awaren und Gumiq (Laken) nicht vor dem 11. Jahrhundert begann, während die Tabasaraner und die Lakz (Lesgier) bereits größtenteils vor dem 10. Jahrhundert islamisiert worden zu sein scheinen. In das Gebiet Kaytak (Darginer) drang der Islam jedoch ab dem 10. Jahrhundert ein. Die Tabasaraner und Lakz sollen den Islam ab Mitte des 8. Jahrhunderts von den Derbendern angenommen haben, weil wir wissen, dass Derbend sich schon ab dem 7. Jahrhundert in der Folge zu einem wichtigen islamischen Zentrum entwickelte und die Derbender Gazis sich dem Ğihad widmeten, um in den benachbarten Gebieten den Islam zu verbreiten. Im Folgenden wollen wir versuchen, ausführlicher zu untersuchen, wie die Islamisierung der wichtigsten dagestanischen Völker vonstatten ging.

¹²⁵⁷ Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 684.

¹²⁵⁸ Erel: *Daġistan ve Daġistanlılar*, S. 69-74.

¹²⁵⁹ Vgl. "Die Einleitung Şeşens", in: *İslâm Coġrafiyacilarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 16.

¹²⁶⁰ Šichsaidov: "The Political History of Daghestan", S. 45.

4.1.3.2. Tabasaran und Lakz (Lesgien)

Die Tabasaraner zählen wie die Lesgier zu den Urbewohnern des Kaukasus, und ihre Sprache gehört zu den lesgischen Sprachen. Beide Ethnien sind also eng miteinander verwandt.¹²⁶¹ Nach der Volkszählung von 2002 beträgt ihre Zahl 110.000 Menschen.¹²⁶² Šichsaidov betont, dass die in der Nähe der Stadt Derbend liegenden Gebiete, zu denen auch Tabasaran und Lakz gehören, Mitte des 10. Jahrhunderts bereits islamisiert waren.¹²⁶³ Tabasaran lag in direkter Nachbarschaft zu Derbend und gehörte damit zu den ersten dagestanischen Regionen, in die der Islam früh eindringen konnte. Den ersten Hinweis auf die frühe Islamisierung Tabasarans gibt der arabische Chronist al-Mas'udi (gest. 956). Er berichtet, dass das Gebiet in seiner Zeit (332/943) von einem Neffen von Abd al-Malik, dem muslimischen Emir Derbends, regiert wurde.¹²⁶⁴ Die Beziehungen zwischen dem islamisierten Gebiet Širvan und Tabasaran gehen jedoch auf eine frühere Zeit zurück. Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan entnehmen wir, dass Tabasaran im 10. Jahrhundert von muslimischen Herrschern regiert wurde: gegen 327/939 herrschte Haysam b. Muhammed aus der Dynastie der Širvanšāhe in Tabasaran. 337/948 wurde ein anderer Haysam b. Muhammed aus der gleichen Dynastie als Herrscher Tabasarans eingesetzt.¹²⁶⁵ Dies deutet darauf hin, dass der Islam unter den Tabasaranern bis zum 10. Jahrhundert bereits weit verbreitet war. Aus Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan geht ohnehin eindeutig hervor, dass die Tabasaraner muslimische Verbündete Derbends und Širvans waren.¹²⁶⁶ Abu Hamid al-Garnati (gest. 1169), der im Jahre 1131 Derbend besuchte, bestätigt ebenso, dass die Einwohner des Nachbargebietes Tabasaran zu seiner Zeit schon längst Muslime waren.¹²⁶⁷ Wann die Dynastien Ma'sum und Kadi in Tabasaran gegründet wurden, ist jedoch unbekannt. Es ist aber spätestens seit dem 16. Jahrhundert belegt, dass Tabasaran zweigeteilt war: die Ma'sum-Dynastie herrschte in Süd-Tabasaran, während Nord-Tabasaran unter der Herrschaft der Kadi-Dynastie stand.¹²⁶⁸

Auch die süd-dagestanische Region Lakz (Lesgien) war ein früh islamisiertes Gebiet. Die Lesgier sind eines der größten Völker des Kaukasus, und nach dem Stand von 2002 beträgt ihre Zahl 337.000 Menschen.¹²⁶⁹ Bei der Islamisierung der Lesgier spielten das Emirat Derbend und Širvan, die geographisch Lakz nahe lagen, offensichtlich die größte Rolle: westlich von Maskat, am Oberlauf des Samur, lagen die Hochländer der Lesgier. Dieses Gebiet erstreckte sich entlang der gesamten nördlichen Seite von Širvan, von dem es durch den süd-östlichen Ausläufer des Kaukasusgebirges getrennt wurde. In der lokalen Verwendung und bei den arabischen Geographen wurden alle Stämme Süd-Dagestans als Lesgier bezeichnet. Laut al-Baladuri (gest. 892) siedelte der arabische Feldherr Marwan b. Muhammed (in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts) die chasarischen Türken, die er zum Islam bekehrte, im Gebiet Lakz zwischen Samur und Šabaran an.¹²⁷⁰

¹²⁶¹ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 127-128.

¹²⁶² Vazha Lordkipanidze and Anzor Totadze: *The Population of the Caucasus*, New York 2010, S. 272.

¹²⁶³ Šichsaidov: "Rasprostranenie Islama v Dgestane", S. 11.

¹²⁶⁴ Diese Information wurde in der deutschen Übersetzung von Mas'udis Werk *Murûğ ad-dahab* weggelassen. Vgl. Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 86. Sie ist aber in der türkischen Übersetzung und in englischer Übersetzung eines Auszuges des Werkes von al-Mas'udi bei Minorskij zu finden: Vgl. el-Mesûdî: *Murûc ez-Zeheb*, S. 67; Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 145.

¹²⁶⁵ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 91.

¹²⁶⁶ Ebd., S. 44.

¹²⁶⁷ Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 96.

¹²⁶⁸ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 101.

¹²⁶⁹ Lordkipanidze and Totadze: *The Population of the Caucasus*, S. 272.

¹²⁷⁰ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 79-80.

G. M. Emelijanova meint – ohne zu erläutern, wie das geschah –, dass der Islam sich unter den Lesgiern im späten 7. Jahrhundert, d.h. in der frühislamischen Zeit, auszubreiten begann.¹²⁷¹ Der Forscher S. M. Bilge behauptet hingegen, dass die Lesgier den Islam erst im 8. Jahrhundert angenommen hätten.¹²⁷² Es gibt jedoch keine Hinweise, die diese Behauptungen unterstützen würden. Wir hatten schon im zweiten und dritten Kapitel darauf hingewiesen, dass während der Militäroperationen Marwans gegen die Bergstämme Dagestans im Jahre 737 keiner von ihnen den Islam annahm. Im Gegenteil berichten die Quellen, dass sie als Nichtmuslime dem Kalifat Tribut zahlten.¹²⁷³ Aus dem Bericht Ibn A'tam al-Kufis (gest. 926) geht hervor, dass insbesondere der Herrscher von Lakz der arabischen Herrschaft gegenüber abgeneigt war. Dass er während des Angriffes des arabischen Generals Ğarrah auf die Chasaren im Jahre 104/722-23 die Chasaren vor dessen Ankunft warnte und den Plan Ğarrahs enttarnte¹²⁷⁴, zeigt das ganz eindeutig. Aber wir können wenigstens sagen, dass die obengenannte Ansiedlung der muslimischen Chasaren im lesgisches Gebiet ein Ziel der Islamisierungspolitik Lesgiens durch die Araber war. Im Hintergrund dieser Politik stand jedoch in erster Linie nicht die Islamisierung der Lesgier, sondern die Macht- und Interessenpolitik des Kalifats in diesem Gebiet. Denn wie wir schon in den vorherigen Kapiteln dargelegt hatten, war die Islamisierung der eroberten Gebiete nicht die absolute Priorität der Politik des Kalifats. Der beste Beleg dafür ist, dass Marwan b. Muhammed den dagestanischen Bergstämmen harte Abgaben auferlegte, in Richtung ihrer Islamisierung aber nichts unternahm.¹²⁷⁵ Das Kalifat zog es offenbar vor, hohe Steuern von ihnen zu erheben, statt sie zu islamisieren. Die Forschungen zeigen ohnehin, dass bei der Islamisierung Dagestans die Hauptrolle nicht das Kalifat, sondern die lokalen Dynastien des Kaukasus spielten.

Vom 10. bis zum 12. Jahrhundert übte Širvan auf Süd-Dagestan starke politische und wirtschaftliche Einflüsse aus.¹²⁷⁶ Dass al-Mas'udi das Königreich Lakz im 10. Jahrhundert als Bollwerk der Širvanšāhe nennt, zeigt das. Aus dem Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan erfahren wir, dass der König der Lesgier Kašram Ahmad b. Munabbih ein Muslim war – wie auch sein Name zeigt – und daher im Jahre 953 zum Emir von Derwend eingesetzt wurde, auch wenn er nach einer kurzen Zeit wieder abgesetzt werden sollte. Jedenfalls konnten die Lesgier nur einen Teil ihres Stammgebietes halten. Im Jahre 1075 besetzte Širvanšah Fariburz I. (1063-1096) die östlichen und westlichen Teile ihres Landes.¹²⁷⁷ Einen der wichtigsten Hinweise, dass die Lesgier zur Regierungszeit Fariburz I. längst islamisiert waren, finden wir in den Briefen von Fariburz I. an das Volk von Gumiq und Lakz, die vermutlich um das Jahr 490/1096/1097 geschrieben wurden.¹²⁷⁸ Darin wurden die Gumiq indirekt aufgefordert, zum Islam überzutreten. Die Lesgier nahmen an, dass Fariburz sie als Vermittler für die Bekehrung des Volkes von Gumiq zum Islam einsetzen wollte. Darauf werden wir unten noch einmal eingehen.¹²⁷⁹ In welchem Maße Scheich Abu Muslim im 11. Jahrhundert zur Islamisierung

¹²⁷¹ Yemelianova: *Russia and Islam*, S. 15.

¹²⁷² Sadik Müfit Bilge: *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya 1454-1829 (Tarih-Toplum-Ekonomi)* [Der Kaukasus in der osmanischen Zeit 1454-1829 (Geschichte-Gesellschaft-Wirtschaft)], Istanbul 2012, S. 24.

¹²⁷³ Vgl. "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 63-68; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297-299.

¹²⁷⁴ Vgl. "El-Kufi: Kitab el-Fütuh", in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 24-25.

¹²⁷⁵ Ebd. S. 63-68; El-Belâzurî: *Fütuh'l Büldan*, S. 297-299.

¹²⁷⁶ Šichsaidov: "Rasprostranenie Islama v Dgestane", S. 18.

¹²⁷⁷ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 44, 80.

¹²⁷⁸ Diese Briefe stammen aus den um das Jahr 505/1111 in Arran zusammengestellten Dokumenten von Mas'ud b. Nâmdâr, der damals als Schreiber und Finanzbeamter im Dienste von Fariburz I. stand und Zeuge vieler politischer Ereignisse im Transkaukasus war. Siehe V. Minorsky et Cl. Cahen: "Le recueil transcaucasien de Mas'ud b. Nâmdâr (début du VIe/XIIe siècle)", in: *Journal Asiatique*, tome 237 (1949), S. 93-142.

¹²⁷⁹ Siehe dazu unten, S. 244.

Tabasarans und Lesgiens beitragen konnte, ist aber schwer zu sagen, da die Nachrichten über seine Aktivitäten spärlich und die der dagestanischen historischen Werke von Legenden geprägt sind, sodass sie ohne eine vorsichtige Analyse als historische Fakten nicht berücksichtigt werden können.

Jedenfalls ist anhand der uns bekannten Quellen festzuhalten, dass die Lesgier bis zum 12. Jahrhundert schon längst islamisiert waren. Außerdem gibt es zahlreiche epigraphische Funde in arabischer Sprache aus den lesgischen Regionen *Kočchur*, *Rutul*, *Ichrek*, *Kara-Kura*, *Achti*, *Zachur*, *Mišleš*, *Zrich* usw., die ins 10.-12. Jahrhundert datiert werden. Sie zeigen deutlich, dass die lesgischen Regionen schon ab dem 10. Jahrhundert vom Islam erfasst wurden.¹²⁸⁰ Ein bemerkenswertes Beispiel dafür ist eine Inschrift aus dem 13. Jahrhundert, die an der Wand einer Moschee im lesgischen Dorf *Ichrek* am Oberlauf des Flusses Samur entdeckt wurde. Laut der Inschrift kam ein Mann namens Hağği Gukas im Monat Ramadan mit seiner Frau aus dem benachbarten Zachur, dem damaligen Zentrum Lesgiens, nach Ichrek und baute dort ein kleines Gebäude, in dem er den Muslimen Essen spendete.¹²⁸¹ Šichsaidov sieht in dieser Inschrift eine Bestätigung der Angabe von al-Kazwini über die große Rolle von Zachur bei der Propaganda des Islam im Südwesten Dagestans. Er fügt hinzu, dass der Islam schon vor der Ankunft des Hağği Gugas im Dorf Ichrek verbreitet war, wie die Inschriften aus dem 10. und 11. Jahrhundert zeigen. Dieser Mann sei allerdings einer von denjenigen Predigern gewesen, die durch ihre eigenen Predigten die Position der Religion befestigten. Es ist dabei bemerkenswert, wie auch Šichsaidov betont, dass ein muslimischer Missionar einen christlichen Namen trug. Der Name Gugas ist nämlich alt-armenisch und entspricht dem Namen Luka.¹²⁸² Das lässt uns vermuten, dass Gugas zu den Sufi-Missionaren gehört haben könnte, die ein relativ tolerantes Religionsverständnis hatten.

Dass im 13. Jahrhundert Prediger aus Zachur in den benachbarten Orten tätig waren, zeigt, dass Zachur ein wichtiges islamisches Zentrum war. Laut Angabe Šichsaidovs gab es in Zachur in dieser Zeit 12.000 Häuser. Aus der Stadt seien sogar Pilgerfahrten nach Mekka und Medina unternommen worden, an denen auch Frauen beteiligt waren. Dies sei durch eine Inschrift einer Moschee aus dem 13. Jahrhundert belegt. Daraus lasse sich auch schließen, dass die Blütezeit Zachurs ins 13. Jahrhundert falle.¹²⁸³ Wann und wie das genau geschah, wissen wir nicht. Aber die Islamisierung der Stadt geht sicherlich auf eine frühere Zeit zurück. Obwohl darüber einige lokale Geschichten existieren, ist fraglich, inwieweit sie plausibel sind. Eine von ihnen besagt, dass drei süd-dagestanische Dörfer, Chnov, Rutul und Zachur ursprünglich christlich gewesen seien und den Islam durch den Einfluss von drei muslimischen Missionaren aus Mekka freiwillig angenommen hätten. Die Einwohner dieser Dörfer sollen noch schriftlich erklärt haben, dass sie früher Christen gewesen seien und jetzt den Islam angenommen hätten.¹²⁸⁴ Wenn diese Geschichte überhaupt wahr ist, sollte diese freiwillige Annahme des Islam mit den Aktivitäten der Sufis in Verbindung gebracht werden, die eine Form des Islam praktizierten, welcher am besten zu den lokalen Glaubensvorstellungen passte. Die Rolle der Sufis bei der Verbreitung des Islam wird unten noch ausführlich dargestellt.

Unter den Lesgiern konnte der Islam anscheinend schon früh verbreitet, aber ihre Islamisierung lange Zeit nicht vollendet werden. Der Historiker Ş. Erel betont, dass sie während des mongolischen Einfalls in Dagestan (im 13. Jahrhundert) gegen die Mongolen kämpften und ein Teil von

¹²⁸⁰ Für die Texte dieser epigraphischen Funde siehe Leonid I. Lavrov: *Ėpigráficoeskie pamjatniki Severnogo Kavkaza na arabskom, persidskom i tureckom jazykach*, čast' 1: Nadpisi X-XVII vv. Moskva 1966, S. 57-78.

¹²⁸¹ Ebd., S. 87.

¹²⁸² Ebd., S. 190.

¹²⁸³ Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 161.

¹²⁸⁴ Ebd., S. 162.

ihnen zu jener Zeit christlich war.¹²⁸⁵ Hingegen sagt der Franziskanermönch Wilhelm von Rubruk (gest. 1270), der zwischen 1253 und 1255 eine Reise von Konstantinopel nach Karakorum, in die Hauptstadt der Mongolen, unternahm und auf seinem Rückweg im November des Jahres 1254 durch Derbend reiste, dass die Lesgier Muslime und keine Untertanen der Mongolen gewesen seien. Er erwähnt nicht, dass ein Teil von ihnen Christen waren.¹²⁸⁶ Wenn wir die Tatsache berücksichtigen, dass ein zum größten Teil christlich gebliebenes Georgien im Westen von Dagestan existierte und das Gebiet religiös und kulturell stark beeinflusste, so können wir vermuten, dass die christlichen Einflüsse in Dagestan noch lange Zeit gewirkt haben müssen. Der Dominikanermönch Johannes Galonifontibus, der erst im Jahre 1377 zum Bischof von Nachičevan und dann zum Erzbischof von Sultaniya (Nordiran) berufen wurde, war auch als Gesandter Timurs und seiner Söhne tätig. Er wurde an die europäischen Höfe geschickt. Galonifontibus lieferte über die Lebensbedingungen der Kaukasier am Beginn des 15. Jahrhunderts wertvolle Informationen aus erster Hand. Er berichtet über die Lesgier folgendes: „*Es gibt kaum Gesetze, die das Leben der Lesgier regeln würden. Manche von ihnen sind Muslime, andere gehören der georgischen Kirche an oder andere sind Christen.*“¹²⁸⁷ Der Orientalist Julius Klaproth, der im Jahre 1808 eine Forschungsreise in den Kaukasus unternahm, schrieb:

„Der größte Teil der lesgischen Stämme ist jetzt der sunnitischen Sekte des Islams zugetan, doch findet man auch noch viele, die ohne Religion leben oder bei denen man fast verlöschte Spuren des Christentums, Verehrung alter Kirchen, Felsen und Bäume antrifft.“¹²⁸⁸

Der Bericht Klaproths zeigt unbestreitbar, dass nicht nur christliche, sondern auch animistische Elemente unter den Lesgiern lange existierten.

4.1.3.3. Kaytak (Darginien)

Die Darginer sind heute nach den Awaren zahlenmäßig die zweitgrößte dagestanische Ethnie. Nach dem Stand von 2002 beträgt ihre Zahl 426.000 Menschen.¹²⁸⁹ Sie bewohnen im Allgemeinen das Bergland Zentral-Dagestans.¹²⁹⁰ Ch. Quelquejay meint, dass die Islamisierung der Darginer im 11. Jahrhundert begann.¹²⁹¹ Günay und Güngör behaupten jedoch, dass die Darginer unter Timur den Islam angenommen hätten.¹²⁹² In der Tat wurde der Islam zur Zeit Timurs zur einzigen Religion der Darginer, wie Bennigsen und Bryan betonen.¹²⁹³ Denn wie bereits im dritten Kapitel angesprochen, zeigen die Quellen, dass der Islam schon im 10. Jahrhundert unter den Darginern Verbreitung fand. Laut Ibn Rusta (gest. 913) bekannte sich der König von Kaytak zu drei Religionen: dem Judentum, Christentum und Islam.¹²⁹⁴ Al-Mas’udi (gest. 956) schreibt, dass der König Muslim war

¹²⁸⁵ Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 84.

¹²⁸⁶ Wilhelm von Rubruk: *Reisen zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum*, neu bearb. und hrsg. von Hans D. Leicht, Darmstadt 1985, S. 216.

¹²⁸⁷ Lojos Tardy: “The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404”, in: *AOASH*, vol. 32 (1978), S. 83-111, here: S. 98.

¹²⁸⁸ Klaproth: *Geographisch-historische Beschreibung des östlichen Kaukasus*, S. 117.

¹²⁸⁹ Lordkipanidze and Totadze: *The Population of the Caucasus*, S. 272.

¹²⁹⁰ Ch. Quelquejay: “Darghin”, in: *EI2*, vol. 2, S. 141.

¹²⁹¹ Ebd., S. 142.

¹²⁹² Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 263.

¹²⁹³ Bennigsen and Bryan: “Islam in the Caucasus and Middle Wolga”, S. 359.

¹²⁹⁴ “Ibn Rusteh: Kitâb el-a'lâk el-nefise”, in: *İslâm Coğrafyacılara Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 41.

und behauptete, vom arabischen Stamm „*Kahtan*“ abzustammen.¹²⁹⁵ So stellt sich heraus, dass der Islam erst in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts in das darginische Gebiet eindrang. Wir sehen, dass das Volk von *Šandan* (möglicherweise das spätere darginische *Akušā*¹²⁹⁶) im *Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan* als einer der mächtigsten Feinde der Muslime bezeichnet wird. Die Angehörigen dieses Volks waren zumindest bis 1040 keine Muslime und bekämpften die Muslime heftig.¹²⁹⁷

Die gleiche Quelle berichtet jedoch, dass das Volk von *Karach* oder *Karağ*¹²⁹⁸ im Jahre 385/995 von Maymun, dem Emir von Derbend, zum Islam bekehrt wurde.¹²⁹⁹ *Karach* war jedenfalls ein Bezirk *Kaytaks* und lag ca. 60 km von Derbend entfernt.¹³⁰⁰ Der Orientalist C. E. Bosworth weist darauf hin, dass diese Region mit dem von al-Mas'udi erwähnten Fürstentum *Kurğ* identisch sei.¹³⁰¹ Ich schließe mich dieser Feststellung an, da die von al-Mas'udi beschriebene Lage des Fürstentums und die von *Ur-karach* die gleiche Region zeigen. Al-Mas'udi berichtet, dass der Herrscher dieses Fürstentums ein Muslim war und den Titel *Barzbân* trug.¹³⁰² Demnach soll die Islamisierung von *Karach* schon vor Mas'udis Zeit begonnen und von Emir Maymun vollendet worden sein. Darüber, unter welchen Bedingungen das Volk von *Karach* den Islam annahm, gibt unsere Quelle jedoch keine Information. Wir vermuten, dass die Stadt Derbend und die in der Umgebung ansässigen arabischen Stämme dabei eine wichtige Rolle spielten. Abgesehen davon, dass Derbend das wichtigste Islamzentrum Dagestans war und eine große Zahl der *Gazis* beherbergte, die gegen die Nachbargebiete ständig *Ğihad* führten, lebten laut al-Mas'udi zwischen *Kaytak* und Derbend arabische Muslime, die dorthin bereits in der ersten Eroberungszeit kamen und nur Arabisch sprachen. Sie hatten trotz der Nähe ihres Gebiets zu *Kaytak* aufgrund der Wälder und Flüsse ihre Unabhängigkeit bewahrt. Al-Mas'udi erwähnt, dass sie aus Derbend Hilfe erhielten.¹³⁰³ Auch der Chronist Ibn al-Azrak aus *Mayyafariqin* (heute *Silvan* in Ost-Anatolien) sah 549/1154 zu seinem Erstaunen im gleichen Gebiet Arabisch sprechende Leute, als er mit dem Heer des georgischen Königs *Demetre* Derbend besuchte.¹³⁰⁴ Anscheinend trugen sie durch die Unterstützung Derbends dazu bei, dass sich der Islam unter den Darginern weiterentwickeln konnte.

Schließlich können wir, wenn wir das religiöse Gesamtbild des Gebietes *Kaytak* berücksichtigen, sagen, dass der Islam im Gebiet schon vor dem 11. Jahrhundert begann, sich richtig auszubreiten. Es gibt in den darginischen Orten *Kalakurayš*, *Urkarach* und *Kubači* epigraphische Überreste, die ins 11. oder 12. Jahrhundert datiert wurden. Sie zeigen, dass diese Gebiete schon in dieser Zeit vom Islam erfasst wurden.¹³⁰⁵ Das muslimische Fürstentum *Kaytak* entstand jedoch erst später aus einem Zusammenschluss von mindestens fünf Regionen: *Gamri*, *Kaytak* (mit *Zirigiran/Kubači*), *Kala-Kurayš*, *Ur-Karach* und *Šandan*. Einer der frühesten namentlich bekannten Herrscher des Fürstentums ist *Halil-Bek*, der im Jahr 1466 erwähnt wird.¹³⁰⁶

¹²⁹⁵ Al-Mas'udi: *Murûğ ad-dahab*, S. 97.

¹²⁹⁶ Siehe dazu Minorskijs Anmerkung (*Minorsky: A History of Sharvan and Darband*, S. 101-104.)

¹²⁹⁷ Ebd., S. 49, 102.

¹²⁹⁸ Minorskij identifiziert *Karach* mit *Ur-karach*, einem Gebiet des darginischen Territoriums. Vgl. *Minorsky: A History of Sharvan and Darband*, S. 95. Kemper vermutet jedoch, dass dieser Ort das spätere *Kala-Kurayš* sein könnte. Vgl. Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 73.

¹²⁹⁹ *Minorsky: A History of Sharvan and Darband*, S. 46.

¹³⁰⁰ Ebd., S. 95.

¹³⁰¹ Bosworth: "Al-Kabk", S. 347.

¹³⁰² Al-Mas'udi: *Murûğ ad-dahab*, S. 97-98.

¹³⁰³ Ebd., S. 97.

¹³⁰⁴ Siehe *Minorsky: A History of Sharvan and Darband*, Annex III, S. 170-172.

¹³⁰⁵ Lavrov: *Ėpigrafičeskie pamjatniki*, čast' 1, S. 76-77.

¹³⁰⁶ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 98.

4.1.3.4. Gumiq (Lakien, Gazi-Kumukien) und Kumukien

Die von den arabischen Geographen als Volk „Gumiq“ erwähnten Laken bezeichnen sich selbst wie die Georgier als „Lak“. Die Nachbarn der Laken, deren Siedlungsgebiete sich in der Mitte des dagestanischen Hochlandes erstreckten, sind im Osten die Darginer, im Westen und Norden die Awaren und im Süden die Lesgier. Ihr Zentrum ist das Städtchen Kumuk.¹³⁰⁷ Nach der Volkszählung von 2002 beträgt ihre Zahl 140.000 Menschen.¹³⁰⁸

Ş. Erel meint, dass die Laken den Islam im 8. Jahrhundert angenommen hätten. Offensichtlich basiert diese Information bei Erel auf den Berichten der dagestanischen Chroniken. Es gibt jedoch unwiderlegbare Belege, dass die Islamisierung der Laken viel später begann. Es ist unbekannt, wann der Islam genau ins Gebiet Gumiq eindrang. Wir wissen jedoch aus dem Bericht von al-Mas'udi, dass das Volk von Gumiq in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts Christen waren.¹³⁰⁹ Tâ'rich al-Bâb wa Şarvan bezeichnet sie noch im Jahre 1064 als „ungläubige Gumiq“, die die internen Streitigkeiten zwischen den Haşimi-Emiren und den örtlichen Notabeln Derbends ausnutzten, die Dörfer Derbends verwüsteten und viele Muslime töteten.¹³¹⁰

Die wichtigsten Belege für den Übertritt der Laken zum Islam sind die oben erwähnten Briefe des Şirvanşahs Fariburz I. (1063-1096) an das Volk von Gumiq und Lakz, aus denen hervorgeht, dass die Laken durch die Vermittlung der muslimischen Lesgier von Kuwa oder Fuwa (vermutlich das heutige Quba nördlich von Baku) den Islam annahmen. Der Şirvanşah beschreibt in seinem Brief zuerst generell die Vorteile der Religion und sagt, dass die Religion eine Verpflichtung sei, weil man sich selbst nicht orientieren und den richtigen Weg finden könne. Er weist dabei insbesondere auf die Belohnung im Jenseits hin.¹³¹¹

Danach sagt der Şirvanşah, dass er seinen Sohn Amir Adud sowie einen Imam, der sie den Koran lehren sollte, und einen Prediger (Châtib), der sie in den Grundlagen des Islam unterrichten sollte, schicken werde. Aus dem Brief des Şirvanşahs geht klar hervor, dass er die Laken besiegt und viele von ihnen gefangen genommen hatte. Anscheinend bestand noch die Gefahr einer Besetzung des Gebiets der Laken durch den Şirvanşah. Es stellt sich heraus, dass der Wunsch der Abwendung dieser Gefahr bei der Entscheidung der Laken für ihren Übertritt zum Islam die Hauptrolle spielte. Andere wichtige Gründe, die sie zur ihrer Entscheidung bewegten, waren offenbar die Vorteile und Privilegien, die der Şirvanşah ihnen nach ihrem Übertritt zum Islam versprach. Er verspricht z.B., dass er im Falle ihres Übertritts die Gefangenen freilassen und alle ihre Wünsche erfüllen werde. Außerdem drückt er klar aus, dass er auf Haraç (Bodensteuer) und die von ihnen zu leistenden anderen Abgaben (Baç) verzichten würde, und betont, dass sie in Sicherheit sein werden.¹³¹² Aus diesen Erkenntnissen läßt sich schließen, dass die Region Lakien durch die Einflüsse der Şirvanşahs, ihrer direkten Nachbarn, ab Ende des 11. Jahrhunderts einer starken Islamisierung ausgesetzt war. Bosworth vermutet, dass die Raubzüge der Laken in Derbend durch ihren Übertritt zum Islam sogar gringer wurden.¹³¹³

Die muslimischen Laken, die nach ihrer Konversion als Vorkämpfer des Islam gegen die benachbarten Völker, die Anhänger der Naturreligionen waren, in folgenden Jahrhunderten den Eh-

¹³⁰⁷ Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 38.

¹³⁰⁸ Lordkipanidze and Totadze: *The Population of the Caucasus*, S. 272.

¹³⁰⁹ Al-Mas'udî: *Murûğ ad-dahab*, S. 98.

¹³¹⁰ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 49-51; Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 77.

¹³¹¹ Minorsky et Cahen: "Le recueil transcaucasien de Mas'ud b. Nâmdâr (début du VIe/XIIe siècle)", S. 138-139.

¹³¹² Ebd., S. 139-141.

¹³¹³ Bosworth: "Al-Kabk", S. 348.

rentitel Gazi-Kumuken (Glaubenskämpfer-Kumuken) erhielten¹³¹⁴, trugen nun selbst in hohem Maße zur Verbreitung des Islam in Dagestan bei. Timurs Chronist Nizam al-Din Šami (14.-15. Jahrhundert) zufolge hatten die Gazi-Kumuken im 14. Jahrhundert die Gewohnheit, jedes Jahr und jeden Monat die „Ungläubigen“ zu bekämpfen.¹³¹⁵ Aber wie sich zeigt, war der Islam sogar im 15. Jahrhundert nicht die einzige Religion aller Gazi-Kumuken. Denn der obengenannte dominikanische Mönch Johannes Galonifontibus erwähnt, dass es unter den Kumuken Anfang des 15. Jahrhunderts viele Christen gab. Er meint hier selbstverständlich das Volk, das wir heute als Laken kennen.¹³¹⁶

Ob es sich bei diesen Kumuken um die damaligen Einwohner des heute „*Kâfir-Kumuk*“ (das ungläubige Kumuk) genannten Ortes im Distrikt Buynaksk, ca. 100 km nördlich von Kumuk, handelt, ist schwer festzustellen. Kemper denkt, dass der Name dieses Ortes im Kontrast zum islamisierten lakischen Kumuk entstanden ist und eventuell darauf hinweist, dass sich an diesem Ort noch lange eine nicht-muslimische Gemeinschaft halten konnte.¹³¹⁷ Hingegen gibt Barthold eine andere Information über den Ursprung des Beinamen „*kâfir*“: demnach wurde Adil Giray (1666-1671), Chan der Krim-Tataren und Vasall der Osmanen, nach einer Erzählung in Širvan von den Persern gefangen genommen. Als seine Mutter mit reichen Geschenken eine Reise nach Persien unternahm, um ihren Sohn aus der Gefangenschaft zu befreien, sei sie im Gebiet der Gazi-Kumuken beraubt worden und in einem Dorf gestorben, dessen Einwohner für dieses an einer Frau begangene Unrecht noch heute als „Ungläubige“ gebrandmarkt würden.¹³¹⁸ Die Zuverlässigkeit dieser Erzählung, die auf keiner Quelle basiert, ist meines Erachtens sehr zweifelhaft. Denn eine logische Verbindung zwischen diesem Ereignis und der Benennung des Ortes als „*kâfir*“ kann man nicht feststellen. Es ist sehr schwer zu glauben, dass ein Ort eine solche Bezeichnung, die unter den damaligen Verhältnissen eine viel schlimmere Beleidigung als heute ausdrückt, wegen dieses Ereignisses erhielt. Es stellt sich jedoch heraus, wie auch der Bericht von Galonifontibus zeigt, dass ein kleiner Teil der Kumuken noch lange christlich blieb. Es kommt noch die Tatsache hinzu, dass die Naturreligionen im Gebiet ihre Existenz lange bewahren konnten. Also ist der Grund, warum man diesen Ort als „*kâfir*“ bezeichnete, mit höchster Wahrscheinlichkeit mit den religiösen Verhältnissen des Ortes verbunden. Logischer erscheint jedenfalls die Annahme Kempers, dass die Einwohner dieses Ortes diesen Beinamen erhielten, weil sie damals noch keine Muslime waren.

Das gleichnamige Volk der Kumuken, deren Siedlungsgebiet sich vom Becken der Flüsse Terek und Sulak im Nordosten bis zur Grenze der Dageriner im Süden erstreckt¹³¹⁹, ist von den Gazi-Kumuken (Laken) zu unterscheiden. Ihre Zahl beträgt nach der Volkszählung von 2002 366.000 Menschen.¹³²⁰ Diese Kumuken setzten sich ethnisch aus verschiedenen Turkstämmen, vor allem aus den kipčakischen Türken, zusammen, die im 13. Jahrhundert in den Steppen Nord-Dagestans auftauchten. Sie kamen aus dem Norden in dieses Gebiet, weil sie von der Goldenen Horde südwärts verdrängt wurden, deren Chane im 13. und 14. Jahrhundert die Gegend bis zum Pass von Derbend, zuweilen auch die südlich davon gelegenen Gebiete, beherrschten. Die erste politische Organisation der türkischen Kumuken war das feudale Šamchalat, das alle Kumuken sowie nord- und ost-dagestanische Ethnien vereinigte. Die Herrscher mit dem Titel Šamchal residierten im lakischen

¹³¹⁴ Barthold: „Daghestan“, S. 926.

¹³¹⁵ Nizamüddin Šamî: *Zafarnâme* [Buch des Sieges], aus dem Persischen übersetzt von Necati Lugal, Ankara 1949, S. 200; Šichsaidov: „The Political History of Daghestan“, S. 50.

¹³¹⁶ Tardy: „The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404“, S. 91.

¹³¹⁷ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 96.

¹³¹⁸ Barthold: „Daghestan“, S. 927.

¹³¹⁹ Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 48.

¹³²⁰ Lordkipanidze and Totadze: *The Population of the Caucasus*, S. 272.

Gazi-Kumuk, bis die Gazi-Kumuken sich nach dem Tode Šamchal Emir Čobans im Jahre 1578 von den Kumuken befreiten.¹³²¹ Wir sehen also, dass – auch wenn die türkischen Kumuken und Gazi-Kumuken ethnisch verschiedene Völker sind – sie im Spätmittelalter gemeinsam von der Dynastie der Šamchalen regiert wurden.

Es ist bemerkenswert, dass Herkunft und Etymologie der Šamchalen noch nicht geklärt sind. Im dritten Kapitel haben wir gesehen, dass die dagestanische Geschichtsschreibung der Šamchal-Dynastie eine arabische Etymologie zuschrieb, um der Dynastie eine islamische Legitimation zu verleihen. Kemper weist darauf hin, dass dieser Name sehr wahrscheinlich aus dem Türkischen stamme. Denn der Name „Šamchal“ tauche in ähnlicher Form auch in verschiedenen Turksprachen Mittelasiens mit der Bedeutung „Überwacher, Verwalter“ auf.¹³²² Der osmanische Staatsmann und Gelehrte Ahmed Ğevdet Pascha (1822-1895) schreibt jedoch in seinem umfangreichen Werk „Tarih-i Ğevdet“, dass die Bevölkerung Nord-Dagestans sich nach dem Zerfall der Macht der Timuriden im 15. Jahrhundert unabhängig machten und einen Chan aus dem Stamm Ğingis wählten, den sie „Šamchal“ nannten.¹³²³ Diese Erkenntnisse zeigen, dass eine arabische Etymologie unwahrscheinlich ist.

Als das älteste Zeugnis über einen Šamchal gilt eine undatierte Bau-Inschrift aus dem darginischen Dorf Ašti südlich von Kubači (dem alten Zirigiran), die vermutlich aus dem 14. Jahrhundert stammt und zugleich einen wichtigen Hinweis über die Islammission der Gazi-Kumuken enthält. Ihr zufolge ließ ein gewisser *Badr-Šamchal* – anscheinend ein Herrscher von Gazi-Kumuk – im Dorf Ašti eine Moschee für die Männer von Zirigiran bauen. Weiter ist auf dem Stein zu lesen, dass die Männer von dem Harač befreit würden, wenn sie den Islam annähmen. Dies zeigt, dass das Dorf Ašti im 14. Jahrhundert zu Zirigiran gehört haben muss, dass Zirigiran (Kubači) mithin eine größere Region umfasste als den Ort selbst und ferner, dass es noch nicht vollständig islamisiert war und dem Šamchal von Kumuk unterstand, der durch den Moschee-Bau die Islamisierung in dieser Region vorantrieb.¹³²⁴ Die Zirigiran lebten im Gebiet des südlichen Armes des Kojsu, neben Awarien, das dem heutigen darginischen Dorf Kubači entspricht.¹³²⁵ Laut Mas’udi waren sie in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts Muslime, Christen und Juden.¹³²⁶

Wir sehen, dass Gazi-Kumuk im 15. Jahrhundert als eines der wichtigsten Zentren des Islam galt. Einer der besten Belege, der uns über die Stellung Gazi-Kumuks als Zentrum der Islam-Mission in Dagestan Informationen gibt, ist das Epitaph des jemenitischen Gelehrten *Ahmad al-Yamani*, der sich angeblich um 1420 in Gazi-Kumuk niederließ und dort 1450 an einer Seuche starb.¹³²⁷ Er lehrte an der bekannten Universität al-Azhar in Ägypten, bevor er von einem Abbasiden-Kalifen nach Dagestan geschickt wurde, um dort den Islam zu predigen. Er wurde nach seiner Niederlassung Kadi (Richter) und Lehrer in Gazi-Kumuk. Außerdem wurde er durch seine Missionierungsaktivitäten unter den Bergbewohnern berühmt.¹³²⁸ Darüber hinaus gründete er in Gazi-Kumuk eine eigene Schule und verfasste ein Rechtsbuch mit dem Titel *Wafq al-Murâd*, das in

¹³²¹ W. Barthold [David K. Kermani]: „Kumuk“, in: *EI2*, vol. 5, S. 382.

¹³²² Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 94. Dazu siehe auch K. S. Kadiradžiev: „Struktura i genezis sacionima Šamchal“, in: *Social'naja terminologija v jazykach Dagestana*, Machačkala 1989, S. 52-59.

¹³²³ Cevdet Paša: *Tarih-i Cevdet*, Bd. 1, S. 374.

¹³²⁴ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 94.

¹³²⁵ Bosworth: „Al-Kabk“, S. 343.

¹³²⁶ Al-Mas'ûdî: *Murûğ ad-dahab*, S. 98.

¹³²⁷ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 97.

¹³²⁸ Bobrovnikov: „Abu Muslim in Islamic History“, S. 34; Šichsaidov: „The Political History of Daghestan“, S. 50. Außerdem siehe A. R. Šichsaidov: „Akhmad al-Iamani“, in: *Islam. Enciklopedičeskii slovar'*, II, Moskva 1999, S. 9-10.

Dagestan bis ins 19. Jahrhundert weit verbreitet war. Al-Yamani hatte dort zudem eine große Familie begründet. Es gab sogar im Ort einen Friedhof, der den Namen Yemani (Jemeniten-Friedhof) trug, weil die Mitglieder seiner Familie bis ins 19. Jahrhundert auf diesem Friedhof bestattet wurden.¹³²⁹ Ahmad al-Yamani gilt damit nicht nur als Missionar, sondern auch als einer der frühesten Vertreter des Vermittlungsprozesses islamischen Wissens aus den arabischen Kernländern des Islam nach Dagestan. Bei seinem Erfolg und Aufstieg spielte jedoch die Behauptung, dass er angeblich vom Propheten Muhammed abstamme, eine wichtige Rolle. Der Forscher V. Bobrovnikov betont, dass viele arabische Einwanderer in Dagestan behaupteten, die Nachkommen des Propheten Muhammed zu sein. Eine solche Identität ermöglichte es ihnen, in den kaukasisch-muslimischen Gemeinschaften höchste Positionen zu erreichen. Ahmad al-Yamani sei ein gutes Beispiel hierfür.¹³³⁰

Die Erkenntnisse, die wir bisher über die Entwicklung der Islamisierung der Gazi-Kumuken gewannen, zeigen, dass der Islam unter ihnen bis zum 16. Jahrhundert weit verbreitet war: allerdings bekannte sich ein geringer Teil von ihnen weiterhin zum Christentum oder zu den Naturreligionen. Ein anderer historischer Fakt ist, dass die Gazi-Kumuken bei der Verbreitung des Islam unter den türkischen Kumuken eine wichtige Rolle spielten, die früher Christen, Juden oder Anhänger von Naturreligionen waren. Wie Barthold anmerkt, begann die Islamisierung der türkischen Kumuken nach ihrer endgültigen Niederlassung in Nord-Dagestan direkt durch die Einflüsse der Goldenen Horde aus dem Norden und durch die Einflüsse der Gazi-Kumuken aus dem Süden und wurde bereits nach der Eroberung Nord-Dagestans durch die Goldene Horde im 14. Jahrhundert vollendet.¹³³¹

4.1.3.5. Awarien

Die Awaren bilden traditionell die zahlenmäßig stärkste Ethnie Dagestans. Nach dem Stand von 2002 beträgt ihre Bevölkerungszahl 758.000 Menschen.¹³³² Die Herrscher der Awaren trugen den Titel „Nusal“. Ihr Stammesfürstentum, dessen Kernland die im Zentral-Dagestan gelegene Hochebene von Chunzach war, umfasste nie alle Gebiete, in denen Awarisch gesprochen wurde. Manche Siedlungsgebiete dieser Sprachgruppe wurden im Mittelalter von den Šamchalen regiert, während die anderen freie Dorfgemeinschaften bildeten.¹³³³

Ebenso war die Islamisierung der Awaren ein langer Prozess, der vom 12. bis ins 16. Jahrhundert dauerte. W. G. Lerch behauptet, dass die Awaren seit dem 11. Jahrhundert Muslime seien und die arabischen Eroberer ihnen ihre Religion gebracht hätten. Laut Lerch seien auch die türkischen Kumuken seit dem 11. Jahrhundert Muslime und zählten somit zu den ältesten Bekennern des Islam im Kaukasus.¹³³⁴ Dass die Kumuken erst im 13. Jahrhundert von der Goldenen Horde in den Kaukasus verdrängt wurden und zu dieser Zeit noch keine Muslime waren, hatten wir oben gezeigt. H. C. d'Encausse und A. Bennigsen meinen, dass die Hauptstadt der Awaren bereits im 11. Jahrhundert eine muslimische Festung und eines der Hauptzentren der arabischen Kultur im oberen Dagestan gewesen sei.¹³³⁵ Nach unseren Erkenntnissen kann jedoch der Islamisierungsprozess der Awa-

¹³²⁹ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 97.

¹³³⁰ Bobrovnikov: "Abu Muslim in Islamic History", S. 34.

¹³³¹ Barthold [David K. Kermani]: "Kumuk", S. 382.

¹³³² Lordkipanidze and Totadze: *The Population of the Caucasus*, S. 272.

¹³³³ Clemens S. Siderko: *Dschihad im Kaukasus. Antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarenreich (18. Jh. bis 1859)*, Wiesbaden 2007, S. 24.

¹³³⁴ Lerch: *Der Kaukasus*, S. 130.

¹³³⁵ H. Carrère d'Encausse and A. Bennigsen: "Avars", in: *EI2*, vol. 1, S. 755.

ren frühestens im 11. Jahrhundert neu begonnen haben. Aus den Werken der persischen und arabischen Geographen vom 10. bis 12. Jahrhundert geht klar hervor, dass das Christentum und die Naturreligionen wenigstens bis zur zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts unter den Awaren stark vertreten waren.¹³³⁶ Für das lange Fortbestehen des Christentums spielten vor allem die georgischen Einflüsse aus dem Westen eine wesentliche Rolle. Denn Awarien war enger als andere Regionen Dagestans in wirtschaftlicher, politischer und religiöser Beziehung mit dem benachbarten Georgien verbunden. Funde von georgischen Inschriften in Awarien deuten darauf hin, dass hier vor der Islamisierung und bis ins 15. Jahrhundert das Christentum georgischer Prägung verbreitet war.¹³³⁷

Tâ'rich al-Bâb wa Šarvan bezeichnet die Awaren bis zum Jahr 1065 als „Ungläubige“, die gegen die Muslime kämpften.¹³³⁸ Wir sehen, dass der Herrscher der Awaren im Jahr 1064 auf Veranlassung der Notabeln Derbends eine Armee zusammenstellte, die aus Awaren und verschiedenen Turkstämmen bestand, und den Emir von Derbend angriff. Der Emir soll mit seinen 300 Krieger, von denen 100 Tabasaraner waren, die 4000 Mann starke Armee der Awaren besiegt haben.¹³³⁹

Es ist jedoch bemerkenswert, dass die Awaren sowohl mit der Hašimiten-Dynastie von Derbend als auch mit den Širvanšahen Azerbayğans verwandtschaftliche Beziehungen aufnahmen. Es wird erwähnt, dass der Emir von Derbend im Jahre 1025 *Sâriya* die Tochter von *Bucht-Yišo*, dem König der Awaren, heiratete.¹³⁴⁰ Laut Bosworth ist der Name des awarischen Herrschers syrisch-christlichen Ursprungs. Dies zeige eindeutig, dass die Königsfamilie sich zu jener Zeit zum Christentum bekannte.¹³⁴¹ Im Jahre 1063 wird der Herrscher der Awaren mütterlicherseits als Großvater des Širvanšahs Fariburz I. erwähnt.¹³⁴² Außerdem stellten die Emire von Derbend bei mehreren Gelegenheiten die Awaren als Söldnertruppen gegen Širvan ein, z.B. während der Herrschaftszeit des Širvanšahs Ahmad I. (956-981).¹³⁴³ Das alles zeigt uns, dass zwischen den Awaren und den beiden starken muslimischen Dynastien (Hašimiten von Derbend und Širvanšah) wenigstens im 10. und 11. Jahrhundert enge Verbindungen bestanden. Diese Zeit kann man meines Erachtens als eine Übergangsphase zur Islamisierung der Awaren sehen. Denn es stellt sich heraus, dass die Awaren in dieser Zeit durch ihre Beziehungen zu Derbend und Širvan den Islam und die islamische Kultur näher kennenlernten. Der Islam breitete sich jedoch allem Anschein nach nur unter einem kleinen Teil der Awaren aus.

Darüber, wann und wie die Islamisierung Awariens sich entwickelte, sind wir nicht unterrichtet. Es ist jedoch sinnvoll, dass man in diesem Zusammenhang auf die Frage des Abu Muslim noch einmal eingeht, dem die Islamisierung Dagestans zugeschrieben wird. Denn die Bedeutung Abu Muslims, der in den dagestanischen historischen Werken als Hauptakteur der Islamisierung Dagestas gilt, rückte bemerkenswerterweise ab dem 11. Jahrhundert im kulturellen Gedächtnis der Dagestaner noch mehr in den Vordergrund.

¹³³⁶ “Ibn Rusteh: Kitâb el-a'lâk el-nefise”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 40; “Ibn Havkal: Kitâb el- Sûret el-Arz”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 167; “El-Istahrî: Kitâb el-Mesâlik vel-Memâlik”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 157; “Ebû Sa'îd Abdülhayy b. Dahhâk el-Gerdîzî: Zeyn el-ahbâr”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 87; “Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-Şerîf el-İdrîsî: Nüzhet el-müştâk fi ihtirâk el-âfâk”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 111.

¹³³⁷ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 102.

¹³³⁸ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 53.

¹³³⁹ Ebd., S. 50; Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 76.

¹³⁴⁰ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 47; Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 73.

¹³⁴¹ Bosworth: “Al-Kabk”, S. 346.

¹³⁴² Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 34.

¹³⁴³ Ebd. S. 29; Bosworth: “Al-Kabk”, S. 346.

Wir hatten im dritten Kapitel darauf hingewiesen, dass die dagestanischen Chroniken über die Rolle des Abu Muslims bei der Islamisierung Dagestans Berichte liefern, die von Legenden durchzogen sind. Wie Kemper bemerkt, ist die reichhaltige historische Überlieferung über die Islamisierung, die man in vielen dagestanischen Werken vorfindet, ein Produkt der islamischen und fürstlichen Historiographie des 16. bis 18. Jahrhunderts.¹³⁴⁴ Deren Ziel war es, den dagestanischen Fürstentümern eine islamischlegitimierte Herrschaft zu verleihen. Die Berichte dieser Chroniken gelten mittlerweile unter vielen Forschern nicht mehr als zuverlässig. Einer der Gründe dafür ist, dass ein Scheich namens Abu Muslim in der frühislamischen Zeit im Kaukasus nicht existierte. Aber mit den Worten Kempers reflektieren die historischen dagestanischen Schriften (z.B. *Derbendnâme*, *Tarich Dagestan*, *Achtinâme*, *Tarich Abi Muslim* u.a.), was zu ihrer Zeit an historischen Kenntnissen über die frühe Zeit noch vorhanden war, zumal dort, wo ältere Quellen zugrunde lagen.¹³⁴⁵ D.h. sie bieten trotz allem manche Anhaltspunkte über die Zeit vor ihrer Abfassung, insbesondere *Tarich Dagestan*: Laut diesem Werk ließ sich ein Scheich namens Abu Muslim in der awarischen Hauptstadt Chunzach nieder und erklärte sich zum Imam ganz Dagestans.¹³⁴⁶

Es stellt sich nun in diesem Zusammenhang die Frage, ob der in den dagestanischen Chroniken dargestellte Abu Muslim-Charakter sich in der Tat auf einen anderen Abu Muslim bezieht, der im Kaukasus zu späterer Zeit lebte und wirkte? E. Sarkisyanz sagt, dass die Tätigkeit des Scheichs Abu Muslim (nicht Abu Muslim im 8. Jahrhundert) für die Ausbreitung des Islam in Dagestan im 11. Jahrhundert entscheidend war.¹³⁴⁷ Laut M. Kemper scheinen die Legenden um Abu Muslim zuweilen mit Erzählungen über diesen zweiten Abu Muslim verschmolzen zu sein.¹³⁴⁸ Der azerbayganische Historiker Abbas Kuli Aga Bakihanov (1794-1847), ein Neffe des letzten Chans von Baku, geht in seinem auf Persisch verfassten Buch „*Gulistan-i Iram*“ (eine Geschichte Širvans und Dagestans) auf die von *Achtinâme* berichtete Islamisierung Süd-Dagestans durch Abu Muslim ein, die wir schon im dritten Kapitel angesprochen hatten. Bakihanov weist darauf hin, dass ein Scheich namens Abu Muslim im 11. Jahrhundert mit seiner Familie und seinen Herden in Süd-Dagestan lebte. Er nimmt an, dass es sich bei dem von *Achtinâme* erwähnten Scheich um diesen Abu Muslim handelte.¹³⁴⁹ Der dagestanische Historiker Hasan al-Kadarî schreibt in seinem Buch „*Asari Dagestan*“, das er im Jahre 1891/92 fertigstellte, dass Scheich Abu Muslim in der obengenannten Zeit mit seiner Familie aus Arabien nach Dagestan kam, der Verbreitung des Islam diente und in Chunzach, im Zentrum Awariens, starb. Sein Grab sei dann zu einem Wallfahrtsort geworden.¹³⁵⁰

Die historische Echtheit eines Abu Muslims aus Chunzach wird auch von dem „*Rayhan al-Haqa'iq wa Bustan al-Daqa'iq*“ (Das Basilikum der Wahrheiten und der Garten der Feinheiten) bestätigt. Dieses Werk ist eine einzigartige Enzyklopädie der Sufi-Begriffe, die von Abu Bakr Muhammed ibn Musa ad-Darbandi (gest. 1145) am Beginn des 12. Jahrhunderts auf Arabisch verfasst wurde und nur in einer Handschrift erhalten ist. Alikberov, der dieses Werk jüngst in seinem Buch „*Època klassičeskogo Islama na Kavkaze*“ (Die Epoche des klassischen Islam im Kaukasus) sehr

¹³⁴⁴ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 76.

¹³⁴⁵ Ebd., S. 111.

¹³⁴⁶ „Mulla Muhammed Rafi: *Tarich Dagistan*“, in: *Derbend-Nâmeh or the History of Derbend*, S. 215.

¹³⁴⁷ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 124.

¹³⁴⁸ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 85.

¹³⁴⁹ Abbas Qoli Aqa Bakikhanov: *The Heavenly Gose-Garden [Gulistan-i Iram]: a History of Shirvan and Daghestan*, introduced, translated and annotated by Willem Floor and Hasan Javadi, Washington 2009, S. 53.

¹³⁵⁰ Hasan al-Kadarî: *Âsâr-i Dağistan. Dağistan Hakkında Tarihi Belgeler* (Titel der russischen Übersetzung: *Asari Dagestan. Istoričeskie svedenija o Dagestane*), ins Russische übersetzt von A. Chasanov, aus dem Russischen ins Türkisch übersetzt von Musa Ramazan, Istanbul 2003, S. 23.

ausführlich analysierte, nimmt an, dass das Bild von Abu Muslim, wie es im kulturellen Gedächtnis der kaukasischen Muslime reflektiert wird, hauptsächlich auf Attribute eines lokalen Šafi-Predigers und asketischen Missionars mit dem gleichen Namen basiert, der im Nord-Kaukasus im 10. und frühen 11. Jahrhundert den Islam verbreitete und im Werk von ad-Darbandis erwähnt wird.¹³⁵¹ Nachdem dieser Scheich in einem Krieg für den Islam gestorben war, soll er in Chunzach, der Hauptstadt Awariens, begraben worden sein, wo sein Ziyarat (seine Grabstätte als Wallfahrtsort), das in der Nähe der Freitagsmoschee in einem gewölbten Mausoleum lag, bald zu einem Wallfahrtsort wurde, der auch jetzt noch sehr verehrt wird. Kurz nach seinem Tod tauchten dort viele Geschichten über die Wunder auf, die am Chunzach Mausoleum aufgetreten wären. Seit dem 11. Jahrhundert wurde der Name Abu Muslims in den Rang der Heiligen aufgenommen.¹³⁵²

Die Existenz dieses Abu Muslims wird laut Rayhan al-Haqa'iq von dem arabischen Gelehrten Abul Farağ al-Kazwini (gest. 1107) bestätigt. Al-Kazwini erzählte ad-Darbandi, dem Autor von Rayhan al-Haqa'iq, der von al-Kazwini Fiqh (islamische Rechtswissenschaft) lernte, dass sein Vater Abu Hatim al-Ansari (gest. 1023), ebenso ein bekannter šafitische Gelehrter, Abu Muslim persönlich kannte. Sein Vater traf sich mit Abu Muslim in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in Tabasaran. Dieser šafitische Abu Muslim az-Zahida, der ein gutes Beispiel für Frömmigkeit gewesen sein soll, hatte schon in verschiedenen Gebieten des Kalifats als Missionar gepredigt.¹³⁵³ Es ist also anzunehmen, dass ein Sufi-Scheich namens Abu Muslim im 11. Jahrhundert im Kaukasus lebte und versuchte, vor allem in Süd-Dagestan (in Tabasaran und den lesgischen Gebieten) und Awarien den Islam zu verbreiten. Alle Hinweise zeigen, dass dieser sehr einflussreiche Scheich der erste wichtige muslimische Missionar im Kaukasus war. Die von den dagestanischen Chroniken erwähnte Figur „Abu Muslim“ bezieht sich somit sehr wahrscheinlich auf diesen Scheich aus dem 11. Jahrhundert. Die Erzählungen dieser Chroniken über seine Aktivitäten scheinen aber dabei mit den Legenden über den anderen Abu Muslim (d.h. den arabischen General Maslama b. Abd al-Malik) aus dem 8. Jahrhundert verschmolzen zu sein.

V. Bobrovnikov weist bezüglich Abu Muslim auf einen anderen Punkt hin: die zweite Periode der Islamisierung des Kaukasus gilt als eine Zeit, in der nicht mehr das Kalifat, sondern die lokalen Missionare die größte Rolle spielten. Diese Missionare rekrutierten sich aus den Herrschern, Gelehrten, reisenden Kaufleuten und Hirten, die den Islam sogar in die Gebiete trugen, die nie unter arabischer Herrschaft standen. All diese Leute werden vom kulturellen Gedächtnis der kaukasischen Muslime als Verwandte und Gefährten von Abu Muslim angesehen. Zwischen dem 10. und 16. Jahrhundert waren Erzählungen über viele angebliche Söhne von Abu Muslim und ausführliche Genealogien seiner adeligen Nachfahren in die dagestanischen Chroniken eingearbeitet. Zur gleichen Zeit erschienen lokale Geschichten, die berichteten, wie Abu Muslim seine Verwandten und arabischen Gefährten zu den dagestanischen und čečenischen Bergbewohnern schickte, um dort den Islam zu propagieren. Es gibt nicht nur die heilige Grabstätte der Schwester Abu Muslims, sondern auch die Grabstätten seiner zwei Vettern, die beide Musa hießen und im awarischen Dorf Andi und im kumukischen Dorf Endirey im Nord-Dagestan verehrt wurden. Nach der lokalen Legende habe Abu Muslim beide Scheiche zum Dorf Andi geschickt, um dessen Bewohner zum Islam zu bekeh-

¹³⁵¹ Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 306 ff; Bobrovnikov: “Abu Muslim in Islamic History”, S. 28.

¹³⁵² Bobrovnikov: “Abu Muslim in Islamic History”, S. 28. Siehe auch V. O. Bobrovnikov, R. I. Seferbekov: “Abu Muslim i musulman vostočnogo Kavkaza (k istorii i ètnografii kultov svjatic)”, in: S. N. Abašin, V. O. Bobrovnikov: *Podvižniki Islama. Kult svjatic i Sufizm v srednej Azii i na Kavkaze*, Moskva 2003, S. 154-214, hier: S. 178-179.

¹³⁵³ Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 306-309.

ren. Aber einer von ihnen sei von einem Mann aus dem Clan Gukuchilal getötet worden, woraufhin sein Vetter aus Andi nach Endirey fliehen musste. Die Grabstätte eines anderen Scheichs namens Muhammed, welcher angeblich der jüngere Bruder Abu Muslims gewesen sein soll, wird im awarischen Dorf Miatly in Nord-Dagestan verehrt. Fast in jedem dagestanischen Dorf und in einigen čečenischen Dörfern kann man noch lokale Erzählungen über die Clane der Nachfahren Abu Muslims hören.¹³⁵⁴

Wahrscheinlich handelt es sich auch bei den obengenannten Personen um die Gefährten und Verwandten des Scheichs Abu Muslim. Aber selbst wenn die Erzählungen über sie sogar zum Teil die Wahrheit widerspiegeln sollten, ist es ohnehin unmöglich festzustellen, bis darüber epigraphische Zeugnisse oder Quellen auftauchen, welche der oben erwähnten lokalen Missionare tatsächlich zu den Verwandten und Gefährten Abu Muslims oder deren Nachfahren gehörten. Was in diesem Zusammenhang feststeht, ist, dass die Akteure der Verbreitung des Islam im Kaukasus ab dem 10. Jahrhundert die lokalen Missionare waren, die auch bei der Islamisierung Awariens eine wichtige Rolle spielten.

Wenn wir nun annehmen, dass ein Scheich namens Abu Muslim versuchte, im 11. Jahrhundert unter den Awaren den Islam zu verbreiten, so können wir sagen, dass die Islamisierung Awariens bereits im 11. Jahrhundert begann. Inwieweit der Islam in dieser Zeit im Gebiet verbreitet werden konnte, wissen wir nicht. Aber wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, dass die Position des Christentums und der Naturreligionen in Awarien zu jener Zeit viel stärker war, so können wir sagen, dass die Einflüsse des Islam zu jener Zeit noch sehr schwach blieben.

Kemper denkt, dass insbesondere *Tarich Dagestan* über die Islamisierung Awariens manche Anhaltspunkte liefert, obwohl das Werk viele historische Legenden enthält: denn *Tarich Dagestan* zufolge war nur die Annahme des Islam durch die Awaren nicht mit einem Wechsel der Dynastie (d.h. mit der Übernahme der Herrschaft durch eine arabisch-muslimische Dynastie) verbunden. Das Werk berichtet zwar, dass Nusal, der Herrscher Awariens, von den Muslimen aus seinem Land vertrieben wurde. Aber es erwähnt weiterhin, dass sein Sohn Awarien zurückerobert habe und die Nusal-Dynastie erst danach den Islam angenommen habe. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass sich im *Tarich Dagestan* eine Liste findet, in der die Abgaben verschiedener dagestanischer Stämme an Šamchal, den muslimischen Herrscher von Gazi-Kumuk, aufgeführt werden. Hier ist auch die Abgabe von Chunzach, der Hauptstadt Awariens, festgelegt.¹³⁵⁵ Die dagestanischen Historiker denken, dass es sich bei dieser dem Text beigelegten Liste tatsächlich um ein historisches Dokument handelt.¹³⁵⁶ Kemper vermutet, dass die Islamisierung des Fürstentums Awarien damit verbunden gewesen sein könnte, dass das Fürstentum Awarien gegenüber dem Šamchal tributpflichtig wurde.¹³⁵⁷ In dieser Zeit (12.-13. Jahrhundert) war das alte awarische Fürstentum Sarir im Zerfall begriffen oder schon verschwunden. Die Šamchal-Dynastie von Gazi-Kumuk trieb jedoch offenbar zu jener Zeit die Islam-Mission voran und dehnte im Namen des Islam ihren Machtbereich aus.¹³⁵⁸ Das lässt jedenfalls vermuten, dass das von Gazi-Kumuk abhängige Fürstentum Awarien in dieser Zeit einem starken Einfluss des Islam aus Gazi-Kumuk ausgesetzt war und dass die Gazi-Kumuken bei seiner Islamisierung eine wichtige Rolle spielten und durch ihre Rolle für die Verbreitung des Islam berühmt wurden. Wenn Awarien tatsächlich dem Gazi-

¹³⁵⁴ Bobrovnikov: "Abu Muslim in Islamic History", S. 29.

¹³⁵⁵ Vgl. "Mulla Muhammed Rafi: *Tarich Dagistan*", in: *Derbend-Nâme or the History of Derbend*, S. 215-219.

¹³⁵⁶ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan*, S. 92.

¹³⁵⁷ Ebd., S. 103.

¹³⁵⁸ Ebd., S. 92-93.

Kumuk Tribut zahlen musste, könnte auch dies die Awaren dazu bewogen haben, den Islam anzunehmen, um sich von dem Tribut zu befreien.

Trotz allem kann man nicht von einer starken Verbreitung des Islam unter den Awaren bis zum Einfall Timurs in den Kaukasus im 14. Jahrhundert reden. Denn wie der bekannte dagestanische Historiker A. Šichsaidov betont, lassen z.B. die Grabfunde in den awarischen Regionen aus dem 11. bis 13. Jahrhundert noch keine Anzeichen einer Bestattung nach islamischem Ritus erkennen, obwohl leichte Einflüsse bei der Gestaltung der Grabstätten zu beobachten seien.¹³⁵⁹ Laut dem sowjetischen Forscher M. C. Saidov wurde jedoch eine Inschrift im awarischen Zentrum Chunzach entdeckt, die sich auf einem Stein in der Wand einer Moschee befindet. Diese Moschee diente damals als Stadtviertel-Moschee und wird heute nicht mehr benutzt. Diese in das Jahr 734/1333 datierte Inschrift sei die älteste Inschrift in arabischer Sprache, die in Awarien gefunden wurde. Mit den Worten von D. M. Ataevs, eines anderen sowjetischen Forschers, beinhaltet diese Inschrift muslimische Namen.¹³⁶⁰ Wie auch die kulturellen Funde zeigen, wurde Awarien im Vergleich zu den anderen dagestanischen Regionen viel später islamisiert.

Obwohl Awarien im Westen den georgischen Einflüssen ausgesetzt war, wurde es anscheinend bis zum 14. Jahrhundert durch seine muslimischen Nachbarn, d.h. durch Derbend im Osten, die Lesgier, Gazi-Kumuken und Širvanšahs im Süden und die Goldene Horde im Norden, islamisiert. Jedenfalls scheinen die engen Beziehungen der Awaren zu Derbend und Širvan, die wir oben erwähnten, und später die starken Einflüsse der Gazi-Kumuken bei der Duldung des Islam in Awarien eine wichtige Rolle gespielt und in der Folgezeit den Weg für seine Verbreitung frei gemacht zu haben.

Johannes Galonifontibus erwähnt, dass es Anfang des 14. Jahrhunderts unter den Awaren viele Christen gab.¹³⁶¹ Der sowjetische Forscher G. A. Alikberov betont, dass die georgischen Quellen berichten, dass Timur die Awaren besiegte, sie islamisierte und ihnen Mollas zuwies. Die Aufgabe der Mollas bestand darin, den awarischen Kindern die arabische Schrift beizubringen. So wollte man die Grundlage ihrer Islamisierung schaffen.¹³⁶² Obwohl Timur durch seine Gewaltmaßnahmen zum Islamisierungsprozess der Awaren beitrug, konnte im 14. Jahrhundert ihre Islamisierung nicht vollendet werden. Wie die Inschriften auf den Steinen und andere historische Dokumente belegen, begann der Islam sich erst im 15. Jahrhundert unter den Awaren einzuwurzeln.

Das früheste datierte arabische Dokument über das Chanat von Chunzach in islamischer Zeit ist das sogenannte *Wasiya* (geistiges Vermächtnis) des awarischen Herrschers Andunik-Nusal, das aus dem Jahr 890/1485 stammen soll. Laut Kemper ist schwer zu sagen, ob das Dokument echt ist, weil die erhaltenen Handschriften aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammen. Es handelt sich bei dem Dokument um den Ratschlag dieses Herrschers an den Sohn seines Bruders Bulač-Nusal, der offenbar zum Thronfolger bestimmt worden war. Es ist bemerkenswert, dass Dagestan im Dokument als eine Wilaya erwähnt wird. Dagestan muss also für den Verfasser bereits ein fest umrissenes Land dargestellt haben. Außerdem wird im Dokument die Heeresstärke der dagestanischen Fürstentümer angegeben, die von den Vorfahren von Andunik-Nusal überliefert worden sei. Demnach gebe es in ganz Dagestan 210.000 Krieger: 60.000 davon gehörten den Tabasaranern, 30.000 den Leuten von Kaytak, 100.000 dem Herrscher von Gazi-Kumuk und 20.000 zum Heer des Nusal von Awarien. Diese Angaben zeigen, dass Gazi-Kumuk in jener Zeit die größte Lokalmacht darstellte und die

¹³⁵⁹ Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 121.

¹³⁶⁰ Lavrov: *Ėpigrafičeskie pamjatniki*, čast' 1, S. 116.

¹³⁶¹ Tardy: "The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404", S. 91.

¹³⁶² G. A. Alikberov: *Istorija Dagestana*, Bd. 1, Moskva 1967, S. 199.

anderen Fürstentümer von ihm abhängig waren.¹³⁶³ Wenn wir die geographische Nähe eines solch mächtigen muslimischen Fürstentums zu Awarien berücksichtigen, so ist undenkbar, dass Awarien seinen starken religiösen Einflüssen nicht ausgesetzt gewesen wäre.

Die meisten der awarischen Regionen waren offenbar schon im Spätmittelalter in Bündeln von Gemeinden organisiert, deren Zentrum Chunchach, der Sitz des Chans (Nusal), war. Es liegen leider nur in wenigen Fällen Informationen über die Geschichte dieser Gemeindebünde in der Zeit vor dem 18. Jahrhundert vor. Glücklicherweise gibt es aber über den Gemeindebund von Hidatl einige Auskünfte, der am mittleren Lauf des Avar Koysu (ein Nebenfluss des Sulak) lag. Die historischen Notizen in den dagestanischen Handschriften informieren, dass Hidatl und weitere Teile Awariens am Ende des 15. Jahrhunderts von einem Herrscher namens Hağği-Ali Šamchal regiert wurden, der ein Nachkomme der Nusal-Dynastie Awariens und damit ein Verwandter des awarischen Chans Bulač-Nusal gewesen sein soll. Da er in seinem Gebiet relativ unabhängig handelte, wurde er von Bulač-Nusal mit Hilfe des Gemeindebundes Hidatl beseitigt. Dies zeigt, dass auch die Gemeindebünde eine gewisse Autonomie hatten und eigenständig sein konnten, wenn sie auch formell einem Chan oder Fürsten unterstanden.¹³⁶⁴

Fast aus der gleichen Zeit des obengenannten Wasiyas stammt ein bemerkenswertes Zeugnis über die Islamisierung Hidatls. Es handelt sich um einen Gedenkstein aus einem Dorf Hidatls namens Mačada, dessen Text das Jahr 880 (1474-75) als Datum der Annahme des Islam von Hidatl angibt. Laut dem Grabstein war in Mačada ein gewisser *Hağği Udurat* begraben, der im selben Jahr unter den Bewohnern von Hidatl den Islam verbreitete.¹³⁶⁵ Wie dieser Mann den Islam verbreitete, erfahren wir leider von dem Gedenkstein nicht. Aber wie auch Kemper betont, sind die Auskünfte der Inschriften solcher Grabsteine als kulturelle Überreste durchaus glaubhaft. Aus Hidatl gibt es auch manche archäologischen Funde christlicher Herkunft, wie z.B. Gräber, Kreuze, Reste einer Kirche beim Dorf Datuni in der Nähe von Hidatl, von denen einige noch aus dem 14. Jahrhundert stammen. Diese Funde zeigen jedoch eindeutig, dass das Christentum in Awarien bis zum 15. Jahrhundert existieren konnte. Es ist allerdings auch möglich, dass Islam und Christentum noch einige Zeit koexistierten. In der Folgezeit wurde offensichtlich Hidatl selbst zu einem Vorposten bei der Verbreitung des Islam unter den Bagulal und Čamalal (verwandte Ethnien mit den Awaren) im Becken des Andi Koysu (ein anderer Nebenfluss des Sulak).¹³⁶⁶ Schließlich ist festzuhalten, dass Awarien bis zum 16. Jahrhundert zum größten Teil islamisiert war. Es steht jedoch fest, dass die Islamisierung des Gebietes erst während der kurzen Herrschaft der Osmanen (1558-1606) vollendet werden konnte.¹³⁶⁷

4.2. Die Rolle der Ribâte und des Sufismus im Islamisierungsprozess des mittelalterlichen Kaukasus

Bei der Verbreitung des Islam in den Grenzgebieten des Kalifats kommt den sogenannten *Ribâten* (Pers. Chânegâhe) eine besondere Bedeutung zu. Der Kaukasus zählte zweifelsohne zu

¹³⁶³ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 103-104. Siehe für eine kommentierte russische Übersetzung des Wasiya, die von Timur M. Aytberov auf der Grundlage von fünf Handschriften publiziert wurde, Timur M. Aytberov: "Materiali po istorii Dagestana XV-XVII vv.", in: *Vostočnie istočniki po istorii Dagestana (sbornik statej i materialov)*, Machačkala 1980, S. 82-104, hier: 83-88.

¹³⁶⁴ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 106-107.

¹³⁶⁵ Ebd., S. 107; Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 208-209. Für den arabischen Text des Gedenksteins und seine russische Übersetzung siehe Lavrov: *Ėpigrafičeskie pamjatniki*, čast' 1, S. 143.

¹³⁶⁶ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 107-108.

¹³⁶⁷ D'Encausse and Bennigsen: "Avars", S. 755; Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 129.

einem der wichtigsten Grenzgebiete des Kalifats. Dieses Gebiet bildete die Grenzzone zwischen dem Kalifat und dem Chaganat der Chasaren im Mittelalter. Insbesondere Dagestan hatte bei der Verteidigung des Kalifats – wie früher des Sassanidenreiches – eine Schlüsselposition im Kaukasus, weil es nördlicher lag.

Bâb al-abwâb (Tor der Tore) ist der arabische Name der dagestanischen Stadt Derbend (Pers. Darband „Eisentor“) und ihrer Gebiete. Dieser Name war ab der Mitte des 7. Jahrhunderts im Gebrauch, d.h. während der arabischen Herrschaft in diesem Gebiet. Den wichtigsten Teil des Verteidigungssystems des Kalifats im Nord-Kaukasus bildete Derbend als muslimische strategisch-militärische Zone. Der Derbend-Pass mit seinen starken Mauern zwischen dem Kaspischem Meer und den Bergen (gebaut von Sassaniden) konnte jedoch die ganze Nordgrenze des Kalifats gegen die Nordvölker nicht alleine bewachen. Er war eigentlich nur eine der Komponenten eines viel komplexeren Verteidigungsnetzwerkes, das zu jener Zeit unter dem Namen *Darbuš* (Pers. Riegel) bekannt war.¹³⁶⁸ Die Ribâte im Gebiet wurden jedenfalls parallel zu diesem alten sassanidischen Verteidigungsnetzwerk eingerichtet. Denn die Notwendigkeit der Verteidigung des Gebietes machte auch die Einrichtung der Ribâte notwendig, die anfänglich zur Verteidigung dienten, aber später darüber hinaus eine große Rolle bei der Islamisierung des Gebietes spielten. Das heißt, dass die Tatsache, dass Dagestan das Zentrum der Verteidigung der Nordgrenze des Kalifats bildete, zugleich der Entwicklung zugunsten des Islamisierungsprozesses des Gebietes zugute kam, der in der Tat sehr schleppend verlief und sehr lange Zeit beanspruchte. Mit anderen Worten: die Islamisierung des Gebiets war auch mit der Notwendigkeit der Verteidigung des Gebietes direkt verbunden.

Das Wort Ribât war schon früh die Bezeichnung für eine Art religiöser und militärischer Kolonie. Die Einrichtung der Ribâte ist auf die Pflicht zum Ğihad, d.h. auf die Verteidigung und Ausbreitung des Islamgebietes durch Krieg zurückzuführen. Wie im dritten Kapitel erwähnt, wurde in der Zeit des Propheten (622-632) und des Kalifen Omar b. Abd al-Aziz (717-720) kein solcher Ğihad geführt. Auch die Byzantiner hatten befestigte Klöster, wie z.B. das *Mandra-Kion* in Karthago in der Nähe des Meeres. Es ist aber unklar, ob die Mönche in diesem Kloster eine militärische Aufgabe hatten. Die ständigen und zeitweiligen Bewohner der muslimischen Ribâte bestanden jedoch hauptsächlich aus den Gazis. Die Ribâte waren vor allem Festungen und Truppenlager an den gefährdeten Punkten der islamischen Grenzen.¹³⁶⁹

Daher waren die Ribâte im Kaukasus vor allem in Dagestan sehr verbreitet, wo diese Gefahr am größten war. Laut Bobrovnikov kann man die Ruinen vieler Ribâte in Süd-Dagestan noch heute sehen.¹³⁷⁰ Es fällt auf, dass man bei der Bestimmung des Bauortes der Ribâte sehr sorgfältig war. Man bevorzugte jedenfalls vor allem strategisch wichtige Punkte als Bauort. In der Regel wurden Ribâte in den Städten sowie entlang der belebten Handelswege gebaut. Im Kaukasus wurden sie aber in erster Linie auf der Basis der alten sassanidischen Festungen errichtet. Diese sassanidischen Festungen waren wiederum in solchen Siedlungen angelegt, die eine militärisch-politische Bedeutung hatten. Sie befanden sich also am Knotenpunkt der Handelswege, bei den Bergpässen, in den strategischen Höhen, in den Flusstälern und entlang des sogenannten *Dag-bâru* (Bergwall).¹³⁷¹ In

¹³⁶⁸ Alikber Alikberov: “Islamic Frontiers in the Caucasus during the Abbasid Period”, in: *Russian Oriental Studies. Current Research on Past and Present Asian and African Societies*, ed. by Vitaly Naumkin, Leiden-Boston 2004, S. 59-60.

¹³⁶⁹ Georges Marçais: “Ribât”, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 3, S. 1242.

¹³⁷⁰ Bobrovnikov: “Abu Muslim in Islamic History”, S. 30.

¹³⁷¹ Dag-bâra (Bergwall): Die Mauern der Stadt Derbend und ihre Zitadelle waren mit einem System von Befestigungsanlagen verbunden, die wesentlich nach Westen erweitert waren, um die Angriffe auf Derbend von der Flanke zu verhindern. Westlich des Ortes Jalghan läuft die eigentliche Mauer etwa 15 km. Aber für weitere 25 km waren die

den bergigen Grenzgebieten wurden wegen der schwierigen geographischen Bedingungen und der strategischen Bedeutung in kleinen Entfernungen Ribâte eingerichtet, um die Region effektiver verteidigen zu können. Die dagestanischen Chroniken und mündlichen Überlieferungen, die die Heldentaten der Ribât-Kämpfer beschreiben, berichten, dass sie die neue Religion „Islam“ mit dem Schwert in die Bergregionen trugen.¹³⁷² Der Islamforscher J. S. Trimmingham beschreibt die Ribâte als muslimische Zellen, die in den Grenzregionen in einer nichtmuslimischen Umgebung eingerichtet wurden. Er fügt hinzu, dass sie Beobachtungsstationen und Grenzvorposten waren, deren Wächter nicht selten als aktive Propagandisten des Islam fungierten. Zwei Beispiele für frühe Ribâte seien in den tunesischen Städten errichtet worden: der Ribât von Monastir (errichtet 180/796) und der Ribât von Sûs (errichtet 206/821).¹³⁷³

Du'âra, Sighna, Mitâ'i, Kamâh, Dârvâk, Madîna, al-Humaidiya, Arġil al-Kabîr, Mukâtir und *Muhraka* sind jedoch Beispiele für solche Ribâte oder Festungsstädte, die um Derbend verbreitet waren. Sie wurden auf Befehl des Abbasidenkalifen al-Mansur (754-775) von dem kaukasischen Statthalter Yazîd al-Sulamî errichtet und ihre Einwohner mit der Bewachung der Schluchten und Wege beauftragt.¹³⁷⁴ Wir begegnen einem bemerkenswerten Beispiel für solche Ribâte auch in Gorgan (im Nordiran), im Nachbargebiet des Kaukasus, wo man bei den Oghuz-Türken den Islam propagierte. Gorgan, das an der Grenze des Kalifats zum Gebiet der Oghuz-Türken lag, hatte eine ähnliche militärisch-politische Bedeutung wie Derbend. Die Türken erreichten dieses Gebiet durch eine Wüste, die an Chorezmien grenzte. Wie Derbend wurde auch Gorgan durch die Berge und ein Netz von Festungen geschützt. Laut Ibn Hauqal (lebte im 10. Jahrhundert) hatten die Bewohner von Gorgan in der buyidischen Periode (930-1062) einen Ribât, der Dichistan hieß. Dieser Ribât, der eigentlich eine Festung an der muslimisch-oghusischen Grenze war und eine Moschee hatte, war mit den Tätigkeiten der Gazis eng verbunden, die weitgehend unter dem Einfluss der Sufis standen. Nach der Eroberung der Selçuken wurde der Ribât Dichistan dann zu einem der bekanntesten Zentren der Sufi-Tätigkeiten.¹³⁷⁵

Die Rolle der Ribâte bei der Islamisierung Dagestans wurde mit der Zeit immer stärker. Die zweite Islamisierungsperiode – die im 10. Jahrhundert begann – steht mit der verstärkten Rolle der Ribâte im Kaukasus in Verbindung.¹³⁷⁶ In der selçukischen Zeit, am Ende des 11. Jahrhunderts, wurden besonders viel Ribâte gebaut. Sultan Melikšah (1072-1092), der in allen Bereichen seines Reiches eine starke Zentralisierung vorgenommen hatte, ließ auch die Wege renovieren. So sorgte er dafür, dass auch die Ribâte leicht erreichbar wurden. Das führte dazu, dass die Ribâte ununterbrochen aufgesucht wurden.¹³⁷⁷ Ein nennenswertes Beispiel für die Ribâte in der selçukischen Zeit überliefert eine arabische Bauinschrift aus dem süd-dagestanischen Dorf Rutul, die vom Forscher M.-S. Saidov vor dem Jahre 1953 gefunden wurde. Ihr Text besagt folgendes: „[...] *Abd al-Samad, Sohn von Nalki* [?], befahl die Errichtung dieses *Chânegâhs* im Monat *Muharram* des Jahres 545 [Mai 1150]“¹³⁷⁸

Alikberov sieht in der Errichtung dieses *Chânegâhs* mit Recht die Erweiterung des ideologischen Einflusses der Selçuken in bestimmten südlichen Zonen Dagestans. Dies mache auch den

Berge mit Türmen und Blockhäusern besetzt, die Bergwege kontrollierten. Vgl. Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 88-89.

¹³⁷² Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 237.

¹³⁷³ J. Spencer Trimmingham: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, S. 167.

¹³⁷⁴ Alikberov: „Islamic Frontiers in the Caucasus“, S. 60-61.

¹³⁷⁵ Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 482-483.

¹³⁷⁶ Ebd., S. 482.

¹³⁷⁷ Ebd., S. 238.

¹³⁷⁸ Lavrov: *Èpigrafičeskie pamjatniki*, čast' 1, S. 63-64, 267.

Prozess der zunehmenden Durchdringung des türkischen Elements in die Derbend-Region erklärbarer.¹³⁷⁹ Die Errichtung solcher Sufi-Zentren durch die Selçuken verbreitete einerseits türkische Einflüsse, andererseits bedeutete sie militärische Unterstützung für die Selçuken. Wie Alikberov betont, benutzten die Selçuken die Gazis für ihre eigene militärische Zwecke, also für ihre Eroberungen mit dem Slogan des Kampfes gegen die Feinde des Islam.¹³⁸⁰

Wie schon oben angesprochen, besuchte der Chronist Ibn al-Azrak neben Derbend im Jahre 1154 zwei Orte, deren Bewohner arabische Kleidung trugen und Arabisch sprachen. Ihre Siedlungen waren zehn Parasang (etwa 60 km) von Derbend entfernt. Nach Aussage der Bewohner dieser Siedlungen kamen ihre Vorfahren vor etwa 500 Jahren dorthin. Eines der Dörfer befand sich auf dem Gipfel des Berges.¹³⁸¹ Es ist nicht klar, ob die Vorfahren dieser Leute anfänglich in diesen Orten einfach Siedlungen gründeten oder Ribâte einrichteten. Aber wenn wir bedenken, dass diese Orte sich in den bergigen Gebieten, in denen schwere geographische Bedingungen herrschten, befanden, so können wir vermuten, dass sie zuerst als Ribâte gegründet wurden und sich später in Siedlungen verwandelten.

Die Bewohner der Garnison der Ribâte bestanden aus muslimischen militärischen Einwanderern mit ihren Familien. Im Laufe der Zeit erlangten die Bewohner der Ribâte den Status des Gazis, die eine religiöse Armee bildeten. „Gazi“ ist die Bezeichnung für eine Person, die am Glaubenskrieg teilnimmt und somit einen gesellschaftlich-politischen und militärisch-religiösen Status hat. Die Gazis waren bereit, sich für den Glauben im Krieg gegen die „Ungläubigen“ zu opfern. Viele Epitaphe in Derbend mit der Inschrift „*Erschlagen auf dem Wege Gottes*“, unterrichten uns über zahlreiche Religionskämpfer, die im Kampf für den Glauben gefallen waren (die im Krieg „auf dem Wege Gottes“ gefallenen galten als Šahid „Märtyrer“, die ins Paradies aufgenommen werden), z.B. Mahmûd b. Abî-l-Hasan (getötet 469/1076-77) und Sultân Yusûf (getötet 479/1086-87). Die Gazis wurden anfänglich vom Kalifat finanziert. Je schwächer die Zentralmacht im Kalifat wurde, desto weniger finanzielle Unterstützung erhielten die Gazi-Organisationen vom Kalifat. So mussten sie sich später durch Beutezüge und durch Einnahmen der Waqf (Stiftung)-Eigentümer wie z.B. aus Obstgärten, bestellten Böden, Mühlen und Karawansereien finanzieren. Diese Situation nötigte die Gazis, das Nordgebiet des Kalifats zum Dâr al-harb zu erklären, um dort Beutezüge zu unternehmen. Die Gazis von Derbend und ihre Grenzschutzlinie hatten hierbei einen besonderen Status, weil sie an der Grenze zum Land der „Ungläubigen“ (Chasaren und dagestanische Völker u.a.) als Krieger dienten. Der Kriegsdienst an solchen Orten galt jedenfalls als heilige Pflicht wie Gebete zu Gott. Im Kaukasus verdienten nicht nur die Einwohner der militärischen Garnisonen, sondern auch Freiwillige bzw. Abenteurer ihren Lebensunterhalt durch Teilnahme am Krieg. Die Rolle eines Gazis konnten auch die Sufis, Derwische, Koranleser, Muhaddise (Hadith-Gelehrter) und ähnliche Personen übernehmen, die am Ğihad teilnehmen wollten. Das war ein wichtiger Faktor, der zum Islamisierungsprozess beitrug. Wo die muslimischen Enklaven sich in den Zentren der ländlichen Gemeinschaften verschanzen konnten, schufen sie dort eine Unterstützungsbasis für die weitere Islamisierung. Außerhalb der Kriegszeiten beschäftigten sich die Gazis jedoch mit Alltagsgeschäften: z.B. mit Handwerk und kleinem Handel.¹³⁸²

Indem sie Funktionen der militärischen und religiös-administrativen Posten entlang der Karawanenrouten erfüllten, waren die Ribâte nicht nur Haus und Unterkunft der Ribâtewohner, sondern

¹³⁷⁹ Alikberov: „Islamic Frontiers in the Caucasus“, S. 70.

¹³⁸⁰ Ebd., S. 68.

¹³⁸¹ Minorsky: *A History of Sharvan and Darband*, S. 90, 170-172.

¹³⁸² Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 482-487; Alikberov: „Islamic Frontiers in the Caucasus“, S. 68-69.

anfänglich auch Grenzgarisonen der muslimischen Krieger, dann später der Gazis und schließlich der Sufis, die in ihnen lebten und sie schützten. Diese Ribâte an den Karawanenrouten dienten auch als Karawansereien für alle Reisenden und Wanderer.¹³⁸³

Es ist gewiss, dass der Sufismus bei dem Transformationsprozess der Ribâte, der dynamisch verlief und lange Zeit beanspruchte, eine wichtige Rolle spielte. Nach dem Machtantritt der Abbasiden (ab Mitte des 8. Jahrhunderts) hatte sich die innere Politik des Kalifats wieder stabilisiert, wodurch sich langsam auch die sozio-politischen Bedingungen ändern sollten. Diese neuen Bedingungen spiegelten sich bald auch in den Ribâten wider. So verloren die Ribâte im Laufe der Zeit ihre Funktionen als Zentrum für den Schutz der Grenzen und für die Verbreitung des Islam und verwandelten sich allmählich in sufische Zentren für Lehre und Praxis. Der Transformationsprozess veränderte allerdings auch den Charakter der Verbreitung des Islam. Wie Rayhan al-Haqa'iq wa Bustan al-Daqa'iq zeigt, verlief die Ausbreitung des Islam in Dagestan nun im Einklang mit dem Sufismus.¹³⁸⁴

Der Islam wurde in einer klaren Sufi-Form weitgehend von den Gazis propagiert. Die Menschen waren direkt in den Prozess involviert. Bereits im 11. Jahrhundert begannen die Gazi-Gemeinschaften, viele charakteristische Züge der religiösen Gemeinschaften oder Bruderschaften anzunehmen. Kalif an-Nasir (1180-1225) vollendete diesen Prozess logischerweise durch die Reorganisation der Gazi-Gemeinschaften auf der Grundlage seines Futuwwa, einer Norm der Regeln des frommen Lebens, im Einklang mit den Prinzipien der islamischen Mystik. Anschließend funktionierten die Gazi-Gemeinschaften als eine der Formen des organisierten Netzwerkes des Sufismus.¹³⁸⁵

Šichsaidov unterstreicht, dass in der zweiten Periode der Islamisierung Dagestans (ab dem 10. Jahrhundert) nicht die militärischen Operationen, sondern die Missionierungsaktivitäten die Hauptrolle spielten. So wurde der Sufismus die Hauptform des Islam in Dagestan. Vom 10. bis zum 12. Jahrhundert verwandelte sich Derbend in ein wichtiges Zentrum für Sufis und sufistische Tätigkeiten. Die existierenden arabischen Siedlungen, die sich zu islamischen Zentren entwickelten, wurden auch zu Zentren der sufistischen Gelehrsamkeit und Tätigkeiten. Die Islamisierung sollte nun innerhalb des breiten Einflussbereiches des Sufismus fortgesetzt werden. Während im Nahen Osten die Zentren der Sufi-Ideen die Städte waren, fand der Sufismus in Dagestan seit den letzten 1000 Jahren in ländlichen Gebieten eine Heimat. Ein Beleg für die weite Verbreitung des Sufismus in Dagestan ist die Existenz zahlreicher heiliger Stätten in diesen Gebieten, die erhalten sind und insbesondere von der lokalen Bevölkerung hoch geschätzt werden. Diese werden vor allem mit den Sufis in Verbindung gebracht.¹³⁸⁶

Für die Ausbreitung des Islam war bekanntlich die Vorbildhaftigkeit der Lebensführung einzelner Personen ein bedeutender Faktor. Hierbei spielten die Sufis zweifelsohne eine besondere Rolle. Aber wir sehen, dass der Rolle des Sufismus bei der Islamisierung des Kaukasus von der historischen Forschung keine große Aufmerksamkeit geschenkt wird. Wie V. Bobrovnikov zu Recht betont, wurde die Rolle der lokalen Sufis bei der Verbreitung des Islam im Nord-Kaukasus bis zum Ende der 1990er Jahre außer Acht gelassen.¹³⁸⁷ In den letzten Jahren wurden jedoch darüber einige Studien geschrieben. Man kann sagen, dass das erwähnte Buch „*Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*“ von A. K. Alikberov die wichtigste dieser Studien ist, in der er das Werk des lokalen

¹³⁸³ Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 237-238.

¹³⁸⁴ Ebd., S. 488-489.

¹³⁸⁵ Alikberov: "Islamic Frontiers in the Caucasus", S. 70.

¹³⁸⁶ Šichsaidov: "The Political History of Daghestan", S. 50-51.

¹³⁸⁷ Bobrovnikov: "Abu Muslim in Islamic History", S. 29, 43.

dagestanischen Sufi-Gelehrten Abu Bakr Muhammed ibn Musa ad-Darbandi (gest. 1145) in Bezug auf dessen Quellen ausführlich analysierte und über die Periode des klassischen Islams und insbesondere über die Rolle des Sufismus im Kaukasus neue Erkenntnisse lieferte.¹³⁸⁸

Bevor man auf die Rolle des Sufismus bei der Verbreitung des Islam im Kaukasus näher eingeht, muss man kurz erläutern, was der Sufismus ist. Der Sufismus ist in der Tat ein umfangreiches Thema. Aber wir werden ihn hier nicht ausführlich darstellen können, sondern ihn nur im Rahmen seiner Rolle bei der Islamisierung des Kaukasus berücksichtigen. Den Sufismus fasst L. Schießmann folgendermaßen zusammen:

„Der Sufismus, die Mystik des Islam, entstand als breite Massenbewegung in der islamischen Welt etwa ab dem 12. Jahrhundert. Der Name stellt einen Bezug zur Frühzeit des Islam her, als einzelne Asketen einfache Gewänder aus Wolle (arab. *sûf*) trugen. Die Überlieferungskette (*silsila*) der geistigen Autoritäten reicht bis zum Propheten Muhammad, der als 'vollkommener Mensch' (*insân kâmil*) Verehrung erfährt. Das Lehrer-Schüler Prinzip ist ein entscheidendes Merkmal des Sufismus. Der Scheich (*shaikh*, 'Ältester') verfügt über ein geheimes Wissen von der Essenz der Religion, von der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt. Dieses muss er behutsam seinem Schüler vermitteln, der an seinen Qualitäten arbeitet, damit er 'versteht'. Die größte Aufgabe des Schülers ist es, die Verstrickungen der eigenen niederen Seele (*nafs*) in der diesseitigen Welt zu durchschauen und zu überwinden. Das Ziel des mystischen Weges ist der Islam, die Hingabe zu Gott, in Liebe und Erkenntnis. Auf seinem Weg erlebt er verschiedene Stationen (*maqâmât*, Sg. *maqâm*) und Zustände (*ahwâl*, Sg. *hâl*), bis schließlich das mystische 'Entwerden' (*fanâ*)¹³⁸⁹ im Zustand des 'Bleibens' in Gott (*baqâ*) eintritt. Als wichtiges Hilfsmittel dient ihm der *dhikr* (Gottgedenken, wörtlich 'Erinnerung'), eine meditative Anrufung Gottes mit seinen 'schönsten Namen'. Er tut dies nach Möglichkeit in der Gemeinschaft, nach den Regeln seiner *tarîqa*, seines 'Weges' der Überlieferungskette“.¹³⁹⁰

Die Entstehung des Sufismus geht auf den Anfang des 8. Jahrhunderts zurück. A. Schimmel, eine sehr bedeutende Sufismus-Forscherin, drückt den Anfang des Entwicklungsprozess des Sufismus folgendermaßen aus:

„Zu eben dieser Zeit entwickelten sich kleine Gruppen von Frommen – gewissermaßen Proto-Sufis – vor allem im Irak, wo der große Prediger Hasan al-Basri (gest. 728) asketische Frömmigkeit predigte und praktizierte, die der immer stärker werdenden Verweltlichung entgegenwirken sollte. Die ihm nahe stehenden Asketen lehnten alles Weltliche ab und konzentrierten sich auf die Lektüre und Meditation des Korans; nächtliche Andachten und Gebete wurden geübt [...]“.¹³⁹¹

Die Verweltlichung wurde zu jener Zeit vor allem von den Umayyaden vertreten. Omar b. Abd al-Aziz (717-720), der rationalistische Kalif der Umayyaden, von dessen großer Rolle bei der Verbreitung des Islam schon im zweiten Kapitel die Rede war, stellte jedoch eine Ausnahme dar. Wir wissen, dass er sogar mit Hasan al-Basri in Verbindung stand. Jedenfalls entstand in der Zeit der Umayyaden ein Vakuum des Irrationalen, das nach Auffüllung drängte, und die Sufis waren dieje-

¹³⁸⁸ Über die Rolle des Sufismus im Kaukasus siehe auch den Artikel von A. K. Alikberov: "Severnyj Kavkaz", in: S. M. Prozorov (Hrsg.): *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii. Ėnciklopedičeskij slovar'*, tom III, Moskva 2001.

¹³⁸⁹ Das arabische Begriff „Fanâ“ wird in der Regel mit „Entwerden“ übersetzt, aber auch mit Auflösung und Verschmelzung. Gemeint ist die Auflösung der eigenen Seele (*nafs*) in der göttlichen Erhabenheit aufgrund einer tiefen Liebe zu Gott.

¹³⁹⁰ Ludwig Schießmann: *Sufismus in Deutschland. Deutsche auf dem Weg des mystischen Islam*, Köln 2003, S. 1.

¹³⁹¹ Annemarie Schimmel: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, 3. Auflage, München 2005, S. 15-16. Über die Entstehung des Sufismus siehe auch Öztürk: *Imami Azam Ebu Hanîfe*, S. 116-122.

nigen, die es auffüllten.¹³⁹² Vor dem Sufismus war jedoch im Kaukasus hauptsächlich der sunnitische Islam verbreitet, obwohl in dieser Zeit bereits ein Kontrast zwischen der Sunna und dem „Volksislam“¹³⁹³ (die Form des Islam, die mit den Elementen der traditionellen Religionen synthetisiert wurde) bestand. Bei der Verbreitung des sunnitischen Traditionalismus (die Rechtsschulen der Hanbaliten, Zahiriten, Malikiten und Šafiiten, die in verschiedenen Regionen unterschiedlich populär waren) spielten der Einfluss des Kalifats auf die örtlichen Scheiche, die Vertreter des Traditionalismus waren, die Ernennung der höchsten Richter und Imame der Hauptmoscheen mit der Zustimmung des Kalifats und die Einwanderung vieler Ğihadkämpfer in die Region eine wichtige Rolle.¹³⁹⁴

Wann und wie genau der Sufismus in den Kaukasus eindrang, ist unbekannt. Aber es stellt sich heraus, dass er sehr früh in die Region gelangte und bei der Islamisierung eine enorme Rolle spielte. Die dogmatische sunnitische Schule „*Mu'tazila*“, die von Vasil b. Ata (gest. 748) – ein Schüler von Hasan al-Basri, des ersten Sufis – gegründet wurde und als eine der frühesten islamischen Schulen bekannt ist, war rationalistisch ausgerichtet.¹³⁹⁵ Der Kalif Ma'mun (813-833), bekannt für seinen Rationalismus, erklärte daher diese Schule zur offiziellen Richtung des Kalifats.¹³⁹⁶ Alikberov schreibt, dass Z. A. Saidov nach seinen Untersuchungen im Bereich der muslimischen biographischen Literatur festgestellt habe, dass die Lehre dieser Schule insbesondere in Arran (Nordazerbayĝan) weit verbreitet war.¹³⁹⁷ Weil Abu Bakr Muhammed ibn Musa ad-Darbandi, wie man in seinen Schriften sähe, sich der Lehre dieser Schule widersetzte, sei ein Hinweis dafür, dass die Lehre dieser Schule auch in Derbend stark vertreten gewesen sei.¹³⁹⁸ Wenn wir die geographische Nähe Arrans zu Derbend und die rationalistische Lehre der *Mu'tazila* in Betracht ziehen, so können wir vermuten, dass die *Mu'tazila* sich vor allem in Derbend, im islamischen Zentrum Dagestans, stark ausbreiten konnte.

Abu'l-Hasan Ali al-Ašari (873-935), der anfänglich der *Mu'tazila* angehörte, trennte sich von dieser Schule und gründete seine eigene Schule, die sogenannte *Ašariyya*. Die *Mu'tazila* und *Ašariyya* waren äußerst einflussreiche Schulen. Die ersten, die die Idee von al-Ašari im Kaukasus angenommen hatten, waren die Einwohner des Nordost-Kaukasus. Die Schriften von al-Ašari, die er in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts verfasste, waren an die Scheiche und Fakihen (Gelehrte) von Derbend und den Grenzgebieten adressiert. Diese waren wahrscheinlich Antworten auf ihre Fragen zu Problemen der Religion. Die Lehre von al-Ašari scheint schon zur Zeit der Abfassung von Rayhan al-Haqa'iq wa Bustan al-Daqa'iq (am Beginn des 12. Jahrhunderts) die anderen religiösen Schulen des sunnitischen Islam im Nordost-Kaukasus größtenteils verdrängt zu haben.¹³⁹⁹

Am Ende des 10. Jahrhunderts, nachdem der „praktische Sufismus“ im Kaukasus verbreitet worden war, breitete sich auch der „intellektuelle Sufismus“ in Form der Lehre von *al-Malamatiyya* aus – eine Lehre, in der die Sittlichkeit und das moralische Kriterium für einen religiösen Menschen auf die höchste Stufe gestellt wurden. Nach Rayhan al-Haqa'iq wa Bustan al-Daqa'iq drang die

¹³⁹² Öztürk: *Imamı Âzam Ebu Hanîfe*, S. 117-120. Siehe auch Fariduddin Attar: *Frühislamische Mystiker aus Fariduddin 'Attars Überlieferungen und Äußerungen*, übersetzt von Gisela Wendt, Amsterdam 1984, S. 9, 24.

¹³⁹³ Zum Volksislam siehe ausführlich F. De Jong: „Die mystischen Bruderschaften und der Volksislam“, in: Werner Ende, Udo Steinbach und Michael Ursinus (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, 3. Auflage, München 1991, S. 487-504.

¹³⁹⁴ Alikberov: *Època klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 493.

¹³⁹⁵ Öztürk: *Imamı Âzam Ebu Hanîfe*, S. 234-241.

¹³⁹⁶ Ebd., S. 205, 407.

¹³⁹⁷ Um welche Studien von Z. A. Saidov es sich hier genau handelt, kann aus den Ausführungen Alikberovs leider nicht festgestellt werden.

¹³⁹⁸ Alikberov: *Època klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 491.

¹³⁹⁹ Ebd., S. 491-492.

Tradition der al-Malamati-Richtung des Sufismus nach Derbend durch Abu Usman al-Chiri ein, der als geistiger Vater dieser Richtung galt. Ibrahim b. Farisa, Scheich von Derbend, Abu al-Kasim al-Varaka und Abu Bakr Muhammed ibn Musa ad-Darbandi waren die Sufi-Gelehrten, die dann diese Richtung in Dagestan weiterführten.¹⁴⁰⁰

Auch in Azerbayğan war der Sufismus sehr verbreitet, wo im 10./11. Jahrhundert bekannte und einflussreiche Sufi-Scheiche lebten und sich mit der Wissenschaft beschäftigten: z.B. Abu Abbas aus Berde, Abu Said Abu'l Hayr (gest. 1049), Abu Nasr-i Širvani, der zum ersten Mal in Širvan einen Châneğâh gründete, Baba Kuhi-i Širazi (Ibn Bakuye, gest. 1050) aus Širvan und Abu Said Abdal Bakuvi. In Azerbayğan gab es in dieser Zeit unter den bekannten Sufis auch Frauen.¹⁴⁰¹ Eine von ihnen, deren Name uns bekannt ist, war Fatima aus Berde. Eines der besten Beispiele der frühen Sufi-Zentren in Azerbayğan war jedoch der *Pir Hüseyin-Châneğâh* (12.-14. Jahrhundert), der offenbar der größte und prächtigste dieser Bauten ist. Der Châneğâh, der in der Gegend von Pirsaad, 127 km westlich von Baku, liegt, ist teilweise zerstört.¹⁴⁰² Dieser Châneğâh ist ein Baukomplex, der aus einer Moschee mit Minaretten, mehreren kleinen Gebäuden entlang der Mauern, einer Karawanserei und Ställen besteht.¹⁴⁰³

Der Sufismus und die Sufi-Orden verdankten ihre Stärke und Durchsetzung im Kaukasus hauptsächlich den Selçuken. Weiter oben war bereits die Rede davon, dass insbesondere Sultan Melikšah die in sufische Zentren verwandelten Ribâte förderte. Wie Alikberov zu Recht betont, wäre die starke Verbreitung des Islam ohne Sufismus unmöglich gewesen. Die selçukische Invasion ließ jedoch eine starke Welle entstehen, durch die die religiös-philosophischen Ideen der Sufis leicht verbreitet werden konnten. Die Ankunft der Selçuken im Kaukasus war der Beginn eines Prozesses, der den Islam im Gebiet zur Religion der Massen machte. Die Selçuken bildeten im Kaukasus wie überall im Kalifat sufistische Lehrzentren, die sie durch das sogenannte Scheichenchanaqa-Institut kontrollierten.¹⁴⁰⁴ Das zeigt allerdings nicht nur die politische Kontrolle der selçukischen Regierung über die Zentren, sondern weist auch darauf hin, dass die Selçuken die Missionierung für die Verbreitung des Islam bzw. des sunnitischen Islams als sehr notwendig ansahen und dies im Rahmen einer zielgerichteten Politik durchführten.

Eine der wichtigsten Besonderheiten der selçukischen Zeit besteht darin, dass die Sufi-Orden in dieser Zeit entstanden. Die großen Sufis lebten bisher in kleinen Châneğâhen, wo sie predigten, meditierten und neue Schüler ausbildeten. Nach Jahren des Misstrauens und sogar der Verfolgungen durch die Anhänger der Sunna konnte der Sufismus in der Sunna schließlich seinen Platz finden. Durch die Bemühungen der bekannten Sufi-Gelehrten al-Kušayri (gest. 1072) und al-Gazali (gest. 1111, ein Gelehrter in der von den Selçuken gegründeten Nizamiya-Medrese von Bagdad), den Sufismus und die Sunna miteinander zu versöhnen, begann der Sufismus in der folgenden Zeit Geltung zu erlangen. So öffnete sich der Weg für die Gründung der Sufi-Orden im 12. Jahrhundert,¹⁴⁰⁵ die in kürzer Zeit auch in den Kaukasus gelangten: in Azerbayğan verbreiteten sich die

¹⁴⁰⁰ Ebd., S. 492-493.

¹⁴⁰¹ Über die Rolle der Frauen im Sufismus und Sufi-Frauen siehe insbesondere die neue Studie von Razia Sultanova: *From Shamanism to Sufism. Woman, Islam and Culture in Central Asia*, London 2011, S. 43ff.

¹⁴⁰² Mehmet Rihtim: "Azerbaycan Tasavvuf Tarihinde ilk Sufiler (VIII-XI. Asırlar)" [Die ersten Sufis in der Geschichte des Sufismus Azerbayğans], in: *Journal of Qafqaz University. Law, History and Politology*, No 29 (2010), S. 106. Siehe dazu ausführlicher C. Qiyasi: *Nizami dövrünün memarlıq abideleri*, Bakı, 1991, S. 50 ff.

¹⁴⁰³ Károly Gink und Ilona Turánszky: *Aserbajdschan. Paläste, Türme, Moscheen*, aus dem Ungarischen übersetzt von Tilda und Paul Alpári, Budapest 1980, S. 36.

¹⁴⁰⁴ Alikberov: *Èpoxa klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 496-498.

¹⁴⁰⁵ A. Bausani: "Religion in the Seljuq Period", in: *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods*, ed. by J. A. Boyle, Cambridge 1968, S. 283-302, here: S. 296 ff; Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 252-253.

Yasaviyya (entstand um 1150 in Chorasan) und die *Rifaiyya*, die von dem türkischen Schamanismus beeinflusst wurden.¹⁴⁰⁶ Der Rifaiyya-Orden gründete sogar in Mačar, im Steppenland des Nord-Kaukasus (Dagestan), einen Châneğâh.¹⁴⁰⁷ Der wichtigste Sufi-Orden, der in Azerbayğan entstand, war jedoch die *Halvatiyya*, die im 14. Jahrhundert im azerbayğanischen Gebiet Širvan von Abu Abdullah Sirageđdin Omar al-Halvati (gest. 1397) gegründet wurde und ihre Existenz bis zum 19. Jahrhundert fortsetzte. Sie wurde von hier aus in die islamische Welt verbreitet. Die Halvatiyya war zugleich eine große Schule der Wissenschaft. In der Zeit von Seyyid Yahya al-Širvani al-Bakuvi (gest. 1466), des zweiten Gründers, wurde sie der größte Sufiorden der islamischen Welt. Al-Bakuvi gründete in Baku mit Unterstützung des Širvanšahs Halilullah I. (1417-1465) in der Nähe seines Palastes den ersten Chanagah der Halvatiyya. Nach seinem Tod verbreiteten seine Anhänger den Orden in Anatolien, im Iran, in Mittelasien, im Nahen Osten, auf dem Balkan und in Nordafrika.¹⁴⁰⁸

Die eigentliche Frage, die für unser Thema interessant ist, ist jedoch folgende: warum der Sufismus unter den Menschen im Kaukasus bzw. fast überall in der Welt so beliebt war, wie er sich erfolgreich ausbreiten und neue Anhänger für den Islam gewinnen konnte? Die folgende Feststellung des Orientalisten W. Barthold ist in diesem Zusammenhang sehr bemerkenswert:

„Das Auftauchen der individuellen Missionstätigkeit im Islam, sowohl im Inneren der islamischen Welt wie außerhalb, stand mit dem Auftauchen der islamischen Mystik, des Sufismus, in Zusammenhang. In den Biographien der berühmten Sufi wird gewöhnlich erzählt, dass sie eine große Zahl von Andersgläubigen zum Islam bekehrt hätten. Die Sufi gingen auch in die Steppen zu den Türken, um den Islam zu predigen, und erfreuten sich stets bis in die letzte Zeit unter den Türken eines weit größeren Erfolges als die Vertreter der schriftmäßigen Theologie. Die Prediger des Sufismus sprachen und sprechen in der Steppe nicht vom heiligen Krieg und himmlischen Freuden [im Falle des Todes im Ğihad], sondern von der Sünde und den Höllenqualen. Die europäischen Reisenden gewannen in Mittelasien und in Mittelafrika in gleicher Weise, unabhängig voneinander, den Eindruck, dass die Erzählungen über die Hölle mehr als sonst etwas zur Verbreitung des Islam beitragen.“¹⁴⁰⁹

Der Sufismus war ohne Zweifel auch im Kaukasus vor allem unter den Türken sehr beliebt. Die Selçuken, die bereits in Mittelasien vom Sufismus stark beeinflusst worden waren, unterstützten ihn selbstverständlich auch im Kaukasus sehr, sodass er in diesem Gebiet noch stärker und einflussreicher wurde. So hatten die Sufis auch im Kaukasus große Erfolge bei der Verbreitung des Islam. Aber der Hauptfaktor ihrer Erfolge waren nicht ihre Erzählungen über die Hölle, wie die europäischen Reisenden dachten. Der Hauptfaktor bei den Erfolgen der Sufis war, dass die alten Volksreligionen im Sufismus ihren Platz finden konnten. Obwohl die Sunna mit der arabischen Herrschaft im Gebiet verbreitet war, konnte sie die vorislamischen Kulte und ihre vorislamische Kultur nicht ablösen. Wir wissen, dass die Naturreligionen und der alttürkische Glaube „*der türkische Schamanismus*“ auch im Kaukasus schon vor dem Sufismus stark vertreten waren. Wie erwähnt, waren die Naturreligionen insbesondere in den Bergregionen Dagestans weit verbreitet und setzten ihre Existenz innerhalb des Islam teilweise fort. So entstand der sogenannte „*Volksislam*“. Die Erscheinung

¹⁴⁰⁶ Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 253, 303; Fuat Köprülü: „İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri“ [Der Einfluss des türkisch-mongolischen Schamanismus auf die islamisch-sufischen Orden], ins Türkische übersetzt von Yaşar Altan, in: *AÜİFD*, Bd. 18, Nr. 1 (1970), S. 147.

¹⁴⁰⁷ Bennigsen and Bryan: „Islam in the Caucasus and Middle Wolga“, S. 359.

¹⁴⁰⁸ Mehmet Rihtim: „IX-XIX Asırlar Azerbayğan Kültür Tarihinde Tasavvufi Hareketler“ [Die sufistischen Strömungen in der Kulturgeschichte Azerbayğans vom IX.-XIX Jahrhundert], in: *Avrasya Etüdləri*, Jahrgang 14, Nr. 35 (2009/1), S. 41-45.

¹⁴⁰⁹ Barthold: *Zwölf Vorlesungen*, S. 71.

dieser Form des Islam unter den Türken hieß jedoch „*der türkisch-islamische Volksglaube*“. Diese Form des Islam, die parallel zum sunnitischen Islam entstand und im religiösen Leben der Völker sehr populär war, wurde vom Sufismus umarmt. Somit sollte der Sufismus nicht nur für die Vertreter des Volksislam, sondern auch für die Anhänger der traditionellen Religionen sehr attraktiv werden.

Der Erfolg des Sufismus bei der Verbreitung des Islam war also unmittelbar mit seinem speziellen Charakter verbunden. Abgesehen vom attraktiven mystischen Charakter des Sufismus, ist es ein Fakt, dass die Menschen ihre Religion, ihre Gewohnheiten, Sitten und Gebräuche, die sie Jahrhunderte praktizierten, nicht einfach aufgeben und eine neue Religion annehmen können. In diesem Zusammenhang bot der Sufismus eine viel effektivere Lösung als der „offizielle Islam“ oder die schriftmäßige Theologie: die Sufis fanden einfache und verständlichere Methoden für die Verbreitung ihrer eigener Ideen unter den großen Volksmassen. Sie synthetisierten die vorislamischen Glaubensvorstellungen, Traditionen und Lebensweisen der einheimischen Völker, die seit Jahrhunderten bestanden, mit dem Islam. Diese Synthese kam den Erwartungen der einheimischen Völker viel mehr entgegen, da sie viele Glaubenselemente ihrer alten Religion bzw. ihre Kulturelemente bewahrte und außerdem keine harten Gesetze wie in der Šaria hatte. Es gab z.B. eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zwischen den „*Baba*“ genannten Missionaren der Sufis und den „*Kam*“ genannten alten Schamanen; auch der Schamanismus hatte einen mystischen Charakter, es gab auch in ihm Musik, Tanz, Abgeschiedenheit, Zikr (Gottesgedenken, Wiederholung der mystischen Formeln) usw. wie im Sufismus.¹⁴¹⁰ Diese Besonderheit des Sufismus trug offenbar in hohem Maße dazu bei, dass diese Völker sich dem Islam gegenüber nicht fremd fühlten, und erleichterte ihnen ihren Beitritt zum Islam. Diese Situation gilt auf jeden Fall für den Kaukasus. Mit den Worten von M. Rihtim, des bekannten Forschers der Geschichte des Sufismus in Azerbayğan, entsprachen das tolerante Islamverständnis und der bescheidene Lebensstil der Sufis auch der Psychologie der Bevölkerung Azerbayğans und trugen dazu bei, dass der Sufismus sich überall im Lande ausbreiten konnte.¹⁴¹¹

Alikberov weist auf die besondere Rolle der Sufis in Dagestan hin, wo viele Teile im Hoch- und Spätmittelalter noch nicht muslimisch waren. Die Sufis stützten sich in Dagestan auf die militärischen Kräfte der Gazis. Als Missionare stellten sie durch ihr eigenes geistlich-religiöses Leben ein Beispiel für das moralische Ideal einer neuen Religion dar. Die einflussreichsten und charismatischsten Sufis unter den religiösen Anführern, wie z.B. Abu Muslim (aus dem 11. Jahrhundert), waren nicht nur Lehrer, die den Islam im Allgemeinen unterrichteten, sondern sie stellten gleichzeitig durch die Vorbildhaftigkeit ihrer Lebensführung den Neumuslimen den Islam vor, indem sie sogar einige Zeit unter ihnen lebten.¹⁴¹² Der „Volksislam“ übernahm schließlich Eigenschaften der sufischen Religionspraktiken. Sogar der Kultbau in der Region wurde von den konstruktiven Elementen der sufischen Architektur beeinflusst. Ein Beispiel hierfür ist die Moschee von Kala-Kurayš. Anfänglich stand also der originale synkretistische Sufismus dem lokalen Glauben nahe, den er verarbeitete. Dieser Umstand hatte zur Folge, dass die Grenzen der islamischen Gebiete sich bis zum 11. Jahrhundert rasant ausbreiteten und der Sufismus nun nicht nur eine religiöse Philosophie, sondern auch zugleich eine Religion der Massen wurde.¹⁴¹³

¹⁴¹⁰ Dazu siehe ausführlich Sultanova: *From Shamanism to Sufism*, S. 17 ff; Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 199, 251-252; Alikberov: *Época klasičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 489.

¹⁴¹¹ Rihtim: „IX-XIX Asırlar Azerbayğan Kültür Tarihinde“, S. 36.

¹⁴¹² Alikberov: *Época klasičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 489.

¹⁴¹³ Ebd., S. 493-494.

Nach der Entstehung der Sufi-Orden, d.h. nach der Organisation und Anerkennung des Sufismus, nahm der Einfluss der Sufis noch mehr zu. J. S. Trimmingham betont in seiner wertvollen Studie „*The Sufi Orders in Islam*“ zu Recht, dass die Sufi-Orden die größte Rolle im religiösen Leben der Gesellschaft spielten. Die Sufi-Orden vermischten sich völlig mit der Heiligenverehrung. Da die Volksreligion mehr im sozialen Verhalten verstanden wird, vertraten sie, indem sie dies ausnutzten, in der Tat die Religion des einfachen Volkes. Die Teilnahme am Ritual der Sufis diente dazu, sich dem individuellen Bedürfnis zu widersetzen oder die Gesellschaft zu überwinden, indem der Einzelmensch vorübergehend in zeitlose übermenschliche Erfahrung erhöht wurde. Die offizielle Religion, die sich nicht mit der Aufgabe eines seelsorgerischen Amtes beschäftigte und weder Mittel noch Amt für emotionale Bestätigungsmöglichkeit und wenig für freie Fürbitte hatte, hatte den tieferen Bedürfnissen der Menschen wenig zu bieten. Die offizielle Religion erfüllte vielmehr eine soziale als eine spirituelle Funktion, und es war die Aufgabe der Orden, dem einfachen Menschen den inneren Aspekt des Islam zu vermitteln. Die Orden enthielten das ganze „mysterium fascinans“ ihrer Zeit, das eine esoterische, mystische und emotionale Religion offenbarte. Die Sufi-Orden (gemeint sind nicht alle, sondern nur die nicht degenerierten Orden) waren gleichzeitig aufrichtig islamisch, obwohl sie außerhalb der legalen Religion entstanden und den tief verwurzelten spirituellen Antrieben dienten.¹⁴¹⁴

Obwohl die Sufi-Orden im sozialen Leben einer Gesellschaft im Vergleich zum religiösen Leben eine sekundäre Rolle spielten, war ihr sozialer Aspekt sehr bedeutend. Im traditionellen Leben war die Religion die Synthese der menschlichen Aktivitäten. Die ganze Gesellschaft war eine religiöse Gesellschaft. Die Orden, die die Einzelpersonen unter einer übersinnlichen Verpflichtung zusammenbanden, waren selbst eine soziale Macht. Sie standen auf verschiedene Weise mit den unterschiedlichen Schichten der Gesellschaft in Verbindung. Sie hatten oft eine spezielle Beziehung zu den sozialen Schichten, Regionen, Clans oder Berufsgruppen, von denen manche sogar Adelige und Herrscher waren. Ein Beispiel dafür ist die Beziehung des Mevlevi-Ordens zum Hof der Rumselçuken in Konya.¹⁴¹⁵ Die Orden hatten auch politischen Einfluss auf die Gesellschaft. Sie brachten durch ihren politischen Einfluss viele Menschen in Allianzen zusammen. Es gab auch Anführer der Orden, die politische Macht erlangen wollten. Ihnen folgten fanatische Anhänger. Ein Beispiel dafür ist ein gewisser Derwisch Baba Ishak, dessen Aufstand gegen die Rumselçuken im Jahre 1240 scheiterte.¹⁴¹⁶

Dass die Sufis bei der Verbreitung des Islam z.B. in Anatolien, im Nachbargebiet des Kaukasus, eine große Rolle spielten, bezeugt ihren großen religiösen Einfluss auf die Gesellschaften. Trimmingham weist darauf hin, dass die mystische Bewegung in Anatolien vor allem in der selçukischen Periode mit der Verbreitung der islamischen Kultur stark verbunden war. Baha' ad-din Walad, der Vater Ğalal ad-din Rumis (1207-1273, Gründer des sufischen Mevlevi-Ordens) und die türkischen Babas aus Zentralasien kamen in großer Zahl im Laufe des 13. Jahrhunderts nach Anatolien, insbesondere während der mongolischen Eroberungen. Die Sufis zeigten eine ganz andere Leidenschaft und einen ganz anderen Geist als der offizielle Islam. Dieser Geist äußerte sich auch in den praktischen sozialen Aspekten wie z.B. in der Gastfreundschaft gegenüber Reisenden und in der Fürsorge für die Hilfsbedürftigen und Kranken. Somit waren die Sufis die Vermittler des Islam für die Christen Anatoliens und erhielten Unterstützung von den selçukischen Behörden. Ğalal ad-

¹⁴¹⁴ Trimmingham: *The Sufi Orders in Islam*, S. 229-230.

¹⁴¹⁵ Ebd., S. 233.

¹⁴¹⁶ Ebd., S. 238-239.

din wurde z.B. vom selçukischen Hof in Konya hoch verehrt.¹⁴¹⁷ Die missionarische Rolle der Sufi-Scheiche und Fakîre (wandernde Sufis) bestand jedoch darin, dass sie den Nichtmuslimen den Islam nahe brachten und den Neubekehrten dabei halfen, ihre Herzen für den Islam zu öffnen.¹⁴¹⁸

Ab dem 13. Jahrhundert werden die Belege für die Existenz der Sufis in Süd-Dagestan weniger. Der Titel Scheich, der anfänglich im epigraphischen Material des 12. Jahrhunderts auftauchte, kam auch in späteren Inschriften weiterhin vor: Scheich Molla Yusuf (spätes 13.-frühes 14. Jahrhundert); Scheich Mir Suleyman al-Bagdadi (gest. 680/1283); Scheich Ahmad al-Yamani (1450-51). Der Titel scheint aber seine rein mystische Konnotation verloren zu haben.¹⁴¹⁹ Anscheinend wurde der Einfluss der Sufis ab dem 13. Jahrhundert in Dagestan schwächer, auch wenn die Sufi-Orden im Gebiet weiterhin existierten. Dabei soll die mongolische Invasion eine wichtige Rolle gespielt haben. Diese Situation sollte sich mit dem Eindringen des Sufi-Ordens Nakšibandiyya im 17. Jahrhundert ändern, worauf wir noch im fünften Kapitel eingehen werden.

4.3. Die islamische Gelehrsamkeit im Kaukasus

Die Forschungen zeigen, dass die Wurzeln islamischer Gelehrsamkeit im Kaukasus sehr alt sind. Eines der kaukasischen Gebiete, in dem diese Gelehrsamkeit am stärksten vertreten war, ist ohne Zweifel Dagestan. Das frühe Eindringen des Islam ins Gebiet und seine Etablierung scheint dabei der größte Faktor gewesen zu sein. Der Kaukasusforscher Kemper sagt:

„Unter den Ländern der sogenannten Peripherien der islamischen Welt nimmt Dagestan aufgrund seiner reichen Quellendokumentation in arabischer Sprache, die von dem Beginn der Islamisierung bis in die koloniale Zeit und die Gegenwart reicht, einen ganz besonderen Platz ein.“¹⁴²⁰

Die arabische Sprache, welche sich mit der Zeit zur Hauptschriftsprache der Gelehrten entwickeln sollte, gelangte bereits während der arabischen Feldzüge des 7. und 8. Jahrhunderts nach Dagestan. Aber sie war anscheinend am Anfang nicht die Hauptschriftsprache. Dies geschah erst, nachdem der Islam bis zum 10. Jahrhundert ganz Dagestan, d.h. auch die entlegeneren Bergregionen erfasst hatte. Also erfolgte die Verwendung des Arabischen als schriftliche Hauptsprache parallel zur Verbreitung des Islam in ganz Dagestan. Die Entwicklung dieses Prozesses zeigen am besten die auf Arabisch verfassten Grabinschriften, die von Derbend im Süden bis hoch in die Berge Awariens verbreitet sind. Die früheste bekannte arabische Inschrift, die der Forscher N. Chanikov im Jahre 1862 in der südlichen Innenmauer von Derbend fand, stammt aus dem Jahre 153/770.¹⁴²¹

Das Arabische setzte sich mit der Zeit fast in allen Regionen Dagestans durch und wurde selbst unter den dagestanischen Völkern zum wichtigsten Kommunikationsmittel. Sowohl im größten Teil der lokalen islamischen Literatur, welche z.B. Werke über Ritus, Recht, Ethik, Glaubenslehre und Geschichte umfasste, als auch im gesamten Briefwechsel wurde die arabische Sprache verwendet. Das Hocharabisch lehrte man jedoch in den dagestanischen Medresen (islamische Hochschule) auch als gesprochene Sprache. So erstaunten die Dagestaner, die bei Pilgerfahrten oder zum Studium nach Damaskus, Kairo sowie Mekka und Media kamen, nicht selten die Araber durch ihre be-

¹⁴¹⁷ Ebd., S. 23-24, 68.

¹⁴¹⁸ Ebd., S. 232.

¹⁴¹⁹ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 47.

¹⁴²⁰ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 5.

¹⁴²¹ Ebd., S. 5. Für den arabischen Text dieser Inschrift und andere arabische Inschriften siehe Lavrov: *Èpigrafičeskie pamjatniki*, čast' 1, S. 57 ff.

eindruckenden Kenntnisse im Hocharabischen.¹⁴²² Das Arabische war also eine unverzichtbare Verkehrssprache in Dagestan. Kemper äußert sich diesbezüglich folgendermaßen:

„[...] Ich möchte sogar so weit gehen zu behaupten, dass die arabische Sprache – ebenso wie der sunnitische Islam – zu den wichtigsten Konstituenten dessen gehören, was Dagestan überhaupt ausgemacht hat.“¹⁴²³

Die arabische Sprache, die bereits vom Frühmittelalter an Hauptkommunikationsmittel in Dagestan – auch in Aserbaidschan – war, war auch die Hauptsprache der Gelehrten. Die islamische Gelehrsamkeit scheint im Kaukasus in der zweiten Periode der Islamisierung erst richtig begonnen zu haben. Denn die Einwanderung der Araber in dieses Gebiet setzte sich auch in dieser Periode fort. Einzelne arabische Migranten kamen sogar noch im 18. und 19. Jahrhundert in die Region. Obwohl die Krieger unter den ersten Einwanderern die Mehrheit bildeten, waren die meisten späteren Siedler gut ausgebildete Gelehrte aus Syrien, Ägypten und vor allem aus dem Jemen.¹⁴²⁴

Grekov, Čerepnin und Pašuto betonen, dass bis zum 13. Jahrhundert in der Kultur des azerbaidschanischen Volkes ein Aufstieg zu beobachten ist. Das zeigt sich vor allem in der Dichtkunst. Obwohl sich die azerbaidschanische Umgangssprache bis dahin schon vollkommen herausgebildet hatte und die Aserbaidschaner eine Lokalpoesie schufen, wurden die literarischen Werke in der den breiten Massen des Volkes unverständlichen persischen Sprache geschrieben. Im Nahen Osten war im Mittelalter eine Tradition entstanden, nach der alle theologischen und philosophischen Werke sowie Werke der exakten Wissenschaften ausschließlich in arabischer Sprache geschrieben werden durften, während in der Geschichtsschreibung und Dichtkunst auch das Persische zulässig war. Der bekannte azerbaidschanische Dichter Katran (13. Jahrhundert) schrieb auf Persisch, obwohl es nicht seine Muttersprache war. Nisami (1140-1202), der wegen seiner hervorragenden Erziehung und Bildung den Titel „Hakim“ (Gelehrter, Philosoph) erhielt, und Chagani, die in der Geschichte der Weltliteratur einen wichtigen Platz haben, schrieben ebenso auf Persisch.¹⁴²⁵ Es gab hingegen eine völlige Auflösung der alten Alphabete (Aramäisch, Albanisch und Pahlavi= Altpersisch), die früher zur Transkription der lokalen Sprachen verwendet wurden. Diese wurden durch das Arabische ersetzt, das von nun an zur einzigen Literatursprache des Gebietes Kaukasus wurde und blieb.¹⁴²⁶

Trotz der Türkisierung Aserbaidschans blieben die arabischen und persischen Sprachen als Literatursprachen erhalten. Das Aserbaidschanische wurde allerdings ab dem 13. Jahrhundert zunehmend als Schriftsprache benutzt. Die arabische Schrift wurde sowohl für das Persische als auch für das azerbaidschanische Türkisch verwendet. Und wie in den anderen Mundarten in den islamischen Ländern auch nahm das literarische Aserbaidschanisch viele persische und arabische Elemente des Wortschatzes und der Grammatik auf.¹⁴²⁷

Der Koran ist selbstverständlich das meistgelesene und kopierte Buch der islamischen Welt, obwohl seine Offenbarung noch bis heute fast nur von den Gelehrten verstanden wird. Da die unsinnige Behauptung, dass der Koran nur in seiner originalen Sprache gelesen werden müsse, noch

¹⁴²² Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 6. Siehe auch M.-S. Saidov: „Dagestanskaja literatura XVIII-XIX vv na arabskom jazyke“, in: *Trudy dvadcat' - pjatogo Meždunarodnogo kongressa vostokovedov*, II, Moskva 1963, S. 118-123; Stefan Reichmuth: „The interplay of local developments and transnational relations in the Islamic World: perceptions and perspectives“, in: *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries*, vol. 2 (1998), S. 5-38, hier: 26-29.

¹⁴²³ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 6.

¹⁴²⁴ Bobrovnikov: „Abu Muslim in Islamic History“, S. 33.

¹⁴²⁵ Grekov, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 693-694.

¹⁴²⁶ Bennigsen und Bryan: „Islam in the Caucasus and Middle Wolga“, S. 359.

¹⁴²⁷ Forsyth: *The Caucasus*, S. 97.

nicht überwunden werden konnte, lesen die Menschen, die kein Arabisch können, den Koran heute immer noch auf Arabisch, ohne seinen Inhalt zu verstehen. Sehr wahrscheinlich gelangten die ältesten Kopien des Korans schon in der ersten Periode der Islamisierung des Gebietes auch nach Dagestan. Das mindestens einmalige Kopieren des Korans wurde als Frömmigkeit und fast als eine Aufgabe jedes Gläubigen betrachtet, wenn er eine gebildete Person war. Nach den Untersuchungen H. A. Omarovs wurden in Dagestan bislang 43 Kopien des Korans gefunden. Diese Kopien enthalten jedoch keine Hinweise, welche helfen, ihr Design, ihre Verzierungen, Bindung, Kalligraphie usw. zu untersuchen. Die alten Kopien des Korans wurden in einer der Kufi-Schrift angenäherten Schriftart geschrieben. Dies hängt damit zusammen, dass die Kopisten noch keine perfekte Schriftart beherrschten. In solchen Manuskripten gibt es meistens keine Hinweise darauf, wann und wo die Kopie angefertigt wurde. Aber durch die Bewertung des Papiers, der Schriftart und anderer indirekter Belege (wie z.B. datierte Inschriften) werden sie schätzungsweise in die Periode zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert datiert. Es wurden Manuskripte des Korans entdeckt, welche im Jahre 626/1228-29 im Dorf Penjik in Tabasaran, im Jahre 815/1413 in Kumuk, im Jahre 889/1493 im Dorf Širi und im Jahre 922/1516-17 im Dorf Tpig kopiert wurden. Außerdem liegt eine gut erhaltene Kopie eines Fragmentes im Dorf *Duldug* aus dem Jahre 1150/1689 mit dem Namen des Kopisten – Mûsâ b. Umar aus Kumuk – vor.¹⁴²⁸

Wie oben erwähnt, trugen die Selçuken im höchsten Maße zur Stärkung und Durchsetzung des Sufismus im Kaukasus bei. Die Stärkung des politischen und ideologischen Einflusses der Selçuken im Kaukasus brachte tiefe innere Veränderungen in der Struktur und religiös-politischen Orientierung der Konfessionen hervor. Unter den sunnitischen Selçuken wurde die Sunna im Kaukasus allmählich stärker. Das bedeutete die Verdrängung der Schia in diesem Gebiet. Die Gelehrsamkeit sollte nun vor allem vom sunnitischen Sufismus betrieben werden, der sich auch im religiösen Leben der Kaukasier durchsetzte und dominant wurde. Es bildete sich durch Unterstützung der Selçuken eine neue religiöse Elite für die Peripherie, die der neuen politischen Realität gegenüber loyal war. Das bedeutete eine neue Zeit der aktiven religiös-geistigen Kontakte in der Welt des Islam, der Stoffsammlung und der religiösen Bildung.¹⁴²⁹ Viele dagestanische und azerbayganische Gelehrte reisten von Stadt zu Stadt, um die Bildung voranzutreiben.

Insbesondere Derbend trug aktiv zum spirituellen Leben des Kalifats bei und wurde bereits im 11. Jahrhundert zu einem Zentrum der festen Tradition der Wissenschaften „Hadith“, „Fiqh“ (islamische Rechtswissenschaft) sowie der sufi- und historischen Literatur.¹⁴³⁰ Die ältesten Manuskripte arabischer Werke, die nach Dagestan gebracht wurden, sind jedoch mit der selçukischen Herrschaft verbunden. Die Selçuken gründeten zahlreiche Medresen, die mit der Zeit florierten. Das ist vor allem angesichts der Werke des bekannten persischen Sufi-Gelehrten Abu Hamid Muhammed al-Gazali (1059-1111) augenscheinlich. Die schriftlichen Quellen belegen, dass viele Leute dagestanischen Ursprungs im selçukischen Bagdad ihre Bildung erhielten. Unter ihnen sind in erster Linie Abu Umar al-Darbandi (gest. nach 500), der die Vorträge von Scheich Abu Ishak al-Širazi (gest. 1083) über Fiqh besuchte, Abu Bakr Muhammed b. Âšir al-Širvani al-Darbandi, der in der berühmten Medrese al-Nizamiya Recht studierte, und Hakim al-Khunliqi al-Darbandi, ein respek-

¹⁴²⁸ H. Omarov: “The Qur’anic mss of the oriental manuscripts fund of the Dâghistan institute of history, archaeology and ethnography: Preliminary description”, in: *Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research*, vol. 10, No. 3 (2004), S. 37-49, hier: S. 37.

¹⁴²⁹ Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 495-496.

¹⁴³⁰ Makhach Musayev and Diana Alkhasova: “Daghestani 'Ulama' in the Muslim World”, in: *Islam and Sufism in Daghestan*, ed. by Moshe Gammer, Helsinki 2009, S. 45.

tierter Šafi-Gelehrter, der bei al-Gazali, einem der wichtigsten islamischen Gelehrten des Mittelalters, Fiqh studierte, zu nennen.¹⁴³¹

Wir sehen, dass die Bücher des bekannten Sufi-Gelehrten al-Gazali mit der Verbreitung des Sufismus nach Dagestan gelangten. Vor allem Süd-Dagestan wurde bereits im 11. Jahrhundert zu einem wichtigen Zentrum der Mystik. Wahrscheinlich war die anfängliche Verbreitung der Sufi-Ideen in Süd-Dagestan mit der Herrschaft der selčukischen Dynastie im benachbarten Persien (1038-1194) verbunden, wo der Sufismus in das Gewebe des islamischen sozialen und kommunalen Lebens integriert worden war.¹⁴³² Die Bücher von al-Gazali mit dem Titel „*Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Minhay al-'Abidin, Ğawahir al-Kur'an, al-Wayiz, Bidayat al-Hidaya*“ wurden zwischen 1191 und dem Ende 17. Jahrhundert in vielen Dörfern Dagestans wie z.B. Širi, Akuša, Kubači, Mugi, Itsari, Arakul, Zada, Karata und anderen in großer Zahl kopiert (mit Ausnahme eines einzigen Buches, das 1191 verfasst wurde).¹⁴³³ Dies zeigt die große Beliebtheit der Sufi-Ideen auch im Kaukasus.

Es steht fest, dass die šafitische Rechtsschule der Sunna (gegründet von Abu Abdullah Muhammed al-Šafi, gest. 820) von Anfang an in Dagestan die dominierende Glaubensrichtung des Islam war. Auch die meisten Sufis sollen hier der šafitischen Rechtschule angehört haben. Šichsaidov erwähnt, dass der dagestanische Gelehrte Abu Bakr Muhammed ibn Musa al-Darbandi (gest. 1145), vom dem bereits oben die Rede war, z.B. ein šafitischer Sufi war.¹⁴³⁴ Ad-Darbandi war ohne Zweifel einer der bekanntesten dagestanischen Gelehrten im Mittelalter. Sein am Beginn des 12. Jahrhunderts verfasstes Buch „*Rayhan al-Haqa'iq wa Bustan al-Daqa'iq*“ (eine einzigartige Enzyklopädie der Sufi-Begriffe) gehört zu den frühesten und wertvollsten Sufi-Werken. Er liefert in diesem Werk eine anschauliche Beschreibung des Lebens der Gelehrten und von deren Aktivitäten. Laut M. Musayev und D. Alkhasova ist dieses Werk das wichtigste arabische Werk eines dagestanischen Autors.¹⁴³⁵

Die Forschungen zeigen, dass die ersten Einrichtungen, in denen islamische Wissenschaften betrieben wurden, die Moscheen waren. Die erste Bildungsinstitution in der islamischen Welt war die Moschee von Medina, welche im frühen 7. Jahrhundert vom Propheten Muhammed und seinen Gefährten errichtet worden war.¹⁴³⁶ A. Šichsaidov drückt die vielseitige Funktionalität der Moscheen in seinem Artikel „Die alten Moscheen Dagestans“ folgendermaßen aus:

„Die Moscheen dienten von Anfang an als ein islamisches Symbol, ein wichtiger Bau, ein ideologisches Zentrum, ein Mittelpunkt der islamischen Ausbildung und Erziehung, ein Platz zum Beten und Lernen, ein Lager der Bücher und anderer handgeschriebener Werke.“¹⁴³⁷

Wenn man bedenkt, dass die Bildung der Menschen in der frühislamischen Zeit in den Moscheen und Häusern erfolgte, kann man erkennen, welche große Bedeutung den Moscheen zukam. Der Prophet Muhammed brachte seinen Anhängern in den Entstehungsjahren des Islam religiöse Kenntnis-

¹⁴³¹ A. R. Šichsaidov and A. B. Chalidov: “Manuscripts of al-Gazalis works in Dagestan”, in: *Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research*, vol. 3, No. 2 (1997), S. 18-30, hier: S. 18. Siehe auch Alikberov: *Èpocha klasičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 495-496.

¹⁴³² Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 47.

¹⁴³³ Šichsaidov: “The Political History of Daghestan”, S. 51. Siehe zu den Manuskripten der Werke al-Gazalis in Dagestan ausführlich Šichsaidov and Chalidov: “Manuscripts of al-Gazalis works in Dagestan”, S. 18-30.

¹⁴³⁴ Šichsaidov: “The Political History of Daghestan”, S. 51.

¹⁴³⁵ Musayev and Alkhasova: “Daghestani 'Ulama' in the Muslim World”, S. 44.

¹⁴³⁶ A. K. Mirbabaev: “The Islamic Lands and their Culture”, in: C. E. Bosworth and M. S. Asimov (eds.): *History of civilizations of Central Asia, vol. 4: The age of achievement: A. D. 750 to the end of the fifteenth century, Part two: The achievements*, Paris 2000, S. 36.

¹⁴³⁷ Šichsaidov: “Ancient Mosques of Daghestan”, S. 15.

se in den Moscheen bei. Die Moscheen dienten den Muslimen in der frühislamischen Zeit nicht nur als Gebetshäuser, sondern auch als Einrichtungen, die als Gericht und Schule benutzt wurden; außerdem fanden dort die Versammlungen des Staatsrats statt. Auch in den großen Städten Azerbayğans, wie z.B. in Berde und Baku, bauten die Araber direkt nach ihren ersten Eroberungen Moscheen. Andere religiöse Einrichtungen, die bereits zu Lebzeiten des Propheten eingeführt wurden, waren die sogenannten „*Mesğid*“ (kleine Moschee) und „*Mollahane*“ (Gelehrtenhaus). Sie wurden extra gebaut, um die einheimischen Völker in den eroberten Gebieten im Islam zu unterrichten und ihnen die arabische Sprache besser beizubringen. In diese Schulen wurden auch Kinder im Alter von sieben bis acht Jahren aufgenommen, um ihnen hier den Koran und die arabische Sprache beizubringen. Die ersten dieser Schulen entstanden bereits in der frühislamischen Zeit, uns zwar neben Medina, dem Zentrum der Muslime, auch in der azerbayğanischen Stadt Šamachi und in der dagestanischen Stadt Derbend.¹⁴³⁸ Al-Bakuwi, ein Chronist des 15. Jahrhunderts, der die Existenz dieser Schulen in Dagestan, die nicht mehr erhalten sind, in seinem Werk „*Kitab et-Telhis*“ erwähnt, berichtet, dass sie in der Nähe der Moscheen und Stadttürme Derbends für die religiöse Unterweisung gebaut wurden.¹⁴³⁹

Leider blieb in Derbend weder eine der Stadtviertelmoscheen noch etwas von ihrer Umgebung erhalten.¹⁴⁴⁰ Die Freitagsmoschee, die von dem arabischen Feldherrn Maslama b. Abd al-Malik im Jahre 115/733 errichtet worden sein soll, ist jedoch bis heute in gutem Zustand und noch in Betrieb. Laut Šichsaidov gibt es zwei Meinungen über ihren ursprünglichen Bauzweck: Die eine besagt, dass sie zuerst eine Kirche war und in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts in eine Moschee umgewandelt wurde. Der anderen Meinung nach wurde sie ursprünglich als Moschee gebaut. Šichsaidov meint, dass viele Quellen und vor allem die archäologischen Befunde bestätigen, dass sie erst als Kirche gebaut wurde.¹⁴⁴¹

Der Beschreibung des Historikers M. Kazem Beg zufolge ist sie ein schöner Bau aus Steinen und Ziegeln. Ihr Fundament, ihre Wände und ihre 80 Pilaster, die das Gewölbe tragen, bestanden aus poliertem Stein. Die Moschee habe überdies einen schönen Hof, der von allen Seiten von einer Mauer umgeben sei. Neben der Moschee befinde sich eine Fontäne.¹⁴⁴² Die Freitagsmoschee von Derbend ist ein Baukomplex, der noch eine Medrese – die anscheinend der Moschee später hinzugefügt wurde – hat und als größtes muslimisches Gebetshaus im gesamten Kaukasus gilt.¹⁴⁴³

Die Freitagsmoschee, die mehrmals in der arabischen und lokalen Literatur erwähnt wird, diene der ersten großen arabischen Garnison und den Familien der Krieger. Die neueren Forschungen Šichsaidovs zeigen, dass eine der wichtigsten Besonderheiten der Freitagsmoschee darin bestand, dass sie nicht nur als Gebetshaus, sondern auch als islamisches Kultur- und Wissenschaftszentrum diene. Abu Bakr Muhammed ibn Musa al-Darbandi (gest. 1145) überliefert in seinem Werk „*Rayhan al-Haqa’iq wa Bustan al-Daqa’iq*“ Informationen über die Aktivitäten der muslimischen Oberrichter (qadi al-qudat) von Derbend, die seit dem 11. Jahrhundert unmittelbar vom Kalifen eingesetzt wurden und vom Emir von Derbend unabhängig und mit der Freitagsmoschee von Derbend eng verbunden waren. Scheich Ahmad b. al-Husayn, der Oberrichter von Derbend, war z.B. einer der im Mittelalter wenigen bekannten Imame der Freitagsmoschee. Er war das Oberhaupt

¹⁴³⁸ Mürselov: *İslami Dönemde Şirvan*, S. 138-139.

¹⁴³⁹ Abdürreşid el-Bakuvi: *Kitab et-Telhis el-Asar ve Acaib el-Melik el-Kahhar*, Bakü 1992, S. 85.

¹⁴⁴⁰ Šichsaidov: „Ancient Mosques of Daghestan“, S. 16.

¹⁴⁴¹ Ebd., S. 19.

¹⁴⁴² Für die ausführliche Beschreibung dieser Freitagsmoschee siehe die Bemerkung Kazem Begs (*Derbend-Nâme or the History of Derbend*, S. 98). Siehe auch Barthold: „Derbend“, S. 981-982.

¹⁴⁴³ Šichsaidov: „Ancient Mosques of Daghestan“, S. 17.

der schiitischen Gemeinde Derbends. Ein anderer schiitischer Imam war Abu Bakr b. al-Mu'adhhdin. Ihm folgte ein Sunnit namens Abu Abdullah Muhammed al-Fakih al-Babi. Nach der Errichtung der selčukischen Herrschaft wurde der letztere durch den Theologen und Juristen Abu al-Hasan Ali al-Basri al-Faqih ersetzt. Diese Erkenntnisse zeigen, dass Derbend im 11. Jahrhundert ein Magnet war, der viele Gelehrte aus verschiedenen theologischen Schulen anzog, und dass die Großmoschee der Stadt als Zentrum der religiösen Aktivitäten diente, die die hochrangigen Vertreter der muslimischen religiösen Schicht anlockte, die im spirituellen Leben der Stadtgesellschaft eine wichtige Rolle spielte.¹⁴⁴⁴

Die meisten der ältesten Moscheen des Kaukasus sind nicht mehr erhalten. Die Freitagsmoschee von Šamachi in Azerbayğan ist die zweitälteste und letzte erhaltene Moschee, die im Frühmittelalter im Kaukasus gebaut wurde. Aber über diese Moschee gibt es nur wenige Informationen. Durch einen Bericht der azerbayğanischen Zeitung „Trend“ vom 24. Dezember 2009 über ihre Restaurierung erfahren wir, dass die Freitagsmoschee von Šamachi, die als „eine der historischen Kulturdenkmäler Azerbayğans“ bezeichnet wird, im Jahre 743 errichtet wurde und als eines der ältesten erhaltenen Bauwerke nicht nur im Süd-Kaukasus, sondern auch im Nahen Osten bekannt wurde.¹⁴⁴⁵

Die Wissenschaft wurde in der islamischen Welt im eigentlichen Sinne ab dem 11. Jahrhundert in den „Medresen“ genannten Institutionen betrieben. Als vermutetes Datum des Beginns des Medresensystems gilt das Jahr 1066, in dem der selčukische Wesir Nizam al-Mulk in Bagdad die erste Medrese gründete. Sie war die erste einer Medresenserie im ganzen Selčukischen Reich, die öffentlich mit Stipendien für Studenten und mit Gehältern für die Lehrer ausgestattet wurden. Eines der Ziele war die Stärkung des sunnitischen Islams.¹⁴⁴⁶

Der persische Gelehrte Zakariya al-Kazwini (1203-1283) berichtet uns, dass ein Teil dieses Medresensystems in Süd-Dagestan gegründet wurde. Er beschreibt das religiöse Bild Süd-Dagestans zu seiner Zeit: danach war das süd-dagestanische Zachur (am Samur-Fluss), das sich später zu einer großen Stadt entwickelte, das Zentrum für die religiöse Missionierung Süd-Dagestans. Die Zachurer (eine lesgische Ethnie) waren schon im 13. Jahrhundert šafitische Muslime. Sie hatten (statt Führer) einen Chatib (Prediger), der mit ihnen betete, einen Kadi (Richter), der nach der Lehre von Imam Šafi (Gründer der Rechtsschule der Schafiten) urteilte.¹⁴⁴⁷ Es gab in dieser Stadt auch eine Medrese, die im Jahre 1075 von dem selčukischen Wesir Nizam al-Mulk (1018-1092) gegründet wurde. Sie war die erste Medrese im Kaukasus.¹⁴⁴⁸ In dieser Medrese waren Lehrer und Fakihe (Gelehrte) tätig. Man erzählte al-Kazwini, dass diese Lehrer das Rechtsbuch von Imam Šafi und das Kompendium (die ausgewählten Teile der Lehre von Imam Šafi) von Ismail ibn Yahya al-Muzani (gest. 877-878) in die lesgische Sprache übersetzten und das Volk in der šafitischen Richtung der Sunna unterrichteten.¹⁴⁴⁹

Die meisten Historiker halten die Angaben al-Kazwinis für glaubwürdig.¹⁴⁵⁰ Dennoch herrscht keine vollständige Einigkeit darüber. M. Kemper weist z.B. darauf hin, dass Ramazanov und

¹⁴⁴⁴ Ebd., S. 18-19.

¹⁴⁴⁵ „Azerbaycan Prezidenti Šamachi ŧeherindeki Cüme mescidinin berpası ile elaqedar tedbirler haqqında serencam verib“ [Der Präsident von Azerbayğan gab den Auftrag für die Restauration der Freitagsmoschee in der Stadt Šamachi], in: Trend. Vgl. <http://az.trend.az/news/politics/1607371.html> (Stand 24.02.2014).

¹⁴⁴⁶ M. J. Michael Fischer: *Iran. From religious Dispute to Revolution, with a new Introduction*, Madison 2003, S. 38.

¹⁴⁴⁷ Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 160; Šichsaidov: „The Political History of Daghestan“, S. 51.

¹⁴⁴⁸ Harun Ibrahimov: „Dagestan and the Near East before Islam“, in: *Dagestan and the World of Islam*, ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein, Helsinki 2006, S. 20.

¹⁴⁴⁹ Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 160. Für den Text von al-Kazwini siehe Zakariya ben Muhammad ben Mahmud al-Cazwini: *Kosmographie*, ed. Ferdinand Wüstenfeld, Bd. 2, Göttingen 1848, S. 404-405.

¹⁴⁵⁰ Vgl. z.B. Bobrovnikov: „Abu Muslim in Islamic History“, S. 33; Vladimir Bobrovnikov: *Musul'mane Severnogo kavkaza. Obyčaj, pravo, nasilie. Očerki po istorii i etnografii prava nagornogo Dagestana*, Moskva 2002, S. 111-

Šichsaidov davon überzeugt sind, dass die Angaben al-Kazwinis über die Nizamiya-Medrese von Zachur und die beiden erwähnten Übersetzungen authentisch sind.¹⁴⁵¹ Kemper selbst bezweifelt jedoch die Glaubwürdigkeit der Angaben al-Kazwinis über die Existenz der Nizamiya-Medrese von Zachur und die beiden erwähnten Übersetzungen, weil sie von anderen Quellen nicht bestätigt werden.¹⁴⁵² Ş. Erel behauptet, dass Nizam al-Mulk nicht nur in Zachur, sondern auch in Derbend Wissenschaftsinstitutionen gegründet habe.¹⁴⁵³ Meines Erachtens ist es möglich, dass es in Zachur, das damals das Zentrum Süd-Dagestans war, eine Nizamiya-Medrese gegeben haben könnte, wenn wir bedenken, dass die Nizamiya-Medresen im benachbarten Iran nach der Gründung der ersten Medrese in Bagdad durch Nizam al-Mulk sehr verbreitet wurden.¹⁴⁵⁴ Eine endgültige Entscheidung über die Zuverlässigkeit der Angaben al-Kazwinis scheint dennoch nicht möglich zu sein, bis eine andere Quelle gefunden wird, die diese bestätigt. Jedenfalls ist festzuhalten, dass die Tatsache, dass die Dagestaner heute zum größten Teil šafitische Muslime sind, das Ergebnis der weiten Verbreitung dieser Rechtsschule ist.

Die arabischen Quellen des 15. Jahrhunderts berichten über die Medresen in Derbend und in den dagestanischen Dörfern Kubači, Gazi-Kumuk und Chunzach.¹⁴⁵⁵ Zwischen dem Nahen Osten und dem Kaukasus begann ein Kulturaustausch, der sich ab dem 11. Jahrhundert intensivierte. Dabei spielten die islamischen Werke, die in den Kaukasus gelangten, und die kaukasischen Gelehrten, die in den islamischen Zentren im Nahen Osten studierten, offenbar eine wichtige Rolle. Aber dazu trugen auch die Gelehrten bei, die in den Kaukasus kamen. In erster Linie ist in diesem Zusammenhang Scheich Ahmad al-Yamani zu nennen, von dem schon oben die Rede war. Wie erwähnt, kam er aus Ägypten in den Kaukasus, ließ sich um 1420 in Gazi-Kumuk nieder und beschäftigte sich mit der Wissenschaft. Er war sogar als Missionar tätig. Er war jedenfalls einer derjenigen Gelehrten aus dem Nahen Osten, die den Kulturaustausch zwischen dem Kaukasus und dem Nahen Osten förderten.

Schließlich kommen wir zu dem Ergebnis, dass die islamische Gelehrsamkeit in Dagestan, die sehr früh in dieses Gebiet gelangte und anscheinend auch zum größten Teil vom Sufismus geprägt war, im religiösen und sozialen Leben der mittelalterlichen Dagestaner eine große Rolle spielte und in großem Maße zur Verbreitung des Islam beitrug. Denn die Gelehrten vermittelten den Menschen das Wissen über den Islam und hatten damit auch eine missionarische Funktion. Insbesondere die Sufi-Gelehrten, die große Popularität genossen, müssen bei ihren Missionierungen großen Erfolg gehabt haben. Denn, wie oben dargestellt, lehnten die Sufi-Lehren nicht alle Elemente des Volksglaubens ab und waren damit attraktiver für die Menschen, die seit Jahrhunderten stark von ihren alten Glaubensvorstellungen geprägt waren. Dies zeigt die Tradition der Verehrung der heiligen Orte in Dagestan ganz klar, die wir unten noch aufzeigen werden.

112; A. R. Šichsaidov: "Islam i stanovlenie dagestanskoj istoričeskoj tradicii", in: *Islam i islamskaja Kul'tura v Dagestane*, Moskva 2001, S. 36; A. R. Šichsaidov: "Zakariia al-Kazwini v Dagestane", in: V. G. Gadžiev: *Istočnikovedenie istorii dosovetskogo perioda*, Machačkala 1987, S. 100.

¹⁴⁵¹ Vgl. Ch. Ramazanov, A. R. Šichsaidov: *Očerki istorii južnogo Dagestana*, Machačkala 1964, S. 125.

¹⁴⁵² Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 72-73.

¹⁴⁵³ Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 81.

¹⁴⁵⁴ Mirbabaev: "The Islamic Lands and their Culture", S. 37 f.

¹⁴⁵⁵ Amri Šichsaidov: "Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan", in: M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov (eds.): *Muslim culture in Russia and Central Asia, from the 18th to the early 20th centuries*, Berlin 1996, S. 299; Bobrovnikov: "Abu Muslim in Islamic History", S. 34.

4.4. Der Islam und die vorislamischen Glaubensvorstellungen

Es gibt im Kaukasus eine alte und verwurzelte Tradition der Verehrung der heiligen Orte. Hierbei rückt vor allem Dagestan in den Vordergrund, wo diese Tradition stark vertreten war. Die Etablierung dieser Tradition steht mit der islamischen Transformation der vorislamischen heiligen Plätzen in direkter Verbindung. D.h. diese Tradition bestand schon lange im Kaukasus. Sie durchlebte nur einen islamischen Transformationsprozess, in welchem sie dem Islam angepasst wurde.

Insbesondere die Verehrung des Abu Muslim ist sehr wichtig für ein Überdenken des Charakters des religiösen Synkretismus im Nord-Kaukasus. Denn es gibt in Dagestan ein Dutzend heiliger Plätze und Grabstätten, die entweder mit dem Scheich selbst oder mit seinen engen Beziehungen im Hochland Dagestans in Verbindung gebracht werden.¹⁴⁵⁶

Der Grund, dass mehrere heilige Orte Abu Muslim zugeschrieben werden, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass Abu Muslim ein kollektiver Akteur der Islamisierung des Nord-Kaukasus war, was aus den Chroniken und den mündlichen Überlieferungen hervorgeht. Wir können vermuten, dass seine Eigenschaften von verschiedenen fremden und lokalen Missionaren übernommen wurden. Daraus resultiert, dass manche Grabstätten, die Abu Muslim zugeschrieben werden, diesen Missionaren gehören könnten.

Unter den ethnographischen Gegenständen, die eine islamische Neuinterpretation der lokalen animistisch-monotheistischen Glaubensvorstellungen zeigen, nehmen z.B. die Waffen einen wichtigen Platz ein. Es ist bemerkenswert, dass es allein im dagestanischen Hochland drei Ziyarats des Schwerts (Wallfahrtsorte des Schwertes) von Abu Muslim gab. Der älteste heilige Platz, der *Turil Yišv* (Ort des Schwertes) hieß, liegt in einem Randgebiet des tabasaranischen Dorfes Čurdaf.¹⁴⁵⁷

Es gab seit dem Mittelalter eine verbreitete Schwertlegende in Dagestan, die einen Schwertkult mit sich brachte. Der Schwertkult im Dorf Čurdaf wird jedoch auch in den Berichten der Reisenden erwähnt. Nach der Feststellung Šichsaidovs besuchte der arabische Reisende Abu Hamid al-Garnati Derbend (1131) und sah dort, dass die Tabasaraner ein Schwert verehrten, das der Legende nach mit Maslama b. Abd al-Malik (733er Jahre) – dem wirklichen Eroberer Süd-Dagestans, der auch oft als Abu Muslim bezeichnet wurde – in Verbindung gebracht wurde. Maslama habe sein Schwert auf Bitten der Tabasaraner als islamisches Machtsymbol in Dagestan hinterlassen. Der Grund dafür sei, dass die Tabasaraner befürchteten, dass die benachbarten Bergvölker, die vor kurzem zum Islam konvertiert waren, sich erheben, von ihrem neuen Glauben abfallen und ihnen wieder Schaden zufügen könnten. Das Schwert Maslamas sollte jedoch die Macht des Islam in Dagestan symbolisieren: „*Das ist mein Schwert. Es wird zwischen euch bleiben. Lasst es hier. Solange es zwischen euch bleibt, fällt kein einziges Volk von seiner Religion ab*“, soll Maslama gesagt haben.¹⁴⁵⁸

Zakariya al-Kazwini (gest. 1283), der etwa hundert Jahre später Dagestan besuchte, schrieb, dass es außerhalb der Stadt Derbend auf einem großen Hügel eine Moschee gab, in deren Mihrab ein Schwert aufbewahrt wurde. Al-Kazwini wurde erzählt, dass dieses Schwert Maslama b. Abd al-Malik gehörte. Die Pilger besuchten es nur in weißer Kleidung. Es wurde verboten, die Kultstätte in farbiger Kleidung zu betreten, um dort die „übernatürliche Kraft“, die im Schwert gelebt habe, nicht zu verstimmen. Wenn man mit farbiger Kleidung an der Kultstätte erschien, habe es so stark geregnet und gestürmt, dass jeder in der Umgebung des Hügels getötet wurde.¹⁴⁵⁹

¹⁴⁵⁶ Bobrovnikov: „Abu Muslim in Islamic History“, S. 27.

¹⁴⁵⁷ Ebd., S. 39.

¹⁴⁵⁸ Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 97-98.

¹⁴⁵⁹ Al-Cazwini: *Kosmographie*, Bd. 2, S. 340; Šichsaidov: *Islam v srednevekovom Dagestane*, S. 150.

Es ist bemerkenswert, dass manche heiligen Stätten, wie z.B. die Grabstätten, nicht einfach nur verehrt wurden. Sie dienten auch als Plätze, an denen man betete und eine Fürbitte an den Verstorbenen richtete. Man glaubte fest, dass ein Heiliger, an dessen Grabstätte man betete, ein Mittler für Fürbitten zwischen Gott und Mensch sein werde. Die Grabstätte des sufischen Scheiches Ummal-Achada neben dem Dorf Serġen-Yurt von Šalin ist z.B. einer der meistbesuchten Orte Čečenien, in dem Regengebete stattfinden. Im lesgischen Dorf Kug des Kreises Hiv in Dagestan benutzt man für das Regengebet einen Grabstein, der in das Jahr 730/1329-30 datiert wird und dessen Epitaph über den Tod eines einflussreichen muslimischen Predigers namens Hatib Muhammed berichtet. In Dürrezeiten führt man an diesem Grab Regengebete durch.¹⁴⁶⁰ Es gibt noch viele andere Beispiele im Kaukasus. Diese religiöse Tradition war bei den einheimischen Völkern schon vor ihrer Anpassung an den Islam nicht nur in den Naturreligionen, sondern auch im türkischen Schamanismus verbreitet. Der beste Beleg dafür ist, dass die Chasaren den Leichnam des arabischen Kommandanten Abdal-Rahman b. Rabia konservierten und verehrten, der in einem Kampf im Jahre 652 gegen sie gefallen war. Denn sie glaubten, dass es durch die Wirkungskraft des gefallenen Feindes zu dessen Fürbitten für Regen in Zeiten der Dürre und für den Sieg in Zeiten des Krieges käme.¹⁴⁶¹

Die Forscher sind sich einig, dass die vorislamischen Glaubenselemente in Dagestan bzw. im ganzen Kaukasus nach der Islamisierung des Gebietes nicht verschwanden. Wir hatten schon im dritten Kapitel aufgezeigt, dass die Naturreligionen in Dagestan nach den Berichten der muslimischen Geographen zumindest bis zum 12. Jahrhundert stark vertreten waren. Außerdem muss man bedenken, dass das von den Naturreligionen beeinflusste Christentum¹⁴⁶² im Gebiet ein weiterer Faktor war, der bei der Weiterexistenz der naturreligiösen Kulte im Islam eine Rolle spielte. Alikberov betont, dass die Naturreligionen und der Islam im weiteren Islamisierungsprozess der Bergvölker eine ideologische und praktische Synthese eingingen. In dieser Synthese waren die naturreligiösen Glauben und Kulte nur stillgelegt, aber nicht verschwunden. Der konkrete Inhalt dieser Synthese war jedoch in jedem ethno-kulturellen Ort sehr unterschiedlich.¹⁴⁶³

Bobrovnikov stellt fest, dass die Schwertverehrung ein Beispiel dafür ist, dass manche vorislamischen Glaubenselemente und Rituale, wie mit Abu Muslim verbundenen religiösen Praktiken zeigen, trotz ihrer Islamisierung unter den dagestanischen Völkern beibehalten wurden. Viele heilige Orte, die diesem Scheich zugeschrieben wurden, entstanden lange Zeit vor der Ankunft des Islam im Kaukasus. Im Rahmen der Islamisierung nahmen zwar die naturreligiösen Glaubenselemente der heiligen Stätten ab. Aber manche naturreligiösen Rituale wurden in veränderter Form beibehalten. Sie alle wurden allmählich durch die Anpassung an die islamischen religiösen Praktiken in einem lokalen sozialen Kontext umgedacht. Die Verehrung solcher Plätze in Dagestan wurde auch in den folgenden Jahrhunderten fortgesetzt.¹⁴⁶⁴ Kemper sagt, dass der Aufbewahrungsort des Schwertes von Abu Muslim im tabasaranischen Dorf Čurdaf bis ins späte 19. Jahrhundert mit besonderen Pilgerfestivitäten verbunden war, bei denen man weiße Kleidung trug und Spenden darbrachte.¹⁴⁶⁵ Sarkisyanz sieht in der Verehrung des Schwertes von Abu Muslim Spuren des skytisch-

¹⁴⁶⁰ Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 445.

¹⁴⁶¹ Vgl. Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 56-57; Pletnjowa: *Die Chasaren*, S. 64. Siehe auch oben Kapitel 2, Punkt 2.4.2.

¹⁴⁶² Dazu siehe z.B. Mary L. Henze: "The Religion of the Central Caucasus: An Analysis from 19th Century Traveller's Accounts", in: *Central Asian Survey*, vol. 1, nr. 4 (1983), S. 46-47.

¹⁴⁶³ Alikberov: *Èpocha klassičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 447.

¹⁴⁶⁴ Bobrovnikov: "Abu Muslim in Islamic History", S. 38-40.

¹⁴⁶⁵ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 85.

sarmatischen Schwertkultes.¹⁴⁶⁶ Die Verehrung der Waffen wird immer mit agrarischen Ritualen in Verbindung gebracht, wodurch die Fruchtbarkeit des Landes gesichert werden sollte.¹⁴⁶⁷

Es stellt sich schließlich heraus, dass die Naturreligionen das Leben der dagestanischen Völker stark geprägt hatten. Der wichtigste Beleg dafür ist, dass die heiligen Orte, deren Wurzeln auf die Naturreligionen zurückgehen, im Lande weit verbreitet sind. Die Tradition der Verehrung der heiligen Stätten gibt es allerdings nicht nur im Kaukasus. Das ist bekanntlich eine verwurzelte Tradition, der man fast überall in der islamischen Welt begegnen kann. Ein gutes Beispiel dafür ist Anatolien, wo die Grabstätten der Heiligen weit verbreitet sind und heute immer noch von Gläubigen regelmäßig besucht werden. Dort werden Kerzen aufgestellt und Bittgebete an den Verstorbenen gerichtet. So wird erwartet, dass der Heilige als Mittler durch eine Fürbitte Gott die Anliegen der Menschen vorträgt.

Die erste Frage ist nun, ob die Verehrung der heiligen Orte im Islam einen Platz hat. Wenn wir den Koran zurate ziehen, stellt sich sehr klar heraus, dass sie mit den Gesetzen des Islam ganz und gar nicht zu vereinbaren ist. Hierbei muss also besonders unterstrichen werden, dass es im klassischen Islam keine Tradition der Verehrung der heiligen Plätze wie z.B. der Grabstätten gab. Denn eine der wichtigsten Vorschriften des Islam ist, dass man Gebete unmittelbar an Gott richten muss. Im Koran steht, dass kein Fürsprecher für die Vermittlung des Anliegens einer anderen Person zwischen Mensch und Gott mit der Bitte um Hilfe möglich ist (Sure 10 Vers 18) und niemand ohne die Erlaubnis Gottes Fürsprecher sein kann. (Sure 19 Vers 87, Sure 20, Vers 109, Sure 21 Vers 27-28, Sure 53 Vers 26). Sure 46, Vers 5 drückt das sehr gut aus: „Wer ist mehr im Irrtum, als der, der statt zu Allah zu irgendwelchen Wesen betet, die ihn bis zum Tag der Auferstehung nicht erhören können. In der Tat können diese, zu denen sie beten, ihre Gebete überhaupt nicht beachten.“

Die zweite Frage ist, wie die vom Islam abgelehnte Verehrung der heiligen Plätze sich durchsetzen und ausbreiten konnte. Die Existenz der heiligen Stätten, unter anderem auch die Grabstätten von Abu Muslim und seiner Gefährten, wird oft mit dem Sufismus und seiner Rolle bei der Islamisierung Dagestans in Verbindung gebracht.¹⁴⁶⁸ Die Forschungen zeigen, dass an vielen Grabstätten, welche einem Heiligen zugeschrieben und von der lokalen Bevölkerung hoch verehrt werden, Sufis begraben sind. Es handelt sich hierbei selbstverständlich um die Sufi-Scheiche oder andere einflussreiche Sufis. Man glaubte und glaubt, dass sie sich durch ihre mystische Lebensführung von den anderen Menschen als heilige Personen unterschieden und dass ihnen sogar noch zu ihren Lebzeiten Karâmât (spirituelle Kräfte, wundertätige charismatische Gaben) verliehen wurden. Das ist der Hauptgrund, warum diese Grabstätten so hoch verehrt werden.¹⁴⁶⁹

Wie Trimmingham sagt, umarmte der Sufismus solche Machtkulte der Volksreligion. Die alten heiligen Stätten wurden als Heiligengräber islamisiert. Die Legenden aus früheren religiösen Schichten wurden aufgenommen und angepasst, während die Yoga-Übungen und rituellen Tänze den Formen des sufischen „Zikr“ angepasst wurden. Obwohl die Sufi-Orden eigentlich nicht für die außerordentliche Präsenz der Volksregion in der islamischen Kultur verantwortlich waren, leisteten sie mit ihrem Erfolg einen großen Beitrag dazu.¹⁴⁷⁰

¹⁴⁶⁶ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 129.

¹⁴⁶⁷ Bobrovnikov: „Abu Muslim in Islamic History“, S. 40.

¹⁴⁶⁸ Siehe dazu z.B. V. Bobrovnikov, R. I. Seferbekov: „Abu Muslim u musulman vostočnogo Kavkaza (k istorii i etnografii kultov svjatic)“, in: S. N. Abašin, V. O. Bobrovnikov: *Podvižniki Islama: Kult svjatic i sufizm v srednej Azii i na Kavkaze, Moskva*, S. 154-214, hier: S. 183.

¹⁴⁶⁹ Alikberov: *Épocha klasičeskogo Islama na Kavkaze*, S. 539-543.

¹⁴⁷⁰ Trimmingham: *The Sufi Orders in Islam*, S. 230.

Man kann also nicht sagen, dass der klassische Sufismus – gemeint ist hier der originäre Sufismus vor seiner Degeneration – die Verehrung dieser für heilig erklärten Plätze verlangte oder förderte. Wir finden keine Information, die dies bestätigen würde. Der Sufismus passte nur die vorislamischen Kulte und Praktiken an den Islam an. Es lässt sich feststellen, dass die Verehrung der heiligen Stätten vor allem eine von den lokalen Bevölkerungsgruppen praktizierte Tradition war, deren Islamisierung sich nach dem Eindringen des Sufismus in den Kaukasus in einem langen Prozess entwickelte. Denn es war nicht einfach zu erreichen, dass die Völker, die von ihrem vorislamischen Glauben stark geprägt waren, ihren Glauben ohne weiteres aufgaben. Die vorislamischen Glaubenselemente und Praktiken veränderten sich notgedrungen im islamischen Kontext, aber sie bewahrten ihre Grundfunktionen.

Durch die Bewahrung der vorislamischen Kulte im islamischen Kontext entstand jedenfalls ein Parallelislam zur schriftmäßigen Theologie bzw. zum „offiziellen Islam“, den man als synkretistisch bezeichnet. Trotz der klaren Anweisung des Koran, dass zwischen Gott und Menschen keine Mittler sein dürfen und dass man unmittelbar zu Gott beten muss, erklärte man Sufi-Scheiche oder ähnliche Personen zu Heiligen; ihre Schreine und die Orte, an denen sich angeblich ihre Gegenstände befanden, machte man zu Gebetsplätzen und Wallfahrtsorten. Man erklärte sogar Felsen, Berge, Bäume, Quellen, Brunnen, Höhlen usw. für heilig, die man bis heute hoch verehrt.¹⁴⁷¹ Es gibt heute in Azerbayğan tausende Kultstätten verschiedener Art.¹⁴⁷² Diese Form des Islam, die auch als „Volksislam“ bezeichnet wird, setzte ihre Entwicklung in der Zeit der Selçuken, Mongolen, Timuriden, Kara-Koyunlus, Ak-Koyunlus und der Osmanen fort. Er genießt auch heute im Kaukasus eine hohe Popularität.

4.5. Die Kaukasuspolitik der Selçuken

Obwohl das Eindringen der selçukischen Türken in den Kaukasus und ihre Ansiedlung dort ein wichtiges Ereignis in der Geschichte ist, gibt es nur sehr wenige Forschungen in diesem Bereich. Es gibt kaum einen Forscher, der die Rolle der Selçuken bei der Islamisierung des Kaukasus untersuchte. Das hängt anscheinend auch damit zusammen, dass die Quellen sehr spärlich sind, die die Forschung der Ansiedlung der Türken im Kaukasus auf sozialer Ebene und die Forschung ihrer Beiträge zur Islamisierung des Gebiets ermöglichen könnten. Die Ereignisse im Rahmen der Einströmungen der Selçuken in den Kaukasus und in Ostanatolien, die die armenischen und arabischen Quellen ausführlich beschreiben, bestehen jedenfalls fast nur aus politisch-militärischen Beschreibungen. Daher müssen wir versuchen, die Rolle der Selçuken bei der Islamisierung des Kaukasus überwiegend auf militärische und politische Ereignisse beschränkt zu beleuchten.

Der Islamisierungsprozess Azerbayğans bzw. des Kaukasus, der im 7. Jahrhundert mit dem Eindringen der Araber ins Gebiet begonnen hatte, ist auch mit der Türkisierung dieser Gebiete ab dem 10. Jahrhundert eng verbunden. Wir sehen, dass die Forscher sich darüber einig sind, auch wenn sie nicht auf Details eingehen. Sarkisyanz schreibt:

„Die Vorherrschaft des türkischen Elementes in der sprachlichen, aber auch ethnischen Zusammensetzung sowohl Arrans als auch Persisch-Aserbaidschans begann mit den Selçuken. Doch überdauerte sie die Auflösung des Selçuken-Reiches im 12. Jahrhundert.“¹⁴⁷³

¹⁴⁷¹ Über den Volksglauben innerhalb des Islam siehe ausführlich Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich: *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2 Bde., Wiesbaden 1960-1962.

¹⁴⁷² Rıhtım: „IX-XIX Asırlar Azerbaycan Kültür Tarihinde“, S. 36.

¹⁴⁷³ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 146.

Bosworth drückt die Verbindung zwischen der Türkifizierung und Islamisierung des Gebietes folgendermaßen aus:

„Generell kam es während der Selçuken- und der Mongolenperiode zum Anfang und zur Entwicklung eines schrittweisen Vorgangs einer Türkisierung in vielen Teilen des Kaukasus und Transkaukasiens, besonders in den tiefliegenden Gebieten. [...] Der allgemeine Vorgang der Turkifizierung in der Kaukasusregion muss letztlich die Ausbreitung des Islams unterstützt haben. Die Steppengebiete im Norden des Kaukasus müssen recht früh nach dem Niedergang der Chasaren islamisiert worden sein.“¹⁴⁷⁴

Bennigsen und Bryan meinen, dass die Sicherheit entlang der Handelsroute sich mit der Gründung des Selçukenstaates verbesserte und damit eine friedliche Durchdringung des Islam in die Berggebiete begünstigt wurde.¹⁴⁷⁵ Zelkina sagt, dass die Türken im 10.-11. Jahrhundert die Mission der Verbreitung des Islam in Dagestan übernahmen, und zitiert folgende Worte des Historikers W. Barthold: „*Der Sieg des türkischen Elements wurde von dem Sieg des Islam und der islamischen Kultur begleitet*“.¹⁴⁷⁶

Der Hauptgrund, warum die Selçuken im großen Maße zur Islamisierung des Kaukasus beitragen konnten, ist folgender: die selçukischen Türken, die den Kaukasus überfluteten, waren bereits zum Islam übergetreten. Daher bedeutete die Verbreitung der muslimischen Türken im Kaukasus zugleich eine starke Fortsetzung der Verbreitung des Islam im Gebiet. Zum besseren Verständnis des Themas ist es daher sinnvoll, zunächst kurz den Beginn der Türkisierung des Gebietes und die Annahme des Islam durch die Selçuken zu erläutern. Der Historiker und Turkologe Z. V. Togan vermutet, dass die Einwanderung der Türken in den Kaukasus, insbesondere nach Azerbayğan, bereits im 7. Jahrhundert vor Chr. während des Feldzuges der iranischen Saken aus Zentralasien in den Kaukasus begann. In den folgenden Jahrhunderten setzten sich die Einwanderungen und Einfälle verschiedener Turkstämme wie z.B. der Wolga-Bulgaren, Chasaren, Agaçeri und Sabiren in den Kaukasus fort. Insbesondere Azerbayğan war davon betroffen. Danach tauchten die Chasaren im Kaukasus auf. Ihr Einfluss im Gebiet war so stark, dass bis zum Ende der Herrschaftszeit des persischen Königs Kavadh I. (bis 531) Arran, Azerbayğan, Georgien, Vaspurakan und Siseğan „*das Land der Chasaren*“ genannt wurden. Laut Togan lebte bis zur Ankunft der Araber eine beträchtliche Menge von Turkstämmen in Azerbayğan. Aber sie vermischten sich mit der einheimischen Bevölkerung und verloren ihre Identität, mit Ausnahme der um die Städte Širvan, Burğali, Kazach, Šamkur, Kebele, Mugan und Halhal Lebenden. Dennoch waren die Berichte, dass der gesamte Südkaukasus früher von den Türken regiert worden war, schon nach der Ankunft der Araber im Umlauf.¹⁴⁷⁷ Wie in den vorherigen Kapiteln dargestellt, darf man die Rolle der Chasaren bei der Islamisierung und Türkisierung des Kaukasus nicht vergessen, die Jahrhunderte lang um die kaukasische Herrschaft gegen die Araber kämpften, aber schließlich durch deren Einflüsse in beträchtlichem Maße islamisiert worden waren. Die eigentliche Türkisierung und Islamisierung des Kaukasus durch die Türken wurde jedoch mit der Ankunft der Selçuken eingeleitet.

Ich will hier etwas näher auf die Annahme des Islam durch die selçukischen Türken eingehen. Denn zum besseren Verständnis des Themas muss erst geklärt werden, wann und wie die Türken selbst zum Islam übertraten, Anatolien islamisierten und die Islamisierung und Türkisierung des

¹⁴⁷⁴ Bosworth: „Al-Kabk“, S. 348-350.

¹⁴⁷⁵ Bennigsen and Bryan: „Islam in the Caucasus and Middle Wolga“, S. 359.

¹⁴⁷⁶ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 28.

¹⁴⁷⁷ Togan: „Azerbaycan“, in: *IA*, Bd. 2, S. 97-100; Mehmetov: *Türk Kafkası 'nda*, 147 ff.

Kaukasus vorantrieben. Bevor man die Islamisierung der Türken nicht kennt, kann man ihre Rolle bei der Islamisierung des Kaukasus nicht verstehen. Die Beziehungen der Türken zum Islam in der Zeitperiode vom 7. bis zum 10. Jahrhundert kann man als eine Zeit des „*Kennenlernens und der Vorbereitung zur Annahme des Islam*“ betrachten.¹⁴⁷⁸ Obwohl ein gewisser Anteil der Türken in dieser Zeit zum Islam übertrat, war ihre Anzahl nicht bedeutend. Die Türken traten erst im 10. Jahrhundert massenweise zum Islam über. Sie nahmen den Islam in dieser Zeit nicht durch die Invasion ihres Gebietes, wie es in den anderen Ländern gewesen war, sondern aus eigenem Willen an. Dabei spielte die Stärke und Attraktion des Islam in der damaligen Weltpolitik die größte Rolle. Aber ebenso wichtig für die Türken war, dass die alte türkische Religion „*Tengrismus*“ manche Grundprinzipien besaß, die dem Islam sehr nahe standen und der Islam daher zum Geistesleben der Türken passte. Tatsächlich glaubte man auch z.B. im Tengrismus, dass der einzige Gott der Schöpfer des Universums und aller Lebewesen sei und dass er über alle Ereignisse und Taten der Menschen Kontrolle habe. Diese Eigenschaften waren also ganz ähnlich wie die Allahs.¹⁴⁷⁹

Die Selçuken, die sich vor ihrem Übertritt zum Islam wie die anderen Turkstämme zum traditionellen türkischen Glauben, d.h. zum Tengrismus bekannten, nahmen in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts den Islam an. Die Selçuken stammen – wie die Osmanen – vom oghusischen¹⁴⁸⁰ Zweig der Türken ab, die das Gök-Türkenreich (552-742) gegründet hatten.¹⁴⁸¹ Nach allgemeiner Meinung begann der Islamisierungsprozess der Selçuken mit der Auswanderung eines Teils der Oghusen unter der Führung ihres Führers Selçuk, des Namensgebers der selçukischen Dynastie. Demnach musste Selçuk, einer der Kommandanten des Oghusenstaates (zwischen Aralsee und Kaspischem Meer), nach einem Streit mit dem Kagan sein Land verlassen und kam in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts mit seinem Gefolge ins islamisch-oghuische Grenzgebiet Transoxanien, da er durch die Erfahrungen der Auswandernden davon überzeugt war, dass die islamische Welt mehr Vorteile bieten würde. Transoxanien war im 10. Jahrhundert eines der bewegtesten Gebiete, in dem der islamische Ğihad ausgeübt wurde. Die Ğihad-Gebiete umfassten ganz Transoxanien, nahe an allen Grenzen der oghuisischen Türken. Auch die oghuisische Grenzstadt Ğend (Ğand)¹⁴⁸² befand sich unmittelbar im Ğihad-Gebiet der Muslime gegen die Oghusen. Auch hier, wie in anderen Grenzgebieten Transoxaniens, kämpften die Muslime gegen die nichtmuslimischen Türken. Das Gebiet war religiös gesehen muslimisch, aber ethnisch türkisch. Kulturell und politisch war es jedoch persisch geprägt.¹⁴⁸³

Selçuk und sein Gefolge nahmen den Islam in diesem Gebiet an. Die Chronik des syrischen Bischofs und Chronisten Bar Hebraeus (1226-1286) gilt als eine der wichtigsten Quellen der selçukischen Geschichte. Diese Chronik ist eine politische Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Zeit von Bar Hebraeus, die sich nicht nur auf syrische, sondern für die spätere Zeit auch auf arabische und persische Quellen stützt.¹⁴⁸⁴ Bar Hebraeus beschreibt dieses Ereignis, das in der Weltgeschichte einen wichtigen Platz einnimmt, in seiner Chronik folgendermaßen:

¹⁴⁷⁸ Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 208-209.

¹⁴⁷⁹ Turan: *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, S. 231; Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 208.

¹⁴⁸⁰ Muslimische Quellen im Selçukenreich benennen zum Islam konvertierte Oghusen „*Turkmen*“. „*Turkmen*“ ersetzte die Benennung *Oghuz* zur Zeit der Mongoleninvasionen (ab Mitte des 13. Jahrhunderts) vollständig.

¹⁴⁸¹ Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 241.

¹⁴⁸² *Ğend*(*Cend/Cand*) war eine Stadt mit vorwiegend islamischer Bevölkerung, die aber auf oghuischem Territorium lag.

¹⁴⁸³ Mehmet Altay Köymen: *Selçuklu Devri Türk Tarihi* [Die türkische Geschichte in selçukischer Zeit], Ankara 1993, S. 23-25.

¹⁴⁸⁴ Carl Brockelmann: „Die syrische und christlich-arabische Litteratur“, in: Carl Brockelmann u.a.: *Geschichte der christlichen Literatur des Orients*, 2. Ausgabe mit Berichtigungen, Leipzig 1909, S. 61-62.

„Sie [Selčuk und seine Leute] sahen, dass die Iraner Muslime waren und berieten sich untereinander und sagten: 'wenn wir die Religion und Gebräuche des Landes nicht annehmen, in dem wir leben wollen, nimmt uns hier niemand ernst und wir bleiben eine isolierte Gruppe, die als Minderheit leben muss.' Daher beschlossen sie, den Islam anzunehmen und sie schickten an den muslimischen Statthalter der chorezmischen Stadt Zandak einen Gesandten und forderten von ihm einen islamischen Gelehrten, der ihren Stamm im Islam unterrichten sollte [...]. Der Statthalter schickte ihnen einen alten Gelehrten mit zahlreichen Geschenken [...]. Sie blieben in diesem Gebiet Jahre lang, lebten in Wohlstand und ihre Zahl wurde größer.“¹⁴⁸⁵

Die Forschungen zeigen, dass der Bericht von Bar Habreaus authentisch ist. Selčuk brach somit nicht nur seine Beziehungen zu dem Oghusenstaat ab, sondern ging auch durch die Annahme des Islam einen Schritt weiter und beendete seine Verbindungen auch zu den übrigen nichtmuslimischen Oghusen. Von da an verpflichtete er sich sogar, wie die anderen Muslime zur Verbreitung des Islam gegen die Oghusen Krieg zu führen. In der folgenden Zeit erlangte Selčuk großen Ruhm, indem er gegen den Oghusenstaat kämpfte und dabei von anderen Muslimen des Gebietes unterstützt wurde. So strömten die türkischen Gazis aus ganz Turkestan herbei und stellten sich freiwillig in seinen Dienst.¹⁴⁸⁶

Die ersten Beziehungen zwischen den Kaukasiern und den selčukischen Oghusen begannen schon etwa im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts, als die Selčuken noch in Transoxanien lebten und sich eine neue Heimat suchen mussten. Die Chronik des armenischen Chronisten Mateos von Urfa, das die Ereignisse von 952 bis 1136 umfasst, gilt als eine der wichtigsten Quellen der türkischen Geschichte. Da Mateos sein ganzes Leben in Urfa verbrachte, war er Zeuge vieler Ereignisse des 11. und 12. Jahrhunderts in Anatolien. Er schreibt, dass die Oghusen aus Transoxanien um 1018/1019 in das armenische Königreich Vaspurakan einfielen. Anschließend soll zwischen David, dem Sohn des Königs von Vaspurakan, und den Oghusen ein heftiger Krieg ausgebrochen sein. Schließlich errangen die Selčuken einen großen Sieg. Die armenischen Quellen berichten, dass die Selčuken während dieses Feldzuges große Beute und viele Gefangene machten und die armenischen und georgischen Gebiete völlig verwüsteten.¹⁴⁸⁷

Obwohl Mateos von Urfa den Namen von Čagri Beg, dem Enkel von Selčuk, nicht erwähnt, war dies der Erkundungsfeldzug Čagri Begs, den er aus Transoxanien nach Ostanatolien unternahm.¹⁴⁸⁸ Nach dem Einfall in die armenischen Gebiete wandte sich Čagri Beg nach Georgien, wo ihm keinen Widerstand entgegengesetzt wurde. Danach besetzte er das Gebiet Nik im Süden Dvins und Nachičevan. Aber er kehrte schließlich wieder über Azerbayğan und Chorasán nach Transoxanien zurück, da dieser Feldzug, der die ersten selčukisch-armenischen Beziehungen eingeleitet hatte, ein

¹⁴⁸⁵ Abû'l-Farac (Bar Hebraeus): *Abû'l-Farac Tarihi*, S. 292-293. Der Übertritt der oghusischen Gruppen zum Islam, die durch den Druck der Kipčaken nach Transoxanien und Chorasán einwanderten, begann bereits ab dem 10. Jahrhundert. Die Annahme des Islam durch die Selčuken fand jedoch um 960 statt. (Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 241.)

¹⁴⁸⁶ Köymen: *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, S. 26; İbrahim Kafesoğlu: *Selçuklu Tarihi* [Die selčukische Geschichte], Istanbul 1992, S. 6-7.

¹⁴⁸⁷ *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* [Die Chronik des Mateos von Urfa (952-1136) und die Nachschrift von Priester Gregorius (1136-1162)], ins Türkische übersetzt von Hrant D. Andreasyan, mit Anmerkungen von Edouard Dulaurier und M. Halil Yinanç, Ankara 1962, S. 48-50; Chamich: *History of Armenia*, vol. 2, S. 111 ff.

¹⁴⁸⁸ Im Bericht von Father Michael Chamich wird eindeutig erwähnt, dass der Feldzug von Čagri Beg unternommen wurde. (Chamich: *History of Armenia*, vol. 2, S. 111 ff.)

Erkundungsfeldzug war.¹⁴⁸⁹ Das eigentliche Ziel des Feldzuges war es, wegen des großen Drucks der Karachaniden auf die Oghusen in Transoxanien, für die Oghusen eine neue Heimat zu finden.¹⁴⁹⁰

Çagri Beg erzählte nach seinem Erkundungsfeldzug seinem Bruder und anderen selçukischen Emiren, dass Anatolien und Teile des Kaukasus schöne und reiche Gebiete im Besitz der Christen seien.¹⁴⁹¹ Nach dem Bericht von Bar Hebraeus soll Çagri Beg nach seiner Rückkehr seinem Bruder Tugrul folgendes gesagt haben: „[...] *Wir können nach Chorasan und Armenien gehen, die ich entdeckt habe. Denn dort gibt es niemanden, der uns Widerstand leisten könnte.*“¹⁴⁹²

Wenn wir einen Blick auf die politische Situation des Kaukasus werfen, sehen wir in dieser Zeit tatsächlich ein politisch zersplittertes Gebiet: im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts existierten vier armenische Königreiche, deren Hauptstädte Vaspurakan, Ani, Kars und Lori waren.¹⁴⁹³ Vor den Eroberungen und Einwanderungen der Selçuken in Anatolien, das unter der Kontrolle des Byzantinischen Reiches stand, waren die Ostküsten des Schwarzen Meeres, Georgien und Armenien (das Gebiet zwischen Van-See und Batum) außer den Gebieten der muslimischen Emiraten wie z.B. Gençe, Dvin, Nachičevan, Dübeyl, Tiflis, Täbris und Hoy, unter der Kontrolle der armenischen Dynastie der Bagratunier, die die Vasallen der Byzantiner waren. Verschiedene Zweige der Dynastie, die diese Gebiete beherrschten, waren neben den Konflikten mit den lokalen muslimischen Emiren auch untereinander zerstritten, was ihre Vereinigung gegen ihre Feinde verhinderte. Schließlich wurden die armenischen Gebiete vom Kaiser Basileios II. (976-1025) dem Byzantinischen Reich angegliedert. 40.000 Armenier aus Vaspurakan wurden nach Mittelanatolien umgesiedelt. Danach eroberte der Kaiser auch Tiflis und einen Teil Georgiens (1021-1022). Das Ziel des Kaisers war es, mit der Angliederung der Länder der rebellischen Armenier und Georgier die benachbarten muslimischen Länder ohne Probleme zu erobern.¹⁴⁹⁴

Unter Kaiser Konstantin IX. Monomachos (1042-1055) wurden die Armenier, die sich erhoben hatten, hart bestraft. Zahlreiche armenische Adlige, unter ihnen auch Gagig II., wurden getötet und ihre Besitztümer beschlagnahmt. Die byzantinischen Bürokraten und Priester nahmen armenische Städte, Kirchen und Klöster in ihren Besitz. Die Armenier, die ihre Religionsrichtung behalten wollten, wurden deswegen verfolgt.¹⁴⁹⁵

Mateos von Urfa schreibt, dass Konstantin IX. Monomachos (1042-1055) das armenische Königreich der Dynastie der Bagratunier durch List entzogen hatte.¹⁴⁹⁶ Eines der Ziele der byzantinischen Politik mit der Expansion des Reiches im Osten und der Unterwerfung der Armenier und Georgier war es, den Druck und Einfluss der Selçuken zu vermindern, die vom Kaukasus bis nach Ostanatolien reichten.¹⁴⁹⁷ Diese Politik von Byzanz trug dazu bei, dass sich die Armenier von den Byzantinern abwandten und sich den Selçuken annäherten, weil die Selçuken sich wenigstens nicht in die religiösen und kulturellen Angelegenheiten der Nichtmuslime einmischten. Einen Beleg dafür

¹⁴⁸⁹ Ali Sevim: *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri* [Die Grundlinien der selçukisch-armenischen Beziehungen], Ankara 1983, S. 11-12; Kafesoğlu: *Selçuklu Tarihi*, S. 11.

¹⁴⁹⁰ İbrahim Tellioglu: *XI-XIII. Yüzyillarda Türk-Gürcü İlişkileri* [Die türkisch-georgischen Beziehungen im XI-XIII. Jahrhundert], Trabzon 2009, S. 32.

¹⁴⁹¹ Yaşar Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, Konya 2000, S. 105 ff, 126.

¹⁴⁹² Abû'l-Farac (Bar Hebraeus): *Abû'l-Farac Tarihi*, S. 293.

¹⁴⁹³ Mehmet Ersan: "Selçuklu-Ermeni İlişkileri" [Die selçukisch-armenischen Beziehungen], in: *Türkler*, Bd. 6, Ankara 2002, S. 635.

¹⁴⁹⁴ Sevim: *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri*, S. 7-10.

¹⁴⁹⁵ Ebd., S. 13. Über die byzantinische Armenienpolitik siehe auch Chamich: *History of Armenia*, vol. 2, S. 123 ff.

¹⁴⁹⁶ *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 85.

¹⁴⁹⁷ Tellioglu: *XI-XIII. Yüzyillarda Türk-Gürcü İlişkileri*, S. 41; K. Kreiser und Ch. K. Neumann: *Kleine Geschichte der Türkei*, hrsg. von BPB (Schriftenreihe Bd. 529), Bonn 2006, S. 38.

finden wir in der Zeit von Alp Arslan. Ein Teil der Armenier, die den Niedergang der byzantinischen Macht in Ostanatolien ausnutzten, erhoben sich gegen Byzanz und erleichterten damit die selçukischen Eroberungen. Sogar alle Angehörigen der armenischen Familie *Bogusag* traten zum Islam über und erhielten von Alp Arslan die Erlaubnis, sich in Siverek (heute ein Landkreis der Provinz Şanlıurfa im Südosten der Türkei) niederzulassen.¹⁴⁹⁸

Die Selçuken, die nach Angabe Togans von 985 bis 1035 in Transoxanien blieben, mussten schließlich das Gebiet wegen des Drucks der anderen oghusischen Stämme und der Ghasnewiden verlassen.¹⁴⁹⁹ 1037 zog Čagri Beg in Merv (heute Turkmenistan) ein, wo er sich mit dem altiranschen Titel *Šahinšah* (König der Könige) schmückte. Nach ihrem Sieg über die Ghasnawiden in der Schlacht bei Dandanakan (1040) wandten sich die Selçuken in den von den Bujiden beherrschten Iran. Die Bujiden waren eine iranische Dynastie, die trotz ihres schiitischen Bekenntnisses paradoxerweise die Schutzherrschaft über das sunnitische abbasidische Kalifat von Bagdad ausübte. Im Jahre 1055 zog Tugrul, Bruder von Čagri Beg, ohne Blut zu vergießen, in Bagdad ein und beendete die jahrhundertelange Herrschaft der bujidischen „Schutzherrn“. Das war von welthistorischer Bedeutung. Denn die Selçuken, die sich zur sunnitischen Richtung des Islam bekannten, hielten so den Vormarsch der politischen Schia in weiten Teilen der islamischen Welt auf bzw. machten ihn rückgängig. Der Kalif al-Ka'im bi-Amr Allah erkannte Tugrul 1058 als „*Sultan des Ostens und Westens*“ an und verlieh ihm unter anderen den Titel *Rukn ad-Din* (Stütze des Glaubens).¹⁵⁰⁰ Nun wurde das sieche abbasidische Kalifat zum Protektorat der Selçuken.¹⁵⁰¹ So war das Selçukenreich, das im Iran gegründet wurde, befestigt.

Die Streifzüge der Selçuken entwickelten sich nach der Gründung ihres Reiches im Jahre 1040 zu geplanten Eroberungszügen. Auch die oghusischen Gruppen, die nicht unter der Kontrolle der selçukischen Oghusen standen, strömten auf Grund der Empfehlungen des selçukischen Prinzen Ibrahim Yinal (der Bruder von Čagri und Tugrul Beg) nach Azerbayğan, das eine wichtige Basis für die Streifzüge in Anatolien und ein Zentrum der Glaubenskämpfer aus Turkestan darstellte.¹⁵⁰² Dabei spielte offensichtlich die Tatsache, dass Azerbayğan schon islamisiertes Gebiet war, eine wichtige Rolle.

Die Selçuken unter ihren Fürsten *Ibrahim Yinal* und *Kutalmiš* gewannen ihren ersten Sieg bei Genğe gegen eine Verbündetenarmee bestehend aus Byzantinern, Armeniern und Georgiern unter dem Kommando des georgischen Fürsten Liparit (1046).¹⁵⁰³ Laut dem Bericht von Mateos von Urfa belagerten die selçukischen Fürsten im Jahre 1049-1050 die bevölkerungsreiche Stadt Ardzin (Erzurum), die voll mit Gold und Silber gewesen sein soll. Die Bevölkerung, die Widerstand leistete, wurde getötet und die reichen Schätze der Stadt fielen in die Hände der Selçuken. Danach schickte der byzantinische Kaiser Konstantin IX. Monomachos ein großes Heer unter dem Kommando von Liparit gegen die Selçuken.¹⁵⁰⁴

Auch diesmal siegten die Selçuken und Liparit wurde gefangen genommen. Aus dem ausführlichen Werk „Weltgeschichte“ des armenischen Priesters und Chronisten Vardan Vardapets (gest.

¹⁴⁹⁸ Sevim: *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri*, S. 18.

¹⁴⁹⁹ A. Zeki Velidi Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 3. Cilt: *En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar* [Die Einführung in die allgemeine türkische Geschichte, Bd. 3: Von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert], 3. Auflage, Istanbul 1981, S. 186.

¹⁵⁰⁰ Kreiser und Neumann: *Kleine Geschichte der Türkei*, S. 37-38.

¹⁵⁰¹ Norwich: *Byzanz*, S. 392.

¹⁵⁰² Salim Koca: “Sır Derya (Ceyhun) Boylarından Anadolu’ya: Oğuzlar (Türkmenler)”, in: *Genel Türk Tarihi*, Bd. 3, hrsg. von Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara 2002, S. 82-83.

¹⁵⁰³ Ebd., S. 83.

¹⁵⁰⁴ *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 85-87.

1271/72), dessen letzter Teil (889-1269) als eine der wichtigsten Quellen für die ersten Aktivitäten der Selçuken gilt, erfahren wir, dass der Selçukensultan Tugrul zum ersten Mal einen Georgier, also Liparit, zum Übertritt in den Islam einlud. Ein Gespräch zwischen dem Sultan und Liparit gibt uns in diesem Zusammenhang einen Hinweis auf die allgemeine Religionspolitik der Selçuken. Liparit, der mit dem Sultan persönlich reden wollte, wurde ihm vorgeführt. Er sagte dem Sultan: „*Nachdem ich würdig gewesen bin, dich zu sehen, werde ich deinen Wunsch [nach Übertritt von Liparit zum Islam] nicht erfüllen und den Tod nicht fürchten.*“ Als der Sultan fragte, was er wolle, antwortete er: „*Wenn du ein Händler bist, verkaufe mich. Wenn du ein Henker bist, töte mich. Und wenn du ein Sultan bist, lass mich gegen Lösegeld frei!*“ Der Sultan sagte, dass er ein Sultan ist und ließ ihn ohne Lösegeld frei.¹⁵⁰⁵ Die georgische Chronik gibt jedoch an, dass Liparit von den Selçuken gefangen genommen und später wieder freigelassen wurde, ohne auf die Einzelheiten einzugehen.¹⁵⁰⁶ Der Sultan zwang Liparit nicht zum Übertritt zum Islam. Dies zeigt, dass auch die Selçuken das Prinzip des Korans, dass die Menschen nicht zum Religionswechsel gezwungen werden dürfen, schon in ihrer Frühzeit einhielten.

Im Jahre 446/1054-1055 unternahm Sultan Tugrul Beg selbst einen Feldzug in den Kaukasus und Ostanatolien. Er kam erst nach Azerbayğan, Arran und Şirvan, wo die Emire dieser Länder ihm Gehorsam leisteten und Geschenke anboten.¹⁵⁰⁷ Die Quellen erwähnen, dass auch die starken muslimischen Lokalherrscher Vahsudan, der Emir der Rawwadiden, und Abu'l Aswar, der Emir der Şaddadiden, die Oberhoheit des Sultans anerkannten. Daher wurden diese Emire in ihren Ländern belassen.¹⁵⁰⁸ Danach eroberte der Sultan die armenischen Festungen Bergri (Muradiye) und Arğeş (Erciş) und belagerte die bedeutende Stadt Manzikert (Malazgirt). Trotz langer Belagerung konnte aber der Widerstand der Verteidiger nicht gebrochen werden.¹⁵⁰⁹

Nach dem Tode Tugruls wurde seine Kaukasuspolitik von Alp Arslan (1063-1072) fortgesetzt. Eine der wichtigsten Besonderheiten der Zeit Alp Arslans war es, dass die georgisch-türkischen Beziehungen in dieser Zeit begannen, die sich in der folgenden Zeit intensivieren und schließlich zu einer georgisch-türkischen Interaktion führen sollten.

Als Alp Arslan die Macht antrat, saß Bagrat IV. auf dem Thron des georgischen Königreichs.¹⁵¹⁰ Obwohl in Ostgeorgien die islamische Herrschaft bestand, hatte das georgisch-abchasische Königreich in Westgeorgien mit der Unterstützung von Byzanz seine Existenz bewahrt und nach der Schwächung der arabischen Hegemonie im Kaukasus die benachbarten Gebiete unter seine Kontrolle gebracht. Unter Bagrat III. (975-1014) wurden alle georgischen Gebiete außer Tiflis, wo die arabische Ğafariden-Dynastie herrschte, vereinigt. Aber auch die Versuche Bagrats IV. etwa zwischen den Jahren 1032 und 1050, Tiflis seinem Reich anzugliedern, scheiterten.¹⁵¹¹

¹⁵⁰⁵ „Müverrih Vardan: Türk Fütuhâtı Tarihi“, S. 175. Mateos von Urfa berichtet, dass Liparit ein Held war und dass die Selçuken dies wussten und hoch einschätzten. Er soll sein Heldentum in der Zeit seiner Gefangenschaft bewiesen haben. Vgl. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 90.

¹⁵⁰⁶ *Das Leben Kartlis*, S. 366-367, 379.

¹⁵⁰⁷ Müneccimbaşı Ahmed b. Lutfullah: *Câmiu'd-Düvel. Selçuklular Tarihi I, Horasan-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları*, hrsg. von Ali Öngül, Izmir 2000, S. 18. Chamich: *History of Armenia*, vol. 2, S. 142 ff; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 103.

¹⁵⁰⁸ İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 9, S. 454; Mevlânâ Seyyid Ebu'l-Alâ Mevdûdî: *Selçukiler (Selçuklular Tarihi)* [Geschichte der Selçuken], übersetzt aus dem Urdu von Ali Genceli, Bd. 1, Ankara 1971, S. 187-188; Koca: „Sır Derya (Ceyhun) Boylarından Anadolu'ya“, S. 84; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 247.

¹⁵⁰⁹ *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 100-103; Chamich: *History of Armenia*, vol. 2, S. 142-146; Koca: „Sır Derya (Ceyhun) Boylarından Anadolu'ya“, S. 84; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 582-583.

¹⁵¹⁰ Tellioglu: *XI-XIII. Yüzyıllarda Türk-Gürcü İlişkileri*, S. 49.

¹⁵¹¹ Nebi Gümüş: „Büyük Selçuklu-Gürcü İlişkileri“ [Groß-selçukisch-georgische Beziehungen], in: *Türkler*, Bd. 4, Ankara 2002, S. 713-714.

Das erste Ziel Alp Arslans war es, die gesamten abchasischen und georgischen Gebiete, bzw. den Kaukasus, dem Selçukenreich hinzuzufügen und gegen seinen eigentlichen Gegner Byzanz Feldzüge in Anatolien zu unternehmen. Daher zog er im Jahre 1064 mit seinem Heer von Ray aus nach Azerbayğan.¹⁵¹² Laut Vardan Vardapet bestand sein Herr aus 100.000 Mann.¹⁵¹³ In Azerbayğan schlossen sich dem Heer des Sultans noch weitere oghusische Truppen an.¹⁵¹⁴ Unter ihnen nahm Emir *Tugtekin*¹⁵¹⁵ einen besonderen Platz ein. Er führte seit Jahren einen permanenten Ğihad gegen Byzanz und kannte sich auf den Wegen Anatoliens und des Kaukasus gut aus. Der Emir riet dem Sultan, dass zuerst Georgien erobert werden sollte, wo nach seiner Aussage Chaos und Unordnung herrschten. Denn vor der Unterwerfung der georgischen und armenischen Gebiete wäre es zu riskant, Ostanatolien anzugreifen, das unter byzantinischer Herrschaft stand. Erst sollte die Vorherrschaft des Reiches im Kaukasus gesichert werden.¹⁵¹⁶

Laut der georgischen Chronik erschien der Sultan in einem plötzlichen Angriff in Georgien. Er zerstörte zuerst die nördlichen Gegenden Kargari und Trialeti. Inzwischen erreichten seine Vorkämpfer Kuelis Kuri. Danach durchquerten seine Truppen die westlichen Landschaften Šawšetien, Klardšetien und Tao bis Panaskert (heute Nordosttürkei). Am gleichen Tag kehrten sie von dort wieder nach Norden, also nach Tori, dem Tale Gwiw und Traleti zurück.¹⁵¹⁷ Dort schloß Alp Arslan mit *Kiurike* (1048-1089), dem König Albanien¹⁵¹⁸, Frieden.¹⁵¹⁹ Laut Mateos von Urfa schickte er dem König eine Nachricht und verlangte seine Tochter¹⁵²⁰ zur Frau. Der König musste die Forderung des Sultans aus Angst akzeptieren. Daraufhin schloss der Sultan mit dem König ständigen Frieden und Freundschaft; er verehrte ihn sodann sehr und schickte ihn zu seiner Hauptstadt Lori zurück.¹⁵²¹ Diese Heiratspolitik war eine alte türkische Tradition, die bis zu den Gök-Türken (552-742) zurückzuverfolgen ist. Die türkischen Herrscher legten großen Wert darauf, die Töchter der Nachbarländer oder fremder Dynastien zu heiraten, um dadurch mit ihnen politische Bündnisse und Freundschaften zu schließen.¹⁵²² Laut Vardan Dardapet war die Tochter König Kiurikes die Nichte des georgischen Königs Bagrat IV.¹⁵²³ Das zeigt, dass auch die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Georgiern und Türken in dieser Zeit begannen.

Das Werk *Ahbâr ud-Devlet is-Selçukiyye von Al-Husayni*, das als offizielles Geschichtswerk der Selçuken gilt und nach den Kriegsberichten der damaligen Zeit verfasst wurde, erwähnt, dass Prinz

¹⁵¹² Ali Sevim und Erdoğan Merçil: *Selçuklu Devletleri Tarihi. Siyaset, Teşkilat ve Kültür* [Die Geschichte der selçukischen Staaten. Politik, Organisation und Kultur], Ankara 1995, S. 55-56.

¹⁵¹³ "Müverrih Vardan: Türk Fütuhâtı Tarihi", S.177.

¹⁵¹⁴ Sevim und Merçil: *Selçuklu Devletleri Tarihi*, S. 50.

¹⁵¹⁵ Laut Mevdudi war Tugtekin ein turmenischer Emir, der von den Selçuken an der byzantinischen Grenze beauftragt wurde. Seine Aufgabe war es, gegen Byzanz Feldzüge zu unternehmen. Vgl. Mevdûdî: *Selçukiler*, S. 227. Aber die anderen Chronisten bestätigen nicht, dass er von den Selçuken beauftragt wurde.

¹⁵¹⁶ Mehmet Altay Köymen: *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Bd. 3: Alp Arslan ve Zamanı* [Die Geschichte der Großselçuken, Bd. 3: Alp Arslan und seine Zeit], Ankara 1992, S. 14; Sevim und Merçil: *Selçuklu Devletleri Tarihi*, S. 50; Tellioglu: *XI-XIII. Yüzyillarda Türk-Gürcü İlişkileri*, S. 50; Sevim: *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri*, S. 15.

¹⁵¹⁷ *Das Leben Kartlis*, S. 381; Grousset: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*, S. 596; Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 331; Allen: *A History of the Georgian People*, S. 90-91.

¹⁵¹⁸ Mit Albanien ist hier das von den armenischen Chronisten „Armenisches Albanien“ genannte Gebiet gemeint. Siehe die Anmerkung von Andreatyan, in: *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 118. Das Königreich von Kiurike war ein im 11. Jahrhundert entstandener armenischer Kleinstaat in der Provinz Gugark, dessen Hauptstadt Lori (heute eine Provinz in Nordarmenien) war. (Ernst Honigmann: *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, syrischen und armenischen Quellen*, Bruxelles 1935, S. 173.)

¹⁵¹⁹ Honigmann: *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches*, S. 186.

¹⁵²⁰ Laut Michael Chamich hieß die Tochter des Königs *Corekey* (Chamich: *History of Armenia*, vol. 2, S. 149.

¹⁵²¹ *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 118.

¹⁵²² Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 161-162.

¹⁵²³ "Müverrih Vardan: Türk Fütuhâtı Tarihi", S. 177.

Melikšah zur gleichen Zeit die armenische Stadt Maryam-Nišin (heute in der Nähe von Gjumri) eroberte und ihre Bevölkerung den Islam annahm. Diese Stadt sei von Priestern und Mönchen bewohnt worden. Die christlichen Fürsten und Völker besuchten diese Stadt, um hier gesegnet zu werden. Die Stadt sei sehr gut befestigt und habe den Selçuken großen Widerstand geleistet. Laut der Aussage der Quelle nahmen die Einwohner, die dem Massaker entkommen konnten, den Islam an.¹⁵²⁴ Auch der arabische Chronist Ibn al-Athir und der osmanische Geschichtsschreiber Munağğimbaşı (17. Jahrhundert) bestätigen diese Information.¹⁵²⁵ Ob die Bevölkerung der Stadt vom Islam abfiel, wissen wir nicht. Aber es ist sehr wahrscheinlich, dass viele von ihnen sich von ihrer neuen Religion lossagten. Denn sie traten nicht freiwillig zum Islam über. Sie nahmen den Islam an, weil auch sie – wie die anderen Einwohner der Stadt – hätten getötet werden können. Sie wurden nicht zur Annahme des Islam gezwungen. Aber es ist offensichtlich, dass ihnen nur durch Konversion Gnade gewährt wurde, weil sie heftigen Widerstand leisteten, anstatt die Stadt den Selçuken zu übergeben. In der Regel wurde die Bevölkerung nach der freiwilligen Übergabe der Stadt geschont und nicht zum Religionswechsel gezwungen. Denn wie wir schon erwähnten, wurde der Bevölkerung einer eroberten Stadt nach islamischem Recht eine Alternative geboten: wollte man seine Religion behalten, musste man Abgaben zahlen. Die Quellen zeigen, dass diese Tradition auch die Selçuken übernahmen. Wie Ahbâr ud-Devlet is-Selçukiyye berichtet, schrieb Alp Arslan einen Brief an den georgischen König (Bagrat IV), in dem stand, dass er entweder den Islam annehmen oder Abgaben zahlen sollte. Der König entschied sich jedoch, Abgaben zu zahlen.¹⁵²⁶

Ein bemerkenswertes Ereignis, das V. Minorskij erwähnt, zeigt uns, dass der Islamisierungsprozess der Georgier ab der Herrschaftszeit Alp Arslans einen wichtigen Fortschritt machte: die Information bei Minorskij stammt aus dem Bericht des Biographen des Chorezmšahs Ğalal al-din (1220-1231). Demnach weckten eines Tages die ungewöhnlich großen Ohringe, die Nusrat al-din Muhammed b. Biškin, der Emir von Ahar (alte südazerbayġanische Stadt, heute im Nordiran) trug, das Interesse des Chorezmšahs, der ihn 1217 gefangen nahm. Nusrat erzählte, dass einige Georgier während seines Georgienfeldzuges von Alp Arslan gefangengenommen wurden. Einer von ihnen war sein Großvater. Später ließ Alp Arslan die Gefangenen frei und befahl ihnen als seine Sklaven, Ohringe mit seinem Namen zu tragen. Dann zerfiel die selçukische Herrschaft und die ehemaligen Sklaven hörten auf, den Selçuken Gehorsam zu leisten. Der Großvater von Nusrat, der zum Islam übertrat, trug jedoch weiterhin Ohringe als Zeichen der Unterstützung des Islam und seiner Treue. Daher lud Chorezmšah Nusrat ein, sich ihm anzuschließen und gab ihm eine wertvolle Belohnung. Er gab ihm seine Besitzungen zurück, unter welchen auch die Dörfer von Ahar und Varavi waren. Er erlangte auch seine alte Position als Emir zurück.¹⁵²⁷ Minorskij weist darauf hin, dass sich fast die gleiche Information über die Ohringe auch im Werk „Tarich-i Guzida“ des persischen Chronisten Hamdullah Mustaufi (gest. 1344) findet. Hier wird erwähnt, dass eine Anzahl der georgischen Emire von Alp Arslan gefangengenommen wurde und einige von ihnen den Islam annahmen. Einer von ihnen sei Biškin, Großvater von Nusrat, gewesen, der von Alp Arslan die heute als Biškin bekannte Stadt Varavi als Lehen erhielt und das Fürstentum von Ahar gründete.¹⁵²⁸ Nusrats Großvater gehörte offensichtlich zu einer angesehenen georgischen Familie, die eine hohe Position in der is-

¹⁵²⁴ Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali ibn Ali al-Hüseyni: *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, übersetzt aus dem Text, den der Persischprofessor der Universität Punjab Muhammed Ikbâl 1933 in Lahor publizierte, von Necati Lügal, Ankara 1943, S. 24-25.

¹⁵²⁵ Münecimbaşı: *Câmiu'd-Düvel. Selçuklular Tarihi I*, S. 36; İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 10, S. 50.

¹⁵²⁶ Al-Hüseyni: *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, S. 26.

¹⁵²⁷ Vladimir Minorsky: „Caucasica II: 1. The Georgian maliks of Ahar“, in: Vladimir Minorsky: *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, London 1978, S. 868-869.

¹⁵²⁸ Ebd., S. 869-870.

lamischen Gesellschaft erlangte. So können wir vermuten, dass durch diese Familie weitere Georgier den Islam annahmen.

Nach der Eroberung Georgiens begab sich Sultan Alp Arslan zu den unter byzantinischer Herrschaft stehenden armenischen Städten *Ani* und *Kars*, die für die Byzantiner von einem Armenier namens Bagarat verwaltet wurde.¹⁵²⁹ Al-Hüseyni berichtet, dass die Einwohner von *Sal-Warda* (?) und *Nure*¹⁵³⁰, die an Ani und Kars grenzten, ihre Festung verließen und ihren Übertritt zum Islam erklärten. „Der Sultan, der sich darüber sehr freute, befahl ihnen, *gusül*¹⁵³¹ vorzunehmen. Er ließ ihre Kirchen abreißen und an ihrer Stelle Moscheen für sie errichten.“¹⁵³² Kırzioğlu denkt, dass die oben erwähnte Tochter des Königs Kiurike, die Alp Arslan heiratete, bei der Annahme des Islam durch die Einwohner dieser Städte einen gewissen Einfluss gehabt habe.¹⁵³³ Das kann möglich sein. Aber man muss auch die Wahrscheinlichkeit, dass sie eine Zerstörung ihrer Städte durch die Selçuken befürchtet haben könnten, nicht übersehen.

Alp Arslan eroberte Ani. Nachdem für die Stadt ein muslimischer Statthalter eingesetzt worden war, wurde eine Nachricht an Gagik Abas, den König von Kars, geschickt, dass er ihm unverzüglich huldigen sollte. Čamič berichtet, dass der König gegenüber dem Sultan einen Täuschungsplan schmiedete. Nach diesem Plan zeigte der König sich vor dem Boten Alp Arslans so, als ob er wegen des Todes Sultan Tugruls, des Onkels von Alp Arslans, in tiefe Trauer versunken wäre. Als der Bote das dem Sultan erzählte, war er davon so betroffen, dass er mit großem Pomp in die Stadt Kars einzog, wo er auf Gagik traf und ihn umarmte. Er zeigte ihm gegenüber große Hochachtung, da er dachte, dass er das Andenken seines Onkels tatsächlich ehrte. Er überreichte ihm königliche Roben und ernannte ihn zum König des Landes Vanand.¹⁵³⁴

Nach der Eroberung von Ani wurde in der Stadt eine Moschee gebaut. Die Einwohner und christlichen Geistlichen, die sich ergaben, entkamen dem Massaker, indem sie sich bereit erklärten, Ğizya (Kopfsteuer) zu zahlen. Alp Arslan überließ die Verwaltung der durch diesen Feldzug eroberten Gebiete seinen vasallischen Emiren, die am Feldzug beteiligt waren: das Gebiet um Van-See wurde Abu Dulaf, dem Emir von Nachičevan, Ani und seine Umgebung Manučer (Abul Fazl II. Manučer), dem Emir der Šaddadiden von Dvin, ein Teil Georgiens Fadlun, dem Statthalter von Genĝe, und ein anderer Teil des Landes dem Emirats Tiflis überlassen.¹⁵³⁵ Die selçukische Invasion verstärkte die Position des Emirats von Tiflis unter den Ğafariden, die die Thronfolge an das Erbe knüpften und seit den 80er Jahren des 9. Jahrhunderts Tiflis regierten. Im Jahre 1068 stellte sich Emir Ğafar Sultan Alp Arslan vor und erkannte seine Autorität an. Der Sultan ließ in Tiflis eine große Moschee errichten.¹⁵³⁶

¹⁵²⁹ Köymen: *Alp Arslan ve Zamani*, S. 17.

¹⁵³⁰ Laut Honigmann sind beide unbekannt. Er vermutet, dass diese Gebiete am Fluss Kars südlich vom Čıldır-See gelegen haben dürften. Vgl. Honigmann: *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches*, S. 188. Aber nach den Forschungen von Kırzioğlu wurde das Wort „Nure“ falsch geschrieben. Das richtige Wort lautet „Lore“, also die Hauptstadt des oben erwähnten Königs Kiurike. Das richtige Wort für „Sal-Warda“ ist jedoch „Šamšolde“. Das ist das zweite Zentrum des Königs Kiurike. (Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 336-337.)

¹⁵³¹ Rituelle Ganzkörperwaschung im Islam. Demnach muss man nach dem Wochenbett, der Menstruation oder dem Geschlechtsverkehr die rituelle Reinigung durch Ganzwaschung vornehmen.

¹⁵³² Al-Hüseyni: *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, S. 26-27; İbn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 10, S. 51. Münecimbaşı: *Câmiu'd-Düvel. Selçuklular Tarihi I*, S. 36.

¹⁵³³ Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 336.

¹⁵³⁴ Chamich: *History of Armenia*, vol. 2, S. 149-153; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 118-122; Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 337 ff.

¹⁵³⁵ Sevim und Merçil: *Selçuklu Devletleri Tarihi*, S. 51; Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 344.

¹⁵³⁶ Asatrian and Magrarian: „The Muslim Community of Tiflis“, S. 32.

Der zweite Georgienfeldzug des Sultans fand im Jahre 1067-68 statt, da Bagrat IV. auf Veranlassung aus Byzanz von der Herrschaft der Selçuken abfiel und begann, ins Gebiet Berde einzufallen, das unter selçukischer Herrschaft stand.¹⁵³⁷ Schließlich besetzte Bagrat IV. mit den Alanen, seinen Vasallen, das Land der Šaddadiden, stieß bis Genğe vor und tötete die dort lebenden Muslime.¹⁵³⁸ Nach dem Bericht der georgischen Chronik zog der Sultan durch Albanien und fiel unvermutet in Heretien (Ostgeorgien) ein. Ein Teil der Einwohner des Gebietes verließ die Festungen und flüchtete in den Kaukasus.¹⁵³⁹

Die georgische Chronik und *Ahbâr ud-Devlet is-Selçukiyye* berichten, dass eine wichtige Persönlichkeit während dieses Feldzuges des Sultans den Islam annahm: *Agssartan*, der König des georgischen Gebietes Kachetien. Die georgische Chronik überliefert den Übertritt des Königs folgendermaßen:

„Agssartan aber verbündete sich mit dem Sultan. Er brachte ihm reiche Geschenke, gab seine Religion auf, ließ sich beschneiden, versprach die [die Zahlung der] Christensteuer; und der Sultan überließ ihm alle aufgegebenen Burgen.“¹⁵⁴⁰

Mit der „Christensteuer“ ist offenbar die Kopfsteuer gemeint, die die christlichen Untertanen des Königs zu entrichten hatten. Ansonsten soll der König selbst als Muslim nach dem islamischen Recht von einer solchen Steuer befreit gewesen sein.

Im Werk *Ahbâr ud-Devlet is-Selçukiyye* finden wir jedoch über dieses Ereignis folgende Information:

„Als Agssartan dem Sultan vorgeführt wurde, sagte er ihm: '[...] was mich zu dir führte, ist die Idee, die ich über den Islam bekam, und dass ich beschloss, meine Religion aufzugeben.' Als er dies sagte, stieg der Sultan von seinem Thron ab, umarmte ihn und küsste ihm die Stirn. Daraufhin küsste Agssartan dem Sultan den Fuß. Danach begannen beide zu weinen. Ihr Herz versank in tiefe Betrübniß. Der Emir trat dann zum Islam über. [...] Danach schickte der Sultan ihm einen Religionsgelehrten, der ihn in den Vorschriften des Islam unterrichten sollte.“¹⁵⁴¹

Es zeigt sich, dass in der Tat die politischen Motive bei der Entscheidung Agssartans für seinen Übertritt zum Islam eine wichtige Rolle spielten. Er befand sich im Konflikt mit Bagrat IV. in einer schwachen Position. Bagrat IV. wollte sogar sein Reich erobern.¹⁵⁴² Durch die Annahme des Islam wollte er anscheinend vom Sultan Privilegien und Gebiete zugewiesen erhalten, um in eine stärkere Position gegen Bagrat IV. zu kommen. Es ist nicht überliefert, ob bei dieser Gelegenheit noch andere Personen aus dem Gefolge des Königs oder aus seinem Volk den Islam annahmen. Aber wenn ein Herrscher seine Religion wechselte, folgten ihm wohl viele andere Menschen in seinem Umfeld.

Nach *Ahbâr ud-Devlet is-Selçukiyye*, das Agssartan als Emir von Šeki – Kachetien wurde anscheinend auch Šeki genannt – bezeichnet, gab es um die Stadt Šeki zwei weitere Festungen, die gut befestigt waren und sich an einem uneinnehmbaren Ort befanden. Die Herrscher dieser Festungen waren mit Agssartan seit langem im Konflikt. Sie erklärten Alp Arslan während des Feldzuges, dass

¹⁵³⁷ Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 349.

¹⁵³⁸ Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 172; Köymen: *Alp Arslan ve Zamanı*, S. 20.

¹⁵³⁹ *Das Leben Kartlis*, S. 385.

¹⁵⁴⁰ Ebd., S. 385, 399.

¹⁵⁴¹ Al-Hüseyini: *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, S. 31; Minorsky: *Studies in Caucasian History*, S. 65.

¹⁵⁴² *Das Leben Kartlis*, S. 385.

sie den Islam annehmen wollten.¹⁵⁴³ Sie verhielten sich so, weil sie sehr wahrscheinlich die Rache Agssartans befürchteten, dem die Hilfe des Sultans den Rücken gestärkt hatte.

Der Sultan verwüstete während dieses Feldzuges Kartlien (Mittelgeorgien) und Argveti (Westgeorgien). Bevor er sich zurückzog, wies er Tiflis und Rustavi dem Emir Fadlun von Genge zu.¹⁵⁴⁴ Außerdem ließ er in Tiflis eine Moschee bauen.¹⁵⁴⁵ So scheiterte der Plan Bagrats IV., Kachetien seinem Reich einzugliedern. Aber nach dem Rückzug Alp Arslans aus Georgien griff Bagrat IV. Fadlun an. Es gelang ihm sogar Tiflis einzunehmen. Er übergab aber die Stadt den Nachfolgern der arabischen Emire von Tiflis, unter der Bedingung, dass sie im Vasallenverhältnis zu Georgien stehen und Georgien jährlich 45.000 Drachmen Tribut zahlen sollten.¹⁵⁴⁶

Die Selçuken hatten in den südlichen und östlichen Gegenden Georgiens feste Positionen bezogen und drangen von hier aus in die asiatischen Provinzen des Byzantinischen Reiches vor.¹⁵⁴⁷ Als fähiger Herrscher hatte Kaiser Romanos IV. Diogenes (1068-1071) den Ernst der selçukischen Bedrohung erkannt und sich entschlossen daran gemacht, das Schicksal des Reiches noch einmal zum Guten zu wenden.¹⁵⁴⁸ Sein Ziel war es, der wachsenden und sich immer mehr konzentrierenden Macht der Türken einen wirksamen Damm entgegen zu setzen.¹⁵⁴⁹ Daher lehnte er das Friedensangebot des Sultans ab. Im Jahre 1071 vernichteten die Selçuken unter dem Kommando Alp Arslans ein großes byzantinisches Heer bei Manzikert (in Ostanatolien), das vom Kaiser persönlich befehligt wurde.¹⁵⁵⁰ Dieser Sieg war ein Wendepunkt in der Geschichte der Türken. Denn nach der Vernichtung des byzantinischen Heeres bei Manzikert wurde der Weg nach Anatolien für die Selçuken frei, die schließlich Anatolien überfluteten.¹⁵⁵¹ Dies bedeutete zugleich, dass die Selçuken in der Folgezeit die Kaukasusländer von Ostanatolien und dem Süd-Kaukasus umzingelten.

Nach dem Sieg bei Manzikert erklärte der georgische König Bagrat IV., der Verbündete des Kaisers, wieder dem Sultan seine Treue.¹⁵⁵² Die Selçuken lösten die zwei wichtigen kaukasischen Lokalstaaten Šaddadiden und Rawwadiden auf und gliederten sie ihrem Reich ein. Der Širvanšah wurde jedoch ihr Vasall.¹⁵⁵³ Sultan Melikšah (1072-1092), der die Befestigung der selçukischen Macht im Kaukasus als notwendig ansah, wies Derbend und Arran (Albanien: Nordazerbaydžan) seinem General Savtekin als Lehen zu. Dies bedeutete, dass die selçukische Herrschaft jetzt richtig im Kaukasus begann.¹⁵⁵⁴ Die Selçuken unter Melikšah begannen strategisch wichtige Regionen des Kaukasus in ihren Besitz zu nehmen. Savtekin, der Statthalter der Selçuken im Kaukasus, machte die Stadt Genge zu seiner Hauptbasis, um die Feudalstaaten Šeki-Kachetien, Abchasien-Kartlien und Lori-Tašir (das Land des obenerwähnten Königs Agssartan) zu unterwerfen und zu verwalten sowie hier die Anweisungen des Sultans durchzusetzen. Unter seinem Kommando stand eine Armee mehr als von 40.000 Mann.¹⁵⁵⁵

¹⁵⁴³ Al-Hüseyini: *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, S. 30.

¹⁵⁴⁴ Berdzenişvili und Canašia: *Gürcistan Tarihi*, S. 135.

¹⁵⁴⁵ Al-Hüseyini: *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, S. 31.

¹⁵⁴⁶ Berdzenişvili und Canašia: *Gürcistan Tarihi*, S. 135; Gümüš: "Büyük Selçuklu-Gürcü İlişkileri", S. 716.

¹⁵⁴⁷ Fährnich: *Geschichte Georgiens*, S. 193.

¹⁵⁴⁸ Norwich: *Byzanz*, S. 394.

¹⁵⁴⁹ Streck: "Armenien", S. 457.

¹⁵⁵⁰ *Urfulı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 142-143.

¹⁵⁵¹ Köymen: *Alp Arslan ve Zamani*, S. 26 ff.

¹⁵⁵² Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 177.

¹⁵⁵³ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 238, 241, 272; Bosworth: "Shaddadids", S. 170.

¹⁵⁵⁴ Sevim und Merçil: *Selçuklu Devletleri Tarihi*, S. 93-94.

¹⁵⁵⁵ Yunis Nesibli: "Orta Çağ Gürcü Kaynaklarında Türkler" [Die Türken in den mittelalterlichen georgischen Quellen], ins Türkische übersetzt von Alesker Aleskerov, in: *Türkler*, Bd. 4., Ankara 2002, S. 723.

In der Regierungszeit Melikšahs rückten die selçukisch-georgischen Kämpfe im Kaukasus in den Vordergrund. Denn der georgische König *Giorgi II.* (1072-1089) versuchte, die von den Selçuken eroberten Teile seines Landes wieder von ihnen zu befreien bzw. die georgischen Gebiete zu vereinen. Der selçukischen Politik zufolge sollte jedoch Georgien nicht vereint werden und erstarken. Da der georgische König nicht aufgab, musste der Sultan in den Jahren 1075 und 1078/79 zwei Feldzüge gegen Georgien unternehmen. Schließlich wurde Georgien nach seinem letzten Feldzug von Emir Ahmed, dem fähigen General des Sultans, dem eine große Armee zur Verfügung gestellt wurde, endgültig unterworfen. König Giorgi II., der gegen die Überlegenheit der selçukischen Macht keinen Widerstand mehr leisten konnte, musste nach Abchasien flüchten. Danach begab sich Giorgi II. 1082 persönlich zur selçukischen Hauptstadt Isfahan, weil er erkannte, dass sein ganzes Land ihm zu entgleiten drohte. Er wurde vom Sultan freundlich empfangen und wieder als Vasall des Sultans eingesetzt, unter der Bedingung, Tribut zu zahlen. Auch seine Gebiete wurden ihm zurückgegeben.¹⁵⁵⁶

Der Historiker Yunis Nesibli behauptet, dass Giorgi II. als Zeichen der Anerkennung der selçukischen Oberhoheit den Islam angenommen habe.¹⁵⁵⁷ Auf welche Quelle Nesiblis Behauptung stützt, wird in seinem Artikel nicht klar. Wir finden allerdings keine Information in den Quellen und bei den modernen Historikern, die die Behauptung Nesiblis bestätigen würde. Wie die georgische Chronik berichtet, bewahrte der König in der Tat nach dem mit Melikšah geschlossenen Frieden seine Religion.

Ein wichtiger Faktor beim Misserfolg von Giorgi II. war, dass die Georgier keine byzantinische Hilfe mehr erhalten konnten. Denn im Vertrag des Jahres 1074 zwischen Byzanz und dem Selçukenreich überließen die Byzantiner einen großen Teil der unter ihrer Herrschaft stehenden Ostgebiete den Selçuken.¹⁵⁵⁸ Unter Melikšah wurde somit die selçukische Herrschaft im Kaukasus vollendet.

Wir haben oben gesehen, dass es während der selçukischen Eroberungen im Kaukasus zu einzelnen Bekehrungen zum Islam kam. Als konkrete Beispiele nennen die Quellen die Annahme des Islam durch die vornehme armenische Familie *Bogusag*, die Einwohner der armenischen Stadt Maryam-Nišin (heute in der Nähe von Gjumri), den Georgier *Bişkin*, den späteren Emir von Ahar, die Einwohner der armenischen Orte *Sal-Warda* (?) und *Nure*, die an Ani und Kars grenzten und den König *Agssartan* von Kachetien. Sie trugen sicher zum weiteren Islamisierungsprozess des Kaukasus bei. Aber es kann hierbei keine Rede von ihrem großen Einfluss sein. Die eigentliche Frage ist, welche Rolle die Kaukasuspolitik der Selçuken bei der Islamisierung des Gebietes spielte oder welche Ergebnisse diese Politik in Bezug auf die Islamisierung des Gebietes hatte. Die Forschungsergebnisse zeigen, dass die höchste Priorität der selçukischen Kaukasuspolitik darin bestand, das Gebiet mit den muslimischen Oghusen zu bevölkern. Eine der wichtigsten Folgen dieser Politik sollte selbstverständlich ihr Beitrag zum Islamisierungsprozess des Gebietes sein. Ich sehe folgende Gründe als die wichtigsten an, die eine große Zuwanderung der Oghusen in den Kaukasus auslöste und schließlich die Ansiedlungspolitik erfolgreich machte:

1. Die Oghusen hatten anfänglich keine feste Heimat: sowohl die Oghusen, die von den das Selçukenreich gründenden Herrschern organisiert wurden, als auch andere oghusische Gruppen, die von diesen Herrschern unabhängig handelten, suchten neue Lebensräume. Daher wollten sie

¹⁵⁵⁶ Tellioglu: *XI-XIII. Yüzyillarda Türk-Gürcü İlişkileri*, S. 57 ff; Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 188-190; Sevim und Merçil: *Selçuklu Devletleri Tarihi*, S. 94; Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 355-357.

¹⁵⁵⁷ Nesibli: "Orta Çağ Gürcü Kaynaklarında Türkler", S. 723.

¹⁵⁵⁸ Berdzenişvili und Canaşa: *Gürcistan Tarihi*, S. 136.

nicht nur Länder erobern, für sie Statthalter einsetzen und sich dann zurückziehen, wie die Araber es im 7. Jahrhundert machten, sondern sich in diesen Ländern niederlassen. Die georgische Chronik zeigt uns deutlich, dass die Oghusen durch ihre Lebensweise – die Grundlage ihrer Wirtschaft bildete die nomadisierende Viehzucht – sehr beweglich und an keinen bestimmten Ort gebunden waren. Der Kaukasus bot jedoch große Vorteile wie z.B. schöne und weite Weidengebiete für die nomadischen Oghusen. Die georgische Chronik liefert eine ausführliche Beschreibung darüber, dass es für ihre Lebensweise z.B. in Georgien die günstigsten Bedingungen gab und dass sie daher dort sehr gerne lebten.¹⁵⁵⁹ Im Kaukasus gab es außerdem keine Macht, die sich mit den kämpferischen Oghusen messen konnte.

2. Die kaukasischen Türken vor den Selçuken: der Kaukasus hatte bereits vor der Ankunft der Oghusen eine große Anzahl an türkischer Bevölkerung, die als Verwandte der Oghusen ihnen bei der Unterwerfung des Kaukasus durch die Oghusen und bei deren Verbreitung im Gebiet den Rücken stärken sollten. Die größte Gruppe von ihnen waren die Chasaren, die laut Togan in Azerbayğan und im Süd-Kaukasus vor allem in den Städten Kebele, Borçali, Mugan und an den Ufer des Araxes lebten.¹⁵⁶⁰
3. Die günstige politische Konstellation im Kaukasus und der Ğihad: wie die georgische Chronik berichtet, war die Macht des Byzantinischen Reiches zu jener Zeit geschwächt und seine Gebiete in Ostanatolien fielen in die Hände der Selçuken.¹⁵⁶¹ Das war ein wichtiger Faktor dafür, dass die Oghusen großen Erfolg hatten und sich in den kaukasischen Gebieten frei bewegen konnten. Außerdem ist hinzuzufügen, dass durch die Einfälle der Kipçaken, die ab 1030 den Nord-Kaukasus, das Gebiet des Flusses Don eroberten und im Nord-Kaukasus an die Stelle des zerfallenen chasarischen Chaganats traten. Zugleich entstand durch die Schwäche des Kalifats ein Machtvakuum im Kaukasus. Die Selçuken wollten dieses Machtvakuum füllen, indem sie als muslimischer Staat an die Stelle des Kalifats traten. Damit sollte gleichzeitig die Pflicht des Ğihads erfüllt werden, den die Selçuken gegen die muslimischen Staaten in Transoxanien und im Iran nicht führen konnten. Hingegen waren Ostanatolien und der Kaukasus mit ihren großen christlichen Gebieten die richtigen Ziele für diesen Zweck, die außerdem große wirtschaftliche Vorteile, wie z.B. große Beute und reiches Land, boten.¹⁵⁶² D.h. das damalige Ğihad-Verständnis bot den Selçuken genau die Gelegenheit, die sie brauchten, und legitimierte die Eroberungspolitik der Selçuken, die sich bei der Heimatsuche in einer hoffnungslosen Situation befanden. Daher fielen die Oghusen bereits vor dem obenerwähnten Erkundungsfeldzug von Čagri Beg, die sich Ğihad führende „*chorasanische Freiwillige*“ nannten, in den Kaukasus ein.¹⁵⁶³ Der arabische Chronist Ibn al-Athir (gest. 1233) schreibt, dass der selçukische Prinz Ibrahim Yinal 1047 die großen oghusischen Gruppen in Chorasán wegen der Knappheit der Lebensräume in die byzantinischen Gebieten schickte, damit sie dort Ğihad führen, Beute machen und schließlich eine Heimat finden konnten.¹⁵⁶⁴

Aus diesen Gründen begann die Einwanderung der Türken in den Kaukasus schon Anfang des 11. Jahrhunderts, die sich in den folgenden Jahrhunderten intensivierend fortsetzen sollte. Eine oghusische Gruppe von 2000 Familien wanderte in der Zeit Vahsudans (nach 1025), des Herrschers der lokalen Dynastie der Rawwadiden (981-1071), in Südazerbayğan ein. Vahsudan, der starke

¹⁵⁵⁹ *Das Leben Kartlis*, S. 409-410.

¹⁵⁶⁰ Ahmed Zeki Velidi Togan: *Azerbaycan*, Baki 2007, S. 37.

¹⁵⁶¹ *Das Leben Kartlis*, S. 398.

¹⁵⁶² Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 87-90, 105-106, 126; Barthold: *Zwölf Vorlesungen*, S. 109.

¹⁵⁶³ Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 93.

¹⁵⁶⁴ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 9, S. 188.

Bundesgenossen gegen Byzanz und die Šaddadiden brauchte, wies ihnen Land zur Besiedlung zu. 1038 erschienen neue Abteilungen der Oghusen aus Ray unter dem Oberbefehl ihrer Kommandanten Kizil, Buga, Koktaš und anderer Emire, die von Vahsudan ebenfalls Land zur Besiedlung zugewiesen erhielten. Vahsudan heiratete sogar die Tochter eines der Oghusenführer. Die Oghusen, die nach Azerbayğan kamen, wurden hier sesshaft. Sie verschmolzen später dort mit der azerbayğanischen Stammbevölkerung.¹⁵⁶⁵

Z. V. Togan, einer der wichtigsten Forscher des Themas, gewann nach seinen Untersuchungen über die Türkisierung Azerbayğans wertvolle Erkenntnisse, die sich auf vertrauenswürdige Quellen stützen: im Jahre 1035 kamen nur 10.000 oghusische Familien mit den Selçuken nach Chorasán. Nach dem Einzug Sultan Tugruls in Ray wurden die selçukische Prinzen Kutalmiř, Ibrahim Yinal, Hasan, Yakut mit einer großen Anzahl von Oghusen nach Azerbayğan geschickt. Im Jahre 1063 standen schon 50.000 Oghusen unter dem Kommando von Kutalmiř in Azerbayğan. Die vollständige Ansiedlung der Oghusen in Azerbayğan begann jedoch in der Zeit Sultan Melikšahs (1072-1092). Im Jahre 1076 kamen zahlreiche Oghusen, die vom Sultan unter der Führung Savtekins, dem kaukasischen Statthalter der Selçuken, geschickt wurden, nach Azerbayğan. Folgende Worte des osmanischen Geschichtsschreibers Munagğimbaři (17. Jahrhundert), die Togan zitiert, zeigen, wie sie Azerbayğan überfluteten: „*Sie siedelten sich in allen Flachländern, Bergen, Kreisen und Festungen des Landes Arran an.*“ Ab diesem Datum wurde Genğe als turkmenische Stadt bezeichnet.¹⁵⁶⁶ Die Quellen nennen Arran (Nordazerbayğan) in der Zeit der Chorezmšahs „*Sammelplatz der Turkmenen*“. In dieser Zeit seien die Turkmenen (Oghusen) in Arran und Mugan so zahlreich wie die „Ameisen“ gewesen. In der Zeit der Selçuken wurden in Azerbayğan und im Süd-Kaukasus neue Städte gegründet, und gleichzeitig gerieten viele alte Städte unter die Herrschaft der türkischen Adligen. Die Festung Arslan Kuřad in der Nähe von Kazvin und Taruz, welches eine reiche und zivilisierte Stadt der türkischen Adligen gewesen sei, war z.B. eine Stadt, die von Selçuken gegründet wurde. Laut dem arabischen Geographen Yakut al-Hamavi (gest. 1229) war das gesamte Gebiet um den Weg in den Bergen zwischen Ardabil und Täbris von den Turkmenen bevölkert.¹⁵⁶⁷

Es stellt sich heraus, dass die Politik der Ansiedlung der Oghusen im Kaukasus unter Sultan Melikšah – das Selçukische Reich erlebte unter ihm sein goldenes Zeitalter – besonders erfolgreich war. Dabei scheint die Rolle der außergewöhnlichen Politik und Persönlichkeit des Sultans von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen zu sein: einerseits verfolgte er eine Ansiedlungspolitik, in deren Rahmen er die kaukasischen Gebiete unterwarf, den christlichen Ländern Tribut auferlegte und in diesen Gebieten die Ansiedlung und Verbreitung der muslimischen Oghusen förderte – weil sie neue Lebensräume brauchten –, andererseits behandelte er seine nichtmuslimische Untertanen sehr tolerant und gerecht, sodass er von ihnen im höchsten Maße gelobt wurde und unter ihnen große Beliebtheit erlangte.

Ein bemerkenswertes Ereignis in seiner Zeit zeigt uns sehr deutlich, dass die Ansiedlung der Oghusen von ihm besonders gefördert wurde: demnach trafen Ahmad, ein Emir des Sultans und seine Männer nach dem Feldzug gegen den georgischen König Giorgi II. (um 1080) auf ihrem Rückweg nach Arran auf zwei große oghusische Emire namens *Abu Yakub* und *Isa Börü*, die eine große Anzahl türkischer Stämme mit sich führten. Sie kamen aus Turkestan und befanden sich auf der Reise nach Anatolien, um für sich eine neue Heimat zu finden. Emir Ahmad überzeugte sie da-

¹⁵⁶⁵ Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 684-685; Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriř*, S. 190; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 245; Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 110 ff; Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 208-209.

¹⁵⁶⁶ Togan: *Azerbaycan*, S. 37-38.

¹⁵⁶⁷ Ebd., S. 38-40.

von, indem er ihnen die in Georgien geplünderten Schätze zeigte, dass Georgien ein reiches Land voller Schätze sei, und empfahl ihnen, ihre Stämme dort anzusiedeln. Diese zwei Emire besetzten dann Šawšat, Aġarien, Kartlien, Kutaisi, Ardanuč.¹⁵⁶⁸ Die georgische Chronik, die diese Information bestätigt, sagt folgendes, um die große Zahl dieser Oghusen auszudrücken: „*Da kehrten sie [die Emire] ohne Zögern um und breiteten sich über das ganze Land aus wie die Heuschrecken*“.¹⁵⁶⁹

Die georgische Chronik berichtet, dass die Oghusen nach dem Tode Melikšahs, in der Zeit Davids IV., überall in Georgien verbreitet waren und das Leben für die Georgier unsicher machten. Sie führten im Winter in den georgischen Flachländern, in denen für ihre Lebensweise beste Bedingungen herrschten, ein nomadisches Leben. Mit dem Beginn des Frühlings zogen sie in die Berge Armeniens und des Ararat hinauf. In der Chronik steht:

„[...] Ihre Macht war so gewaltig und zahlreich, dass du wohl sagen mochtest: 'Die gesamte Türkenheit der ganzen Erde ist dort [in Georgien]' Und niemand konnte sich damals vorstellen, dass sie vertrieben würden oder Schaden erlitten, am wenigstens der Sultan selbst.“¹⁵⁷⁰

Die Forschungen zeigen, dass diese Berichte der Quellen über die starke Verbreitung der Oghusen zuverlässig sind. Laut Togan fanden die oghusischen Massen, die aus Turkestan nach Westen vorrückten, in den persischen und byzantinischen Grenzgebieten neue Lebensräume. Dies hatte zur Folge, dass der Bevölkerungsüberschuss in Turkestan in diese Richtung strömte.¹⁵⁷¹ Bedirhan betont, dass den Überresten der Oghusen in Turkestan oder denjenigen, die in Chorasán und Iran verbreitet waren und sich gelegentlich um die aufständischen selčukischen Prinzen scharten und Unruhe stifteten, jedoch von Melikšah und seinem Großwesir Nizam al-Mulk im Kaukasus und Anatolien Lebensgebiete zugewiesen wurden, wodurch eine starke Einwanderung in diese Gebiete gefördert wurde.¹⁵⁷²

Melikšah verfolgte die Politik, in den christlichen Gebieten muslimische Oghusen anzusiedeln. Aber er konnte seine christlichen Untertanen dennoch zufriedenstellen und war sehr beliebt bei ihnen. Die besten Belege dafür finden wir in den georgischen und armenischen Quellen. Die georgische Chronik berichtet:

„Er [König Giorgi II.] sah den Sultan und wurde von ihm wohlwollend, wie ein geliebter Sohn, aufgenommen. Denn Malik-Šah war ein Mensch, der [in dem Maße], wie er unbeschränkt in der Größe seiner Herrschaft war, ebenso an Güte und Tugend alle Menschen überragte, deren es viele gibt und darunter auch unzählige, die vortrefflich sind, gerecht, barmherzig, den Christen gewogen und die einen Verstand haben, der in jeder Beziehung dem Bösen abhold ist. Deshalb erfüllte er auch alle Bitten König Georgs, sogar über seine Hoffnungen hinaus. Und befreite sein Königreich von den Marodeuren und gab ihm Kacheti und Hereti, nur die Christensteuer verlangte er von seinem Land, die sie seit langem erhoben [...]“.¹⁵⁷³

Auch die armenischen Quellen überliefern uns, dass Sultan Melikšah den Nichtmuslimen gegenüber ein toleranter Herrscher war. Als er starb, schrieb Mateos von Urfa über ihn folgendes: „*Der Tod*

¹⁵⁶⁸ Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 188-190; Sevim und Merçil: *Selçuklu Devletleri Tarihi*, S. 94; Kırzioğlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 355-357.

¹⁵⁶⁹ *Das Leben Kartlis*, S. 396-397.

¹⁵⁷⁰ Ebd., S. 410.

¹⁵⁷¹ Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, S. 192-193.

¹⁵⁷² Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 198.

¹⁵⁷³ *Das Leben Kartlis*, S. 398-399.

des Sultans, des Vaters von allen, der gegenüber allen Menschen barmherzig und ehrlich war, versetzte die ganze Welt in eine große Trauer. ¹⁵⁷⁴

Der armenische Chronist Vardan Verdapet berichtet:

„Er war eine Person, die insbesondere gegenüber unserer Nation barmherzig und gut war. Als Patriarch Barseg ihn mit dem hochgehobenen Kreuz traf, zeichnete er [der Sultan] ihn mit den Geschenken und mit dem Ferman aus.“¹⁵⁷⁵

Außerdem berichtet Mateos von Urfa, dass der armenische Patriarch von Ani an der Spitze eines Ausschusses von Geistlichen den Sultan in Isfahan besuchte und die Wünsche der Christen vom Sultan anerkannt wurden: die zersplitterten Katholikosämter wurden zu einem Amt zusammengeführt. Alle Kirchen, Klöster und Geistliche wurden von den Abgaben befreit.¹⁵⁷⁶ In einem anderen Bericht des Mateos von Urfa, der einen Feldzug des Sultans im Jahre 1086-1087 gegen Byzanz beschreibt, heißt es: „*Das Herz des Sultans war gegenüber den Christen voller Liebe. Er sah sich wie ein Vater der Völker, deren Länder er betrat. So unterwarf er viele Provinzen und Städte ohne Kampf.*“¹⁵⁷⁷

Dieser Bericht von Mateos zeigt, dass die Christen zufrieden damit waren, Untertanen des Sultans zu sein. Diese Politik trug offenbar sehr dazu bei, dass die Ansiedlung der Oghusen in den christlichen Gebieten keine große Reaktion bei den Christen hervorrief bzw. ihre Reaktionen milderte. Denn der Sultan war offensichtlich sehr besorgt, dass keine Freveltaten durch die Oghusen in den neueroberten Gebieten begangen wurden. Die obige Aussage der georgischen Chronik „*Und befreite sein Königreich [von Giorgi II.] von den Marodeuren*“ belegt, dass der Sultan die Ausschreitungen der oghusischen Banden in Georgien verhinderte, die von ihm unabhängig handelten und plündernd und verwüstend umherzogen. Der Sultan scheint eine Gleichgewichtspolitik verfolgt zu haben, die zur Türkisierung des Kaukasus und somit auch zur Islamisierung des Gebietes beitrug. Nach seinem Tod wurden die Oghusen allerdings von David IV. von Georgien verdrängt, wobei man nicht sagen kann, dass das Gebiet von den Oghusen völlig befreit worden wäre.

Wir kommen schließlich bezüglich der oghusischen Verbreitung im Kaukasus zu folgendem Ergebnis: die große oghusische Migration aus Transoxanien, die am Anfang des 11. Jahrhundert begann, erfasste auch den gesamten Kaukasus und Ostanatolien. Die Oghusen ließen sich sowohl selbst in den kaukasischen Gebieten nieder; sie wurden gleichzeitig auch von den selçukischen Herrschern im Zuge einer systematischen Ansiedlungspolitik angesiedelt. Am stärksten war Azerbayğan von den oghusischen Einwanderungen im Kaukasus betroffen. Wie der Historiker S. Eliyarlı äußert, vermischten sich die azerbayğanischen Türken und selçukischen Türken, die den Islam annahmen, in kurzer Zeit. So entstand das azerbayğanische Turkvolk.¹⁵⁷⁸ Die Forscher sind sich also darüber einig, dass Teile des Kaukasus, insbesondere Azerbayğan, durch die Selçuken turkisiert wurden.¹⁵⁷⁹ Wir ziehen daraus folgenden Schluss: der im Kaukasus zugunsten der selçukischen Türken einsetzende demographische Wandel sollte auch das kulturelle und religiöse Leben des Gebietes prägen, d.h. das Wachstum des türkisch-islamischen Elements sollte zur Entwicklung der islamischen Kultur und zur Vorantreibung der Islamisierung des Kaukasus im großen Maße beitragen. Der arabisch-islamische Einfluss wurde durch den türkisch-islamischen Einfluss

¹⁵⁷⁴ *Urfa'lı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 178.

¹⁵⁷⁵ „Müverrih Vardan: *Türk Fütuhâtı Tarihi*“, S. 180.

¹⁵⁷⁶ *Urfa'lı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 176.

¹⁵⁷⁷ Ebd., S. 171.

¹⁵⁷⁸ Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 216.

¹⁵⁷⁹ Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 196-198; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 243 ff; Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 216.

ersetzt, der sich im Verlaufe der Jahrhunderte verwurzeln sollte. Die große Rolle des Sufismus dabei kann man nicht unterschätzen. Wir hatten oben aufgezeigt, dass der Sufismus, einer der effektivsten Wege bei der Verbreitung des Islam, mit den Selçuken im Kaukasus verstärkt und verbreitet wurde. Wenn wir die große Bedeutung des Sufismus im Leben der Selçuken berücksichtigen, so können wir uns die Rolle der großen oghusischen Massen, die in den Kaukasus einwanderten, bei der Islamisierung des Gebietes gut vorstellen.

Nun möchten wir versuchen aufzuzeigen, wie die muslimisch-georgischen Beziehungen sich im 12. Jahrhundert entwickelten. Denn wie wir oben gesehen haben, war Georgien eines der wichtigsten Gebiete des Kaukasus, das mit der Verbreitung der Oghusen stark dem türkischen Einfluss ausgesetzt wurde. Im Folgenden wird daher der Frage nachgegangen, welche Ergebnisse die georgisch-selçukischen Beziehungen in Bezug auf die Annäherung der Georgier an die islamische Kultur hervorbrachten.

4.6. Die georgisch-muslimischen Beziehungen nach dem Erstarken des georgischen Staates

Das wichtigste Ereignis des 12. Jahrhunderts im Kaukasus war zweifelsohne das Erstarken des georgischen Staates. Der Historiker O. Turan schreibt die Erfolge der Georgier, die ihren Anfang unter David IV. (1089-1125, auch bekannt als David II.) nahmen, vor allem den kriegerischen Kipčak-Türken zu, die in die georgische Armee aufgenommen wurden. Die Kipčaken, die mit modernsten Waffen ausgerüstet und bestens ausgebildet worden waren, sollten bei den Siegen der Georgier die wichtigste Rolle spielen.¹⁵⁸⁰ David IV. siedelte die teilweise christianisierten Kipčak-Türken, die im Nord-Kaukasus an die Stelle des zerfallenen Chasarenreiches traten, in Kachetien an und bildete aus ihnen eine Armee in der Stärke von 50.000 Mann.¹⁵⁸¹ Laut Suny kamen 40.000 Kipčaken mit ihren Familien aus dem Nord-Kaukasus und aus den russischen Steppen nach Georgien. Sie nahmen bald das Christentum an und vermischten sich mit dem georgischen Volk. Der georgische König nutzte sie gegen seine äußeren Feinde – wie z.B. gegen die Selçuken – und die georgischen Fürsten, die selbstständig handelten und sich seiner Politik zur Zentralisierung des Staates widersetzen. David IV. heiratete selbst eine kipčakische Prinzessin. Daher sollten die Kipčaken später in der Politik und im Militär des Landes eine wichtige Rolle spielen.¹⁵⁸²

Die Thronstreitigkeiten und Aufstände nach dem Tode des Sultans Melikšah und die dadurch erfolgte Schwächung der Macht der Selçuken sowie der Beginn der Kreuzzüge, waren die anderen wichtigen Faktoren, die den Georgiern zu Erfolgen verhalfen.¹⁵⁸³ Aber die Rolle König Davids IV. darf man dabei nicht vergessen. Seine Herrschaftszeit nimmt in der Geschichte Georgiens und des Kaukasus einen wichtigen Platz ein. Er gilt als fähigster Herrscher Georgiens im Mittelalter. Denn es gelang ihm vor allem, die Armee zu reformieren, die zersplitterten georgischen Fürsten zu vereinigen und schließlich einen mächtigen georgischen Staat zu schaffen.¹⁵⁸⁴

Nach dem erfolgreichen Verlauf des ersten Kreuzzuges (1096-1099) beschloss David IV., sich von der selçukischen Herrschaft zu lösen und sein Land von ihnen zu befreien. Zunächst stellte er

¹⁵⁸⁰ Osman Turan: *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* [Die Geschichte der Selçuken und die türkisch-islamische Zivilisation], 8. Auflage, Istanbul 2003, S. 266.

¹⁵⁸¹ Laut der georgischen Chronik heiratete David IV. vorher die Tochter des kipčakischen Herrschers Atraka und baute mit den Kipčaken freundschaftliche Beziehungen auf. Die Zahl der angesiedelten Kipčaken betrug 45.000 Familien, die durch die kaukasischen Pässe nach Georgien gebracht wurden. 5.000 von ihnen waren schon vorher gekommen und traten zum Christentum über. (*Das Leben Kartlis*, S. 413-414.)

¹⁵⁸² Suny: *The Making of the Georgian Nation*, S. 35-36; Mirza Bala: "Gürcistan" [Georgien], in: *İA*, Bd. 4, S. 839-840.

¹⁵⁸³ Berdzenişvili und Canaşa: *Gürcistan Tarihi*, S. 212.

¹⁵⁸⁴ Tellioglu: *XI-XIII. Yüzyillarda Türk-Gürcü İlişkileri*, S. 67.

die Zahlung von Abgaben an die Selçuken ein. Er eroberte in den Jahren 1104 Kachetien, 1110 Samšwilde und manche Festungen in Unterkartlien, 1115 Rustawi und 1118 Lori. 1120 griff er Širvan an und eroberte Kabala und Berde. Im Jahr 1121 errang David IV. einen vernichtenden Sieg gegen die Selçuken bei Didgori (westlich von Tiflis). Im nächsten Jahr eroberte er schließlich Tiflis.¹⁵⁸⁵ So endete die Herrschaft der arabischen Ğafariden-Dynastie in Tiflis, der eine Regierungszeit von 200 Jahren zugeschrieben wird.¹⁵⁸⁶ Die georgische Metropole, in der über 400 Jahre muslimische Emire thronen, wurde wieder von der Fremdherrschaft befreit. König David IV. machte sie im folgenden Jahr erneut zur Hauptstadt des vereinigten georgischen Königreiches.¹⁵⁸⁷ Er eroberte bis zu seinem Tod im Jahre 1125 weiterhin die georgische Stadt Dmanisi und die azerbayġanischen Gebiete Širvan, Šeki und Šamkur und schließlich die armenische Stadt Ani (die ehemalige Hauptstadt des Königreiches der Bagratiden war im Besitz der muslimischen Šaddadiden-Dynastie). Auch die armenische Hauptstadt wurde befreit, die seit 60 Jahren unter fremder Herrschaft gestanden hatte. Die prachtvolle Kathedrale der Stadt, die von Muslimen in eine Moschee umgewandelt worden war, wurde wieder für die Christen geweiht.¹⁵⁸⁸ So herrschte David IV. in den letzten Jahren seiner Regierung über ein multiethnisches Reich, in dem Abchasier, Georgier, Armenier und zahlreiche muslimische Völker lebten. Sein Reich erstreckte sich schließlich vom Schwarzen Meer und dem Kaukasus im Norden bis Großarmenien im Süden und bis zum Kaspischen Meer im Osten.¹⁵⁸⁹

Im 12. Jahrhundert wurde Georgien im Kaukasus dominant. Die Georgier waren das einzige Volk, dem es gelang, sich gegen das selçukische Reich und andere muslimische Staaten zu behaupten und seine Unabhängigkeit zu erlangen. Dennoch ist festzustellen, dass die Georgier durch ihre Beziehungen zu den benachbarten islamischen Dynastien von der islamischen Kultur stark beeinflusst wurden. Bevor wir auf die Beziehungen zwischen den Georgiern und den Muslimen eingehen, müssen wir betonen, dass der neue mächtige georgische Staat durch seine Toleranz gegenüber den Andersgläubigen geprägt war. Die Koexistenz verschiedener Religionen im damaligen Georgien stellt dafür eines der wenigen Beispiele im Mittelalter dar. Wir möchten hier in Bezug auf unser Thema zunächst den Status der muslimischen Gemeinschaft in Georgien untersuchen, um zu klären, ob der Islam einer Verdrängung durch das Christentum bzw. durch die georgische Regierung ausgesetzt war.

David IV. schuf ein neues Georgien, das beinahe hundert Jahre im Kaukasus dominant bleiben sollte. Seine Regierungszeit ist auf jeden Fall auch für die Geschichte des Islam im Kaukasus eine wichtige Zeitperiode. Es ist zu erkennen, dass die Georgier und ihre muslimische Nachbardynastien in dieser Zeit trotz der Konflikte und Kriege einander kulturell beeinflussten und dass die islamische Kultur ab der Regierungszeit Davids IV. die Möglichkeit fand, sich in Georgien weiter zu entwickeln. Die Forscher sind sich darüber einig, dass diese Zeit von einer besonderen Religionstoleranz geprägt war, die von David IV. eingeführt wurde.¹⁵⁹⁰ Der Historiker W. E. D. Allen betont, dass der König versprach, sein ganzes Leben lang die fremden Völker und streitenden Konfessionen

¹⁵⁸⁵ Gümüš: "Büyük Selçuklu-Gürcü İlişkileri", S. 717-718; Allen: *A History of the Georgian People*, S. 98-100
Fährnich: *Geschichte Georgiens*, S. 197 ff.

¹⁵⁸⁶ Minorsky: "Tiflis", S. 817.

¹⁵⁸⁷ Rainer Kaufmann: *Kaukasus: Georgien, Armenien, Aserbaidŝan*, München 2000, S. 36; Suny: *The Making of the Georgian Nation*, S. 36; Allen: *A History of the Georgian People*, S. 99.

¹⁵⁸⁸ *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, S. 275-280.

¹⁵⁸⁹ Suny: *The Making of the Georgian Nation*, S. 37.

¹⁵⁹⁰ Paitschadse: "Bemerkungen zur Geschichte Georgiens", S. 57; Gümüš: "Büyük Selçuklu-Gürcü İlişkileri", S. 718; David Marshall Lang: *The Georgians*, London 1966, S. 104-105.

des Kaukasus im Rahmen eines toleranten Staates zusammenzuschweißen.¹⁵⁹¹ Paitschadse merkt an, dass ein Beweis der religiösen Toleranz der georgischen Könige sei, dass an ein und derselben Straße noch heute eine Moschee, eine Synagoge, eine armenische und eine georgische Kirche nebeneinander stünden.¹⁵⁹²

Aus den Quellen geht klar hervor, dass König David IV. tatsächlich seiner Toleranzpolitik entsprechend handelte und die religiösen Empfindlichkeiten der Muslime achtete. Die wertvollsten Informationen bietet darüber Ahmad b. Yusuf b. Ali ibn al-Azraq al-Fariqi, ein Chronist aus Mayyafariqin (heute Silvan), in seinem kurz nach 572/1176 verfassten Werk „Tarich Mayyafariqin: Geschichte Mayyafariqins“. Mit den Berichten al-Fariqis über die Ereignisse im Transkaukasus setzte sich auch der Kaukasusforscher Vladimir Minorskij auseinander.¹⁵⁹³ Wie Minorskij betont, sind die Berichte al-Fariqis von großem Interesse, da er sich 548/49/1153/54 im Dienste des georgischen Königs Demetre (1125-1156) befand und ein persönliches Wissen über das Gebiet hatte.¹⁵⁹⁴ Folgender Bericht von al-Fariqi zeigt die Politik König Davids IV. gegenüber den Muslimen nach der Eroberung von Tiflis sehr deutlich und reflektiert gleichzeitig den Status der muslimischen Gemeinschaft der Stadt:

„[...] Er verbrannte und verwüstete sie [die Stadt] völlig. Aber nach drei Tagen gewährte er ihren Einwohnern Amân und beruhigte ihre Herzen und ließ sie allein in aller Güte. Für dieses Jahr [1122] befreite er sie von den Steuern, Dienstleistungen [al-mu’an], Ratenzahlungen [aqât] und Haraç. Er gewährte nach dem Vertrag, der noch bis heute [bis zur Zeit al-Fariqis] gültig ist, den Muslimen alles, was sie wünschten. In ihm [ist festgelegt], dass Schweine weder in den muslimischen Stadtteil noch in die Stadt selbst gebracht werden sollten. Und sie sollten dort oder auf dem Markt nicht geschlachtet werden. Er ließ für sie [Muslime] Dirhame prägen, bei denen auf einer Seite der Name des Sultans und des Kalifen und auf der anderen Seite der Name Gottes und des Propheten, Friede sei mit ihm, stand, [während] der Name des Königs auf einer Seite des Dirhems stand. Es wurde in der Stadt [al-balad] ausgerufen, dass der König erlaubte, das Blut [ahdara damahu] von jemandem zu vergießen, der einem Muslim Schaden zufügte. Er gewährte ihnen den Ruf zum Gebet, die Gebete und das öffentliche Lesen [des Korans], und garantierte auch, dass man an Freitagen predigen und öffentlich beten konnte. In den Kanzelgebeten sollten nur der Name des Kalifen und des Sultans erwähnt werden. Er gewährte auch, dass kein Georgier, Armenier oder Jude die Bäder von Ismail¹⁵⁹⁵ in Tiflis betreten sollte. Er legte fest, dass ein Georgier jährlich 5 Dinar, ein Jude 4 Dinar und ein Muslim 3 Dinar Steuern zahlen sollte. Er war außerordentlich gütig gegen die Muslime. Er ehrte die Gelehrten und Sufis durch die Achtung ihres Ranges (?) und gewährte ihnen das, was sie unter den Muslimen nicht genießen.“¹⁵⁹⁶

Der Bericht von al-Fariqis zeigt uns deutlich, dass die Muslime Georgiens ihre Religion und Kultur frei ausübten und große Privilegien genossen. Einer der wichtigsten Faktoren der Toleranz König Davids IV. war meines Erachtens, dass er ein sehr gebildeter Herrscher war und der islamischen Kultur ziemlich nahe stand. Die Historiker Berdzenišvili und Canašia betonen, dass er auf die Ent-

¹⁵⁹¹ Allen: *A History of the Georgian People*, S. 100.

¹⁵⁹² Paitschadse: „Bemerkungen zur Geschichte Georgiens“, S. 57.

¹⁵⁹³ H. F. Amedroz, der das Werk von al-Fariqi in seinem Artikel detailliert beschrieb, war der erste Historiker, der eine systematische Präsentation des Werkes lieferte. Siehe H. F. Amedroz: „Three Arabic MSS. on the History of the City of Mayyâfâriqîn“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society (New Series)*, vol. 34, (1902), S. 785-812.

¹⁵⁹⁴ Vladimir Minorsky: „Caucasica in the History of Mayyafariqin“, in: *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, London 1978, S. 27-28; Minorsky: *Studies in Caucasian History*, S. 79.

¹⁵⁹⁵ Minorskij vermutet, dass es sich bei dem erwähnten Ismail um den Vater des Ishaq, des Statthalters von Tiflis, handelt, der sich in der Zeit des Kalifen al-Amin (809-813) in Georgien niederließ. Siehe die Anmerkung 2 von Minorskij (Minorsky: „Caucasica in the History of Mayyafariqin“, S. 34.)

¹⁵⁹⁶ Minorsky: „Caucasica in the History of Mayyafariqin“, S. 33-34.

wicklung des kulturellen Lebens seines Landes großen Wert legte. Er ließ *das Kloster von Gelati* errichten, in dem er auch noch eine Akademie für kulturelle Aktivitäten gründete. Er nahm auch die ausländischen Wissenschaftler unter seinen Schutz. Er ließ für die bekannten muslimischen Gelehrten und Dichter, für deren Unterhalt er selbst aufkam, in Tiflis ein spezielles Wohnheim errichten, wo sie ihre kulturellen und wissenschaftlichen Aktivitäten durchführen konnten.¹⁵⁹⁷ Der arabische Gelehrte Sibṭ ibn al-Ġawzi (gest. 1256) berichtet:

„[...] Er befahl, eine Karawanserei für die Besucher und Wohnungen für die Prediger, Sufis und Dichter zu bauen und sorgte für ihre Bewirtung. Und wenn sie Tiflis verlassen wollten, erlaubte er es ihnen und überließ ihnen ein großes Grundstück [auch außerhalb der Stadt]. Er respektierte die Muslime mehr als die zeitgenössischen muslimischen Herrscher.“¹⁵⁹⁸

Selbst der König beherrschte Persisch und Arabisch so gut, dass er mit den arabischen und persischen Gelehrten in ihren Sprachen diskutieren konnte.¹⁵⁹⁹ Der König, der für Astronomie, Theologie und Geschichtsschreibung ein besonderes Interesse zeigte und die Werke islamischer Poeten schätzte, kannte die Bibel und den Koran gleichermaßen gut in allen Einzelheiten.¹⁶⁰⁰ Außerdem stellen wir fest, dass zwischen dem georgischen Königshause und den Muslimen auch in seiner Zeit verwandtschaftliche Beziehungen bestanden. David IV. versuchte, durch diese Ehen seine Dynastie zu stärken. Eine seiner Töchter, Tamar, war mit dem Širvanšah Manučer II. verheiratet.¹⁶⁰¹

Nach dem Tode Davids IV. bestieg sein Sohn Demetre I. (1125-1154), der bereits zu Lebzeiten seines Vaters zum König gekrönt worden war, den georgischen Thron.¹⁶⁰² Er war ebenso ein toleranter Herrscher gegenüber den Muslimen. Obwohl er ein strenger orthodoxer Christ war, nahm er am Gottesdienst in der Moschee von Tiflis teil.¹⁶⁰³ Al-Fariqi berichtet:

„Ich war Zeuge von all diesen Privilegien [šurut], als ich im Jahr 584/1153 Tiflis betrat. Und ich sah, wie der König von Abchasien, Demetre [1125-1156], in dessen Dienst ich war, in Tiflis ankam und sich dort einige Tage aufhielt. Am Freitag kam er in die Hauptmoschee und saß auf einer Plattform [dakka] gegenüber dem Prediger und blieb dort, während der Prediger predigte und die Leute beteten und er hörte sich die ganze Hutba an. Danach ging er hinaus und spendete der Moschee [atlaqa bi-rasm al-ġami] 200 Golddinare. Und ich sah Gelehrte, Prediger und Adlige, die versuchten, ihn zu besuchen, und die Sufis boten Gebete für ihn an und er war ihnen gegenüber großzügig und belohnte sie, während er ihnen sein großes Vertrauen zeigte. Und ich war Zeuge von solcher Hochachtung seinerseits gegenüber den Muslimen, die sie nicht genießen könnten, selbst wenn sie in Bagdad wären.“¹⁶⁰⁴

Dieser Bericht al-Fariqis zeigt, dass die Entwicklung der islamischen Kultur wenigstens bis zur Herrschaftszeit König Demetres in jeder Hinsicht unterstützt wurde. Was den Moscheebesuch des Königs betrifft, so stellt sich heraus, dass Demetre I. es sich zur Gewohnheit machte, die Moschee schon in seiner Prinzenzeit mit seinem Vater zu besuchen. Der arabische Gelehrte Sibṭ ibn al-Ġawzi (gest. 1256), der ebenso über die von David IV. eingeführten Privilegien und religiöse Toleranz

¹⁵⁹⁷ Berdzenišvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 144-145.

¹⁵⁹⁸ Zitiert bei Asatrian and Magrarian: “The Muslim Community of Tiflis”, S. 35.

¹⁵⁹⁹ Berdzenišvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 144.

¹⁶⁰⁰ Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 202.

¹⁶⁰¹ Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 688-689; Allen: *A History of the Georgian People*, S. 99.

¹⁶⁰² Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 203.

¹⁶⁰³ Lang: *The Georgians*, 105; Gümüş: “Büyük Selçuklu-Gürcü İlişkileri”, S. 718.

¹⁶⁰⁴ Minorsky: “Caucasica in the History of Mayyafariqin”, S. 34; Lang: *The Georgians*, 105.

berichtet, notiert, dass König David IV. mit seinem Sohn Demetre an jedem Freitag die Moschee besuchte, um Hutba (religiöse Predigt) und Koranlesung zu hören und ein paar Goldmünzen an die Chatiben (Prediger) und Muezzinen (Gebetsausrufer) verteilte.¹⁶⁰⁵

Auch König Demetre I. nahm mit den muslimischen Dynastien verwandtschaftliche Beziehungen auf. Er gab seine Tochter Rusudan dem türkischen Sultan (dem Sultan der irakischen Selçuken, 1134-1151) zur Frau, und sie erhielt als Mitgift die Stadt Gençe, wo der Sultan einen Emir einsetzte. Derbend wurde zum Vasallen Georgiens unter Demetre I., wo ein Emir herrschte, der zum König in familiären Beziehungen stand. Er war mit einer der Töchter Demetres verheiratet.¹⁶⁰⁶

Nach der Eroberung von Tiflis durch König David IV. nahm der Einfluss der Muslime in Georgien wesentlich zu und die Beziehungen der Georgier zu den Nachbarstaaten wurden sehr lebendig. Als Ergebnis daraus begann die arabische Sprache die Rolle der diplomatischen Sprache zu spielen, wie die diplomatische Tätigkeit Ibn al-Azraqs als Sekretär des Königs Demetre I. deutlich zeigt. Der Einfluss des Arabischen bzw. der islamischen Kultur ist auf den georgischen Münzen konkret zu beobachten: Die arabischen Beschriftungen erscheinen auf den georgischen Münzen, die ihre Verbindungen mit den byzantinischen Münzentypen verloren und ein islamisches Design annahmen. Die byzantinischen Titel der georgischen Könige verschwanden jedoch völlig. Es ist bemerkenswert, dass König Demetre I. z.B. auf einer Münze, auf der auch die Namen des Kalifen al-Muktafi (1136-1160) und des Sultans der irakischen Selçuken Mas'ud (1133-1152) standen, mit dem arabischen Titel „*malik al-mulûk Hisâm al-Masîh Demetre= König der Könige Schwert des Messias Demetre*“ bezeichnet wurde.¹⁶⁰⁷ Als weitere Beispiele der georgische Münzen, die Spuren der islamischen Kultur tragen, können wir die Dirheme der Königin Rusudan nennen. Diese Silber-Dirheme, welche nach byzantinischem Vorbild und islamischem Gewichtsstandard geprägt wurden, haben auf der Vorderseite das Bild Christi und auf der Rückseite die arabische Umschrift: „*Königin der Königinnen, Glanz der Welt und des Glaubens, Rusudani, Tochter der Tamar, Verteidiger des Messias*“¹⁶⁰⁸

Aus den Quellen geht hervor, dass die Position der Muslime in Georgien sehr lange Zeit stark blieb. In einem im Persischen verfassten anonymen Traktat des 13. Jahrhunderts wurde über Tiflis folgendes notiert:

„Es sind fast 110 Jahre vergangen, seitdem die Regierung der Stadt [d.h. seit 1122] von den Georgiern übernommen wurde. Ihre Einwohner sind Muslime, monotheistisch, fanatisch im Glauben, gastfreundliche Leute. [Die Stadt] hat viele Moscheen, die gute Gebetsaufrufe [Azan] durchführen.“¹⁶⁰⁹

In einer späteren Beilage zum Werk des arabischen Reisenden Ibn Hauqal (gest. um 980) wird überliefert:

„Die muslimischen rituellen Plätze wurden wie früher behalten: die großen Moscheen werden gegen jede Verunreinigung geschützt, der König liefert ihnen Wachskerzen, Lampen und alles, was sie brauchen; in allen Moscheen wird der Azan laut ausgerufen und niemand versucht, sie zu beschädigen.“¹⁶¹⁰

¹⁶⁰⁵ Asatrian and Magrarian: “The Muslim Community of Tiflis”, S. 35.

¹⁶⁰⁶ Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 204.

¹⁶⁰⁷ Minorsky: “Caucasica in the History of Mayyafariqin”, S. 31; Amedroz: “Three Arabic MSS.”, S. 791; Lang: *The Georgians*, S. 104-105.

¹⁶⁰⁸ Wilhelm Baum: “Rusudani”, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, Bd. 27, Nordhausen 2007, S. 1179-1184, hier: S. 1181.

¹⁶⁰⁹ Asatrian and Magrarian: “The Muslim Community of Tiflis”, S. 34.

¹⁶¹⁰ Ebd., S. 34.

Es stellt sich heraus, dass die islamischen Verwaltungsämter bei der Aufrechterhaltung der starken Position des Islam in Georgien eine wichtige Rolle spielten. Es ist allerdings sehr bemerkenswert, dass die muslimischen Verwaltungseinheiten nach der Eroberung Georgiens nicht abgeschafft wurden. Ihr Status und ihre Funktion wurden jedoch geändert und eingeschränkt. Der Artikel von Asatrian and Magrarian ist in diesem Zusammenhang für unser Thema besonders wichtig, weil er sich mit den georgischen, armenischen und russischen Forschungsergebnissen auseinandersetzt und über die Position des Islam in Georgien wertvolle Erkenntnisse bietet. Die Forschungen von Asatrian und Magrarian zeigen z.B., dass der arabische Emir sich in einen exekutiv-kommunalen Administrator verwandelte. Das „Šurta“ genannte Polizeiamt unterzog sich jedoch einer Transformation. Chef der Šurta wurde ein Polizeibeamter der provinziellen Administration. Die einflussreichen Mitglieder der Stadtaristokratie, genannt „die Älteren von Tiflis“ (die Notabeln) erkannten offenbar in der Zeit Georgis III. die Autorität des Königs an. Die Position des Mušrib (ein Finanzbeamter in der Stadtverwaltung) wurde wenigstens bis zum 14. Jahrhundert beibehalten.¹⁶¹¹

Von besonderem Interesse sind die Positionen in der Stadtverwaltung, die mit dem religiösen Leben der Muslime von Tiflis eng verbunden waren. Unter ihnen zeichnete sich die schillernde Figur „*Muhtasib*“ inmitten des Stadtlebens durch die Vielfalt seiner Aufgaben und die Erweiterung seiner Autorität aus. Die Araber übernahmen den Posten des „Agoranomos=Marktaufseher“ von den Byzantinern. Sein Aufgabenbereich wurde später wesentlich erweitert, und so wurde in der Frühzeit der Abbasiden das Amt des Muhtasib gegründet. Aber dieses Amt hatten auch Nichtmuslime bis zum 11. Jahrhundert inne, auch wenn dies selten vorkam. Die Islamisierung dieser Institution wurde nach dem 11. Jahrhundert vollendet. Der Muhtasib beteiligte sich in den mittelalterlichen islamischen Städten aktiv an der Förderung des Stadthandels, an der Festlegung der korrekten Gewichte und Maßeinheiten auf dem Markt und an der Überwachung der Qualität der Handwerkskunst. Zudem kontrollierte er die Erfüllung der Vorschriften der Šaria und der islamischen Normen im Verhalten der Stadteinwohner (Verbot der berauschenden Getränke, des Glücksspiels usw.), kümmerte sich um die Baukonstruktion der Stadt usw. Das größte Vorrecht des Muhtasib war es, in den Städten mit einer gemischten Bevölkerung die muslimischen Privilegien zu fördern. Es war seine Aufgabe, zu beaufsichtigen, dass die Christen und Juden keine höheren Häuser als die Muslime bauten oder dass die „Ungläubigen“ sich nur an den für sie bestimmten Plätzen versammelten, dass sie nur extra konzipierte Kleidung trugen usw.¹⁶¹² Nach der Islamisierung des Amtes beabsichtigte man, der Überwachung des öffentlichen Lebens durch eben dieses Amt einen islamischen Charakter zu geben. Der Muhtasib sollte auch dafür sorgen, dass alle Äußerungen des gemeinschaftlichen Lebens dem Bild einer wahrhaft islamischen Gemeinschaft entsprachen. Er kümmerte sich sogar um die regelmäßige Teilnahme der Muslime am Gottesdienst.¹⁶¹³

Diese Institution funktionierte vom 9. bis zum 13. Jahrhundert auch in den Städten Armeniens. Der Mustasib von Ani wird in einer armenischen Inschrift des Jahres 1055/56 erwähnt. Aber in den armenischen Städten stand das Amt des Muhtasib nie unter der politischen Vorherrschaft der Muslime. Der Muhtasib von Ani hatte also keine Funktionen, die mit der islamischen Religion verbunden waren, und somit entsprach das Amt des Muhtasib vielmehr seiner ursprünglichen Form. In der Zeit der islamischen Herrschaft unterschied sich der Muhtasib von Tiflis jedoch nicht von den Beamten des islamischen Orient in gleicher Funktion. Nach 1122 wurde der Kontrollbereich seiner

¹⁶¹¹ Ebd., S. 37-38.

¹⁶¹² Ebd., S. 38-39; Cahen: *Der Islam I.*, S. 105-106, 169-170. Siehe auch R. Levy: *The social structure of Islam*, Cambridge 1962, S. 334-338.

¹⁶¹³ Cahen: *Der Islam I.*, S. 105.

Pflichten erheblich eingeengt, und der Muhtasib wurde zu einem normalen Beamten im Dienste des georgischen Hofes.¹⁶¹⁴

Der einzige Beamte, der den Löwenanteil seiner Autorität und seines Einflusses behielt, war anscheinend der Kadi (Richter) von Tiflis. Er wurde durch den Befehl des Kalifen, des Sultans oder eines anderen Machtinhabers ernannt. Der Kadi hatte enorme Macht und einen großen Zuständigkeitsbereich. Er untersuchte zivile und kriminelle Affären, erfüllte die Funktionen des Notars, kontrollierte die Waqf (Stiftung)-Eigentümer und die Situation auf den Stadtmärkten, den öffentlichen Plätzen, den Nachbarschaften usw. Unter seiner Beobachtung standen auch die öffentlichen Sitten. Mit der völligen Unterordnung der Stadtverwaltung gegenüber dem König, der Herrschaft der christlichen Kirche und den georgischen Justizorganen verlor der Kadi von Tiflis offenbar einige seiner Zuständigkeitsbereiche. Ab da erstreckte sich seine Autorität auf die rein muslimischen Viertel von Tiflis, aber nur solange es den Muslimen gelang, ihre Positionen zu bewahren. Dennoch hatte der Kadi von Tiflis die Befugnis, ein Urteil über die schwersten Verbrechen zu fällen. Seine Autorität war so groß, dass er im frühen 13. Jahrhundert zusammen mit den Kadis von Ani und Dvin als Mitglied des Gerichtes an den Rechtsstreitigkeiten zwischen den christlichen Klöstern teilnahm.¹⁶¹⁵ Obwohl die Muslime zusammen mit den Juden gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Minderheit der Stadtbevölkerung bildeten, blieb der Status des Kadis von Tiflis unangreifbar, und er genoss universalen Respekt. In diesem Zusammenhang gibt es ein interessantes Ereignis, das von einem georgischen Chronisten erwähnt wird: An den Verhandlungen zwischen dem Ilchanidenherrscher Mahmud Gazan und dem rebellischen georgischen König David VIII. nahm auch der Kadi von Tiflis zusammen mit dem Katholikos und einem georgischen Adligen, Ivane Burseli, teil. Ihre Mission schlug fehl, und Ivane Burseli wurde von den Mongolen hingerichtet, während sie den georgischen Katholikos und den Kadi von Tiflis frei ließen.¹⁶¹⁶

Der Kadi von Tiflis scheint noch lange Zeit die einflussreichste Person innerhalb der muslimischen Gemeinschaft von Tiflis gewesen sein. Obwohl die Funktionen und die Autorität der islamischen Verwaltungsämter eingeschränkt wurden, übten sie auf das gesellschaftliche Leben Georgiens weiterhin einen starken Einfluss aus.

Die Quellen und Forschungen zeigen, dass die Position der Muslime Georgiens lange Zeit stark und stabil blieb und die Bevölkerung der Stadt Tiflis überwiegend aus Muslimen bestand, was in erster Linie auf die Toleranzpolitik der georgischen Könige zurückzuführen ist. Asatrian and Magrarian meinen, dass die muslimischen Autoren das Bild, das die Toleranz der georgischen Könige betrifft, etwas ausschmücken. Es sei z.B. schwer vorzustellen, dass es tatsächlich Steuervorteile für die Muslime gegeben haben soll. Sie schreiben: „Als ob sie beabsichtigten, ein idyllisches Bild zu zeigen, um die muslimischen Herrscher dazu anzuspornen, dem Beispiel der georgischen Könige zu folgen.“¹⁶¹⁷ Auch wenn die Berichte der muslimischen Autoren etwas ausgeschmückt wurden, kann man die Toleranzpolitik der georgischen Könige nicht leugnen. Diese Politik und die Rolle der Erhaltung der islamischen Verwaltungsämter waren aber nicht der einzige Grund, warum die Position der Muslime in Georgien lange Zeit stark blieb. Nun muss man hier zwei Fragen stellen, die die Forscher meistens nicht stellen: Wie entstand eine solche Toleranzpolitik und welche

¹⁶¹⁴ Asatrian and Magrarian: “The Muslim Community of Tiflis”, S. 39.

¹⁶¹⁵ Berdzenişvili und Canaşia schreiben ohne Hinweis auf eine Quelle, dass es sich bei dem Streit zwischen den armenischen Kirchen um einen Streit um ein heiliges Kreuz gehandelt und der Kadi von Tiflis an der Gerichtsverhandlung mit Kadis von Tiflis und Gençe teilgenommen habe. Vgl. Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 156. Die Angaben von Asatrian and Magrarian basieren jedoch auf dem Bericht des armenischen Chronisten Step’anos Orbelean (gest. 1305).

¹⁶¹⁶ Asatrian and Magrarian: “The Muslim Community of Tiflis”, S. 39-40.

¹⁶¹⁷ Ebd., S. 35-36.

Faktoren könnten überhaupt bei dieser Politik bzw. bei der Aufrechthaltung dieser Politik und bei der Annäherung der Georgier an die islamische Kultur noch eine Rolle gespielt haben? Was die erste Frage betrifft, komme ich zu folgendem Ergebnis: Die Georgier und Muslime pflegten seit den ersten arabischen Eroberungen im Kaukasus im 7. Jahrhundert gegenseitige Beziehungen, die eine kulturelle und religiöse Interaktion und Koexistenz zur Folge hatten. Ein natürliches Ergebnis dieser Situation war ein starker Einfluss der islamischen Kultur auf die Georgier. Dies kann man als die erste Phase der Entwicklung dieser Toleranzpolitik sehen. Was die zweite Frage anbelangt, so sehe ich dafür folgende Gründe als die wichtigsten an:

1. Der Abbruch der Verbindung Georgiens mit dem byzantinisch-orthodoxen Kulturkreis durch die selçukische Invasion Anatoliens: Nach dem selçukischen Sieg über Byzanz im Jahre 1071 bei Manzikert wurden im Westen Georgiens – d.h. in Ostanatolien – neue türkisch-islamische Emirate gegründet: Sökmeniden (Armanšāhe/Ahlatšāhe 1100-1207) in Ahlat, das Emirat der Saltukiden in Erzurum (1071-1202) und Mengügekiden in Erzincan (um 1080-1228).¹⁶¹⁸ Man muss noch das Sultanat der Rumselçuken (1077-1307) mit der Hauptstadt Konya, das Sultanat der Selçuken im Irak (1118-1194), die Ildegiziden in Azerbayğan (1136-1225)¹⁶¹⁹ und die Nachkommen der Šaddadiden in Ani hinzufügen. So war Georgien im 12. Jahrhundert von türkisch-islamischen Staaten umzingelt. Die selçukische Verbreitung hatte auch Armenien als selbstständigen politischen Faktor ausgeschaltet. Das starke georgische Königreich verfolgte zu jener Zeit dennoch eine energische Expansionspolitik. Zwischen diesen Staaten, die manchmal Koalitionen bildeten, und den Georgiern fanden im Verlaufe des 12. Jahrhunderts heftige Kriege statt, die mit wechselnden Siegen endeten.¹⁶²⁰ Obwohl der georgische Staat sich zu dieser Zeit durch die Rekrutierung der Kipçaken in die georgische Armee militärisch in einer starken Position gegenüber den islamischen Dynastien befand, waren die georgischen Könige in ihren Beziehungen zu den Muslimen sehr vorsichtig. Es zeigt sich, dass sich diese Vorsicht auch in ihrer Politik gegenüber ihren Untertanen spiegelte. Laut Minorskij erklären z.B. die Münzen des Königs Demetre I., die neben seinem Namen auch den Namen des Kalifen und des Sultans der irakischen Selçuken tragen, seine extreme Vorsicht in der Politik gegenüber seinen Untertanen.¹⁶²¹ Nach dem bekannten Numismatiker E. A. Pachomov beweist das jedoch unwiderlegbar, dass der König seine Abhängigkeit von den Muslimen anerkennen musste.¹⁶²² Eigentlich mussten die Georgier eine Gleichgewichtspolitik verfolgen, weil ihre Verbindungen mit dem christlichen Byzanz abgebrochen waren. Ein direkter religiös-kultureller Einfluss des Byzantinischen Reiches auf die Georgier war somit nicht mehr möglich. Dagegen hatten die Georgier es nun in der neuen politischen Ordnung fast nur mit Muslimen zu tun, die sie von allen Seiten umgaben. In diesem Fall wurde es unvermeidbar, dass zwischen den Georgiern und den Muslimen enge Beziehungen zustande kamen.
2. Der Einfluss der georgischen Annäherung an die türkische Kultur: Wie bereits in den vorherigen Kapiteln angesprochen, trugen die Chasaren, die im Kaukasus lange Zeit herrschten, zum ersten Mal dazu bei. Ab dem 11. Jahrhundert spielten jedoch die Selçuken und Kipçaken eine wesentliche Rolle dabei. Wie oben dargestellt, überfluteten die Selçuken nach dem Sieg über Byzanz im

¹⁶¹⁸ Osman Turan: *Doğru Anadolu Türk Devletleri Tarihi* [Die Geschichte der türkischen Staaten Ostanatoliens], 8. Auflage, Istanbul 2009, S. 20 ff.

¹⁶¹⁹ Über die Geschichte der Ildeniziden siehe ausführlich Ziya Bünyadov: *Azerbaycan Atabeyleri Devleti (1136-1225-ci iller)* [Der Staat der azerbayğanischen Atabegs (1136-1225)], Bakı 2004.

¹⁶²⁰ Dazu siehe ausführlich al-Hüseyni: *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, S. 108-114; Müneccimbaşı: *Câmiu'd-Düvel. Selçuklular Tarihi I*, S. 192; Turan: *Doğru Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, S. 33-37, 112-115; Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 224-242, 245-258.

¹⁶²¹ Minorsky: "Caucasica in the History of Mayyafariqin", S. 31.

¹⁶²² Zitiert bei Minorsky: "Caucasica in the History of Mayyafariqin", S. 30-31.

Jahre 1071 bei Manzikert nicht nur Anatolien, sondern auch ganz Georgien. Obwohl sie das Christentum annahm und sich mit der georgischen Bevölkerung vermischten¹⁶²³, waren die Kipčaken, denen der georgische Staat größtenteils seine militärische Macht verdankte, jedoch der andere Turkstamm, der die türkische Kultur in Georgien vertrat. Es versteht sich, dass ein Großteil der Kipčaken ihre Identität nicht verlor. Allen erwähnt, dass den Anführern der mächtigen Kipčaksiedlungen entlang der Kura eine weitgehende Autonomie zugestanden wurde.¹⁶²⁴ Wir sehen, dass die Kipčaken in Georgien mit der Zeit hohe Positionen im Staat besetzten und so einflussreich wurden, dass sie in der Zeit Tamars sogar versuchten, die Autorität der Königin einzuschränken. Ihre Position blieb so lange stark, bis sie in der Zeit Tamars durch den Druck und den Einfluss des georgischen Hochadels entmachtet wurden.¹⁶²⁵ So können wir schließlich feststellen, dass die Georgier bis zum 12. Jahrhundert wenigstens seit 600 Jahren mit den turksprachigen Stämmen zusammen lebten.

3. Das hohe Bildungsniveau der georgischen Könige: Wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, dass die georgischen Könige im 12. Jahrhundert – insbesondere David IV. – sehr gebildete Menschen waren, die ihre Kultur durch die anderen Kulturen bereichern wollten, können wir sagen, dass die muslimischen Quellen über ihr Wohlwollen gegenüber den Muslimen offenbar nicht übertreiben.
4. Die Interessen des georgischen Volkes: Asatrian und Magrarian betonen, dass die georgischen Könige in ihren Beziehungen zu den Muslimen pragmatisch handelten: „Mit Rücksicht auf die Interessen der Tifliser Muslime gingen David der Erbauer und seine Nachfolger von einer vernünftigen Einschätzung der Situation aus. Die Tifliser Muslime genossen eine führende Rolle im Handel und in der Handwerkskunst, sodass ihr Auszug aus Tiflis von den georgischen Königen nie begrüßt wurde.“¹⁶²⁶ Diese Feststellung erscheint sehr realistisch: Als fähige Herrscher bemerkten die georgischen Könige des 12. Jahrhunderts den großen Beitrag der Muslime zum Gesellschaftsleben in Georgien sehr wohl und unterstützten die Muslime, damit sich diese positive Situation fortsetzen konnte.

Einer der wichtigsten Aspekte der engen Beziehungen und kulturellen Interaktionen zwischen den Georgiern und den muslimischen Staaten waren die verwandtschaftlichen Verbindungen. Wir hatten erwähnt, dass diese Verbindungen schon in der Zeit Sultan Alp Arslans begannen und sich in der Zeit von David IV. und Demetre I. fortsetzten. Die auffälligsten dieser Verbindungen sind die zwischen dem georgischen Königshaus und den Širvanšahen. Denn durch diese Verwandtschaft genossen die Širvanšahen den besonderen Schutz der georgischen Könige gegen ihre Feinde. Wir hatten oben erwähnt, dass Tamar, die Tochter König Davids IV. mit dem Širvanšah Manučer III. verheiratet war.¹⁶²⁷ Also war Tamar, die Mutter des Širvanšahs Agsartan, die Tante des georgischen Königs Giorgi III.¹⁶²⁸ Obwohl auf den Münzen der Širvanšahen der Name des Sultans der irakischen Selčuken steht, stand Širvan in der Tat in voller Abhängigkeit von den georgischen Königen, die sich selbst den Titel Širvanšah aneigneten.¹⁶²⁹ Die Freundschaftsbeziehungen und das Bündnis zwischen Širvan und Georgien sollten das ganze 12. Jahrhundert hindurch andauern. Aufgrund dieses Bündnisses gewährten die Georgier dem Islam und der islamischen Kultur Schutz. So schützten die

¹⁶²³ Suny: *The Making of the Georgian Nation*, S. 36.

¹⁶²⁴ Allen: *A History of the Georgian People*, S. 107.

¹⁶²⁵ Vgl. Berdzenišvili und Canașia: *Gürcistan Tarihi*, S. 150-151.

¹⁶²⁶ Asatrian and Magrarian: "The Muslim Community of Tiflis", S. 35.

¹⁶²⁷ Vgl. Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 688-689; Allen: *A History of the Georgian People*, S. 99.

¹⁶²⁸ Bünyadov: *Azerbaycan Atabeyleri Devleti*, S. 142.

¹⁶²⁹ Barthold: "Shirwanshah", S. 414; Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 147.

Georgier ihre muslimischen Verbündeten sogar vor christlichen Feinden. Ein Beispiel hierfür ist, dass Širvanšah Akhsitan I. mit georgischer Hilfe im Jahre 1175 eine russische Flotte, die Baku angriff, völlig vernichtete und die Stadt Derbend zurückeroberte.¹⁶³⁰

Auch zwischen der selčukischen Dynastie und dem georgischen Königshaus wurden verwandtschaftliche Beziehungen aufgenommen. Die meisten westlichen Historiker wie z.B. H. Fähnrich, W. E. D. Allen und R. G. Suny, die sich mit der Erforschung der georgischen Geschichte beschäftigen, übersehen leider diese in den Quellen registrierten Beziehungen, obwohl sie die Eheschließungen zwischen dem georgischen Königshaus und christlichen Fürsten hervorheben. Wie oben erwähnt, fand die erste Eheverbindung zwischen zwei Dynastien in der Zeit Sultan Alp Arslans statt, der die Tochter König Kiurikes heiratete. Die Quellen berichten, dass eine Heirat zwischen Königin Tamar (1184-1213) und dem selčukischen Prinzen Süleymanšah (dem späteren Sultan der Rumselčuken) in Frage gekommen sei, aber nicht stattfand. Die Berichte der georgischen und islamischen Quellen stimmen nicht miteinander überein, von welcher Seite der Heiratsantrag gekommen war. Der Überlieferung des persischen Chronisten Ibn Bibi zufolge, dessen Werk für die Geschichte der Rumselčuken im 13. Jahrhundert als eine der wichtigsten Primärquellen gilt, schickte Königin Tamar, die einen ihrem Rang und ihrer Würde entsprechenden Ehemann suchte und einen der selčukischen Prinzen auswählen wollte, einen Maler ins Land der Selčuken, um Porträts der Prinzen anfertigen und über ihren Charakter Informationen sammeln zu lassen. Unter den Prinzen soll ihr Süleyman-Šah am meisten gefallen haben. Sie schrieb dann an seinen Vater Sultan Kilič-Arslan (1155-1192) einen Brief und verkündete ihm, seinen Sohn heiraten zu wollen, der wegen seines guten Aussehens berühmt sei. Die Königin schrieb, dass das georgische Volk ihn trotz der religiösen und ethnischen Unterschiede aufgrund seiner Fähigkeiten als König akzeptieren würde. Da der Prinz, der stattdessen entschlossen war, Georgien zu erobern, diesen Heiratsantrag abgelehnt habe, soll die Königin ihm später den Krieg erklärt haben.¹⁶³¹ Die georgische Chronik überliefert hingegen, dass der Sultan, der von der Schönheit der Königin hörte, sich in sie verliebte und sie heiraten wollte. Er soll sogar so weit gegangen sein, zum Christentum übertreten zu wollen, um sie zu heiraten. Sein Vater soll ihn nur mit großen Mühen davon abgehalten haben.¹⁶³² Die armenischen Quellen geben jedoch interessanterweise darüber keine Auskunft. Dies macht es schwierig festzustellen, von welcher Seite der Heiratsantrag kam.

Es ist aber bemerkenswert, dass die Königin später einen anderen türkischen Prinzen heiratete. Muzaffaraddin, der Enkel von Izzeddin Saltuk (1145-1174), des Emirs von Erzurum, sagte sich vom Islam los und ging ohne Erlaubnis seines Vaters mit reichen Geschenken nach Tiflis, um die Königin Tamar, von deren Schönheit er fasziniert war, zu heiraten und den georgischen Thron zu besteigen. Aber die Königin, die offenbar dann ihres Mannes überdrüssig wurde und David (den ossetischen Fürsten David Soslan, einen entfernteren Verwandten des Königshauses) 1189 heiratete, schickte den Prinzen später in sein Land zurück.¹⁶³³ Jedenfalls scheinen die Muslime auch in der Zeit von Tamar in Georgien einflussreich gewesen zu sein. Allen betont, dass der georgische Staat während der letzten Regierungsjahre Tamars von einer georgischen Königsfamilie und von einem

¹⁶³⁰ Caferoğlu: *Azerbaycan*, S. 12-13; Barthold: "Shirwanshah", S. 414; Resulzade: *Kafkasya Türkleri*, S. 12.

¹⁶³¹ El-Hüseyn b. Muhammed Ali el-Ca'feri er-Rugadi Ibn Bibi: *El Evamirü'l-Ala'iyе Fi'l-Umuri'l-Ala'iyе (Selčuk Name)*, Bd. 1, hrsg. von Mürsel Öztürk, Ankara 1996, S. 85-90.

¹⁶³² M. Brosset: *Histoire de la Géorgie I. Depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle, traduite du Géorgien*, S.-Pétersbourg 1849, S. 418. Siehe auch Osman Turan: *Selčuklular Zamanında Türkiye. Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)* [Die Türkei in der Zeit der Selčuken. Politische Geschichte von Alp Arslan bis Osman Gazi (1071-1318)], 8. Auflage, Istanbul 2004, S. 278-279; Bedirhan: *Selçuklular ve Kafkasya*, S. 253.

¹⁶³³ Brosset: *Histoire de la Géorgie I*, 418-419, 420 ff; Turan: *Selçuklular Zamanında Türkiye*, S. 278-279.

gemischten Militäradel regiert und von einer Militäraristokratie dominiert wurde, die nicht nur georgische, sondern auch starke armenische und geringe muslimische Elemente umfasste.¹⁶³⁴

Eine andere Ehe wurde zwischen der georgischen Königin Rusudan und dem Sohn Mugiseddin Tugrulšah, dem Emir der Saltukiden, geschlossen. Weil die georgische Seite vor der Heirat den Übertritt des Prinzen zum Christentum zu Bedingung machte, nahm der Prinz das Christentum an.¹⁶³⁵ Die georgische Chronik berichtet:

„Sie [Rusudan] heiratete den Sohn des Orthoul [Tugrulšah] und gebar ihm eine wunderschöne Tochter, die nach dem Namen ihrer gesegneten Mutter Tamar genannt wurde. Nach einer zweiten Schwangerschaft gebar sie einen Sohn, den sie David nannte.“¹⁶³⁶

Dieser David sollte nach seiner Mutter als David IV. Narin den georgischen Thron besteigen.¹⁶³⁷ Nach der Überlieferung der georgischen Chronik soll Giyaseddin Keyhüsrev II. (1237-1246), der von der Schönheit der Prinzessin beeindruckt war, ihre Hand gefordert und versprochen haben, sie nicht zu einem Religionswechsel zu zwingen. So wurde die Ehe geschlossen und die Prinzessin kam an den selçukischen Hof.¹⁶³⁸ Ibn Bibi, der den Bericht der georgischen Chronik bestätigt, berichtet, dass Königin Rusudan ihren Wunsch nach dieser Heirat folgendermaßen ausgedrückte: „Wir wünschen, unsere ehrenhafte Tochter, die von dem Geschlecht Selçuks und Davids abstammt, mit dem Prinzen Giyaseddin Keyhüsrev zu vermählen.“¹⁶³⁹

Aus dem Bericht von Ibn Bibi geht jedoch hervor, dass bei der Entscheidung der Königin Rusudan politische Gründe die Hauptrolle spielten. Es bestand nämlich die Gefahr, dass die Selçuken, die sich in dieser Zeit auf dem Höhepunkt ihrer Macht befanden, ganz Georgien besetzen könnten. Wie auch im Bericht Ibn Bibis klar ausgedrückt wird, verzichtete der Sultan wegen dieser Heirat auf die Eroberung Georgiens, zog seine Truppen aus diesem Land zurück und akzeptierte alle Wünsche der Königin.¹⁶⁴⁰

Rusudans Tochter Tamar (1237-1286?) war die Lieblingsehefrau Sultan Giyaseddin Keyhüsrevs II. (1237-1246). Es wird gesagt, dass die Sonne auf den selçukischen Münzen jener Zeit Tamar und der Löwe den Sultan symbolisierte. Nach der Heirat wurde Tamar unter dem Namen Gürğü Hatun (georgische Frau) bekannt. Tamar, die die Mutter des Sultans Alaeddin Keykubad II. war, war bekannt als Förderin von Wissenschaft und Kunst und als Schirmherrin des berühmten Mystikers und Dichters Muhammed Mawlana Ğalal-ad-Din Rumi. Anfänglich war sie eine orthodoxe Christin.¹⁶⁴¹ Sogar in den Palast des Sultans kam sie mit einem Priester und heiligen Gegenständen. Nach der Überlieferung wurde bis zu ihrer Annahme des Islam im selçukischen Palast eine Kapelle für sie eingerichtet.¹⁶⁴² Nach dem Tode des Sultans heiratete sie seinen Großwesir Parvana Muineddin.¹⁶⁴³ Ob durch den Einfluss Tamars, die als Schirmherrin Mawlanas eine gläubige Muslimin gewesen zu

¹⁶³⁴ Allen: *A History of the Georgian People*, S. 107.

¹⁶³⁵ Turan: *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, S. 40.

¹⁶³⁶ Brosset: *Histoire de la Géorgie I*, S. 501.

¹⁶³⁷ Baum: „Rusudani“, S. 1179.

¹⁶³⁸ Brosset: *Histoire de la Géorgie I*, S. 501-502.

¹⁶³⁹ Ibn Bibi: *El Evamirü'l-Ala'ie*, S. 424.

¹⁶⁴⁰ Ebd., S. 424; Münecimbaşı Ahmed b. Lutfullah: *Câmiu'd-Düvel. Selçuklular Tarihi II, Anadolu Selçukluları ve Beylikler*, hrsg. von Ali Öngül, Izmir 2001, S. 72-73.

¹⁶⁴¹ H. Crane: „Notes on Saldjuq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 36, nr. 1 (1993), S. 18.

¹⁶⁴² Turan: *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, S. 350.

¹⁶⁴³ Brosset: *Histoire de la Géorgie I*, S. 587; Crane: „Notes on Saldjuq Architectural Patronage“, S. 18.

sein scheint, weitere Georgier den Islam angenommen haben, ist unbekannt. In den Quellen finden wir solche Informationen nicht.

Schließlich ist festzuhalten, dass die georgische Gesellschaft im Verlaufe der Jahrhunderte vor allem durch Araber, Perser und Türken, die als die einflussreichsten Vertreter des Islam galten, von der islamischen Kultur stark beeinflusst wurde. Obwohl die Historiker Berdzenišvili und Canašia den Türken ein niedriges Kulturniveau zuschreiben¹⁶⁴⁴ und den Einfluss der türkischen Kultur ignorieren, schreiben sie darüber folgendes:

„Die Reflexionen der georgischen Kultur des 12. Jahrhunderts waren die Reflexionen einer Kultursynthese zwischen Westen und Osten. Georgien stand zwischen diesen zwei Welten. Neben dem Einfluss der westlichen Kultur reflektiert die georgische Kultur einen intensiven Einfluss der islamischen Kultur. Die sehr bunte arabische und persische Kultur hinterließ in der georgischen Kultur tiefe Spuren. Die georgische Gesellschaft verstand es auch, sich religiös fremde andere Kulturen anzueignen.“¹⁶⁴⁵

Minorskij betont, dass unter Königin Tamar islamische Gebräuche in Georgien eindringen. Als ein Beispiel erwähnt er, dass Iwane, der General der Königin, den bei den Muslimen gebräuchlichen Titel „*Atabeg*“ erhielt.¹⁶⁴⁶ Wir wissen, dass dieser Titel ursprünglich türkisch ist. Laut dem Historiker F. Köprülü wurden die Georgier und Armenier außer von der arabischen und persischen Kultur auch von der türkischen Kultur stark geprägt. Dieser Einfluss zeige sich von den Anfängen der Großselçuken an in der Sprache, Literatur, in den verschiedenen Zweigen der schönen Künste und in der Staatsorganisation. Das Nationalepos „*der Ritter im Tigerfell*“ von *Šota Rustaweli*, des großen georgischen Dichters des Mittelalters (ein Zeitgenosse der Königin Tamar), beinhaltet z.B. nicht nur persische, sondern auch türkische Einflüsse.¹⁶⁴⁷ Rustaweli waren die Werke der bekannten muslimischen Dichter und Gelehrten wie z.B. des Firdausi (gest. 1020), des Nisami (1209) u.a. gut bekannt, die er sich in hohem Maße zunutze machte.¹⁶⁴⁸

Obwohl eine Massenislamisierung unter den Georgiern in der selçukischen Zeit nicht stattfand, kamen wenigstens vereinzelte Übertritte zum Islam vor, wie manche der oben genannten Beispiele zeigen. Es zeigt sich jedenfalls, dass im Zuge der sich intensivierenden Beziehungen zwischen den Selçuken und den Georgiern eine starke Annäherung der Georgier an die islamische Kultur erfolgte, deren Grundlage in arabischer Zeit geschaffen und in selçukischer Zeit entwickelt wurde. Dass die muslimische Gemeinschaft von Tiflis z.B. Jahrhunderte lang ihre starke Position bewahren konnte, war eine der Folgen dieser Situation. Anscheinend begann die muslimische Bevölkerung von Tiflis erst ab der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts abzunehmen. Denn der bekannte venezianische Reisende Marco Polo (gest. 1324), der 1271 von Venedig aus in die Mongolei aufbrach und durch den Kaukasus reiste, berichtet, dass die Bevölkerung von Tiflis überwiegend aus Christen bestand. Er erwähnt jedoch die Muslime und Juden als wichtigste Minderheiten der Stadt.¹⁶⁴⁹

Die Hauptakteure dieser Annäherung auf der muslimischen Seite sollten jedenfalls ab der selçukischen Eroberung Georgiens immer die Türken sein. Ich betrachte diese starke kulturelle und

¹⁶⁴⁴ Berdzenišvili und Canašia: *Gürcistan Tarihi*, S. 155.

¹⁶⁴⁵ Ebd., S. 160.

¹⁶⁴⁶ Minorsky: „Tiflis“, S. 818.

¹⁶⁴⁷ Vgl. die Erläuterungen F. Köprülüs bei Wilhelm Barthold: *İslam Medeniyeti Tarihi* [Die Geschichte der islamischen Zivilisation], mit einer Einleitung, mit den Erläuterungen und Korrekturen versehen von Fuat Köprülü, 3. Aufl., Ankara 2004, S. 114.

¹⁶⁴⁸ Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 619.

¹⁶⁴⁹ Marco Polo: *Die Reisen des Venezianers Marco Polo im 13. Jahrhundert*, bearb. und hrsg. von Dr. Hans Lemke, neugesetzte und überarbeitete Ausgabe, Wiesbaden 2004, S. 47.

religiöse Interaktion zwischen den Georgiern und ihrer muslimischen Nachbarn bzw. muslimischen Untertanen im Spätmittelalter als Bildung einer festen Grundlage, die für die Islamisierung der Georgier in der osmanischen Zeit von großer Bedeutung sein sollte.

4.7. Die mongolische Herrschaft und ihre Auswirkungen auf den Islamisierungsprozess des Kaukasus

4.7.1. Die politische Situation vor der mongolischen Invasion

In den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts wurde der Kaukasus mit neuen äußeren Feinden konfrontiert, die ins Gebiet einfielen: Die Mongolen und die Chorezmier. Diese Feinde, insbesondere die Mongolen, stellten nicht nur für den Kaukasus, sondern auch für den ganzen Nahen Osten eine potenzielle Gefahr dar. Ğingis Chan, der 1206 auf einer Reichsversammlung zum obersten Herr der Mongolen erhoben worden war und viele Stämme und Reiche unter sich vereinigt hatte, stellte eine bedeutsame Macht dar.¹⁶⁵⁰

Den Quellen nach fielen die Mongolen bereits in den 1220er Jahren einige Male in den Kaukasus ein, verwüsteten das Gebiet völlig und kehrten zu ihrem Herrscher Ğingis Chan zurück.¹⁶⁵¹ Inzwischen hatten die Mongolen im Jahr 1220 auch das mächtige Reich der muslimischen Chorezmier zerschlagen und Šah Muhammed in die Flucht gejagt, der im selben Jahr in Tabaristan auf einer Insel des Kaspischen Meeres (Nordiran) starb.¹⁶⁵² Die Chorezmier hatten das Reich der Großselçuken aufgelöst und waren an ihre Stelle getreten.¹⁶⁵³ Viele Herrscher wie z.B. die ejjubidischen Teilherrscher, die kaukasischen Herrscher und die russischen Großfürsten zogen keine Lehren aus der mongolischen Katastrophe und setzten ihre Zwistigkeiten fort, als ob nichts geschehen wäre. Hingegen nahm der letzte Herrscher der Chorezmier Ğalal ad Din, Sohn Šah Muhammeds, den entschlossenen Kampf gegen die Mongolen auf, um das Reich seines Vaters von ihnen zu befreien¹⁶⁵⁴ und erregte durch seine Tapferkeit sogar die Bewunderung Ğingis Chans.¹⁶⁵⁵

1225 kam Ğalal ad Din, der vor den Mongolen flüchtete, in den Irak und Chusistan (am nordöstlichen Ufer des Persischen Golfs) und eroberte im selben Jahr Südazerbayĝan.¹⁶⁵⁶ Er besiegte die Georgier bei Garnisi und eroberte schließlich auch Tiflis, wo er nach dem Bericht des persischen Chronisten Ala ad-Din Ata Malik Ğuwayni (gest. 1283) den Einwohnern zwar Amnestie gewährte, gleichzeitig aber die alte Kirche der Stadt zerstören und an ihrer Stelle Moscheen errichten ließ.¹⁶⁵⁷ Nach anderen Quellen ließ er alle, die den Islam nicht annahmen, erschlagen.¹⁶⁵⁸ In der Schlacht bei Mindor schlug Ğalal ad Din 1227/28 ein Verbündetenheer der Rumselçuken, Georgier, Alanen,

¹⁶⁵⁰ Bertold Spuler: *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanenzeit 1220-1350*, 4. erweiterte Auflage, Berlin 1985, S. 16.

¹⁶⁵¹ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 12, S. 317 ff; İbn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye*, Bd. 13, S. 196 ff; "Müverrih Vardan: *Türk Fütuhati Tarihi*", S. 222-223.

¹⁶⁵² Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 12, S. 335. Für ausführliche Informationen über die mongolischen Eroberungen in Turkestan und Chorezmien siehe Joseph von Hammer-Purgstall: *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Pest 1840, S. 73 ff. Zwei weitere erwähnenswerte Werke, die über die Geschichte und Kultur der Mongolen zahlreiche Beiträge enthalten, sind: Walther Heissig und Claudius C. Müller (Hrsg.): *Die Mongolen*, Frankfurt am Main 1989 und *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*, hrsg. von Michael Weiers unter Mitwirkung von Veronika Veit und Walther Heissig, Darmstadt 1986.

¹⁶⁵³ Cahen: *Der Islam I.*, S. 298.

¹⁶⁵⁴ Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 31-32.

¹⁶⁵⁵ Hammer-Purgstall: *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, S. 82.

¹⁶⁵⁶ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 12, S. 385 ff.

¹⁶⁵⁷ Alaaddin Ata Melik Cüveyni: *Tarih-i Cihan-Güŝa*, übersetzt von Mürsel Öztürk, 2. Auflage, Ankara 1999, S. 358.

¹⁶⁵⁸ Minorsky: "Tiflis", S. 818.

Awaren, Lesgier, Kipčaken, Suanen, Abchasen und Šaneten. Er unterwarf in kurzer Zeit fast den ganzen Kaukasus. Aber seine Herrschaft sollte nicht lange dauern. Der obengenannte Sieg war sein letzter Erfolg. Im Jahre 1230-31 kam die Botschaft, dass die Truppen der Mongolen, seiner Hauptfeinde, die azerbayganischen Grenzen erreicht hatten.¹⁶⁵⁹ Ğalal ad Din, der von den Mongolen verfolgt wurde, wurde bald in Diyarbakir ermordet. Spuler sagt: „*Die Art von Ğalal od Dins Kampf gegen die mongolischen Eroberer war die unter den gegebenen Umständen einzig mögliche.*“¹⁶⁶⁰

Die Mongolen fielen in die muslimischen Länder ein, plünderten und verwüsteten sie und ermordeten ihre Bevölkerungen. Die muslimischen Staaten hatten jedoch nicht den Willen, sich gegen die Mongolen zu vereinigen. Der arabische Chronist Ibn al-Athir (gest. 1233), ein Zeuge dieser Ereignisse, der die hoffnungslose Lage der Muslime beschreibt, beklagt sich, dass man unter den muslimischen Herrschern keinen einzigen fand, der auf dem Wege Gottes gegen die Mongolen Ğihad führen wollte. Stattdessen seien sie vielmehr mit der feierlichen Unterhaltung und Verfolgung ihrer eigener Bevölkerung beschäftigt gewesen. Ğalal ad Din sei jedoch ein sehr fähiger Herrscher, zugleich aber eine kriegerische Person gewesen, die sich mit seinen muslimischen Nachbarländern dauerhaft in Konflikt befand. Daher soll kein muslimischer Herrscher bei seinem Kampf gegen die Mongolen geholfen haben.¹⁶⁶¹

Nach der Beseitigung Ğalal ad Dins, des letzten muslimischen Herrschers, der gegen die Mongolen mehr oder weniger standhalten konnte, sollte der Weg sowohl nach Anatolien als auch in den Kaukasus in den folgenden Jahren für die Mongolen frei werden. Sie unterwarfen den Kaukasus und Anatolien blitzschnell. 1235 Genĝe, später der Reihe nach Unterkartlien, Tiflis, Ani¹⁶⁶² und 1239 Derbend fielen in ihre Hände.¹⁶⁶³ In der Schlacht bei Kösedag (in Anatolien) brachten die Mongolen 1243 dem Heer des Sultans der Rumselçuken, dem mächtigsten Herrscher dieser Gegenden, eine verheerende Niederlage bei.¹⁶⁶⁴ So geriet das Rumselçukenreich unter die Herrschaft der Mongolen.¹⁶⁶⁵

In den Quellen begegnen wir kaum einer Information, welche die Situation der Verbreitungsprozesse des Islam im Kaukasus in der mongolischen Zeit klar zeigen würde. Außerdem wurde dieses Thema nicht erforscht. Daher müssen wir die Situation des Islam in den muslimischen Ländern unter der mongolischen Herrschaft untersuchen, um zu verstehen, inwieweit der Islamisierungsprozess im Kaukasus fortschreiten konnte. Damit wir die Stellung des Islam und damit den Islamisierungsprozess im Kaukasus in der Phase der mongolischen Herrschaft abschätzen können, müssen wir zunächst einen Blick auf die weiteren politischen Ereignisse werfen, die auch bei der Religionspolitik der mongolischen Herrscher eine Richtung zeigen sollten: Ğingis Chan (1206-1227) hatte bereits zu seinen Lebzeiten die von ihm eroberten Gebiete nach der mongolischen Tradition unter seinen Söhnen aufgeteilt: Ğuĝi Chan erhielt den Westen, der hauptsächlich das Idil-Ural umfasste. Außerdem wurden ihm alle westlichen Gebiete, „*die die mongolischen Pferde betreten*“, zugewiesen.¹⁶⁶⁶ Nachdem ihm noch das Ostgebiet der Kipčaken zwischen den Flüssen Irtyš und Itil und Chorezmien gegeben worden war, war die *Goldene Horde*, der erste mongolische Teilstaat, gegrün-

¹⁶⁵⁹ Cüveyni: *Tarih-i Cihan-Güša*, S. 362-365; Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 12, S. 458-459; Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 164-165.

¹⁶⁶⁰ Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 34.

¹⁶⁶¹ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 12, S. 458-460.

¹⁶⁶² Tellioglu: *XI-XIII. Yüzyillarda Türk-Gürcü İlişkileri*, S. 124.

¹⁶⁶³ Resulzade: *Kafkasya Türkleri*, S. 12.

¹⁶⁶⁴ Aknerli Grigor: *Mogol Tarihi* [Die mongolische Geschichte], ins Türkische übersetzt von Hrand D. Andreasyan, Istanbul 1954, S. 15-17; „Müverrih Vardan: *Türk Fütuhâtı Tarihi*“, S. 228; Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 43-44.

¹⁶⁶⁵ Kreiser und Neumann: *Kleine Geschichte der Türkei*, S. 46.

¹⁶⁶⁶ Cüveyni: *Tarih-i Cihan-Güša*, S. 96.

det, der unter Batu Chan (1227-1255) seine natürlichen Grenzen erreichte und das Kipčakenland, Chorezmien, den Nord-Kaukasus, die Krim und das Land der Itil-Bulgaren umfasste. Da die Bevölkerung des Reiches hauptsächlich aus kipčakischen Türken bestand, wurde das Reichsgebiet auch „Kipčakensteppe“ genannt. Die zahlenmäßige Unterlegenheit der Mongolen führte jedoch zu ihrer völligen Kipčakisierung.¹⁶⁶⁷ Auch manche transkaukasische Gebiete fielen nach dem Testament Ğingis Chans der Goldenen Horde zu. Der persische Chronist der Ilchanenzeit Wassaf (gest. 1323) schreibt diesbezüglich folgendes:

„[...] Von der äußersten Grenze von Saksin [am Wolga-Delta] und Bulghar [nahe an der Mündung der Kama in die Wolga] bis an die Grenzpässe von Derbend und Bakuje [Baku] war alles auf den Namen des ältesten Sohnes Tuschi [Ĝuĝi, der Vater von Berke Chan] geschrieben. Hinter Derbend, welches insgesamt das eiserne Thor heisst, war das Winterquartier seiner Heere, von wo dieselben bis Arran streiften, und Arran, Aserbaidshan gehörten noch zu ihren Ländern.“¹⁶⁶⁸

Nach der Eroberung Transkaukasiens wurden die georgischen, armenischen und sonstigen Feudalherren, die in Rang und Würden blieben, Vasallen des Großchans und waren dem Chan der Goldenen Horde unmittelbar unterstellt. Der einheimische Adel musste für den Chan hohe Tributzahlungen eintreiben und mit ihren eigenen berittenen Kriegern der Verpflichtung zur militärischen Dienstleistung genügen, d.h. an den ständigen Kriegen der Mongolen teilnehmen.¹⁶⁶⁹

Obwohl der Kaukasus nach dem Gesetz Ğingis Chans unter der Herrschaft der Goldenen Horde stand, wurde er von den Ilchanen besetzt und somit wieder zu einem Spielball zwischen zwei Großmächten. Das Ilchanenreich wurde im Iran von Hülägü (1256-1265), dem Enkel Ğingis Chans, gegründet, der von seinem Bruder Möngke (1251-1258), dem mongolischen Großchan, mit der Unterwerfung Vorderasiens beauftragt wurde.¹⁶⁷⁰ Der wichtigste militärische Erfolg Hülägüs war ohne Zweifel die Vernichtung des Kalifats. Nach der Eroberung wurde Bagdad der Plünderung preisgegeben, während die Bevölkerung getötet wurde. Große Schätze des Kalifats fielen in die Hände der Mongolen. Auch der Kalif, der die Wut des Chans erregt hatte, wurde gefoltert und hingerichtet (1258).¹⁶⁷¹ Mit dem Tod des Kalifen al-Mustasim (1242-1258) war das Kalifat¹⁶⁷² endgültig aufgelöst, das 515 Jahre existiert hatte.¹⁶⁷³ Die Vernichtung des Kalifats bedeutete, dass es keinen Herrscher mehr geben sollte, der die Muslime durch den Einfluss seiner religiösen Autorität auch politisch hätte vereinigen können. Dieser zu ihrer Politik völlig passenden Situation waren Hülägü und sein Gefolge sich sehr bewusst. Wassaf berichtet, dass Hülägü die Hinrichtung des Kalifen beschloss, nachdem er sich mit seinen Männern beraten hatte. Die Mongolen fürchteten nämlich, dass

¹⁶⁶⁷ Ilyas Kamalov: *Moğolların Kafkasya Politikası* [Die Kaukasuspolitik der Mongolen], Istanbul 2003, S. 19-22.

¹⁶⁶⁸ Wassaf: *Tarih-i Wassaf* [Geschichte Wassafs], aus dem Persischen übersetzt von Joseph von Hammer-Purgstall, neu hrsg. von Sibylle Wentker nach Vorarbeiten von Klaus Wundsam, Bd. 1, Wien 2010, S. 93.

¹⁶⁶⁹ Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 651.

¹⁶⁷⁰ Wassaf: *Tarih-i Wassaf*, Bd. 1, S. 57; Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 48 ff; Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 657.

¹⁶⁷¹ Wassaf: *Tarih-i Wassaf*, Bd. 1, S. 49-86; Grigor: *Mogol Tarihi*, S. 28-29; „Müverrih Vardan: Türk Fütuhâtı Tarihi“, S. 232; Marco Polo: *Die Reisen des Venezianers Marco Polo*, S. 51; Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 52.

¹⁶⁷² Nach der Eroberung Bagdads konnten nur einige Personen aus der Familie des Kalifen dem Tod entkommen und nach Ägypten flüchten. Zwei Personen von ihnen wurden 1260 und 1261 hintereinander von dem ägyptischen Sultan Baybars zum Kalifen erklärt. Diese Familie besetzte bis zur Eroberung Ägyptens durch die Osmanen (1517) nominell das Kalifenamt. Vgl. Ahmet Temir: „Türk Moğol İmparatorluğu ve Devamı“ [Das türkisch-mongolische Reich und sein Fortbestehen], in: *Türk Dünyası El Kitabı, Bd. 1: Coğrafya-Tarih*, hrsg. von Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1992, S. 391; Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 53.

¹⁶⁷³ Georg Altunian: *Die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen und kleinasiatischen Ländern im XIII. Jahrhundert*, Berlin 1911, S. 45.

sich von allen Seiten Truppen um den Kalifen versammeln und er diese organisieren könnte, wenn er aus der Gefangenschaft befreit würde, da die Muslime ihn als den Nachfolger des Propheten anerkannten, also als den wahren Imam.¹⁶⁷⁴ Dem Islam wurde mit dem Fall des ehrwürdigen Kalifats ideell ein schwerer Schlag versetzt, wie Spuler es zutreffend ausdrückt.¹⁶⁷⁵

Mit dem Vormarsch von Hülägü war die Oberherrschaft über den Kaukasus endgültig an das Ilchanenreich übergegangen. Nun war die Verteidigung des Kaukasus eine dringliche Pflicht der Ilchane, besonders deshalb, da Azerbayğan und Arran den Mittelpunkt ihres Reiches bildeten.¹⁶⁷⁶ Hülägü, der die Ansprüche der Goldenen Horde auf den Kaukasus nicht akzeptierte, behauptete nun, dass die kaukasischen Gebirge und Derbend die natürliche Grenze zwischen beiden Reichen bildeten. Die wichtige geographische Lage, die Bodenschätze, günstige Klimabedingungen, beste Winter- und Sommerweidengebiete des Kaukasus, die für ein Nomadenvolk unverzichtbar waren, waren andere wichtige Gründe, die die Aufmerksamkeit der Goldenen Horde und der Ilchane auf sich zogen und beide Reiche in einen heftigen Krieg um den Besitz dieser Gebiete geraten ließen.¹⁶⁷⁷ Man muss noch hinzufügen, dass einer der Karawanenwege, die den Westen und Osten miteinander verbanden, durch Azerbayğan führte. Für den Handel zwischen der Goldenen Horde und Ägypten benutzte man hauptsächlich diesen Weg.¹⁶⁷⁸

Die religiösen Unterschiede zwischen den zwei mongolischen Reichen verschärften die Auseinandersetzungen noch mehr. Dadurch nahmen die Konflikte zugleich den Charakter eines Religionskampfes an: Berke (1256-1266), ein anderer Enkel Ğingis Chans und der Chan der Goldenen Horde, war Muslim. Er nahm den Islam durch einen Scheich namens Šamsaddin al-Baharzi aus Buchara an, der danach den Chan noch mit der Verbreitung des Islam beauftragte.¹⁶⁷⁹ Hammer-Purgstall betont, dass Berke der erste der mongolischen Herrscher war, welcher den Islam annahm, und hält den Bericht, nach dem er durch Kaufleute aus Buchara dazu bewogen worden sei, für zutreffend.¹⁶⁸⁰ Jedenfalls war er als Muslim gegen die Eroberungen seines Veters Hülägü in islamischen Ländern. Insbesondere missbilligte er die Hinrichtung des Kalifen al-Mustasim durch Hülägü auf das Schärfste. Er mischte sich sogar zugunsten der Muslime in die Angelegenheiten des Reiches von Hülägü ein.¹⁶⁸¹ Hingegen gehörte der Ilchanenherrscher Hülägü dem Buddhismus an.¹⁶⁸² Ein anderer wichtiger Faktor, der die Feindschaft zwischen den zwei Vettern im religiös-politischen Zusammenhang negativ beeinflusste, war die enge Verbindung, die die Goldene Horde mit Ägypten – dem Feind von Hülägü – hatte, wobei die Annahme des Islam durch Berke ausschlaggebend war.¹⁶⁸³ Die Mamluken forderten Berke auf, gegen Hülägü Ğihad zu führen.¹⁶⁸⁴

Aus diesen Gründen kam es seit 1261 im Kaukasus, bei Derbend, am Kur und am Terek zu blutigen, oft mitten im Winter bei grimmiger Kälte geführten Kämpfen, die sich über mehrere Jahre

¹⁶⁷⁴ Wassaf: *Tarih-i Wassaf*, Bd. 1, S. 76.

¹⁶⁷⁵ Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 55.

¹⁶⁷⁶ Ebd., S. 59 ff.

¹⁶⁷⁷ Kamalov: *Moğolların Kafkasya Politikası*, S. 36, 41-42. Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 657.

¹⁶⁷⁸ Vaqif Piriye: *Azerbaycan XIII-XIV esrlerde* [Azerbayğan im XIII-XIV. Jahrhundert], Bakı 2003, S. 128.

¹⁶⁷⁹ Kamalov: *Moğolların Kafkasya Politikası*, S. 43-44; Yemelianova: *Russia and Islam*, S. 18. Dazu siehe ausführlich Jean Richard: "Berke Han'ın İslam'a Girişi ve Altın Orda Hanlığında İslamiyet'in Yayılışı" [Originaltitel: La conversion de Berke et les débuts de l'islamisation de la horde d'or], ins Türkische übersetzt von Abdulkadir Yuvalı, in: *Türk Kültürü*, Bd. 306 (1988), S. 21-23.

¹⁶⁸⁰ Hammer-Purgstall: *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, S. 150.

¹⁶⁸¹ Bertold Spuler: *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland 1223-1502*, Leipzig 1943, S. 38-39; W. Barthold: "Berke", in: *IA*, Bd. 2, S. 554; Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 62.

¹⁶⁸² Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 239.

¹⁶⁸³ Ebd., S. 63.

¹⁶⁸⁴ Kamalov: *Moğolların Kafkasya Politikası*, S. 45.

hinzogen und deren Ende weder Berke noch Hülägü erlebten.¹⁶⁸⁵ Diese Kämpfe setzten sich mit Unterbrechungen auch in den folgenden Jahren fort, obwohl auch die Ilchane den Islam angenommen hatten.¹⁶⁸⁶

4.7.2. Die Stellung des Islam in der ersten Phase der mongolischen Herrschaft im Kaukasus

Wir stellen fest, dass die Konflikte, die sich durch die religiösen Unterschiede entscheidend verschärften, in der ersten Zeit der Ilchane auch die Religionspolitik der Herrscher stark beeinflussten. Es ist unvorstellbar, dass diese Situation auch auf das Leben ihrer kaukasischen Untertanen positive Auswirkungen hatte. Wir wissen z.B., dass die Kriege zwischen der Goldenen Horde und dem Reich der Ilchane hauptsächlich auf azerbayğanischem Gebiet geführt wurden. Die Kaukasier mussten unter diesen Kriegen sehr leiden, weil die Mongolen von den Azerbayğanern, Georgiern und Armeniern Hilfstruppen in gewaltiger Menge forderten.¹⁶⁸⁷ Nun wollen wir das Problem im Rahmen unseres Themas aus dem Blickwinkel der Position des Islam betrachten, um zu klären, inwieweit das religiöse Leben der Muslime von der Religionspolitik der Herrscher beeinflusst wurde. Die Feststellung des generellen Status des Islam in der mongolischen Zeit ist von großer Bedeutung. Denn dies bedeutet zugleich eine Feststellung der Position des Islam im Kaukasus, der fast 150 Jahre unter mongolischer Herrschaft stand. Unsere erste wichtige Frage ist, wie die Stellung des Islam und der Muslime in der ersten Phase der mongolischen Herrschaft im Kaukasus bzw. in den von ihnen beherrschten Gebieten war.

Nach unserer Feststellung wurden der Islam und der Verbreitungsprozess des Islam sowohl in der ersten Phase der mongolischen Herrschaft (etwa 1235-1250) als auch unter den ersten Ilchanenherrschern (1258-1282) gefährdet und unterbrochen. Es besteht kein Zweifel daran, dass die islamische Kultur in dieser Zeit zerstört wurde. Während viele Forscher bemerkenswerterweise dazu keine Meinung äußern, drücken manche diesen Fakt klar aus. Einer der wichtigsten Forscher, der diese Meinung vertritt, ist der Historiker V. Piriyeu.¹⁶⁸⁸ Andere bekannte Historiker, die auf diesen Fakt hinweisen, sind V. Barthold¹⁶⁸⁹ und O. Turan. Barthold gilt als der erste Forscher, der diese Tatsache erkannte. Turan weist auf dieses Problem besonders hin, behandelt es ausführlich und kritisiert zu Recht, dass die modernen Forscher sich damit nicht auseinandersetzen.¹⁶⁹⁰ Der Islamforscher J. S. Trimmingham betont, dass der Islam seine Position als Staatsreligion verlor, als das muslimische Asien unter der Herrschaft der nichtmuslimischen Mongolen stand (von etwa 1219 bis zum Übertritt Gazan Chans zum Islam).¹⁶⁹¹ Das bedeutet zumindest, dass die Verbreitung des Islam vom Staat nicht gefördert werden konnte.

Zunächst muss man unterstreichen, dass die Mongolen, die den Iran, den Kaukasus und Anatolien eroberten, im Gegensatz zu den Selçuken, die als Muslime in das Gebiet kamen und die Rolle des Beschützers des Islam übernahmen, keine Muslime waren. So war es selbstverständlich und unvermeidlich, dass die Mongolen anfänglich für den Islam keine Sympathie hatten. Dass ein so

¹⁶⁸⁵ Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 62. Ausführlich über die Kämpfe zwischen der Goldenen Horde und dem Reich der Ilchane um die kaukasische Herrschaft siehe Abdülkadir Yuvalı: *İlhanlılar Tarihi* [Die Geschichte der Ilchane], Bd. 1, Kayseri 1994, S. 93-99; Spuler: *Die Goldene Horde*, S. 39-51.

¹⁶⁸⁶ Kamalov: *Moğolların Kafkasya Politikası*, S. 67 ff.

¹⁶⁸⁷ Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 668.

¹⁶⁸⁸ Piriyeu: *Azerbaycan XIII-XIV esrlerde*, S. 269-276.

¹⁶⁸⁹ Wilhelm Barthold: *Islam Medeniyeti Tarihi* [Die Geschichte der islamischen Zivilisation], mit einer Einleitung, mit den Erläuterungen und Korrekturen versehen von Fuat Köprülü, 3. Auflage, Ankara 2004, S. 80.

¹⁶⁹⁰ Turan: *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, S. 477-497.

¹⁶⁹¹ Trimmingham: *The Sufi Orders in Islam*, S. 67.

mächtiges Volk, unter dessen Herrschaft auch der Kaukasus geriet, nicht muslimisch war, bedeutete automatisch eine negative Entwicklung für den bisher gut verlaufenen Islamisierungsprozess des Gebietes.

Die Forschungen zeigen, dass die mongolischen Großchane im Allgemeinen den Andersgläubigen religiöse Freiheit gewährten und weder die Verbreitung des Christentums noch des Islam verhinderten. Es gab zwar Herrscher wie z.B. Čagatai Chan (gest. 1241) und Algu Chan (1250-1266), die eine persönliche Feindschaft gegen den Islam hegten. Aber dies waren Ausnahmen.¹⁶⁹² Die Verwüstungen und Massaker der Mongolen waren jedoch während ihrer ersten Eroberungen in den islamischen Städten so groß, dass die Mongolen als die größte Gefahr wahrgenommen wurden, die dem Islam drohte. Der arabische Chronist Ibn al-Athir (gest. 1233), ein Zeitgenosse, beschreibt die Gräueltaten der Mongolen während ihrer Eroberungen in Turkestan und im Nahen Osten insbesondere an den Muslimen als die größte und schlimmste Katastrophe, die die Menschheit je gesehen hätte.¹⁶⁹³ Dies wird auch von den anderen Chronisten wie z.B. Grigor (13. Jahrhundert) und Ibn Kathir (gest. 1373) bestätigt.¹⁶⁹⁴ Folgende Worte von Barthold drücken sehr gut aus, wie die islamische Zivilisation anfänglich durch die Mongolen zerstört wurde: „Ein zivilisiertes Territorium wurde von einem Volk erobert, das das Niveau des Menschenopfers noch nicht überwunden hatte.“¹⁶⁹⁵ Ein nennenswertes Zeugnis der Zerstörung der islamischen Kulturelemente im Kaukasus durch die Mongolen ist eine Inschrift. Diese Inschrift wurde an der Wand einer Moschee des dagestanischen Dorfes Riča (Bab al-Kist Riča) gefunden, die im Jahre 1239 von den Mongolen zerstört wurde. Nach dem Text der Inschrift wurde die Moschee durch den Befehl des Emirs Adam Abd al-Malik b. Muhammed erst im Jahre 1250 wieder aufgebaut.¹⁶⁹⁶ Ein anderes Beispiel im Kaukasus ist die Zerstörung eines Chânegâhs (Ribât) im süd-dagestanischen Dorf Rutul im Jahre 1239. Das belegt eine Bauinschrift aus dem Jahr 1246/47, die von A. Alikberov in der gleichen Gegend entdeckt wurde.¹⁶⁹⁷ Wir hatten die enorme Rolle der Ribâte, der Zentren der Sufis, bei der Verbreitung des Islam oben aufgezeigt. Der Orientalist T. W. Arnold betont, dass die mongolische Zeit auch für das Christentum katastrophal war. Das Christentum soll z.B. in Georgien, im größten christlichen Land des Kaukasus, in der folgenden Zeit an Boden verloren haben und ziemlich geschwächt worden sein. Alle Abchasen, Djikheten – Djikhet ist ein Distrikt Imeretiens – , Osseten, Kabardiner und Kisthethen fielen um diese Zeit vom Christentum ab.¹⁶⁹⁸

Es stellt sich heraus, dass der Islam besonders in der Zeit von Hülägü in eine äußerst schwache Position geriet. Der Orientalist B. Spuler schreibt:

„Der Kampf mit dem Kalifat, dessen Gefährlichkeit in religiöser Hinsicht man Hülägü vor Augen gestellt hatte, und ebenso die Hinwendung dieses Herrschers und des Großchans zum Buddhismus führte die mongolische Oberschicht zu einer ziemlich geschlossenen islamfeindlichen Haltung, die bei Hülägü auch politisch bedingt war. Sein Nachfolger Abaqa (1265-1282) soll aus reiner Abneigung gegen den Islam heraus den Wesir Dschowaini zum Genuss von Schweinefleisch gezwungen haben. Weder durch solche Maßnahmen noch durch die Schließung von Moscheen, die Beschlagnahme von Besitz u. dgl. materielle Maßnahmen noch auch durch geistigen Zwang konnten die Ilchane freilich hoffen, dem Islam

¹⁶⁹² Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 165 ff; Altunian: *Die Mongolen und ihre Eroberungen*, S. 68-69; Günay und Günsör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 258-259.

¹⁶⁹³ Ibn ü'l-Esir: *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Bd. 12, S. 316-317.

¹⁶⁹⁴ Grigor: *Mogol Tarihi*, S. 13; İbn Kesîr: *El Bidâye ve'n-nihâye*, Bd. 13, S. 196.

¹⁶⁹⁵ Barthold: *Islam Medeniyeti Tarihi*, S. 80.

¹⁶⁹⁶ Lavrov: *Èpigrafičeskie pamjatniki*, čast' 1, S. 83. Für die Lokation von Riča siehe Šichsaidov: "Ancient Mosques of Daghestan", S. 25.

¹⁶⁹⁷ Alikberov: "Islamic Frontiers in the Caucasus", S. 70-71.

¹⁶⁹⁸ T. W. Arnold: *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, New York 1913, S. 98.

unter den Iranern Abbruch zu tun. Immerhin wurde durch die Politik der Herrscher der Lehre des Propheten einstweilen die Möglichkeit genommen, werbend unter den Mongolen aufzutreten.“¹⁶⁹⁹

Der arabische Gelehrte Ibn Haldun (1332-1406) berichtet in seinem bekannten Werk „Muqaddima“, in dem er eine Analyse der islamischen Geschichte liefert, dass Hülägü nach der Eroberung Bagdads islamische Bücher in den Fluss Tigris werfen ließ.¹⁷⁰⁰ Er betont, dass die arabische Sprache in der mongolischen Zeit verdorben worden sei.¹⁷⁰¹ O. Turan bemerkt, indem er sich auf die islamischen Quellen stützt, dass nach der Zerstörung Bagdads, dem Zentrum der islamischen Kultur, sämtliche Wissenschaftler der Stadt getötet wurden.¹⁷⁰²

Hülägü neigte selbst dem Buddhismus zu und wurde darin von den buddhistischen Geistlichen beeinflusst. Nach persischsprachigen Quellen muss das Ilchanenreich außerordentlich viele buddhistische Tempel gehabt haben, die später unter Gazan (ab 1295) in Moscheen umgewandelt wurden.¹⁷⁰³ Wie R. Kaschewsky betont, dürfen aber die Berührung der Mongolen mit dem Buddhismus im 12. Jahrhundert und die darauffolgende Verbreitung dieser Religion unter den Mongolen nicht darüberhinwegtäuschen, dass der Schamanismus weiterhin die beherrschende Religionsform blieb.¹⁷⁰⁴ Das volksreligiöse Pantheon der Mongolen kannte auch eine Fülle von Gottheiten, die mit dem Alltagsleben der Menschen in Beziehung standen, so z.B. mit Herd und Feuer.¹⁷⁰⁵ Auch Priyev weist auf die errichteten Monumente und Tempel hin, unter anderem auf die von Hoy und Maraga. Die Innenpolitik der ersten Ilchanenherrscher, vor allem die von Hülägü, war auf die Bewahrung der alten Religionsvorstellungen der Mongolen und die Schwächung der anderen Religionen, insbesondere des Islam, gerichtet. Sie verbreiteten, in den eroberten Gebieten den Schamanismus, um ihre eigene Kultur und Religion zu bewahren und die Einflüsse der einheimischen Völker zu schwächen. Eine der wichtigsten Folgen des Kampfes gegen den Islam war, dass in dem innerhalb eines islamischen Territoriums errichteten Reich der Ilchane bis zur Regierungszeit von Gaichatu Chan (1291-1295) kein Amt des Oberkadis (Oberrichter) – eine unverzichtbare Institution für die Regelung des religiösen und sozialen Lebens der Muslime – eingerichtet wurde.¹⁷⁰⁶

Die armenischen Quellen reden jedoch von großem Wohlwollen und großer Freundlichkeit Hülägüs gegenüber den Christen.¹⁷⁰⁷ Er war dem Christentum gegenüber positiv eingestellt, was zum großen Teil dem Einfluss seiner strenggläubigen nestorianischen Hauptfrau Doquz Chatun zugeschrieben wird.¹⁷⁰⁸ Der armenische Chronist Grigor von Akner (13. Jahrhundert) berichtet in seinem über die Geschichte der Mongolen jener Zeit verfassten Werk „Geschichte der Nation der Bogenschützen“, dass der Chan eines Tages auf die Empfehlung der Georgier und Armenier 200.000 Schweine in die Länder der Muslime schickte und muslimische Schäfer einsetzte, die sie sogar einmal in der Woche mit Seife waschen mussten. Außerdem soll jeder Muslim, der kein

¹⁶⁹⁹ Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 239-240.

¹⁷⁰⁰ Ibn Haldun: *Mukaddime*, Bd. 1, S. 616.

¹⁷⁰¹ Ebd., Bd. 2, S. 687.

¹⁷⁰² Turan: *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, S. 491.

¹⁷⁰³ Michael Weiers: „Die Mongolen in Iran“, in: *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*, hrsg. von Michael Weiers unter Mitwirkung von Veronika Veit und Walther Heissig, Darmstadt 1986, S. 305.

¹⁷⁰⁴ Rudolf Kaschewsky: „Die Religion der Mongolen“ in: *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*, hrsg. von Michael Weiers unter Mitwirkung von Veronika Veit und Walther Heissig, Darmstadt 1986, S. 88-89, 113.

¹⁷⁰⁵ Ebd., S. 116.

¹⁷⁰⁶ Priyev: *Azerbaycan XIII-XIV esrlerde*, S. 270-272.

¹⁷⁰⁷ Grigor: *Mogol Tarihi*, S. 32; „Müverrih Vardan: Türk Fütuhâtı Tarihi“, S. 231, 237-239.

¹⁷⁰⁸ Weiers: „Die Mongolen in Iran“, S. 305-306.

Schweinefleisch aß, enthauptet worden sein.¹⁷⁰⁹ Auch wenn der Bericht von Grigor über die Anzahl der Schweine etwas übertrieben erscheint, zeigt er schließlich deutlich die hoffnungslose Situation des Islam und der Muslime in jener Zeit.

Wenn wir berücksichtigen, dass der Mittelpunkt des Reiches der Ilchane sich in Südazerbayġan (heute Nordiran) und Arran befand¹⁷¹⁰, so können wir erkennen, dass die kaukasischen Muslime von dieser Politik des Chans in hohem Maße beeinflusst und die Entwicklung der islamischen Kultur im Gebiet stark gehemmt wurden.

4.7.3. Die Verbreitung des Islam unter den Ilchanen und deren Auswirkung auf den Kaukasus

Mit der Verbreitung und Durchsetzung des Islam im Ilchanenreich begann eine neue Zeit, die das Schicksal des Islam und der Muslime völlig ändern sollte. Der Übertritt der Ilchanenherrscher – sie gehörten verschiedenen Richtungen des Islam an (der Sunna und der Schia) – und ihrer Gefolge zum Islam erleichterte die Islamisierung der Mongolen. Der erste Ilchanenherrscher, der den Islam annahm, war Hülägüs Sohn Ahmad Tegüder (1282-1284), der in seiner Jugend das Christentum angenommen und sich „Nikola“ genannt hatte.¹⁷¹¹ Er machte als Muslim den Schaden in gewisser Weise wieder gut, den sein Bruder Abaqa den Muslimen zugefügt hatte. Wassaf berichtet, dass bei seiner Wahl zum Chan sein Übertritt zum Islam eine wichtige Rolle gespielt habe. Nach seiner Wahl habe er den muslimischen Namen „Ahmad“ angenommen.¹⁷¹² Er öffnete Moscheen und Medresen wieder, unterstützte Pilgerreisen, gab viel von dem enteigneten Grundbesitz zurück.¹⁷¹³ Er scheint den Islam definitiv begünstigt zu haben. Der folgende Doppelvers des zeitgenössischen Chronisten Wassaf zeigt dies deutlich:

„Es mehrte sich der Tage Reiz und Fröhlichkeit,
Als den Islam begünstigte Sultan Ahmed“¹⁷¹⁴

Nach dem Übertritt Gazan Chans (1295-1304) begann der Islam im Ilchanenreich eine starke Position zu erlangen. Gazan war ursprünglich buddhistisch erzogen worden und hatte sogar in der Stadt Kučan (heute Nordostiran) buddhistische Tempel errichten lassen. Er wurde schließlich von seinem Wesir Navruz überzeugt, den Islam anzunehmen.¹⁷¹⁵ So erklärte er am 16. Juni 1295 seinen Übertritt zum Islam. Wie Hammer-Pugstall bemerkt, spielten politische Gründe dabei eine wichtige Rolle. Er gewann dadurch die Herzen aller Muslime seines Reiches und zugleich ihre politische Unterstützung.¹⁷¹⁶ Fortan nahm er zusätzlich den muslimischen Namen „Mahmud“ an. In seiner Zeit wurde der Islam zur Staatsreligion erklärt, d.h. sein Reich wurde zu einem mongolischen Staat, der nach der islamischen Kultur organisiert wurde. In der neuen Hauptstadt Täbris und ihrer Umgebung – damals Südazerbayġan – wurden prächtige Bauten, unter ihnen insbesondere Wohlfahrteinrichtungen, Moscheen und Medresen errichtet. Auf den staatlichen Urkunden standen der Name des Propheten und seiner Familie manchmal vor den Namen der Prinzen und Prinzessinnen der Dynas-

¹⁷⁰⁹ Grigor: *Mogol Tarihi*, S. 32-33.

¹⁷¹⁰ Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 59.

¹⁷¹¹ Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, S. 261.

¹⁷¹² Wassaf: *Tarih-i Wassaf*, Bd. 1, S. 203.

¹⁷¹³ Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 240.

¹⁷¹⁴ Wassaf: *Tarih-i Wassaf*, Bd. 1, S. 202.

¹⁷¹⁵ Wilhelm Barthold: „Gazan“, in: *IA*, Bd. 4., S. 729.

¹⁷¹⁶ Joseph von Hammer-Purgstall: *Geschichte der Ilchane: Das ist der Mongolen in Persien*, Bd. 2, Darmstadt 1843, S. 28-29

tie. Außerdem wurde am Hof das Tragen des Turbans eingeführt. Zudem war Gazan Chan ein Stifter der Wissenschaft. Es ist überliefert, dass Gazan Chan, der in der Umgebung von Täbris eine Sternwarte bauen ließ, sich persönlich mit den Naturwissenschaften, der Medizin, der Astronomie, der Chemie und mit verschiedenen Handwerken beschäftigte.¹⁷¹⁷ Gazan Chan ordnete mit seinen Beratern das Wirtschaftsleben und schuf ein Gesetzeswerk, welches das traditionelle Recht der Mongolen und islamisches Recht zusammenführte.¹⁷¹⁸ Bei der Annäherung der Mongolen an den Islam spielten der berühmte Mystiker Mawlana Ğalaladdin Rumi und sein Sohn Sultan Walad eine gewisse Rolle. Mawlana – der ein breites Religionsverständnis und eine tolerante Menschheitsauffassung hatte – empfahl, die Mongolen mit Achtung zu behandeln und sagte in seinem Gedicht: „Wenn du die Tataren fürchtest, heißt es, du kennst Gott nicht; ich begrüße sie hingegen mit hundert Glaubensfahnen“ Gazan Chan ließ nach seinem Übertritt zum Islam dieses Gedicht Mewlanas mit Gold auf sein Gewand sticken.¹⁷¹⁹

Die Erklärung des Islam zur Staatsreligion des Ilchanenreiches durch Gazan war erforderlich. Denn die Muslime bildeten den größten Teil der Bevölkerung des Reiches. Als der Staat der Ilchane sich zu einer regionalen Macht entwickelte, brauchten sie eine Staatsorganisation sowie ein Rechts- und Verwaltungssystem. Um eine überwiegend aus Muslimen bestehende Bevölkerung zu regieren, mussten die Ilchane eine islamische Staatsorganisation übernehmen. So übernahmen sie die selçukische Staatsorganisation, die ihnen als einzige hinterlassen wurde.¹⁷²⁰

Der Bruder Gazan Chans, Ölğeytü (1304-1316), der erst als Christ getauft wurde und später zum Buddhismus übertrat, wurde schließlich ein strenger schiitischer Muslim (1309-1310). Neben der Stadt Sultaniya, die er zur seiner Hauptstadt machte, gründete er in der Mugansteppe¹⁷²¹ zwei weitere Städte, die beide Sultanabad hießen.¹⁷²² Sein Mausoleum befindet sich in der Stadt Sultaniya.¹⁷²³ Da er bis zum Ende seines Lebens ein schiitischer Muslim geblieben ist, wurde er von den azerbayğanischen Türken und in der ersten Zeit der Osmanen als heilige Persönlichkeit verehrt. Er wird bis heute in Azerbayğan in den Moscheen und Gebeten als ein heilig gewordener großer Sultan erwähnt.¹⁷²⁴ Manche Türme und Moscheen, die von Ölğeytü errichtet wurden, kann man noch in Baku sehen.¹⁷²⁵ Wieweit Ölğeytüs Tätigkeit die Schia in Persien verbreitet oder doch ihre Ausbreitung ermöglichte, wissen wir nicht. Erst zwei Jahrhunderte später ist der Kampf im Iran zugunsten der Schia entschieden worden – mit dem Machtantritt der Safawiden. Ölğeytüs Nachfolger Abu Said (1316-1335) war jedoch Sunnit.¹⁷²⁶

Man muss hierbei noch einmal betonen, dass wir über die religiösen Verhältnisse in der mongolischen Zeit nur spärliche Nachrichten besitzen. Dies erschwert es sehr, über den Verbreitungsprozess bzw. überhaupt über das religiöse Leben im Kaukasus ertragreiche Erkenntnisse zu gewinnen.

¹⁷¹⁷ Barthold: “Gazan”, S. 729-730. Siehe auch J. A. Boyle: “Dynastic and Political History of the Il-Khans”, in: *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods*, ed. by J. A. Boyle, Cambridge 1968, S. 378. Zur Annahme des Islam durch Gazan Han und seine Familie siehe ausführlich Bertold Spuler: *Geschichte der Mongolen. Nach östlichen und europäischen Zeugnissen des 13. und 14. Jahrhunderts*, Zürich und Stuttgart 1968, S. 177-180.

¹⁷¹⁸ Auch: *Muslim-Untertan-Bürger*, S. 28.

¹⁷¹⁹ Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, S. 264-265.

¹⁷²⁰ Mehmetov: *Türk Kafkası 'nda*, S. 292-293.

¹⁷²¹ Die *Mugansteppe* ist ein ca. hunderttausend Hektar großes Steppengebiet entlang des Aras in Azerbayğan und Iran (Azerbayğan) zwischen Talyschgebirge und Kaspischem Meer.

¹⁷²² T. H.: “Olçaytu” [Olğeytü], in: *İA*, Bd. 9, S. 387-389.

¹⁷²³ Cahen: *Der Islam I.*, S. 327.

¹⁷²⁴ Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, S. 230.

¹⁷²⁵ Bakikhanov: *The Heavenly Rose-Garden*, S. 66.

¹⁷²⁶ Spuler: *Die Mongolen in Iran*, S. 244.

Auf dieses Problem weist auch der Orientalist B. Spuler, der bekannteste Forscher zur Geschichte der Mongolen, hin. Wie Spuler anmerkt, fehlen die Schilderungen ausländischer Reisender, die über das geistige Leben der von den Mongolen eroberten Länder Auskunft geben könnten. Die einheimischen Quellen versagen jedoch in dieser Hinsicht.¹⁷²⁷ Folgende Feststellung M. Kempers, einer der wichtigsten Kaukasusforscher, erklärt einen der wichtigsten Gründe, warum die dagestanische Geschichtsschreibung z.B. darüber nur mangelhafte Informationen überliefert:

„Die Vorstellung von der Einsetzung einer islamischer Herrschaft durch Abu Muslim in frühester Zeit überblendete jedoch nicht nur den noch jahrhundertlang dauernden Konkurrenzkampf zwischen Christentum und Islam, sondern führte dazu, dass Brüche der islamischen Geschichte des Landes entweder stark verzerrt oder sogar unkenntlich gemacht wurden. Das gilt beispielsweise für die beiden großen Katastrophen des 13. und 14. Jahrhunderts, den Mongolensturm und die Feldzüge Timurs. Sie fegten auch über Dagestan hinweg, und doch ist kaum etwas Konkretes über sie überliefert.“¹⁷²⁸

Unsere Kenntnisse über die Aktivitäten der Mongolen im Kaukasus bestehen jedoch vorwiegend aus Informationen über die politischen und militärischen Ereignisse. Aus dem bis hier Dargestellten kommen wir bezüglich der mongolischen Herrschaft und ihres Einflusses auf den Islamisierungsprozess des Kaukasus wenigstens zu folgenden wichtigen Schlussfolgerungen:

1. In der ersten Zeit der mongolischen Eroberungen und der ilchanischen Herrschaft wurde der Islamisierungsprozess im Kaukasus gefährdet und die islamische Kultur völlig ruiniert. Die wichtigsten Gründe dafür waren die Bekämpfung des Islam durch die schamanistisch-animistischen Mongolen, die Religionskriege zwischen der Goldenen Horde und dem Reich der Ilchane, die in der Tat vielmehr mit politischen und wirtschaftlichen Motiven verbunden waren.
2. Die Islamisierung der Goldenen Horde und des Reiches der Ilchane und der damit verbundene Beginn des Wiedererstarkens der Position des Islam: Der Islam wurde in der Goldenen Horde schon ein halbes Jahrhundert nach dem Tode von Berke Chan zu einer dominierenden Religion.¹⁷²⁹ Dabei spielten die Wolga-Bulgaren, die seit 922 Muslime und nun der Goldenen Horde unterworfen waren, eine große Rolle. Außerdem wurde die Goldene Horde zu einem türkisch-islamischen Reich. Denn die mongolische Minderheit war mit der türkischen Bevölkerung des Reiches, die aus Kipčaken und Wolga-Bulgaren bestand, verschmolzen.¹⁷³⁰ Özbek Chans Herrschaft (1313-1341) markiert den endgültigen Sieg des Islam bei den türkischen Nomaden, die die riesigen Steppenbereiche zwischen der Krim und der Wolga bewohnten.¹⁷³¹ Wie schon oben angesprochen, versuchten die Ilchane jedoch anfangs, in den eroberten Gebieten den Schamanismus zu verbreiten und zu stärken, um ihre eigene Kultur und Religion zu bewahren und die Einflüsse der einheimischen Völker zu vermeiden. Aber es gelang ihnen nicht. Der wichtigste Grund dafür war, dass ihr Reich sich inmitten der islamischen Welt befand. Mit der Zeit blieb ihnen so in dieser stark islamisch geprägten Umgebung nichts anderes übrig, als sesshaft zu werden, den Islam anzunehmen und sich der islamischen Kultur anzupassen. Nach dem Bericht des Gelehrten

¹⁷²⁷ Ebd., S. 242.

¹⁷²⁸ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 86-87.

¹⁷²⁹ Barthold: "Berke", S. 555; Kurat: *Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri*, S. 128-129. Über die Verbreitung des Islam in der Goldenen Horde siehe auch Devin A. DeWeese: *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania 1956.

¹⁷³⁰ Akdes Nimet Kurat: "Altın Ordu Devleti" [Die Goldene Horde], in: *Türk Dünyası El Kitabı, Bd. 1: Coğrafya-Tarih*, hrsg. von Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1992, S. 404; Yemelianova: *Russia and Islam*, S. 19; Bennigsen und Bryan: "Islam in the Caucasus and Middle Wolga", S. 35.

¹⁷³¹ Bennigsen und Bryan: "Islam in the Caucasus and Middle Wolga", S. 35; Kurat: "Altın Ordu Devleti", S. 35; Spuler: *Die Goldene Horde*, S. 87.

Rašidaddin Fazlallah (gest. 1318), der zugleich der Wesir Gazan Chans war, vernichtete der Chan nach seinem Übertritt zum Islam nicht nur alle Götzen in seinem Reich, sondern bekehrte auch zahllose Götzendiener zum Islam.¹⁷³² Die Mongolen bekehrten sich in der folgenden Zeit scharenweise zum Islam. In den 1350er Jahren war der Islam die herrschende Religion in den Ländern, die den Mongolen unterworfen waren.¹⁷³³

3. Die endgültige Durchsetzung und Befestigung des türkischen Einflusses und die damit verbundene Stärkung des türkisch-islamischen Volksglaubens: Schon in der Zeit der Umayyaden entwickelten die außerhalb des Kerngebietes des Kalifats gelegenen Gebiete wie z.B. Ğibal, Azerbayġan, Chorasán und Transoxanien innerhalb des Islam ihr besonderes islamisches Verständnis. Der türkisch-islamische Volksglaube, deren bekanntester Pionier Abu Muslim Chorasaní (gest. 755) war, bildete den Kern des Islam, dem die Mongolen später angehörten. Diese Form des Islam war eine Synthese aus dem Islam und dem Volksglauben und sehr attraktiv unter jenen Völkern, die Naturreligionen hatten. Denn sie konnte zwei Glaubensrichtungen verbinden. Der ohnehin vorhandene türkisch-islamische Volksglaube verstärkte sich in der Zeit der Mongolen noch mehr. So stand das Islamverständnis der Mongolen nicht der Sunna oder der Schia, sondern dem türkisch-islamischen Volksglauben, d.h. dem heterodoxen Islam nahe, wie I. Mehmetov besonders unterstreicht.¹⁷³⁴ Dies zeigt vor allem die Tatsache, dass die Mongolen die Derwische hoch respektierten, die den Islam und den türkischen Volksglauben verbanden. Also war der Sufismus, wie bereits oben aufgezeigt, von diesem Glauben stark beeinflusst. Es zeigt sich, dass dieser Einfluss unter den Mongolen noch mehr verstärkt wurde. Z. V. Togan betont, dass im Palast von Hülägü und seines Nachfolgers Abaka schamanistische Zeremonien stattfanden und dass dies die muslimischen Sufis in Azerbayġan und Anatolien beeinflusste.¹⁷³⁵ Dies zeigt jedoch, dass die ersten Herrscher der Ilchane beim Eindringen der schamanistischen Elemente in den Sufismus eine wesentliche Rolle spielten.¹⁷³⁶ Wir hatten oben gesehen, wie erfolgreich die Sufis bei der Verbreitung des Islam waren. Dass solche Elemente in den Sufismus gelangten, bedeutete allerdings einerseits die Beschleunigung der Degeneration des Sufismus und eine Abweichung von seinem ursprünglichen Charakter, andererseits machten sie den Sufismus attraktiver für die Völker wie z.B. die Mongolen, die sich zum Schamanismus bekannten. Bei der Gewinnung der Mongolen für den Islam spielten die Bemühungen der türkischen Sufis eine große Rolle, deren Rituale mit denen der Schamanisten fast identisch waren. Der Überlieferung zufolge machte Ahmed Gazan Chan einen Sufi-Scheich namens Abdurrahman Baba zu seinem Berater und sprach ihn als „Vater“ an. Außerdem war er mit einem türkischen Scheich namens İřan Mengli aus Arran sehr eng befreundet, den er mit „Bruder“ ansprach. Jedes Mal, wenn er in Arran überwinterte, ließ er für diesen Scheich ein einfaches Haus in der Nähe seines Lagers errichten, ging zu ihm und beschäftigte sich mit Sema (intensives Gebetsritual mit Musik und Gesang zur Erinnerung Gottes).¹⁷³⁷ Das zeigt, dass die selbst auf die Herrscher starken Einfluss ausübenden Sufi-Orden schon zu jener Zeit in Azerbayġan, im Zentrum des Ilchanenreiches, ziemlich verbreitet waren und im religiösen und kulturellen Leben der Kaukasusvölker eine be-

¹⁷³² Piriye: *Azerbaycan XIII-XIV esrlerde*, S. 271; Hammer-Purgstall: *Geschichte der Ilchane*, S. 30.

¹⁷³³ Altunian: *Die Mongolen und ihre Eroberungen*, S. 72-73.

¹⁷³⁴ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 188-189, 293.

¹⁷³⁵ Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, S. 260.

¹⁷³⁶ Dazu siehe insbesondere Fuad Köprülü: *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Orders Mystiques Musulmans*, Istanbul 1929.

¹⁷³⁷ Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, S. 267.

stimmende Rolle spielten. Sie scheinen durch die starke Unterstützung der Ilchanenherrscher bei der Propaganda des Islam eine wichtige Rolle gespielt zu haben.

Es gibt keinen Zweifel, dass die islamisierten Mongolen zur Entwicklung der islamischen Kultur beitrugen. Sie befreiten die islamische Welt z.B. von der Mordorganisation der Assassinen (eine Gruppe der schiitischen Ismailiten, die als eine Terroristenorganisation gilt¹⁷³⁸ und oft politische Attentate verübte).¹⁷³⁹ Der Beitrag der Mongolen zur islamischen Kultur zeigt sich wohl am besten in den Bautätigkeiten und kulturellen Aktivitäten der Ilchane, die sich vor allem in Südazerbayġan, um die Städte Täbris und Maraga, konzentrierten. Die Ilchanenherrscher versammelten die islamischen Wissenschaftler in Maraga, die dort 1259 eine Akademie gründeten. Der bedeutendste unter ihnen war Muhammed Nasir al-Din Tusi (1201-1274). In der Bibliothek konzentrierte sich vor allem die Beute aus vielen geplünderten Städten.¹⁷⁴⁰ In Maraga wurde die Wissenschaft der Astronomie betrieben. Tusi gründete dort unter der Mitarbeit der bekannten Wissenschaftler jener Zeit wie z.B. Müeyyidin Urzi aus Damaskus und Fahraddin Ahlati aus Tiflis eine Sternwarte. Die Forschungsergebnisse wurden in der Zeit von Kubilay Chan von Nasir al-Din Tusi als Buch mit dem Titel „*Zidj Ilkhani*“ veröffentlicht, das auch noch Informationen über Geographie, Klima und Wirtschaft umfasst.¹⁷⁴¹ Um 1300 wurde Täbris zum Zentrum des Kulturlebens im Ilchanenreich. Das Dar al-Šifa von Täbris war eine regelrechte Universität mit 6.000 bis 7.000 Studenten und vielen Gelehrten, zu denen unter anderen der Mathematiker Ubaid Täbrisi und der Philosoph Mahmud Šebistari zählten. Der berühmteste Wissenschaftler war jedoch der Chronist Rašidaddin Fazlallah (1247-1317), der Wesir Gazan Chans, dessen Werk „*Ĝami al-Tawarih*“ (Sammler der Geschichte) eine wunderbare Weltgeschichte und Erdbeschreibung darstellt.¹⁷⁴²

Obwohl die islamisierten Mongolen später ihren Beitrag zur islamischen Kultur leisteten, müssen wir akzeptieren, dass sie bei der Entwicklung der islamischen Kultur im Vergleich zu den Selġuken eine untergeordnete Rolle spielten. Wie O. Turan sagt, blieben die Bau- und Kulturtätigkeiten im Vergleich zu den großen Ruinen der islamischen Zivilisation sehr schwach.¹⁷⁴³ Der wichtigste Beitrag der islamisierten Mongolen und der mit ihnen in die islamischen Länder eingewanderten Türken zum Islamisierungsprozess des Kaukasus war offenbar ihr eigener Übertritt zum Islam. Denn so nahm die muslimische Bevölkerung des Iran und des Kaukasus erheblich zu, die während der ersten Eroberungen der Mongolen und der Besetzung der muslimischen Länder durch Hülägü durch große Massaker stark abgenommen hatte. Z. V. Togan, der auf der Basis der Quellen die Zahl der ins Gebiet eingewanderten mongolisch-türkischen Gruppen untersuchte, gibt an, dass bis zu zwei Millionen Mongolen und Türken nach Azerbayġan kamen und sich dort niederließen.¹⁷⁴⁴ Diese Zahl ist angesichts der damaligen Verhältnisse sehr groß.

Der Historiker E. Sarkisyanz schreibt, dass der Islam sich während der Herrschaft der Goldenen Horde im nördlichen Dagestan weiter ausbreitete, ohne einen Beleg zu nennen und zu erklären, wie dies geschah.¹⁷⁴⁵ Die Goldene Horde, die sich wie das Reich der Ilchane in ein türkisch-islamisches Reich verwandelte, spielte sicherlich eine wichtige Rolle bei der Islamisierung des Nord-Kaukasus,

¹⁷³⁸ Vgl. Hans Robert Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, Darmstadt 1989, S. 7.

¹⁷³⁹ Turan: *Selġuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, S. 479.

¹⁷⁴⁰ L. Bretanizki, B. Weimarn und B. Brentjes: *Die Kunst Aserbaidshans vom 4. bis zum 18. Jahrhundert*, übersetzt aus dem Russischen von Helga Hauffe, Weinheim 1988, S. 14.

¹⁷⁴¹ Yuvali: *İlhanlılar Tarihi*, S. 170-172.

¹⁷⁴² Bretanizki, Weimarn und Brentjes: *Die Kunst Aserbaidshand*, S. 14.

¹⁷⁴³ Turan: *Selġuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, S. 479.

¹⁷⁴⁴ Togan: *Azerbaycan*, S. 50.

¹⁷⁴⁵ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 129.

da der Nord-Kaukasus unter ihrer Herrschaft stand. Bennigsen und Bryan schreiben, dass die Nogaier, einer der türkischen Stämme in der Goldenen Horde, eine wichtige Rolle bei der Islamisierung des Nord-Kaukasus im Verlaufe des 14. Jahrhunderts spielten. Zum ersten Mal gelangte der Islam durch die Nogaier zu den Čerkessen, Kabardinern und Čečenem.¹⁷⁴⁶ Sarkisyanz meint wahrscheinlich die Rolle der Nogaier bei der Verbreitung des Islam. Einzelheiten darüber, welche Rolle die Nogaier genau dabei spielten, sind jedoch unbekannt. Auch wenn der Islam zu jener Zeit ins Gebiet dieser Völker eindrang, kann von einer starken Verbreitung nicht die Rede sein. Denn wie wir später noch ausführlich behandeln werden, begann die Durchsetzung des Islam unter diesen Völkern viel später.

4.8. Der Einfall Timurs in den Kaukasus und seine Religionspolitik im Kaukasus

Gegen Ende des 14. Jahrhunderts tauchte im Iran eine große Gefahr auf, die bald auch den Kaukasus und Anatolien erfassen sollte. Emir Timur (Tamerlan, 1370-1405) schaffte zwischen 1360 und 1370 einen mächtigen Staat in Mittelasien, dessen Hauptstadt Samarkand war. Er erreichte bald den Iran und eroberte einen Großteil des Ilchanenreiches, wodurch er zum Rivalen der Goldenen Horde wurde.¹⁷⁴⁷

Vor dem Erscheinen Timurs im Kaukasus war Georgien wieder zum mächtigsten Staat des Gebietes geworden. Die königliche Macht in Georgien erstarkte während der Regierungszeit Georgis V. (1314-1346) wieder, der die geschwächte Macht der Ilchanenherrscher ausnutzte. Unter Bagrat V. (1360-1393) verfügte Georgien wieder über ein ausgedehntes Territorium: die Staatsgrenze reichte über den Kaukasus hinaus, sie schloss in Nordkaukasien Dwaleti und Ossetien ein.¹⁷⁴⁸ Ein anderer wichtiger Staat im Kaukasus war in dieser Zeit der Staat der Širvanšah unter Scheich Ibrahim (1382-1417). Dieser war ein entfernter Verwandter der Kesraniden aus Derbend und Begründer der Derbendi-Dynastie der Širvanšah.¹⁷⁴⁹ Zu jener Zeit herrschten politische Krisen und Wirren in Anatolien, Azerbayğan und Iran. In Anatolien entstanden zahlreiche Fürstentümer. Das Reich der Ilchane wurde 1362 aufgelöst und zerfiel in Partikularstaaten.¹⁷⁵⁰ Bald musste Širvanšah Scheich Ibrahim sich Timur unterwerfen und mit seinen Hilfstruppen an dessen Nordfeldzug entlang des Kaspischen Meeres in die Goldene Horde und gegen Georgien teilnehmen. Timur bestätigte ihn als Širvanšah, obwohl sein eigener Sohn Miranšah als Gouverneur über ganz Azerbayğan eingesetzt wurde.¹⁷⁵¹ Zwischen den Jahren 1386 und 1388 eroberte Timur die Festungen von Kars und Sürmeli und unterwarf dann die Umgebung von Nahičevan. Danach begab er sich nach Georgien.¹⁷⁵² Auch Azerbayğan wurde erobert. So wurde ein Konflikt zwischen Timur und Toktamiš, dem Chan der Goldenen Horde, unausweichlich, der ebenso nicht auf das reiche Gebiet Azerbayğan verzichten wollte.¹⁷⁵³

¹⁷⁴⁶ Bennigsen und Bryan: "Islam in the Caucasus and Middle Wolga", S. 35.

¹⁷⁴⁷ Berdzenišvili und Canašia: *Gürcistan Tarihi*, S. 196.

¹⁷⁴⁸ Grekow, Tscherepnin und Paschuto: *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, S. 678-681; Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 250.

¹⁷⁴⁹ Barthold: "Shirwanshah", S. 414; Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 304-305.

¹⁷⁵⁰ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 305; Auch: *Muslim-Untertan-Bürger*, S. 28.

¹⁷⁵¹ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands*, S. 150; Dorn: *I. Versuch einer Geschichte der Schirwanschahe*, S. 566.

¹⁷⁵² Kazım Paydaş: "Timur'un Gürcistan Seferleri" [Die Georgienfeldzüge Timurs], in: *Firat University Journal of Social Science*, vol. 16, nr. 1 (2006), S. 419-437, Hier: S. 422.

¹⁷⁵³ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 305.

Zu jener Zeit stellte der osmanische Staat im Westen des Reiches Timurs eine große Macht dar, die nicht nur fast ganz Anatolien, sondern auch Teile des Balkans umfasste.¹⁷⁵⁴ Timur erklärte sich zum Erben der Herrschaftsansprüche der Ilchane über Anatolien. In der Schlacht bei Ankara schlug Timur 1402 den osmanischen Sultan Bayazid I. (1389-1402) vernichtend, in Folge dessen das osmanische Territorium unter den Söhnen Bayezids, die die Oberherrschaft Timurs anerkannten, geteilt werden sollte.¹⁷⁵⁵

Für unser Thema sind jedoch nicht die Einzelheiten der Feldzüge und Eroberungen Timurs, sondern seine Religionspolitik und deren Einfluss auf den Kaukasus interessant. Timur, der in der Tat kein Mongole, sondern Türke war, war ein fanatischer Muslim, bei dem auch sufische Züge zu erkennen sind. Er wollte den Islam um jeden Preis unter den „Ungläubigen“ verbreiten. Daher hielt er die Osmanen für dekadent, die zu den „Ungläubigen“ zeitweise friedliche Beziehungen pflegten.¹⁷⁵⁶ Timur bekannte sich eigentlich zum türkisch-islamischen Volksglauben und stand nicht der Šaria, sondern vielmehr dem traditionellen Charakter der Religion (dem Volksislam) nahe.¹⁷⁵⁷ Wie oben beschrieben, ist der türkisch-islamische Volksglaube die Form des Islam, die aus einer Synthese des Islam und der schamanistischen Elemente besteht, aber keine Schia. Diese Form des Islam war insbesondere unter den nomadischen Türken verbreitet.¹⁷⁵⁸ In der Armee Timurs gab es sogar Schamanisten.¹⁷⁵⁹

Es ist klar, dass Timur für Grausamkeit und Blutvergießen in den eroberten Gebieten genauso bekannt war wie Ğingis Chan. Obwohl er ein sehr fähiger Emir und Feldherr war, ging er in die Geschichte als einer der grausamsten Herrscher aller Zeiten ein. Dies kann man sogar in den Werken seiner eigenen Chronisten lesen. Der Historiker J. Matuz sagt, dass die sprichwörtlichen Gräueltaten Timurs sowohl mit Einschüchterungsmaßnahmen als auch mit seiner religiösen Einstellung verbunden waren. Matuz unterstreicht hierbei, dass die islamische Orthodoxie (die Sunna), mithin die osmanische Staatsspitze, gerade diese Gräueltaten aus religiös-moralischen Gründen ablehnte.¹⁷⁶⁰ Sicherlich war diese Einstellung einer der wichtigsten Faktoren, der für die Erfolge der Osmanen bei der Verbreitung des Islam auf dem Balkan verantwortlich war, während die Religionspolitik Timurs scheitern sollte, die mit Gewalt verbunden war.

Die meisten Forscher – insbesondere die türkischen Historiker – erwähnen in ihren Werken oder Aufsätzen die mit Zwang verbundene Religionspolitik Timurs nicht, während die anderen sie nur am Rande behandeln. Wir stellen fest, dass Emir Timur eine ganz andere Religionspolitik verfolgte, die mit der Toleranzpolitik der Araber, Selĉuken, Mongolen und Osmanen gegenüber den Nichtmuslimen nichts zu tun hatte. Unter seiner gewaltsamen Religionspolitik litten die Georgier im Kaukasus am meisten. Die besten Aufschlüsse darüber geben seine eigenen Chronisten. Der persische Chronist *Nizam al-Din Šami*, der als offizieller Geschichtsschreiber Timurs von ihm persönlich 1402 mit der Verfassung seiner Geschichte beauftragt wurde und ein Werk namens „*Zafernâme: Buch des Sieges*“ schrieb, gibt uns als Zeugnis wertvolle Informationen über die kaukasischen

¹⁷⁵⁴ Josef Matuz: *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt 1985, S. 44.

¹⁷⁵⁵ Halil Inalcık: *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, London 1973, S. 16.

¹⁷⁵⁶ Matuz: *Das Osmanische Reich*, S. 45.

¹⁷⁵⁷ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 308; Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 261.

¹⁷⁵⁸ Dazu siehe ausführlich Ahmet Yaşar Ocak: *Babailer İsyanı: Aleviliğın Tarihi Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* [Der Aufstand der Babaiten: Historische Grundlage des Alevitentums oder die Entstehung der islamisch-türkischen Heterodoxie in Anatolien], Istanbul 2000, S. 63.

¹⁷⁵⁹ Köprülü: *İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri* [Der Einfluss des türkisch-mongolischen Schamanismus auf die islamisch-sufischen Orden], ins Türkische übersetzt von Yaşar Altan, in: *AÜİFD*, Bd. 28, Nr. 1 (1970), S. 141-152, hier: S. 146.

¹⁷⁶⁰ Matuz: *Das Osmanische Reich*, S. 45.

Feldzüge und die Religionspolitik Timurs. Eine andere wichtige Quelle über die Taten Timurs ist das gleichnamige Werk (verfasst 1424-25) des persischen Autors *Šaraf ad Din Ali Yazdi* (gest. 1454), der von Sultan Ibrahim, dem Enkel Timurs, mit der Abfassung der Timuriden beauftragt wurde. Der Verfasser dieses Werkes hat anscheinend den Teil über die Aktivitäten Timurs größtenteils aus dem Werk *Šamis* übernommen. Laut Nizam al-Din *Šami* führte Timur einen heftigen *Ğihad* gegen Georgien. Nachdem er im Jahre 788/1386 Kars erobert hatte, marschierte er trotz unerträglicher Kälte unmittelbar gegen Tiflis. Vor der Belagerung der Stadt hielt er vor seinen Emiren und Würdenträgern eine Rede. In dieser Rede ist ganz deutlich zu erkennen, dass er die georgische Bevölkerung völlig islamisieren wollte und seinen ersten Feldzug deswegen unternahm:

„Ich wundere mich über das Verhalten und die Tätigkeit der alten Sultane und Emire. Obwohl sie so mächtig waren, gaben sie dem georgischen Volk, das ein Gegner des Islam ist, so viel Macht und Autorität, dass sie inmitten des Landes Anspruch auf die Herrschaft erheben [...].“¹⁷⁶¹

Nach seinem politischen Verständnis sei die Georgienpolitik der früheren muslimischen Herrscher, die er scharf kritisiert, mit der Politik eines richtigen Gläubigen nicht vereinbar. Denn sie hätten im Tausch für einen von den Georgiern erzielten kleinen Gewinn (Abgaben) ein christliches Georgien erlaubt, das für die islamische Welt eine ernste Gefahr darstellte. Dagegen war die Islamisierung dieses Landes für ihn selbstverständlich.

Die Stadt Tiflis wurde erobert und ein Großteil ihrer Einwohner getötet. Auch König Bagrat V. mit seiner Familie fiel in die Hand Timurs. Daraufhin lud Timur, den sein Chronist Nizamüddin *Šami* als einen streng gläubigen Muslim beschreibt, den König mit wohlgemeinten Ratschlägen zum Islam ein und versprach ihm viele Dinge, darunter auch die Befreiung von der *Ğizya* (Kopfsteuer). Durch die große Schmeichelei und Liebe, die der Emir dem König entgegenbrachte, soll König Bagrat V. laut *Zafernâme* den Islam freiwillig angenommen haben. Auch viele Personen aus seiner Dynastie und seinem Volk traten zum Islam über. Daraufhin gab Timur dem König nicht nur sein Land zurück, sondern stellte auch manche benachbarten Gebiete unter seine Herrschaft.¹⁷⁶² Asatrian and Magrarian meinen, dass Bagrat V. und seine Gefolge sich auf Veranlassung Timurs zum Hanafi-Mazhab der Sunna bekannten. Es wird angenommen, dass die Wahl Timurs kein Zufall gewesen ist. Dieser Mazhab passe in gewissem Maße besser zum Christentum. Daher könne er in Georgien einfacher verbreitet werden und den christlichen Glauben ersetzen.¹⁷⁶³ Es ist klar, dass diese Rechtsschule viel liberaler und rationalistischer ausgerichtet ist als die anderen Rechtsschulen der Sunna. Es bedarf jedoch einer exakten Studie, um mögliche Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen der hanafitischen Lehre und dem georgischen Christentum genau festzustellen.

Šaraf ad Din Ali Yazdi behauptet, dass die gute Behandlung König Bagrats V. durch Timur ein Grund dafür gewesen sei, dass der größte Teil des georgischen Volkes den Islam angenommen habe.¹⁷⁶⁴ Diese Behauptung entspricht allerdings nicht der Wahrheit. Denn die anderen Quellen zeigen, dass die Annahme des Islam durch den georgischen König rein formal war. Über die schmeichelhafte Behandlung des Königs und die Einladung zum Islam durch Timur berichtet auch die georgische Chronik.¹⁷⁶⁵ Aber sowohl die Chronik als auch der armenische Chronist Thomas von

¹⁷⁶¹ *Šamî: Zafernâme*, S. 120-121.

¹⁷⁶² Ebd., S. 120-122.

¹⁷⁶³ Asatrian and Magrarian: “The Muslim Community of Tiflis”, S. 41.

¹⁷⁶⁴ *Šarafaddin Ali Yazdi: The History of Timur-Bec, known by the Name of Tamerlain the Great, Emperor of the Moguls and Tartars: being an historical journal of his conquests in Asia and Europa*, trans. into English by John Darby, vol. 1, London 1723, S. 271.

¹⁷⁶⁵ Brosset: *Histoire de la Géorgie I*, S. 654.

Metsop (1378-1446) berichten, dass der König durch eine List in sein Land zurückkehrte und vom Islam abfiel. Laut den Angaben dieser Quellen forderte Bagrat von Timur zahlreiche Truppen, um nach Georgien zu marschieren, das Land zu erobern und es zum Islam zu bekehren. Er nannte acht Völker (Dral, Osed, Imerel, Mekrel, Apchaz, Sonk, Vrats'i und Mesx), die er unterwerfen und bekehren wollte. Nach seiner Freilassung soll er mit Hilfe seiner Söhne 12.000 Soldaten Timurs getötet haben, die er unter seinen Befehl gestellt hatte.¹⁷⁶⁶ Anscheinend war Timur währenddessen mit anderen Feldzügen beschäftigt und konnte nicht gegen den georgischen König vorgehen. Es ist bemerkenswert, dass Nizam al-Din Šami davon nichts weiß, der die erzwungene Konversion des Königs zum Islam als seine freie Entscheidung zeigt. Eine andere bemerkenswerte Sache ist jedoch, dass der Autor des *Zafarnâme* seinen Herrscher Timur als einen streng gläubigen und frommen Muslim lobt, dessen Herz mit Ehrlichkeit und Reinheit gefüllt gewesen sei.¹⁷⁶⁷ Er redet zugleich mit großer Begeisterung von seinen maßlosen Plünderungen, Morden, Verwüstungen und Schäden, die die Truppen Timurs der Natur zufügten. Das Ziel Timurs sei es gewesen, die Autorität des Islam in den Ländern stabil zu halten und die Vielgötterei vollständig zu beseitigen. Der Autor drückt klar aus, dass alle Andersgläubigen bekämpft und verfolgt wurden, die den Islam nicht annahmen. Davon waren vor allem die georgischen Christen und die Zoroastrier (anscheinend sind hier mit den Zoroastriern Angehörige von Naturreligionen gemeint) betroffen.¹⁷⁶⁸ An einer Stelle sagt Šami: „[...] Aus den Köpfen der Ungläubigen [der Georgier] bildeten sie [die Soldaten Timurs] Hügel und Minarette, um daraus der Welt ein Beispiel zu geben [...]“. ¹⁷⁶⁹ Timur wird einerseits als aufrichtiger Muslim beschrieben, andererseits verbreitete er überall großen Schrecken und Terror und machte riesige Beute. Der Autor, dessen Erzählungen von der großen Strenge Timurs stark beeinflusst worden zu sein scheinen, versucht diese Inkonsequenz als gerecht darzustellen, obwohl dies ausdrücklich dem Anspruch des islamischen Rechts widerspricht, nach dem den Nichtmuslimen im Falle ihrer Aufgabe völlige religiöse und kulturelle Freiheit gewährt werden muss.

Dass Timur in den folgenden Jahren Ğihad gegen Georgien führte, zeigt, dass seine Islamisierungspolitik gegenüber den Georgiern nicht den Erfolg brachte, den er erwartet hatte. Šaraf ad Din Ali Yazdi drückt ohnehin klar aus, dass er 1494 persönlich Ğihad gegen die christlichen Georgier unternahm.¹⁷⁷⁰ Man muss hier erwähnen, dass Timur versuchte, seinen Ğihad anhand der Koranverse (z.B. Sure 9, Vers 123) zu legitimieren¹⁷⁷¹, die sich in der Tat auf den von der ersten muslimischen Gemeinde zur eigenen Verteidigung geführten Kampf beziehen. Das Ğihadverständnis des Korans ist in erster Linie mit der Unterdrückung der eigenen Gemeinschaft und Religion durch den Feind verbunden. Eine der Bedeutungen des Ğihads ist also der Verteidigungskrieg nach dem Koran, dessen Bedingungen entstehen. D.h. man muss in erster Linie unterdrückt werden, damit man mit dem Ğihad beginnt. Der Ğihad Timurs scheint jedoch vielmehr seinen eigenen religiös-wirtschaftlich-politischen Zielen zu dienen (z.B. dem Kampf zwischen ihm und Toktamiš, dem Chan der Goldenen Horde, um die Vorherrschaft im Kaukasus, dem Wunsch der Beseitigung eines mächtigen Georgiens, der Abneigung Timurs gegenüber den Christen usw.). Denn wir stellen selbst im Werk seiner eigenen Chronisten starke Belege fest, die den Verstoß des Herrschers gegen das klassische Ğihadverständnis zeigen, das wir im dritten Kapitel ausführlich erläuterten. Meines Er-

¹⁷⁶⁶ Ebd., S. 658 ff; T'ovma Metsobets'i: *T'ovma Metsobets'i's History of Tamerlane and his Successors*, trans. by Robert Bedrosian, New York 1987, S. 11-12. Siehe auch Félix Néve: *Exposé des guerres de Tamerlan et de Schah-rokh dans l'Asie occidentale, d'après la chronique arménienne inédite de Thomas de Medzop*, Brussels 1860, S. 36-37.

¹⁷⁶⁷ Šamî: *Zafarnâme*, S. 122.

¹⁷⁶⁸ Ebd., S. 256-259, 280, 339.

¹⁷⁶⁹ Ebd., S. 338.

¹⁷⁷⁰ Yazdi: *The History of Timur-Bec*, vol. 1, S. 485.

¹⁷⁷¹ Ebd., S. 267; Šamî: *Zafarnâme*, S. 339.

achtens waren die wichtigsten dieser Verstöße, die Timur und seine Armee begingen, der Zwang zum Islam, die Verfolgungen der Nichtmuslime und die Schäden, die der Natur zugefügt wurden.

Nach langem Widerstand gab der neue georgische König Giorgi VII. (1395-1045) schließlich auf und akzeptierte es im Jahr 1403, Timur Tribut zu zahlen und im Rahmen einer Toleranzpolitik den Muslimen zu erlauben, in ganz Georgien und vor allem in Tiflis zu leben. Der König war gezwungen, den Bedingungen Timurs nachzukommen, da er überall und ständig in seinem Land von den Truppen Timurs verfolgt wurde. Der Emir fügte Georgien, dessen Hauptstadt er besetzte, insbesondere in diesem Jahr große Schäden zu. Dass unzählige Kirchen zerstört wurden¹⁷⁷², zeigt, dass der Emir bewusst eine Politik der Vernichtung des Christentums im Land verfolgte.

Es stellt sich jedoch heraus, dass Timurs Politik zur Islamisierung Georgiens durch Gewalt wegen des heftigen Widerstandes der Georgier und der Probleme in anderen Gebieten, die Timur beschäftigten, schließlich scheiterte. Er lud Giorgi VII. 1403 zum Islam ein, wies ihn aber darauf hin, dass er gegen Zahlung des Tributs seine Religion behalten dürfe, weil Gott es so befehle.¹⁷⁷³ Wir sehen, dass er auf seine anfängliche Religionspolitik, nach der er kompromisslos auf der Annahme des Islam durch die Georgier bestand, verzichten musste. Laut der Aussage seines Chronisten habe er sich schließlich mit seinen Gelehrten und Muftis (Rechtsgelehrter) beraten, und da sie einstimmig geurteilt hätten, dass dem georgischen König und den Georgiern unter der Voraussetzung der Zahlung von Ğizya Amnestie gewährt werden müsse, so habe der Emir ihr Urteil zugrunde gelegt.¹⁷⁷⁴ Also legt er nun das islamische Recht, das er anfänglich missachtete, zugrunde. Die freie Religions- und Kulturausübung, die von den von ihm anfänglich scharf kritisierten früheren muslimischen Herrschern den Nichtmuslimen gegen Abgaben gewährt wurde, wurde von Timur jedenfalls akzeptiert. Das zeigt, dass er das christliche Georgien trotz seiner persönlichen christenfeindlichen Haltung und Politik schließlich anerkannte.

Timurs mit Gewalt verbundene Religionspolitik war generell gescheitert. Sein Verhalten zeigt noch einmal, dass der Zwang die schlechteste Methode für die Verbreitung einer Religion ist, und keinen dauerhaften Erfolg bringt. Dadurch konnten jedenfalls die Bewohner Georgiens, das größte christliche Land des Kaukasus damals, nicht für den Islam gewonnen werden. Aber dennoch kann man nicht behaupten, dass die Islamisierungsversuche Timurs völlig erfolglos blieben. Denn es ist schwer vorstellbar, dass alle Georgier, die er zum Islam bekehrte, wieder von ihrem neuen Glauben abfielen.

Was die von Minorskij angegebene Information über die Islamisierung des Landes des Georgiers *Ivane* (des Atabeg von Samzche) betrifft, so ist diese Information zweifelhaft. Minorskij meint, dass Timur das georgische Gebiet Kara Kalkanlik verwüstet und Samzche islamisiert habe.¹⁷⁷⁵ Eine solche Auskunft finden wir bei Zafernâme nicht, die die Verwüstung von Kara Kalkanlik allerdings erwähnt.¹⁷⁷⁶ Es ist schwer zu glauben, dass ein solch wichtiges Ereignis den Chronisten Timurs unbekannt geblieben wäre.

Die wertvollsten und zuverlässigsten Auskünfte über Timurs Verbreitungsversuche- bzw. methoden des Islam im Kaukasus finden wir in den Arbeiten seiner bereits erwähnten Chronisten. Die Informationen dieser Chronisten sind größtenteils authentisch. Denn die Religionspolitik Timurs wurde von ihm selbst und seinen Nachfolgern für vollkommen angemessen gehalten. Daher registrierten die Chronisten diese Politik ausführlich und ohne jede Zurückhaltung.

¹⁷⁷² Şâmî: *Zafernâme*, S.339-341.

¹⁷⁷³ Ebd., S. 333; Yazdi: *The History of Timur-Bec*, vol. 2, S. 307.

¹⁷⁷⁴ Şâmî: *Zafernâme*, S. 339.

¹⁷⁷⁵ Minorsky: "Tiflis", S. 819.

¹⁷⁷⁶ Şâmî: *Zafernâme*, S. 259.

Ebenso wie seine Religionspolitik gegenüber den christlichen Georgiern zeigt seine Haltung gegenüber den Christen in Dagestan, dass er im ganzen Kaukasus das Christentum vernichten und den Islam in der Region stärken und so weit wie möglich verbreiten wollte: Timur kam im Frühjahr 1396 vom Wolga-Gebiet nach Derbend. Als er Tarki (Machačkala) erreichte, marschierte er von hier direkt auf das Gebiet der Christen von Ušenġe/Uškuġan zu. Er belagerte die Stadt und schickte seine Kämpfer überallhin, um zu plündern. Dann kamen Šawqal aus Gazi-Kumuk und Ausšerer (?) Ušenġe mit 3.000 Mann zur Hilfe¹⁷⁷⁷, obwohl er früher Krieg gegen sie geführt hatte. Daraufhin griff Timur ihn mit 500 ausgewählten Reitern an. Sein Kommandant Mobašer Behader, der Šawqal mit einem Pfeil verletzte, enthauptete ihn schließlich und brachte seinen Kopf sowie einige Gefangene zu Timur.¹⁷⁷⁸ Kemper schreibt, dass Šawqal nur verletzt und von Timur wieder in seine Herrschaft eingesetzt wurde.¹⁷⁷⁹ Anscheinend gibt es hier einen Fehler. Denn bei den Editionen der Werke von Nizam ad-Din Šami und Šaraf ad Din Ali Yazdi, die wir zugrunde legten, finden wir eine Information über seine Tötung. Timur machte den gefangenen Gazi-Kumuken folgenden Vorwurf:

„Ist es akzeptabel, dass ihr, die die Ehre des Eintritts in die islamische Religion hatten und ständig die Christen bekämpften, nun ihnen zur Hilfe kommen solltet und euer Gesetz aufhebt?“¹⁷⁸⁰

Da die Gazi-Kumuken ihre Schuld eingestanden und um Verzeihung baten, behandelte Timur sie gut, überreichte ihnen kostbare Westen und andere Geschenke und erlaubte ihnen, in ihr Land zurückzukehren. Sie sollten den Anführern ihres Volkes verkünden, dass der Emir den strengen Anhängern des Islam zuneigte. Er versprach, den muslimischen Fürsten zu verzeihen und sie in ihrer Herrschaft zu belassen, wenn sie ihre Schuld zugeben und sich unterwerfen würden. Hingegen wurden alle Soldaten des Ortes Ušenġe hingerichtet. Die Anführer der Gazi-Kumuken und Ausšer mit ihren Kadis unterwarfen sich Timur. So beschenke er sie reichlich und empfahl ihnen dringend, wieder nach ihrem alten Brauch gegen die Christen Krieg zu führen und alle Möglichkeiten für die Verbreitung der islamischen Religion auszunutzen. Schließlich bestätigte er sie durch Berufungsurkunden in ihrer Herrschaft.¹⁷⁸¹

Die Quellen und Forschungen zeigen eindeutig, dass Timur die muslimischen Herrscher, die seine Autorität anerkannten, politisch und finanziell unterstützte, ihr Gebiet vor Zerstörung verschonte und sie zum Ġihad bewegte. Ein auffallendes Beispiel hierfür ist Širvanšah Ibrahim Derbendi, der die Gunst und den Schutz Timurs genoss.¹⁷⁸² Das beste Beispiel sind die Kumuken, die zu jener Zeit den Ehrentitel Gazi-Kumuken führten, weil sie für die Verbreitung des Islam gegen ihre Nachbarn Krieg führten. Die Gazi-Kumuken scheinen die führende Rolle bei der Verbreitung des Islam von den Derbender Gazis übernommen zu haben. Es zeigt sich, dass genau diese Eigenschaft der Gazi-Kumuken die Aufmerksamkeit Timurs erregte und ihn dazu bewog, die Gazi-Kumuken dabei stark zu unterstützen. Die Vernichtung der Christen des darginischen Gebietes Ušenġe (Akuša) und damit die Beseitigung des christlichen Einflusses sowie die Stärkung der Gazi-

¹⁷⁷⁷ Laut Kemper handelt es sich bei dem Ort Ušenġe entweder um Usiša in Darginien (Zentrum der darginischen Gemeinden), in dem sich der Sitz eines Patriarchen befunden haben soll. Vgl. Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 95. Der sowjetische Historiker G. A. Alikberov setzt jedoch diesen Ort mit Akuša gleich. Vgl. Alikberov: *Istorija Dagestana*, Bd. 1, S. 198.

¹⁷⁷⁸ Yazdi: *The History of Timur-Bec*, vol. 1, S. 515-516.

¹⁷⁷⁹ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 95.

¹⁷⁸⁰ Yazdi: *The History of Timur-Bec*, vol. 1, S. 516; Šâmî: *Zafarnâme*, S. 200-201.

¹⁷⁸¹ Yazdi: *The History of Timur-Bec*, vol. 1, S. 516-517.

¹⁷⁸² Šâmî: *Zafarnâme*, S. 122; Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 100-101.

Kumuken durch Timur beschleunigten vermutlich in der folgenden Zeit den Islamisierungsprozess der Darginer. Die Maßnahme Timurs, nach seinem Sieg über die Osmanen im Jahre 1402 50.000 Türken aus Anatolien und Syrien nach Karabach zu bringen und dort anzusiedeln¹⁷⁸³, sollte offenbar im Rahmen seiner Ansiedlungspolitik auch zur Stärkung des Islam im Kaukasus dienen. Die Stärkung der muslimischen Fürstentümer durch Timur bzw. seine Religionspolitik, die auf die Ausrottung vorislamischer Religionen gerichtet war, war sicherlich für diese Fürstentümer auf politischer Ebene von Vorteil. Dies bedeutet jedoch nicht, dass seine Politik generell den Islamisierungsprozess des Kaukasus positiv beeinflusste.

Eine der wichtigsten Entwicklungen im religiösen Leben zur Zeit Timurs war zweifelsohne das Auftauchen der Sufi-Sekte „Hurufiyya“ und ihre Verbreitung im Kaukasus, vor allem in Azerbaygan. Da diese Sekte auch mit der Religionspolitik Timurs in Verbindung stand, ist es sinnvoll, sie etwas näher zu behandeln. Laut den vorliegenden Forschungen war die Hurufiyya eine häretische Sekte.¹⁷⁸⁴ Der Forscher A. Y. Ocak, ein bekannter Spezialist dieses Themas, schreibt über sie folgendes:

„Die Hurufiyya wird als eine synkretistisch-mystische Glaubensrichtung, sogar als eine Religion angesehen, die von dem 1394 hingerichteten Fazlullah-i Esterebadi (1340-1394) in Esterebad [Gorgan] durch die Interpretation der Überbleibsel der alten iranischen Religionen und der Glaubenselemente des Christentums, der Kabbala und des Neuplatonismus mit einem dünnen islamischem Überzug gegründet wurde.“¹⁷⁸⁵

Aufgrund kabbalistischer Einflüsse behaupteten die Hurufiten, dass die Buchstaben (im Arabischen und Persischen) manche geheimen Bedeutungen hätten.¹⁷⁸⁶ Im sufischen Sinn vertrat die Hurufiyya einen *Pantheismus*.¹⁷⁸⁷ In philosophischer Hinsicht beabsichtigte sie, den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, also den „göttlichen Menschen“ anzustreben.¹⁷⁸⁸ Der Grundsatz der Hurufiyya war somit die Vergöttlichung des Menschen. Der Ordensmeister Fazlullah erklärte sich zur Erscheinung Gottes. Nach dem Glauben der Hurufiten war Fazlullah der von den Juden erwartete Messias und auch zugleich Jesus, an dessen Ankunft die Christen und Muslime glauben.¹⁷⁸⁹ Daher vermutet C. Huart, dass der Glauben der Hurufiten anfänglich nicht nur die Muslime, sondern auch die Christen reizte, die mit einer überlieferten Erläuterung der Buchstaben- und Traditionslehre sowie der religiösen Lehren der Hurufiten sehr vertraut waren.¹⁷⁹⁰

Als strenger Muslim fühlte Timur sich selbstverständlich verpflichtet, gegen diese als ketzerisch eingestufte Sekte kämpfen zu müssen, nachdem er sie anfänglich geduldet hatte. Wie erwähnt, war sein religiöses Bekenntnis stark vom türkisch-islamischen Volksglauben geprägt. Im Allgemei-

¹⁷⁸³ Vgl. dazu Ercan Karakoç: „A brief overview on Karabakh history from past to today“, in: *International Journal of Human Sciences*, vol. 8, Issue 2 year (2011), S. 1022-1026, here: S. 1006; Mirza Bala: „Karabağ“, in: *İA*, Bd. 6, S. 213.

¹⁷⁸⁴ Abdülbâki Gölpınarlı: *Hurûfilik Metinleri Kataloğu* [Das Katalog der Texte der Hurufiyya], Ankara 1973, S. 17 ff.

¹⁷⁸⁵ Ahmet Yaşar Ocak: *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.17. Yüzyıllar)*, [Die Ketzer in der osmanischen Gesellschaft], Istanbul 1998, S. 131-132.

¹⁷⁸⁶ Ebd., S. 132; Gölpınarlı: *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, S. 16-18.

¹⁷⁸⁷ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 347.

¹⁷⁸⁸ Fatih Usluer: *Hurufilik. İlk Elden Kaynaklarla Doğuştan İtibaren* [Die Hurufiyya. Von Anfang an nach den Primärquellen], Istanbul 2009, S. 19.

¹⁷⁸⁹ Hellmut Ritter: „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit II. Die Anfänge der Hurûfisekte“, in: *Oriens* 7 (1954), S. 1-54, hier: S. 1-2; Gölpınarlı: *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, S. 18-20; Clément Huart: „Hurufilik“, in: *İA*, Bd. 5/1, S. 599.

¹⁷⁹⁰ Huart: „Hurufilik“, S. 599.

nen respektierte er eigentlich die Ordensmeister. Aber warum er ging nun so hart gegen die Hurufiten vor? Weil er die Sekte, die er anfänglich duldete, später als ketzerisch betrachtete?

Es gab in Širvan, einem der wichtigsten Zentren des Islam im Kaukasus, eine starke hurufitische Propaganda. Fazlullah, das Oberhaupt der hurufitischen Strömung, hatte im Jahre 1386 begonnen, seine Lehre zu verbreiten. Er wanderte einige Zeit als Flüchtling im Iran hin und her, ließ sich schließlich in Šamachi und Baku nieder und sammelte eine große Anhängerschaft um sich, wodurch die Sicherheit des unter Timurs Herrschaft stehenden Azerbayğan bedroht gewesen sein soll. 1399/1400 vernichtete Timur die hurufitischen Gruppierungen in Širvan. Selbst der Ordensmeister Fazlullah wurde aufgrund seines persönlichen Befehls in Nahečevan gefoltert und hingerichtet.¹⁷⁹¹ Für die Entscheidung Timurs werden verschiedene Gründe genannt. Als der glaubwürdigste scheint der Brief Fazlullahs an Timur, in dem er ihn zum Verzicht auf unberechtigte Gewaltanwendung und auf die persönlichen und dynastischen Interessen sowie zur Gerechtigkeit aufforderte und damit den Emir erzürnte.¹⁷⁹² Das eigentliche politische Ziel der Hurufiten war der Kampf gegen die feudale Regierung Timurs. Das wirtschaftliche und soziale Ziel jedoch war die Gleichberechtigung und die Abschaffung jeglicher Unterdrückung.¹⁷⁹³ Außer der Tatsache, dass die Hurufiyya eine häretische Sekte war, war Timur gleichzeitig mit einer Sekte konfrontiert, die die soziale Gerechtigkeit verteidigte und die Besetzer generell kritisierte. Auf jeden Fall war dies ein Umstand, der dem großen Eroberer nicht gefallen konnte. Außerdem soll der Beitrag der Hurufiten zum Befreiungs- und Einigungskampf der südlichen und nördlichen Teile Azerbayğans angemerkt werden, der von Širvanšah Ibrahim Derbendi sogar noch zu Lebzeiten Timurs heimlich unterstützt wurde.¹⁷⁹⁴

Durch die soziale Unzufriedenheit erreichte die Sekte wohl breite Volksmassen. Ihre starke Verbreitung in Azerbayğan und Anatolien sowie die Tatsache, dass sie auch den Christen gut bekannt war, lassen vermuten, dass sie auch unter Armeniern und Georgiern Verbreitung fand. Dass insbesondere die Georgier einer starken Verfolgung durch Timur ausgesetzt waren und dass ihr Land geographisch fast zwischen zwei Hauptverbreitungsgebieten der Sekte lag, unterstützt die diesbezügliche These Huarts, die wir oben erwähnten.

Auch wenn die Hurufiyya auf die Unterdrückungspolitik Timurs und die soziale Ungerechtigkeit scharf reagierte, war sie eine Sekte, die vom ursprünglichen Charakter des Islam stark abwich, wie A. Gölpınarlı, der Forscher der Hurufiyya, äußert.¹⁷⁹⁵ Einer der wichtigsten Gründe dafür, dass die Sekte zur Zeit Timurs sehr viel aktiver wurde, war meines Erachtens selbst mit der entsprechenden Politik des Emirs verbunden. Daraus lässt sich schließen, dass sich die Politik des Emirs selbst negativ auf die islamische Gesellschaft auswirkte, indem sie zur Stärkung einer Sekte beitrug, deren Lehre die originäre Form des Islam degenerierte.

Imadeddin Nesimi (1369-1417), einer der wichtigsten Dichter der türkisch-klassischen Versliteratur und fanatischer Anhänger der Hurufiyya, trug durch die starke Propaganda in seinen Gedichten, die er im Türkischen schrieb, in höchstem Maße dazu bei, dass die Sekte in Azerbayğan und insbesondere in Anatolien stark verbreitet wurde. Dass er gefoltert und anschließend hingerichtet wurde, machte ihn noch berühmter.¹⁷⁹⁶ Die Hurufiten, die sich wegen der Hinrichtung Fazlullahs an den Timuriden rächen wollten, erhoben sich und wurden auch noch nach dem Tode Timurs von

¹⁷⁹¹ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 308-310, 349-350.

¹⁷⁹² Usluer: *Hurufilik*, S. 20.

¹⁷⁹³ Ebd., S. 19.

¹⁷⁹⁴ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 349-350.

¹⁷⁹⁵ Abdülbaki Gölpınarlı: "Hurûfilik" [Die Hurufiyya], in: *Türk Ansiklopedisi*, Bd. 19, Ankara 1971, S. 390-391, hier: 390.

¹⁷⁹⁶ Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 352-353.

seinem Sohn Šahruh verfolgt. Auch in der Zeit der Kara-Koyunlu setzten sich die Verfolgungen fort, und damit wurde der Einfluss der Hurufiten in Iran und Azerbayġan gebrochen. Daher siedelten die Hurufiten nach Anatolien über und verbreiteten ihre Lehre erfolgreich dort und auf dem Balkan. Die Hurufiten konnten sogar im 15. Jahrhundert den osmanischen Hof beeinflussen. Es wird überliefert, dass auch Sultan Mehmed II. (der Eroberer) zur Hurufiyya neigte, dass aber Wesir Mahmud Paša die Hurufiten vernichtete, indem er im Namen der Šaria seinen Einfluss einsetzte. Aber die Verbreitung der Sekte konnte trotzdem nicht beendet werden.¹⁷⁹⁷

Nach dem Tode Timurs (1405) sollte sein Reich bald zerfallen, da Timur mehr ein gewalttätiger als ein organisierender Herrscher war und für die Zentralisierung seines Reiches keine feste Grundlage geschaffen hatte.¹⁷⁹⁸ Azerbayġan und Teile des Kaukasus wurden bis zum 16. Jahrhundert der Reihe nach zwei turkmenische Stammesföderationen, die Kara-Koyunlu (*Schwarze Hammel*, 1380-1468) und Ak-Koyunlu (*Weißer Hammel*, 1389-1507) mit dem Zentrum Täbris, die in der Ilchanenzeit Ende des 13. Jahrhunderts nach Anatolien und Azerbayġan eingewandert waren.¹⁷⁹⁹ Unter dem fähigen Herrscher Ğihanšah erreichte der Staat der Kara-Koyunlu den Höhepunkt seiner Macht, in dem die Gelehrten und Dichter unterstützt wurden. Die Blaue Moschee, die Ğihanšah in Täbris errichten ließ, zählt zu einem der wichtigsten großen Meisterwerke der islamischen Baukunst.¹⁸⁰⁰

Über die Rolle dieser zwei turkmenischen Stammesföderationen, die nacheinander Transkaukasien beherrschten, bei der Verbreitung des Islam im Kaukasus besitzen wir leider keine detaillierten Informationen. Nur einige Informationen über das Religionsbekenntnis ihrer Herrscher geben manche Hinweise, was für eine Religionspolitik sie betrieben und wie dies das religiöse Leben der kaukasischen Muslime beeinflusst haben könnte. Der Kara-Koyunlu-Herrscher Kara Yusuf (1389-1420) ist in der Geschichte als toleranter Herrscher bekannt. In seiner Zeit war die offizielle Sprache des Staates Türkisch. Er hatte nach dem Bericht des *Kursînâme* (verfasst 810/1407/8) des zeitgenössischen Hurufi-Propagandisten Ali ul-A'lâ den Koran mühelos auf Türkisch gelesen.¹⁸⁰¹ Das zeigt, dass er ihn ins Türkische übersetzen ließ. Ebenso ließ Uzun Hasan (1453-1478), der bedeutendste Herrscher der Ak-Koyunlu, den Koran ins Türkische übersetzen und ließ ihn sich vorlesen.¹⁸⁰² Auf jeden Fall scheinen die Koranübersetzungen ein wichtiges Ereignis gewesen zu sein. Denn das bedeutet, dass der Koran so von einer viel breiteren Volksmasse im Türkischen gelesen und verstanden werden konnte, wobei zu berücksichtigen ist, dass die Zahl der Menschen, die lesen und schreiben konnten, gering gewesen sein muss. Wer aber die türkische Sprache beherrschte und lesen konnte, war damit in der Lage, die Botschaft des Korans ohne Vermittler zu verstehen.

Wir wissen, dass die Kara-Koyunlu die schiitischen Sufi-Strömungen unterstützten, insbesondere die Safaviyya, die ab dem 16. Jahrhundert von der Safaviden-Dynastie im Kaukasus stark ver-

¹⁷⁹⁷ Gölpınarlı: *Hurûfilik Metinleri Kataloġu*, S. 27-29; Ocak: *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, S. 132-133; Usluer: *Hurufilik*, S. 20-26; Huart: "Hurufilik", S. 599.

¹⁷⁹⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı: *Büyük Osmanlı Tarihi* [Große osmanische Geschichte], Bd. 1, Ankara 1998, S. 328.

¹⁷⁹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı: *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri. Siyasi, İdari, Fikri, İktisadi Hayat; İlmi ve İctimai Müesseseler: Halk ve Toprak* [Die anatolischen Emirate und der Staat der Ak-Koyunlu und Kara-Koyunlu. Das politische, administrative, geistige, wirtschaftliche Leben; die wissenschaftlichen und öffentlichen Institutionen: das Volk und der Boden], Ankara 1937, S. 58-59, 63 ff. Über die Ak-Koyunlu und Kara-Koyunlu siehe auch Vladimir Minorsky: "Thomas of Metsop' on the Timurid-Turkman Wars", in: Vladimir Minorsky: *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, London 1978, S. 1 ff. Siehe auch im selben Buch "The Qara-Qoyunlu and the Qutb-Shahs (Turcmenica, 10)", S. 50 ff und "The Clan of Qara Qoyunlu Rulers", S. 391 ff. Außerdem siehe John E. Woods: *The Aqqyunlu. Clan, Confederation, Empire*, Salt Lake City 1999.

¹⁸⁰⁰ Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, S. 365.

¹⁸⁰¹ Ritter: "Die Anfänge der Hurûfisekte", S. 31.

¹⁸⁰² Mehmetov: *Türk Kafkası 'nda*, S. 328. Siehe auch Mükremin Halil Yinanç: "Ak-Koyunlular", in: *İA*, Bd. 1, S. 260.

breitet werden sollte. Ğihanřah, der wichtigste Herrscher der Kara-Koyunlu, hatte eine gewisse Neigung zu den türkischen heterodoxen Sekten und nahm an ihren Versammlungen teil. Er war insbesondere den Safavi-Scheichen aus Ardabil zugeneigt. Obwohl in seiner Zeit die Hurufiten um Täbris erstarkten und ihre Aktivitäten wieder aufnahmen, ließ Kara Yusuf die Hurufiten 1444 gefangen nehmen und hinrichten, da er eine mögliche Reaktion der sunnitischen Religionsgelehrten vermeiden wollte.¹⁸⁰³ Laut Mehmetov waren die Kara-Koyunlu keine Schiiten, sondern Anhänger des türkischen Volksislam, der eine mit populären animistischen Elementen vermischte Form des Islam darstellte. Nach Meinung Mehmetovs vermischten die Kara-Koyunlu die animistischen Elemente des alten türkischen Glaubens mit dem Islam. Daher solle man sie als Vorläufer der schiitischen Safawiden sehen.¹⁸⁰⁴ Aber der allgemeinen Meinung nach waren die Kara-Koyunlu Schiiten, laut Uzunçarřılı sogar fanatische Schiiten. Daher seien die Mamluken, Ak-Koyunlu und andere sunnitische Staaten ihre religiösen Gegner gewesen. Der religiöse Unterschied habe insbesondere im Kampf zwischen ihnen und den Ak-Koyunlu einen wichtigen Grund gebildet.¹⁸⁰⁵ Auf jeden Fall wäre es nicht falsch, wenigstens zu sagen, dass die Kara-Koyunlu die Vorläufer des später auch im Kaukasus sehr einflussreich werdenden Safawiyya-Ordens waren, da sie seine Tätigkeiten zuließen und ihn unterstützten. Außerdem ist deutlich zu erkennen, dass der Volksislam, der unter den Ilchanen stark zu werden begann und von Timur unterstützt wurde, in der Zeit der Kara-Koyunlu in der Gesellschaft viel einflussreicher wurde.

4.9. Schlussfolgerung

Aus unseren bisherigen Untersuchungen und Analysen kommen wir bezüglich der Islamisierung des Kaukasus im Spätmittelalter zu folgendem Ergebnis: in dieser Zeit, die wir als zweite Periode des Islamisierungsprozesses des Kaukasus – nach dem Zerfall der arabischen Herrschaft im Kaukasus (etwa von 10.-16. Jahrhundert) sehen –, waren von der Islamisierung im Kaukasus wieder Azerbayĝan und Dagestan am stärksten betroffen. Besser gesagt: der ohnehin mit den arabischen Eroberungen in diese Gebiete eingedrungene Islam verwurzelte sich bis zum 16. Jahrhundert in diesen Ländern, und ihre Islamisierung wurde fast vollendet. Das ist in erster Linie mit dem Beginn einer neuen Periode verbunden, in der die politischen Bedingungen sich völlig änderten. Die neuen politischen Entwicklungen sollten auch demographische, wirtschaftliche und soziale Veränderungen mit sich bringen, die den Islamisierungsprozess verstärken und beschleunigen sollten:

Die erste wichtige politische Veränderung in der Geschichte des Islamisierungsprozesses des Kaukasus war der Zerfall der arabischen Herrschaft in diesem Gebiet. Somit wurde der Einfluss des Kalifats bei der Verbreitung des Islam gebrochen. Aber die islamische Kultur verwurzelte sich schon mit der ersten Verbreitung des Islam um Derbend und dessen Umgebung sowie im benachbarten Azerbayĝan, und ihr damit gegebener Einfluss auf die Nachbargebiete wurde unausweichlich. Die Islamisierung wurde nun durch die Aktivitäten der einheimischen Akteure wie z.B. der Ğihad führenden řirvanřahe in Azerbayĝan, der Derbender Gazis und später der Gazi-Kumuken vorangetrieben, die viel aktiver wurden. Mit anderen Worten übernahmen die Muslime der gerade erst islamisierten Gebiete in diesem Prozess eine stärkere Rolle und hatten mehr Erfolg als die Araber, die keine Missionierung kannten und deren Politik in erster Linie nicht auf die Islamisierung des Gebietes, sondern auf die Durchsetzung ihrer politischen und wirtschaftlichen Interessen ausge-

¹⁸⁰³ Mehmetov: *Türk Kafkası 'nda*, S. 331.

¹⁸⁰⁴ Ebd., S. 328

¹⁸⁰⁵ Uzunçarřılı: *Anadolu Beylikleri*, S. 62.

richtet war. Obwohl Dagestan auch in dieser Zeit einen schwierigen und langen Islamisierungsprozess erlebte, setzte sich dieser Prozess erfolgreich fort. Dabei spielte die Tatsache, dass das Land eine schwierige geographische Lage hatte und dessen Bevölkerung vorwiegend aus Bergvölkern bestand, weiterhin eine wichtige Rolle.

Eine andere wichtige politische Entwicklung zugunsten des Islam im Kaukasus war der im 10. Jahrhundert beginnende Zerfall des Chasarenreiches, das als Vertreter des Judentums im Nord-Kaukasus und Wolga-Gebiet eine große Macht darstellte. Mit dem Zerfall dieses Reiches wurden die Verbindungen zwischen den Muslimen des Kaukasus und denen des Wolga-Gebietes (Wolga-Bulgaren) stärker. Die Eroberung des Kaukasus durch die muslimischen Selçuken im 11. Jahrhundert sollte jedoch ein Wendepunkt für die Islamisierung des Gebietes sein, da sie große Volksmassen aus Zentralasien in den Kaukasus mitbrachten. Die Selçuken, die eine systematische Ansiedlungspolitik verfolgten, trugen sowohl zum Islamisierungsprozess als auch zur Türkisierung des Gebietes, vor allem Azerbayğans, in großem Maße bei.

Die islamische Gelehrsamkeit, die sich ab dem 10. Jahrhundert im Gebiet intensivierte und einen stetig wachsenden Kulturaustausch zwischen Dagestan und den großen Islamzentren des Nahen Ostens einleitete, gewann eine neue Dimension im Rahmen des Sufismus. Einer der wichtigsten Beiträge der Selçuken zum Islamisierungsprozess des Kaukasus war es, dass sie den Sufismus, dessen Erfolge bei der Verbreitung und der Propaganda des Islam unbestreitbar sind, in diesem Gebiet stärkten. Die Sufis missionierten den Islam nicht nur durch ihre Gelehrsamkeit, sondern auch dadurch, dass sie in der Gesellschaft als religiöse Beispiele dienten. Eines der Geheimnisse ihrer Erfolge bestand darin, dass sie die vorislamischen Glaubenselemente der Völker respektierten und diese mit dem Islam synthetisierten. Der Sufismus (nicht jedoch die originäre Form des Sufismus), der sich insbesondere in Azerbayğan und Dagestan verwurzelte, wurde von der Form des Islam, den man als den türkisch-islamischen Volksglauben bezeichnet, stark beeinflusst. Die Herausbildung des Volksglaubens ging grundsätzlich auf das Fortleben der vorislamischen Volksreligionen zurück. Mit den Worten der türkischen Religionsforscher Günay und Güngör setzten die traditionellen Volksreligionen ihre Existenz auf der Basis der universalen Religionen als Volksglaube fort, indem sie verschiedene Formen der traditionellen Glaubenselemente annehmen und sie vor allem mit der Magie und der Mystik kombinierten. Diese Art des Islam war auch unter den Türken verbreitet. Die mongolische Zeit (im 13.-14. Jahrhundert) und die darauffolgende Zeit der Timuriden (14.-15. Jahrhundert) waren jedoch ein Wendepunkt für die Durchsetzung der um die Orden und Heiligen ausgeformten Frömmigkeit in den muslimischen Gesellschaften, insbesondere unter den Türken. In der mongolischen Zeit wurden die Derwische zu neuen Vertretern des Islam. Die Schreine der Derwische wurden zu Grundsymbolen des Islam, und unter den Türken entstand ein Volksislam mit dem Schwerpunkt der Orden.¹⁸⁰⁶ Es ist ein bekanntes Faktum, dass die zu Heiligen erklärten Derwische, denen übernatürliche Kräfte zugeschrieben und deren Schreine hoch verehrt werden, noch heute als Mittler zwischen Gott und Mensch gesehen und fast vergöttert werden – eine der beachtenswertesten Erscheinungen der Abweichung von der originären Religion des Korans. Also wurde der von den arabischen Umayyaden eingeführten Degeneration des Islam nun eine weitere degene-

¹⁸⁰⁶ Günay und Güngör: *Türklerin Dini Tarihi*, S. 105, 259 ff; Fuad Köprülü: *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, Istanbul 1929; die türkische Übersetzung des gleichen Werkes siehe Fuat Köprülü: "Islam Sufî Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri" [Der Einfluss des türkisch-mongolischen Schamanismus auf die islamischen Sufi-Orden], ins Türkische übersetzt von Yaşar Altan, in: *AÜİFD*, Bd. 28, Nr. 1 (1970), S. 141-152; A. Miquel: *L'Islam et sa Civilisation*, Paris 1968, S. 294; A. Benigsen and F. E. Bryan: "Islam in Central Asia", in: *Ancyclopedia of Religion*, vol. 7, ed. Mircea Eliade, New York-London 1987, S. 371; Ahmet Yasar Ocak: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalendariler* [Der marginale Sufismus im Osmanischen Reich: Die Kalendarिया], Ankara 1992.

rierte Form des Islam hinzugefügt, die sich schon bis zum 16. Jahrhundert im religiösen Leben der muslimischen Gesellschaften, auch im Leben der kaukasischen Muslime, insbesondere der Azerbayğaner und Dagestaner, durchsetzen konnte und auch in folgenden Jahrhunderten eine bestimmende Rolle spielen sollte. M. Rihtim, ein Forscher über den Sufismus in Azerbayğan, weist besonders darauf hin, dass die Menschen in Azerbayğan noch heute für die Schreine großes Interesse zeigen, sie ohne Wissen um ihre Historie als Gebetsorte nutzen und dem Glaubensmissbrauch dadurch Vorschub leisteten.¹⁸⁰⁷

Der Islam breitete sich auch in den Gebieten der Armenier und Georgier aus, allerdings nur in sehr geringerem Maß. Insbesondere unter den Armeniern kam es nur zu vereinzelt Konversionen; deren Lebensräume hatten sich erst durch die Eroberung der Araber und später der Byzantiner und Selçuken allmählich nach Westen verschoben. Ab dem 11. Jahrhundert lebte der größere Teil der Armenier nicht mehr im Kaukasus, sondern in Ostanatolien.¹⁸⁰⁸ Die Georgier waren im Vergleich zu den Armeniern viel stärker vom Islam und der islamischen Kultur geprägt, was in erster Linie auf die in der Frühzeit des Islam vor allem in Tiflis etablierte islamische Kultur und auf die engen Beziehungen zwischen den Georgiern und den Selçuken zurückzuführen ist. Die selçukische Epoche kann man sicher – auf dieser Interaktion basierend – als Beginn des späteren Islamisierungsprozesses eines Teils der Georgier durch die Osmanen sehen, worauf wir weiter unten noch eingehen werden. In dieser Zeit bildeten sich also die Vorbedingungen für die spätere Islamisierung der Georgier. Was die mittleren und westlichen Gebiete des Nord-Kaukasus betrifft, so zeigt sich, dass sie im Mittelalter vom Islam nicht wesentlich beeinflusst wurden.

¹⁸⁰⁷ Rihtim: "IX-XIX Asırlar Azerbaycan Kültür Tarihinde", S. 36.

¹⁸⁰⁸ Vgl. Streck: "Armenien", S. 454-457.

5. Die weitere Verbreitung des Islam im Kaukasus unter der Herrschaft der Großmächte (16.-20. Jahrhundert)

Ab dem 16. Jahrhundert war der Kaukasus einerseits ein Schauplatz der Macht- und Interessenkonflikte zwischen dem Osmanischen Reich und dem Safavidenreich und andererseits Schauplatz eines Konkurrenzkampfes zwischen Schia und Sunna, die von beiden Reichen vertreten wurden. Denn die bislang bekämpfte Schia erlangte mit der Gründung des Safavidenstaates große Macht, und die Gegensätze zwischen den beiden Richtungen des Islam verschärfen sich dadurch so stark wie nie zuvor. Die ewige Rivalität zwischen Sunniten und Schiiten nahm ihren Anfang mit dem Auftauchen der schiitischen Safaviden. Daher ist es sinnvoll, zu erläutern, wie der Islam sich in diese Richtungen spaltete und der Safaviden-Staat gegründet wurde, bevor wir eine Übersicht über die politische Geschichte des Kaukasus geben. Denn der Aufstieg der Safavidendynastie war von Anfang an eng mit dem Kaukasus verbunden.

5.1. Sunna und Schia

Nach dem Tode des Propheten Muhammed entstand ein Streit um seine Nachfolge, da er keine männlichen Nachkommen hinterlassen und niemanden zu seinem Nachfolger bestimmt hatte. Dieser Streit hatte die Spaltung des Islam in zwei Richtungen, der Sunna und der Schia, zur Folge. Den Verlauf dieses Streits kann man wie folgt zusammenfassen: einer Minderheit der Muslime zufolge war Ali, der Schwiegersohn und Lieblingsvetter des Propheten, legitimer Nachfolger des Propheten, weil er zu seiner Familie gehörte und sein Nachfolger nur aus seiner Familie stammen sollte. Diese Minderheitengruppe wurde als „*Schiiten*“ bezeichnet. Dieser Anspruch der Schiiten wurde allerdings von der Mehrheit der Muslime abgelehnt, da nach deren Auffassung der Nachfolger des Propheten nicht unbedingt von ihm abstammen und göttlich legitimiert sein sollte. Denn es war damals für die Araber fremd, dass ein Blutsverwandter des toten Führers als Nachfolger bevorzugt werden müsse. Sie konnten sich nicht vorstellen, dass der Prophet eine Dynastie seiner direkten Nachkommen hätte begründen wollen. Nach ihrer Auffassung sollte jemand zum Kalifen gewählt werden, der die Muslime militärisch, politisch und religiös am besten führen konnte. Diese Gruppe wurde als „*Sunniten*“ bezeichnet. Damit begann der Abspaltungsprozess des Islam. Die Schiiten fanden jedoch anfangs keinen ausreichenden Rückhalt. Daher waren vor Ali drei sunnitische Kalifen, Abu Bekr, Omar und Osman gewählt worden (632-656). Es dauerte Jahrzehnte, bis sich die Schiiten zu einer Bewegung zusammenschlossen und sich organisierten.¹⁸⁰⁹

Als es nach der Ermordung des Kalifen Osman (656) zu einem Bürgerkrieg kam, suchte die Schia ihre Legitimation. Die Schiiten behaupteten nun, dass Muhammed seinen Schwiegersohn Ali durch Designation und persönliches Legat als geistlichen Vorsteher der Muslime (Imam der Muslime) eingesetzt habe. Das Licht der göttlichen Inspiration sei von ihm auf Ali und seine leiblichen und spirituellen Nachkommen übergegangen.¹⁸¹⁰ Als Muhammed nach seiner letzten Pilgerfahrt von Mekka nach Medina zurückkehrte, soll er den ihn begleitenden Muslimen folgendes gesagt haben: „*Wer mich immer anerkennt als seinen Herren, der wird auch Ali als seinen Herren anerkennen*“. Erst 656 wurde Ali zum Kalifen gewählt, aber bereits 661 ermordet. Nach seiner Ermordung setzte sich sein Feind Mu'awiya, ein Sunnit, als Kalif durch – Muawiya eignete sich das Kalifat wider-

¹⁸⁰⁹ Gerhard Schweizer: *Iran. Drehscheibe zwischen Ost und West*, 4. erw. und aktual. Auflage, Hidelberg 2000, S. 171-174.

¹⁸¹⁰ Gerhard Endreß: *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982, S. 48.

rechtlich an, indem er die bis dahin geltende Regel abschaffte, nach der die Kalife einstimmig von den Muslimen gewählt wurden – und legte die Erbfolge fest. Als erster Imam in der Imam-Reihe der Schiiten gilt Ali. Ihm folgten seine Söhne Hasan und Hussein. Dass Hussein im Kampf gegen die Umayyaden als Märtyrer starb (680), wurde bei den späteren Generationen der Schiiten als große Hingabe eingeschätzt. Deshalb machten sie ihn zur großen Symbolfigur ihrer Bewegung. Aber die schiitischen Perser legten noch dazu auf etwas anderes Wert. Hussein heiratete eine Perserin aus dem Adelsgeschlecht der persischen Sassaniden. Diese Frau gebar den vierten Imam Ali Ashgar (Zain al Abidin). Das bedeutete für die Perser eine doppelte Würde. Andere Imame hatten auch persische Frauen geheiratet. So wurde die ehrwürdige Reihe der Imame mehr und mehr persisch.¹⁸¹¹ Nachdem der zwölfte Imam 873 aus der Nachkommenschaft spurlos verschwunden war, brach die Kette der Imame ab.¹⁸¹² Daher glauben die Schiiten heute immer noch daran, dass der zwölfte Imam (Al-Mahdi) in der Verborgenheit lebt und eines Tages zurückkehren wird.

5.2. Die Gründung der Safaviden-Dynastie und die Verbreitung der Schia in Azerbayġan

Wenn sich der größte Teil der azerbayġanischen Bevölkerung heute zur Schia bekennt, ist dies zweifelsohne ein Ergebnis der Aktivitäten der persischen Safaviden. Wie wir im zweiten und dritten Kapitel aufzeigten, hatten die Azerbayġaner bis dahin durch die Araber ab dem 7. Jahrhundert den Islam angenommen und waren somit Sunniten. Im vierten Kapitel haben wir jedoch gesehen, dass die Selġuken sowohl die Islamisierung als auch die Türkisierung des Landes vorantrieben und diese Prozesse mit Ilchanen, Timuriden, Karakoyunlu und Akkoyunlu vollendet wurden. Also stand Azerbayġan bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts unter der Herrschaft der sunnitischen Mächte. Daher war die Sunna bis dahin die Hauptglaubensrichtung des Landes bzw. war die sufistische Form der Sunna im religiösen Leben der Azerbayġaner dominant.

Die Gründung der Safaviden-Dynastie geht auf die Aktionen der Anhänger des sufischen Ordens „Safaviyya“ im 15. Jahrhundert zurück, dessen Gründer und Namensgeber Safi ad Din (1252-1334) von den Safaviden als Nachkomme des zwölften Imams legitimiert wurde. Scheich Safi ad Din kam 1301 nach Ardabil – eine der größten und wichtigsten Städte des damaligen Azerbayġans. Er selbst und Saddredin, sein Sohn und Nachfolger, waren Sunniten. Von Generation zu Generation entstand eine Legende, nach der der Ordensgründer von Musa al-Kasim, dem siebten Imam der Zwölfer-Schiiten, abstamme. Daher traten Hoġa Ali, der Enkel von Safi ad Din, und seine Anhänger um 1392 zur Schia über. Sie begannen damit, die Schia auch außerhalb von Ardabil zu verbreiten. Sie predigten fast im ganzen Iran, in Ostanatolien und in den Gebieten bis Buchara. Die schiitischen Scheiche erhoben nach und nach Anspruch auf die Macht. Sie wurden erst zu Kommandanten der Armeen, die aus Derwisch-Kriegern bestanden, und später zu Herrschern.¹⁸¹³ Laut Togan hatten die Safaviden-Scheiche zahlreiche turkmenische Anhänger bzw. waren die Turkmenen die Hauptstütze des Ordens. Obwohl sie anfänglich fanatische Sunniten waren, nahmen sie die Schia an, weil sie sahen, dass die schiitische Strömung unter den Turkmenen stark war.¹⁸¹⁴ D.h. ihr Übertritt sollte in erster Linie ihren politischen Zielen dienen.

Es ist festzustellen, dass die Ilchane, Timur und die Karakoyunlu bei der Stärkung der politischen Macht der Safaviden-Scheiche eine wichtige Rolle spielten. Denn die ersten Scheiche – die noch keine politischen Ziele hatten – wurden von diesen Herrschern respektiert und ihre Aktivitäten

¹⁸¹¹ Schweizer: *Iran*, S. 180-187. Über die Schia siehe ausführlich Heinz Halm: *Die Schia*, Darmstadt 1988.

¹⁸¹² Endreß: *Einführung in die islamische Geschichte*, S. 54.

¹⁸¹³ Schweizer: *Iran*, S. 200-203.

¹⁸¹⁴ Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, S. 367.

zugelassen. Die Ilchane respektierten nicht nur den Orden, sondern wiesen ihm auch Einkünfte zu.¹⁸¹⁵ Scheich Hoĝa Ali hatte anscheinend einen großen Einfluss auf Timur. Dieser Herrscher wies ihm die Stadt Ardabil mit ihren Dörfern zu, wo er seine Aktivitäten uneingeschränkt ausüben durfte.¹⁸¹⁶ Dass die Nachfolgerschaft der Scheiche vom Vater auf den Sohn überging, trug dazu bei, dass sich diese religiöse Gruppe später zu einer politischen Vereinigung entwickelte. Der Orden wurde unter Hoĝa Alis Enkel Ğuneyd zu einem Gebilde, das nun ausschließlich politische Ziele hatte¹⁸¹⁷, obwohl dies eigentlich mit den Traditionen des Sufismus unvereinbar war.¹⁸¹⁸

Die Schia konnte unter Scheich Ğuneyd (1447-1460) und seinem Sohn Haydar (1460-1488) bis zum Südkaukasus und Ostanatolien verbreitet werden. Es kam jedoch nicht zur Errichtung eines Safavidenstaates.¹⁸¹⁹ Scheich Ğuneyd hatte eine energische Propaganda für die Schia eingeleitet, indem er für diese Propaganda nach Arran, Azerbayĝan und Ostanatolien ging und seine Schüler in diese Gebiete schickte. Er musste schließlich sein Land verlassen, das damals unter der Herrschaft der Karakoyunlu stand. Als er aber die Schwester Uzun Hasans – des Feindes der Karakoyunlu – heiratete, hatte er dadurch die Gelegenheit, seine Aktivitäten im Land der Akkoyunlu frei durchzuführen. Der Feldzug Ğuneyds mit 12.000 Derwischenkriegern in den Kaukasus, wo er die georgischen und čerkessischen Gebiete verwüstete, führte sein politisches Ziel besonders deutlich vor Augen. Er fiel aber in einem Krieg gegen Širvanšah Halil (1460). Er war also der erste Safivide, der einen Staat gründen wollte.¹⁸²⁰

Nach dem Tode Ğuneyds übernahm sein Sohn Haydar die Führung, der nach Ardabil ging und die Verbreitung der Safaviyya fortsetzte. Die Anhänger des Ordens aus Anatolien, Syrien und Azerbayĝan besuchten Haydar in großen Gruppen und leisteten dem Orden sogar finanzielle Hilfen. Haydar, dessen Anhänger in kurzer Zeit zusehends zunahmen, ließ seine Derwischkrieger rote Kopfbedeckungen mit zwölf Zwickeln tragen, was sowohl der Demonstration seiner Macht als auch der Unterscheidung seiner Anhänger dienen sollte. Seitdem wurden die Anhänger der Safaviyya „*Kızılbaş: Rotköpfe*“ genannt.¹⁸²¹ Haydars erste Aktivität nach seinem Machtantritt war ein Feldzug gegen die damals nicht-muslimischen Čerkessen, wobei er reiche Beute machte, die er unter seinen Anhängern aufteilte. Dies hatte zur Folge, dass es zwischen ihm und dem Širvanšah Ferruh Yesar, dem die Čerkessen tributpflichtig waren, zum Krieg kam. Mit Hilfe der Akkoyunlu-Herrscher Yakup Beg wurden die Safaviden in einer Schlacht bei Derbend vernichtend geschlagen, in der auch Haydar getötet wurde (1488). Seine Frau und Söhne wurden erst in der Festung Istahr inhaftiert, aber während der Thronstreitigkeiten der Akkoyunlu-Prinzen vom Prinzen Rüstem (dem Statthalter von Azerbayĝan, 1492-1497), der die Unterstützung der Safavidenkrieger sichern wollte, nach Täbris gebracht. Da aber die Akkoyunlu die schnell wachsende Macht der Safaviden fürchteten, begannen sie, diese nun wieder zu verfolgen.¹⁸²²

Aber auch die Safaviden meldeten ihren Erbenspruch auf den Thron der Akkoyunlu an, da Scheich Haydar die Tochter Uzun Hasans, des mächtigen Akkoyunlu-Herrschers, geheiratet hatte und damit seine Kinder in mütterlicher Linie dessen Enkel waren. Die Safaviden-Scheiche kannten alle schwachen Punkte der Akkoyunlu und hatten sich de facto bereits der von den alten Karakoyunlustämmen bewohnten Gebiete Karabach und Mugan bemächtigt, in denen die Einflüsse

¹⁸¹⁵ Tufan Gündüz und A. Engin Beksaç: „Safeviler“ [Die Safaviden], in: *DİA*, Bd. 35, S. 451.

¹⁸¹⁶ Tahsin Yazıcı: „Safeviler“ [Die Safaviden], in: *İA*, Bd. 10, S. 53; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 311.

¹⁸¹⁷ Yazıcı: „Safeviler“, S. 53.

¹⁸¹⁸ Gündüz und Beksaç: „Safeviler“, S. 451.

¹⁸¹⁹ Auch: *Muslim-Untertan-Bürger*, S. 29.

¹⁸²⁰ Yazıcı: „Safeviler“, S. 53-54.

¹⁸²¹ Gündüz und Beksaç: „Safeviler“, S. 451.

¹⁸²² Ebd., S. 451-452.

der Akkoyunlu relativ schwach waren. Das Ziel der Safaviden war nicht nur der Sturz des Akkoyunlustaates, sondern auch die Eroberung des Landes der Širvanšāhe, die ebenso sunnitisch wie die Akkoyunlu waren. Obwohl die Akkoyunlu zur Bekämpfung der Schia sogar mit den Osmanen kooperierten, hatten sie keinen Erfolg.¹⁸²³

Ismail, der 14-jährige Sohn Scheich Haydars, der von den Derwischkriegerern seines Vaters in Gilan (an der Südküste des Kaspischen Meeres) versteckt gehalten worden war, verließ 1499 nach der Ermordung des Akkoyunluprinzen Rüstem die Provinz, um – die Thronstreitigkeiten ausnutzend – den Thron seines Großvaters selbst zu besteigen.¹⁸²⁴ Er scharte einige starke turkmenische Stämme um sich und eroberte zuerst einen Teil Arrans und Širvans (1501). Schließlich marschierte er nach Azerbayġan, wo er dem 30.000 Mann starken Heer des Ak Koyunlu-Herrschers Elvent eine verheerende Niederlage beibrachte und ihn in die Flucht schlug.¹⁸²⁵ Daraufhin bestieg er im selben Jahr als Schah Ismail I. (1501-1524) den Thron in Täbris und begründete von hier aus die Dynastie der Safaviden. Um sich von den sunnitischen Nachbarn abzugrenzen und als Beitrag zur einigenden Identitätsstiftung erklärte er die Schia zur Staatsreligion.¹⁸²⁶ Er befahl, in den Predigten die ersten drei Kalifen Abu Bekr, Omar und Osman zu verfluchen.¹⁸²⁷ Im Jahre 1514 besaß Schah Ismail ein Reich, das bereits das Gebiet von der osmanischen Grenze bis Afghanistan umfasste.¹⁸²⁸

Es zeigt sich, dass der Safaviyya-Orden, der anfänglich als sunnitisch-sufitische Sekte entstand, mit der Zeit einen religiös-politischen Charakter bekam. Das war allerdings mit den politischen Zielen der Scheiche des Safaviyya-Ordens verbunden. Mit den Worten des Historikers J. McCarthy: „Die Safaviden übertrugen im 15. Jahrhundert ihr religiöses Prestige erfolgreich in die weltliche Macht.“¹⁸²⁹

Nach Feststellung der Historiker V. Barthold, I. Petruševskij und O. Efendiyev waren die ersten Safaviden und ihre Anhänger die Türken, die in Azerbayġan ansässig waren. Der einzige persische Stamm, der sich dem Safaviden-Orden anschloss, waren die Tališen. Die Perser hatten sowohl bei der Gründung des Staates als auch bei seiner Regierung keinen Einfluss. Erst nach Schah Abbas I. (1587-1629) konnten sie die Führung des Staates übernehmen.¹⁸³⁰ Das azerbayġanische Türkisch blieb als Hofsprache der frühen Safaviden-Herrscher erhalten. In dieser Zeit entwickelte sich Azerbayġanisch zu einer literarischen Sprache, die der heutigen Form nahekommt.¹⁸³¹

Nach der Machtübernahme leitete Schah Ismail I. eine intensive Schiitisierungspolitik ein, von der neben Ostanatolien in erster Linie Azerbayġan stark betroffen war. Daher war Azerbayġan eines der ersten Gebiete, in dem die Schia verbreitet werden konnte. Ein wichtiger Grund für die leichte Verbreitung der Schia in Azerbayġan und Ostanatolien war offenbar, dass der Volksislam in diesen Gebieten eine verwurzelte Tradition hatte. Der Safaviyya-Orden war anfänglich ebenso eine sunni-

¹⁸²³ Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, S. 368.

¹⁸²⁴ Yazıcı: „Safeviler“, S. 54.

¹⁸²⁵ Mehmet Saray: *Türk-Iran Münasebetlerinde Şiiligin Rolü* [Die Rolle der Schia in den türkisch-iranischen Beziehungen], Ankara 1990, S. 15-16; Gündüz und Beksaç: „Safeviler“, S. 452.

¹⁸²⁶ Auch: *Muslim-Untertan-Bürger*, S. 29-30.

¹⁸²⁷ Gündüz und Beksaç: „Safeviler“, S. 452.

¹⁸²⁸ Auch: *Muslim-Untertan-Bürger*, S. 30.

¹⁸²⁹ Justin McCarthy: *The Ottoman Turks. An Introductory History to 1923*, London 1997, S. 82. Mit dem Entstehungs- und Entwicklungsprozess des Safaviyya-Ordens im 15. Jahrhundert, der den Kern des persischen Safavidenstaates bildete, setzte sich der Iranologe Walther Hinz ausführlich auseinander: Walther Hinz: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin 1936. Außerdem siehe Michael M. Mazzaoui: *The origins of the Şafawids: Šî‘ism, Şufism and the Gulat*, Wiesbaden 1972.

¹⁸³⁰ Shahi Ahmadov: *Azerbaycan'da Şiiligin Yayılma Süreci* [Der Verbreitungsprozess der Schia in Azerbayġan], unpubl. Dissertation, Ankara 2005, S. 100-101.

¹⁸³¹ Svante E. Cornell: *The Politicization of Islam in Azerbaijan*, Uppsala 2006, S. 17.

tische Sufi-Sekte mit heterodoxen Elementen des Volksislams. Wie die Orientalistin M. Gronke schreibt, neigten die turkmenischen Nomadenstämme Azerbayğans, Anatoliens und Nordsyriens zu extremen religiösen Ansichten, so dass ihr islamischer Glaube mit einigem Recht als ein nur oberflächlich islamisiertes „Heidentum“ gedeutet wurde, das seine in den innerasiatischen Steppen beheimateten schamanistischen Traditionen unter dem dünnen Überzug des Islam noch deutlich erkennen lässt.¹⁸³² Also konnten die Safaviden den größten Einfluss auf die Türken ausüben, die wie sie selbst einen heterodoxen Glauben hatten.

Die Verbreitung der Schia war jedoch auch mit Zwang und insbesondere mit einer starken Propaganda verbunden. Schah Ismail hatte den schiitischen Islam ohne Rücksicht zur Staatsreligion erklärt und bestrafte die Ungehorsamen gegen seine religiösen Gesetze mit dem Tod. Der Staat, den er schuf, war militärisch von den als *Kızılbaş* bekannten türkischen nomadischen Truppen abhängig.¹⁸³³ Er hatte jedoch ein ernstes Problem bei der Verbreitung der Schia. Es herrschte großer Mangel an Religionsgelehrten, und es gab fast keine Literatur über konfessionelle Themen. Schah Ismail bekannte sich zwar zur Zwölfer-Schia, aber er selbst wusste nur sehr wenig darüber. Er konnte nämlich außer dem Werk „*Kavaidu'l Islam*“ von Ibn al-Mutahhar (1250-1325), des zwölfschiitischen Theologen, keine Bücher über die Schia finden, die für die Propaganda nach Anatolien geschickt und für die öffentliche Lehre der Schia in Azerbayğan und Iran benutzt werden sollten. Daher wurden aus der Region Ğebel-i Amil von Damaskus, Südirak und Südlibanon schiitische Gelehrte ins Land eingeladen, die nun zielstrebig die Schiitisierung des Landes vorantrieben. Unter ihnen gelten z.B. Scheich Nureddin Ali b. Abdi'l-Âl Âmili Karakî (gest. 1533) und Scheich Hussein Âmilî (gest. 1576) als extreme Schia-Propagandisten. Der erstere war besonders fanatisch. Er erlangte so viel Einfluss auf die safavidischen Regierenden, dass er verlangen konnte, die Gegner der Schia aus dem Land zu vertreiben. Es ist jedoch bemerkenswert, dass der spätere Gelehrte Molla Muhammed Bakir Meğlisî (gest. 1699) eine Fatwa (islamisches Rechtsurteil) erließ, die Sufis zu töten, obwohl die Safaviden aus einer Sufi-Tradition kamen. Parallel zur Schaffung der schiitischen Gelehrsamkeit wurde beschlossen, Medresen zu gründen. Die Werke der eingeladenen Gelehrten wurden ins Persische übersetzt. Den schiitischen Gelehrten wurde ein hoher religiöser Status und durch die Stiftungen eine große finanzielle Macht gegeben. Außerdem wurde die poetische Schia-Literatur lebendig gehalten, damit die Propaganda für das einfache Volk besser wirken konnte. Dies zeigt sich in den Gedichten Schah Ismails I., die er selbst schrieb.¹⁸³⁴

Als Ergebnis der Politik der Safaviden wurde die türkische Bevölkerung Azerbayğans zur Schia bekehrt und bildet damit eine Ausnahme unter den turksprachigen Völkern, die sich in der weit überwiegenden Mehrzahl zum sunnitischen Islam bekennen. Die Sunniten hingegen wurden verfolgt. Viele Theologen emigrierten ins Osmanische Reich, dessen führende Schicht der Schia gegenüber feindlich gesinnt war. Andersgläubige konnten sich im Safavidenreich nur in den Randgebieten und in kleinen Gruppen halten.¹⁸³⁵ In der heutigen Republik Azerbayğan leben sechs Millionen schiitische Âzerî (von acht Millionen Einwohnern), in der südlich angrenzenden iranischen Provinz gleichen Namens (das historische Südazerbayğan) jedoch mehr als zwölf Millionen.¹⁸³⁶

¹⁸³² Monika Gronke: *Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart*, 2. durchgelesene und aktualisierte Auflage, München 2006, S. 66.

¹⁸³³ McCarthy: *The Ottoman Turks*, S. 82.

¹⁸³⁴ Ahmadov: *Azerbaycan'da Siüliğın Yayılma Süreci*, S. 102-104.

¹⁸³⁵ Busse: „Grundzüge der islamischen Theologie“, S. 47. Siehe auch T. W. Haig: „Safaviden“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 4, S. 58-59, hier: S. 58.

¹⁸³⁶ Heinz Halm: *Die Schiiten*, München 2005, S. 113.

Das anfängliche Schia-Bekenntnis der Safaviden wurde noch nicht geklärt. Viele Forscher sind jedoch der Meinung, dass sie sich zum Volksislam in Form des Sufismus bekannten, in dem auch schiitische Elemente vorhanden waren. D.h. der Safaviyya-Orden formte sich auf der Grundlage des heterodoxen Islamverständnisses aus. Dieser heterodoxe Islam gewann die Kulte der Zwölfer-Schia wie z.B. die Verehrung Alis, der Zwölf-Imamen und der Trauer von Kerbela später, die – beginnend am Ende des 15. Jahrhunderts – im ganzen 16. Jahrhundert einen Teil der nomadischen Turkmenenstämme stark beeinflusste. Also war die von Schah Ismail eingeführte Schia eine Synthese des heterodoxen Islam und der Zwölfer-Schia; damit unterschied sie sich deutlich von der Sunna und origineller Zwölfer-Schia-Lehre. Nach der Schia der Safaviden wird z.B. Kalif Ali im Gegensatz zur originellen Zwölfer-Schia-Lehre mit Gott gleichgesetzt.¹⁸³⁷ Die anfängliche Zwölfer-Schia-Lehre der Safaviden war jedenfalls eine Mischung extremistischer Elemente und heterodoxer Vorstellungen. Schah Ismail selbst galt z.B. als Inkarnation Gottes. Erst mit der Zeit und zum Teil unter Ismails Erben erfolgte die Transformation zur heutigen Form der Zwölfer-Schia.¹⁸³⁸

Dieser fanatische Glaube, der sich auch in der Politik der Safaviden widerspiegelte, bildete jedenfalls einen wichtigen Aspekt der heftigen Feindschaft zwischen den sunnitischen Osmanen und schiitischen Safaviden. In einem vom Sultan Süleyman dem Prächtigen im Jahre 1554 an Schah Tahmasp I. geschriebenen Brief, dessen Text uns der osmanische Chronist Ibrahim Peçevi (gest. 1650) überliefert, lesen wir, dass der Sultan den Glauben der Safaviden als ketzerisch bezeichnet. Er wirft dem Schah vor, die Religionsgesetze des Islam zu verwässern und die Šaria lächerlich zu machen, und rät ihm Buße zu tun.¹⁸³⁹

5.3. Die Grundzüge der politischen Geschichte des Kaukasus bis zur russischen Eroberung im 19. Jahrhundert

Das Schicksal der Kaukasier wurde ab dem 16. Jahrhundert von neuen Mächten bestimmt. Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert war der Kaukasus zum Schauplatz der Machtkämpfe zwischen dem Osmanischen Reich und Safavidenreich geworden. An diesen Machtkämpfen war ab dem 18./19. Jahrhundert auch das russische Zarenreich beteiligt. Die osmanisch-persischen Kämpfe um die kaukasische Vorherrschaft hatten machtpolitische, religiöse und wirtschaftliche Gründe. Die wichtigsten politischen Gründe für die Kriegserklärung der Osmanen waren zum einen die Versuche Schah Ismails I. (1501-1524), in Anatolien die politische Vorherrschaft zu erlangen und die safavidischen Einflüsse zu verwurzeln, sodass die politische und religiöse Propaganda des Schahs unter der Kızılbaş-Bevölkerung Anatoliens für die dortige osmanische Herrschaft eine ernste Gefahr darstellte und zum anderen der Ausbruch der von den Safaviden angestifteten Aufstände in Anatolien. Im Jahre 1517 übernahm Selim I. (1512-1520) die Kalifenwürde. Von diesem Zeitpunkt an begannen die osmanischen Sultane, die Politik der religiösen Einigung der islamischen Welt zu verfolgen. Sie behaupteten, die sunnitischen Muslime Anatoliens und des Kaukasus zu schützen. Für die osmanische Seite war das einer der wichtigsten religiösen Gründe für die osmanisch-persischen Konflikte.¹⁸⁴⁰ Den Safaviden ging es hingegen in religiöser Hinsicht um ihre Kızılbaş-Anhänger in Anatolien, die sich nicht zur sunnitischen Orthodoxie, d.h. zur Staatsreligion der Osmanen bekannten, son-

¹⁸³⁷ Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, S. 222, 225-233; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 362-365. Außerdem siehe Ahmet Yaşar Ocak: *Türkler, Türkiye ve İslam. Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri* [Die Türken, die Türkei und der Islam. Die Betrachtung-, Methode- und Kommentarversuche], Istanbul 1999, S. 43ff.

¹⁸³⁸ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 31.

¹⁸³⁹ Ibrahim Peçevi: *Peçevi Tarihi*, Bd. 1, ins moderne Türkisch übertragen von Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1981, S. 220-221.

¹⁸⁴⁰ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 29-30.

den Verfechter der militanten Extremistensekte der schiitischen Safaviden waren.¹⁸⁴¹ Nach der safavidischen Politik sollten die Gebiete wie z.B. Ostanatolien und Azerbayġan, in denen die Schiiten lebten, ein Teil des Safavidenreiches werden. Dabei sollten die Sunniten bekämpft und die Schia möglichst weit verbreitet werden.

Was die wirtschaftlichen Gründe betrifft, so wollten beide Reiche den Gewürz- und Seidenhandel, der für ihre Wirtschaft von lebenswichtiger Bedeutung war, unter eigene Kontrolle bringen, indem sie in Azerbayġan, Ostanatolien und im Irak ihre Herrschaft errichteten. Denn die Handels- und Pilgerkarawanen, die vom Norden und Osten kamen, zogen durch diese Gebiete.¹⁸⁴² Die wichtigste Einnahmequelle der safavidischen Wirtschaft bildete die Seide. Die Seidenkarawanen aus Persien transportierten die persische Seide zu den europäischen Käufern über Ostanatolien.¹⁸⁴³

Obwohl die Intervention der Osmanen im Kaukasus viel später als die der Safaviden begann, fällt sie in eine Zeit, in der der safavidisch-osmanische Konkurrenzkampf noch nicht seinen Anfang genommen hatte. Das Osmanische Reich, das Anfang des 14. Jahrhunderts in Nordwestanatolien gegründet wurde und dem in kurzer Zeit große Gebiete auf dem Balkan und in Anatolien hinzugefügt wurden, hatte bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts keinen Einfluss auf den Kaukasus. Denn das Byzantinische Reich und insbesondere der Akkoyunlu-Staat und das Kaiserreich Trapezunt, die zwischen dem osmanischen Territorium und dem Kaukasus lagen, stellten dabei ein wichtiges Hindernis dar. Die Osmanen konnten ihre Aufmerksamkeit erst nach der Eroberung des Byzantinischen Reiches im Jahre 1453 und des Kaiserreiches Trapezunt im Jahre 1461 auf den Kaukasus richten.¹⁸⁴⁴

Der Kaukasus und die Gebiete an der nördlichen Schwarzmeerküste waren schon seit dem Altertum ein wichtiger Exporteur von Getreide, Fleisch, Fisch, Kaviar, tierischen Produkten, Holz und Sklaven. Das Byzantinische Reich, das die reichen Ressourcen des Schwarzen Meeres für die Versorgung Konstantinopels benutzte, hatte dieses Meer bis zum 12. Jahrhundert für die ausländischen Kaufleute nicht geöffnet. Erst im Jahre 1170 wurde den Genuesen das Recht des freien Handels eingeräumt. Das gleiche Recht erhielten dann die Venezianer im Jahre 1199. Die Genuesen, denen Mönkge Timur (1266-1280), Chan der Goldenen Horde, erlaubte, an der Ostküste des Schwarzen Meeres Handelszentren zu gründen, errichteten am Schwarzen Meer „*ein Reich der Handelskolonien*“. Sie hatten im 13. und 14. Jahrhundert 39 Handelskolonien, „*Gazarya*“ genannt, die von Kaffa (heute Feodosija) und Asov bis zur abchasischen Stadt Suchumi reichten. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts gewannen die Handelswege Kaffa-Trabzon-Täbris und Kaspisches Meer-Astrachan'-Asov an Bedeutung. Die genuesischen Handelskolonien, unter denen Temryuk, Mapa (Anapa), Taman und Suchumi die wichtigsten waren, hatten mit den kaukasischen Völkern nicht nur Handelsbeziehungen, sondern sie pflegten auch gegenseitige Beziehungen.¹⁸⁴⁵

Die wichtigsten Ausfuhr Güter von Kaffa waren Getreide für Byzanz, Obst, Wein, Salz, gesalzene Fische, Bauholz, ferner Pelze, Häute, Seide und Spezereien aus Asien. Besonders bedeutsam aber war der Handel mit Sklaven, die meist weißer Hautfarbe und häufig, wie die Namen bezeugen, sogar christlichen Glaubens waren. In die Sklaverei konnte geraten, wer auf Kriegs- und Raubzügen

¹⁸⁴¹ Matuz: *Das Osmanische Reich*, S. 77-78.

¹⁸⁴² Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 30.

¹⁸⁴³ Ebd., S. 46.

¹⁸⁴⁴ Zur Gründung und Expansion des Osmanischen Reiches sowie zu seinem Aufstieg zur Großmacht siehe Matuz: *Das Osmanische Reich*, S. 27-57; Inalcık: *The Ottoman Empire*, S. 5-34.

¹⁸⁴⁵ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 55-56.

erbeutet worden war.¹⁸⁴⁶ Im 15. Jahrhundert bestanden Handelsverträge und Kreditverhältnisse zwischen dem genuesischen Finanzinstitut *Banco di San Giorgio* und den čerkessischen Prinzen. Die Čerkessen kamen in die Kolonien, um ihre Ware gegen genuesische Waren zu tauschen. Insbesondere der Sklavenhandel war von großer Bedeutung und sehr rentabel. Die čerkessischen Fürsten verkauften den Genuesen Sklaven, die sie bei den inneren Kämpfen erworben hatten. Nach der Eroberung Konstantinopels wurde die Verbindung der Kolonien mit dem Mittelmeer abgebrochen und die Kolonien begannen ihre alte Bedeutung zu verlieren, da das Osmanische Reich nach der Eroberung Konstantinopels die Absicht verfolgte, das Schwarze Meer zu seinem Hausmeer zu machen. Im Jahre 1454 eroberte die osmanische Flotte die abchasische Stadt Suchumi.¹⁸⁴⁷ Die osmanischen Truppen besetzten 1475 die Krimstadt Kaffa, die wichtigste Hafenstadt am Schwarzen Meer, und gliederten das Krim-Chanat (1441-1783) bis 1774 in ihr Reich ein. Damit wurde auch der Westkaukasus dem osmanischen Staatsgebiet hinzugefügt.¹⁸⁴⁸ So begann die osmanische Herrschaft an der Schwarzmeerküste des Kaukasus, die etwa 300 Jahre dauern sollte. Mit der Eroberung der Osmanen wurden die genuesischen Kolonien in diesem Gebiet aufgelöst, und im Jahre 1479 wurde der osmanische Sanğak Kaffa gegründet. In Kaffa, Taman, und Temryuk wurden jeweils eine Moschee und in Taman ein Imâret (öffentliche Küche für die Armen) gebaut. Der Sanğak Kaffa wurde zu einem militärischen und strategischen Zentrum, der die čerkessischen Stämme und den Nordkaukasus kontrollierte. Außerdem war er das Zentrum, von wo aus die Waren exportiert wurden, die in den Nordsteppen des Schwarzen Meeres und in Čerkessien produziert wurden.¹⁸⁴⁹

Also gingen die großen wirtschaftlichen Vorteile nun an die Osmanen und das Krim-Chanat über, von denen damals vor allem die Genuesen profitiert hatten. Auch unter den neuen Herren sollte der Sklavenhandel eine wichtige Rolle spielen. C. M. Kortepeter, der bekannte Forscher der osmanischen Geschichte, der besonders auf die wirtschaftliche Bedeutung des Kaukasus für die Osmanen hinweist, stellt folgendes fest:

„Die ständige feudale Kriegsführung und das elende Leben der Sklaven im Privatbesitz diente den Interessen der Sklavenhändler so gut, dass die Bevölkerung der gesamten Region bis zum 18. Jahrhundert zugunsten der rivalisierenden Staaten der Russen, Safaviden und Osmanen enorm abnahm.“¹⁸⁵⁰

Die wichtigsten Einnahmequellen des Osmanischen Reiches aus Kaffa waren die Steuern, die man auf den Sklavenhandel erhob, und die Zölle. Im Jahr 1520 erreichten sie 1.310.000 Asper¹⁸⁵¹ (Türk. Akçe)¹⁸⁵².

Der venezianische Reisende Ambrogio Contarini (gest. 1499), der gegen Ende des 15. Jahrhunderts das georgische Mingrelien besuchte, fand dort Steinbrüche und etwas Getreide- und Weinbau. Leinwand und Wachs wurden in kleinen Mengen produziert. Die Čerkessen bauten jedoch seit alten Zeiten Getreide an und züchteten Vieh. Die Exzellenz ihrer Schafe und Pferde war wohl bekannt.

¹⁸⁴⁶ Eberhard Schmitt (Hrsg.): *Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion. Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, München 1986, S. 180.

¹⁸⁴⁷ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 56-58.

¹⁸⁴⁸ Mustafa Aydın: „Türkischer Einfluss und das Reich der Osmanen“, in: Bernhard Chiari (Hrsg.): *Kaukasus (Wegweiser zur Geschichte)*, Paderborn 2008, S. 24.

¹⁸⁴⁹ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 59.

¹⁸⁵⁰ Carl Max Kortepeter: *Ottoman Imperialism during the Reformation: Europe and the Caucasus*, London 1973, S. 9.

¹⁸⁵¹ M. Sadik Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya. Osmanlı Varlığı Döneminde Kafkasya'nın Siyasî-Askerî Tarihi ve İdarî Taksimâtı (1454-1829)* [Der osmanische Staat und der Kaukasus. Die politisch-militärische Geschichte und administrative Teilung des Kaukasus unter osmanischer Herrschaft (1454-1829)], Istanbul 2005, S. 58.

¹⁸⁵² Ende des 15. Jahrhunderts kosteten 10 kg Mehl etwas weniger als 1 Asper und ein Schaf rund 30 Asper. Vgl. Matuz: *Das Osmanische Reich*, S. 105.

Sie übten sogar Berufe im Bergbau, in der Fischerei und der Bienenzucht aus. Die Bergketten, die sich über Teile Čerkessiens, Abchasiens, Mingreliens, Imeretiens und Samzches an die Küste des Schwarzes Meer hinabsenkten, lieferten Eisen, Silber, Gold, Antimon (ein silberglänzendes und sprödes Halbmetall) und Blei. Ohne Zweifel profitierten die Osmanen davon, so viel wie möglich aus den Minen abzubauen, obwohl sie erst ab dem 17. Jahrhundert begannen, die Bodenschätze der Region in großem Umfang zu nutzen.¹⁸⁵³

Die charakteristischsten Ausfuhrsgüter der Abchasier, die mit den Čerkessen eng verwandt waren, waren Falken und Wachs. Die Adygejer (Čerkessen) waren für ihre feinen Metallarbeiten berühmt. Die Butter und die ungehärteten Ochsen- und Kuhhäute aus dem georgischen Mingrelien fluteten die Märkte Konstantinopels. Das Buchsbaumholz und andere Waldressourcen wurden für den Schiffsbau genutzt und stellten eine kostbare strategische Reserve dar. Auch das transkaukasische Hinterland, vor allem Dagestan, Kachetien und Širvan, hatte natürliche Ressourcen. Hier produzierte man Rohseide und Saffian. Sogar das Erdöl von Baku nutzte man zur Herstellung von brennbaren Materialien, zur Heizung und medizinischen Verwendung aus.¹⁸⁵⁴

Diese enorme wirtschaftliche und strategische Bedeutung des Kaukasus machte es unausweichlich, dass die Osmanen, Safaviden und Russen ihre Aufmerksamkeit auf die Region richteten. Obwohl das Osmanische Reich die Verwaltung des Westkaukasus in den Händen des Krim-Chanats beließ, unternahm schon Prinz Selim (der spätere Sultan Yavuz Selim I.), der 1510 in den Bezirk Kaffa gekommen war, Angriffe gegen die Čerkessen und ließ Festungen in diesem Gebiet erbauen.¹⁸⁵⁵

Da die religiöse Propaganda der Safaviden auch auf weite Gebiete Ostanatoliens ausstrahlte, deren nomadisierenden Türkmenenstämmen ein Großteil der Kızılbaş-Kämpfer entstammte, war der Konflikt mit dem sunnitischen Osmanenreich als Oberherrn jener Stämme vorprogrammiert.¹⁸⁵⁶ Der osmanische Staat ergriff strenge Maßnahmen gegen die Kızılbaş. Es wurde ihnen verboten, nach Persien auszuwandern. Nachdem Selim I. den osmanischen Thron bestiegen hatte, ging er sehr streng gegen die Kızılbaş vor. Aber die Politik der osmanischen Regierung hatte mit einer Schiitenverfolgung nichts zu tun. Die Kızılbaş wurden nicht aufgrund ihres Glaubens verfolgt, sondern weil sie als Vorposten Schah Ismails innerhalb der Reichsgrenzen eine ständige Gefahr für die osmanische Macht bildeten. Im August 1514 schlug Selim I. die Safaviden bei Čaldiran nördlich des Van-Sees vernichtend und nahm ihre Hauptstadt Täbris ein, die allerdings nicht lange gehalten werden konnte.¹⁸⁵⁷

Der Sieg bei Čaldiran hatte eine welthistorische Bedeutung, da die Osmanen nach diesem Sieg für die nächsten Jahrhunderte zur Schutzmacht aller sunnitischen Länder wurden, während der persische Einfluss auf Persien und persisch geprägte Gebiete wie Teile Irans, Afghanistans und des indischen Raumes beschränkt blieb. Als Folge dieser historischen Entwicklung ergibt sich für heute: Die Schiiten bilden 10 Prozent aller Muslime, während die Sunniten mit 90 Prozent in der Mehrheit sind.¹⁸⁵⁸

Anatolien war für die Osmanen durch diesen Sieg nunmehr dauerhaft gesichert. Dennoch bemühten sich beide Mächte in den folgenden Jahrzehnten, die jeweils eigene Position dem Feind gegenüber auszubauen. Zu einem der wichtigsten Frontabschnitte wurde dabei der Kaukasus. So

¹⁸⁵³ Kortepeter: *Ottoman Imperialism*, S. 9-10.

¹⁸⁵⁴ Ebd., S. 10.

¹⁸⁵⁵ Aydın: "Türkischer Einfluss", S. 24.

¹⁸⁵⁶ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 32.

¹⁸⁵⁷ Matuz: *Das Osmanische Reich*, S. 81.

¹⁸⁵⁸ Schweizer: *Iran*, S. 210.

annektierte der Schah 1517 endgültig Širvan und besetzte 1522 die ostgeorgischen Königreiche Kachetien und Kartlien. Zahlreiche Fürsten Zentral- und Süddagestans erklärten sich vorsichtshalber zu safavidischen Vasallen. Das westgeorgische Königreich Imeretien unterwarf sich jedoch den Osmanen. Weil beide Reiche nicht auf ihre Ansprüche auf den Kaukasus verzichteten, dauerte ihr Konkurrenzkampf auch in den folgenden Jahrzehnten – wenn auch mit Unterbrechungen – an. Während der Kämpfe von 1534-36 liefen neben Širvanšāhe auch zahlreiche süddagestanische Fürsten zu den Osmanen über. Sie wurden jedoch nach dem Rückzug Sultan Süleymans vom Schah wieder unterworfen. Die gleiche Situation wiederholte sich auch im zweiten Krieg, während dem insbesondere Georgien und die von den Armeniern bevölkerten Teile des Südkaukasus leiden mussten, und ebenso im dritten Krieg von 1553-1555.¹⁸⁵⁹

Von einem großen Einfluss Russlands im Kaukasus im 16. Jahrhundert, in dem das Osmanische Reich und sein Vasall Krim-Chanat auf dem Höhepunkt ihrer Macht standen, kann man allerdings nicht reden. Aber das bedeutet nicht, dass die Russen völlig tatenlos blieben. Mit dem schönen Ausdruck des Kaukasusforschers C. Siderko: „Im Windschatten des osmanisch-safavidischen Konflikts vollzog sich unterdessen der Aufstieg Moskaus zur Anrainermacht des Kaukasus“.¹⁸⁶⁰ Der Großfürst Ivan III. (1462-1505) hatte schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts begonnen, die russischen Gebiete zu vereinigen und die Unabhängigkeit von der Goldenen Horde zu erstreiten. Nach ihrer Befreiung im Jahre 1480 besetzten die Russen 1487 zum ersten Mal Kazan'. Während das Osmanische Reich seine Kräfte im Westen gegen Österreich und im Osten gegen Persien konzentrierte, erweiterten die Russen ihre Herrschaft, indem sie 1552 Kazan' und 1556 Astrachan' eroberten. In der Zwischenzeit hatten der Herrscher der Kabardiner und der Führer der Čerkessen den Zaren um Schutz vor den Osmanen gebeten, der ihnen zunächst verweigert wurde. Erst später verstärkte Zar Ivan IV. (1530-1584) durch eine geschickte Heiratspolitik sein Engagement in der Region.¹⁸⁶¹ Der Zar heiratete im Jahre 1561 die Tochter des kabardinischen Fürsten Temriuk. Auf Bitten und zum Schutze seines Schwiegervaters schickte Ivan 1567 Truppen an den Fluss Terek, die an der Mündung von Terek und Sunġa ein kleines Fort (russ. Ostrog) namens Terek gründeten. Durch diese Maßnahmen sollte verhindert werden, dass die dagestanische Šamchal-Dynastie ihren Einfluss auf die ebenfalls vom Chan des Temriuk beanspruchten Gebiete erweiterte. Die Vorstöße der Russen zum Kaspischen Meer und in das nördliche Kaukasusvorland stellten jedenfalls für die Osmanen eine ernsthafte Bedrohung dar. Durch die Eroberung von Astrachan' wurde das Osmanische Reich nicht nur vom mittelasiatischen Chanat der Uzbeken, dem wichtigsten Verbündeten im Kampf gegen die Safaviden, abgeschnitten, sondern verlor noch den einzig gangbaren Handelsweg nach Zentralasien und Indien. Denn die Route über Basra und den persischen Golf wurden damals von den Portugiesen blockiert. Eine andere unannehmbare Situation für das Prestige des Sultans war, dass die Russen den alten Pilgerweg sperrten, der von Zentralasien über Astrachan', Azov und Istanbul nach Mekka führte. Sowohl die Rückeroberung Astrachan's als auch das Kanalprojekt, mit dem man die Flüsse Don und Wolga und damit das Schwarze und das Kaspische Meer verbinden wollte, scheiterten. Denn die osmanischen Ingenieure hatten die topographischen und geologischen Faktoren unterschätzt.¹⁸⁶²

¹⁸⁵⁹ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 32; Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 43-55.

¹⁸⁶⁰ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 32.

¹⁸⁶¹ Aydın: „Türkischer Einfluss“, S. 26-27.

¹⁸⁶² Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 34; Kortepeter: *Ottoman Imperialism*, S. 26-32. Zum Don-Wolga-Kanal-Projekt siehe insbesondere Halil İnalcık: „Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)“ [Der Ursprung des osmanisch-russischen Konkurrenzkampfes und das Unternehmen des Don-Volga-Kanals (1569)], in:

Die osmanische Regierung beauftragte ab 1570 das Krim-Chanat mit dem Kampf gegen die Russen. Zuerst wurden die Kabardiner wieder dem Krim-Chanat unterworfen. Daraufhin wurde die Stadt Moskau und ihre Umgebung verwüstet und die Stadt niedergebrannt. Die Krim-Chane setzten ihre Plünderungszüge auch im 16. und 17. Jahrhundert fort, wobei sie sehr viele Sklaven erbeuteten.¹⁸⁶³ Der Versuch der Russen, im Jahre 1594 in Dagestan einzudringen, scheiterte, da sie von Šamchal besiegt wurden. Ein weiterer Feldzug der Russen im Jahre 1604 unter dem Kommando des Generals Ivan Buturlin endete ebenso mit einem Misserfolg. Der Šamchal brachte ihnen diesmal mit Hilfe der osmanischen Artillerie eine schwere Niederlage bei. Nach diesen Misserfolgen unternahmen die Russen bis 1722 keine militärischen Operationen in den Kaukasus mehr.¹⁸⁶⁴

In den osmanisch-persischen Kämpfen von 1578-1590 wurde der Kaukasus wieder zum Hauptschauplatz des Krieges. Der osmanische Chronist Ibrahim Pečevi (gest. 1650), dessen „Geschichte Pečevis“ als eines der wichtigsten und zuverlässigsten Werke zur Geschichte des Osmanischen Reiches von 1520 bis 1640 gilt, bietet eine ausführliche Beschreibung dieses Krieges. Nach dem Bericht Pečevis bestieg nach dem Tode Schah Tahmasbs I. sein blinder Bruder Hudabanda den persischen Thron. So beschloss Sultan Murad III. (1574-1595) im Jahre 1577, dies zum Schlag gegen den alten Feind zu nutzen. Im folgenden Jahr eroberten die osmanischen Truppen unter dem Kommando Lala Mustafa Paschas Revan (Erivan), Georgien, Širvan und Derbend. Özdemiroglu Osman Pascha wurde als Statthalter der Provinz Širvan eingesetzt, dessen Zentrum nun Derbend sein sollte. Aus dem Bericht Pečevis geht hervor, dass Širvan eine große wirtschaftliche Bedeutung hatte, was das große Interesse der Osmanen und Safaviden am Gebiet erklärt. Die Osmanen waren sich jedenfalls bewusst, dass die Safaviden den Verlust von Širvan nicht leicht hinnehmen konnten. Denn als jährliche Einkünfte von Širvan wurden nach der Eroberung des Gebietes vom osmanischen Finanzbeamten 24.750.000 Asper eingetragen (diese enorme Summe war der Pächtertrag des Seidenzehnts, der Salzwerke, der Reisfelder und der Naphthabrunnen).¹⁸⁶⁵ Širvan wurde in vierzehn und Derbend in sieben Sangake eingeteilt. In beiden Gebieten wurden verschiedenen hochrangigen Personen Pfründe zugewiesen. Nach heftigen Kriegen in Širvan mussten die Safaviden, die vom Nordosten her gleichzeitig auch von den Uzbeken angegriffen wurden, schließlich aufgeben und mit den Osmanen 1590 Frieden schließen, in dem Širvan, Genge, Karabach, Georgien und Täbris mit den gesamten azerbayđanischen Gebieten, Luristan und Šehr-i Zor (Kerkük) an das Osmanische Reich abgetreten wurden. Damit fiel der gesamte Kaukasus an die Osmanen.¹⁸⁶⁶ Baku diente ihnen

Bulleten 12 (1948), S. 349-402 und Akdes Nimet Kurat: "The Turkish Expedition to Astrakhan' in 1569 and the Problem of the Don-Volga Canal", in: *Slavonic and East European Review* 40 (1961), S. 7-23.

¹⁸⁶³ Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 55-56.

¹⁸⁶⁴ Ebd., S. 86-87; Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 37; Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 99.

¹⁸⁶⁵ Außerdem entnehmen wir einem osmanischen Dokument vom 20. August 1591, dass es in Širvan Silberreserven gab und die osmanische Regierung Minenarbeiter aus Rumelien für den Abbau des Silbers dorthin schickte. Im Dokument steht weiterhin, dass untersucht werden sollte, ob es in den Minen noch Gold, Kupfer und Eisen gab. Vgl. "BOA. Mühimme Defteri, Nr. 42, hk. 382-383", in: *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri II (1575-1918)* [Die Archivalien über die Beziehungen zwischen dem osmanischen Staat und den azerbayđanisch-türkischen Chanaten (1575-1918)], Ankara 1993, S. 4-6.

¹⁸⁶⁶ Pečevi: *Pečevi Tarihi*, Bd. 2, S. 32-112. Zur detaillierten Analyse des osmanisch-persischen Krieges von 1578-1590 siehe Joseph von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd. 4, Pest 1829, S. 52-98, 170-185; Fahrettin Kırziođlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi (1451-1590)* [Die Eroberung des Kaukasus durch die Osmanen (1451-1590)], 2. Auflage, Ankara 1998, S. 251-389; Bekir Kütükođlu: *Osmanlı-Iran Siyâsi Münâsebetleri (1578-1612)* [Die politischen Beziehungen zwischen den Osmanen und Iranern (1578-1612)], Istanbul 1993, S. 14-200; Kortepeter: *Ottoman Imperialism*, S. 43-92. Außerdem siehe Erel: *Dağistan ve Dağistanlılar*, S. 96-97; Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 89-105.

als Ausgangshafen für ihre Verbindungen mit den Uzbeken, ihren antischiitischen Bundesgenossen, deren Einflussbereich sich östlich dieses Meeres befand.¹⁸⁶⁷

Die osmanische Hegemonie im Kaukasus dauerte jedoch nicht lange. Der fähige Schah Abbas I. besiegte erst die Uzbeken im Osten und verhinderte so einen Zweifrontenkrieg. Nachdem er sein Reich wirtschaftlich stabilisiert hatte, brachte er in den Jahren 1604 bis 1612 nicht nur die kaukasischen, sondern auch alle anderen verlorenen Gebiete unter seine Kontrolle. Damit waren die Grenzen von 1556 wiederhergestellt. Daran sollte sich bis zum Ende des Safavidenreiches im 18. Jahrhundert nichts mehr ändern.¹⁸⁶⁸

Dies bedeutete jedoch nicht, dass die Region zur vollständigen und längerfristigen Ruhe kam. Im Zuge der Rivalitäten der Großmächte litten die Kaukasier am meisten, da sie ohnehin untereinander ständig zerstritten waren. Daher entwickelten sie schließlich gegenüber den Großmächten eine pragmatische Politik: Die einheimischen Fürsten des Kaukasus lavierten oft zwischen den Parteien, um ihre eigenen Interessen zu schützen und sich ihre politische Unterstützung in lokalen Streitigkeiten zu sichern. Im 17. Jahrhundert schworen die dagestanischen Fürsten z.B. sowohl dem Zaren als auch dem Schah die Treue und ließen sich gleichzeitig von beiden Seiten bezahlen.¹⁸⁶⁹ Eigentlich hatten die Dagestaner in einem Vertrag, der nach der osmanischen Eroberung im Jahre 1578 zwischen dem osmanischen Pascha Özdemiroglu Osman und ihnen geschlossen wurde, die Herrschaft des Sultans anerkannt, der ihnen Handelsprivilegien eingeräumt hatte.¹⁸⁷⁰ Es kam auch tatsächlich vor, dass die dagestanischen Fürsten sich bei günstiger Gelegenheit jeweils in den Dienst des Schahs oder des Zaren stellten, wenn z.B. bei einem Feldzug gegen einen ihrer eigenen Kontrahenten in Dagestan gute Beute in Aussicht stand. Aber trotz allem bewahrten sich die Fürsten immer ein hohes Maß an Unabhängigkeit von den Großmächten. Denn es war klar, dass eine Strafexpedition in die Berge Dagestans nur unter ungeheuerlich großem Aufwand hätte durchgeführt werden können. Somit konnte keine der drei Großmächte den gewünschten Erfolg verbuchen.¹⁸⁷¹ Auch das zersplitterte Georgien, in dem noch dazu erbitterte Fehden zwischen den einheimischen Fürsten geführt wurden, wurde bald der einen, bald der anderen Partei ausgeliefert, wobei es immer wieder Aufstände der Georgier gegen die Interessenpolitik der Besatzungsmächte und für die Unabhängigkeit gab.¹⁸⁷²

Die erste Eroberung von Azov durch die Russen im Jahre 1696 bildete für die Position des Osmanischen Reiches im Nordkaukasus und am Norden des Schwarzen Meeres einen Wendepunkt. Die Russen, die am Hafen von Azov ihre erste Flotte stationierten, hatten nun eine Schlüsselbasis am Schwarzen Meer, von wo aus sie ihren Einfluss auf den Nordkaukasus ausüben konnten.¹⁸⁷³ Es war jedoch noch zu früh für das systematische Vordringen Russlands, da es dafür noch keine ausreichenden Kräfte hatte. Auch die politischen Bedingungen dafür waren noch nicht entstanden.

Eine günstige Gelegenheit für das Russische Reich bot sich erst im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts. Zar Peter I. (1682-1725) plante schon früh eine nach merkantilistischen Prinzipien organisierte Handelsverbindung vom Baltikum über den Iran bis nach Indien zu schaffen, die Russland zur kommerziellen Drehscheibe zwischen Europa und Asien gemacht hätte. Der Zar ließ verstärkt

¹⁸⁶⁷ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 152.

¹⁸⁶⁸ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 36.

¹⁸⁶⁹ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 119; Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 52-53.

¹⁸⁷⁰ Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 96.

¹⁸⁷¹ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 119.

¹⁸⁷² L. Fekete: "Zur Geschichte der Grusiner des 16. Jahrhunderts", in: *AOASH I* (1950-1951), S. 93-133; Allen: *A History of the Georgian People*, S. 161ff; Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 273ff; Berdzenişvili und Canaşa: *Gürcistan Tarihi*, S. 231-267.

¹⁸⁷³ Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 94.

seit 1712 verschiedenartige Unternehmungen zur „Suche von Wegen nach Indien“ durchführen. Man unternahm rund um das Kaspische Meer militärische Expeditionen, Forschungs- und Gesandtschaftsreisen. 1721 bot die Plünderung der russischen Handelsniederlassung im azerbayğanischen Šamachi schließlich die Gelegenheit, einen schmalen Küstenstreifen entlang des Kaspischen Meeres unter russische Kontrolle zu bringen. Bei diesem ersten Versuch scheiterten jedoch die russischen Pläne durch den Zusammenbruch des Safavidenstaates im folgenden Jahr. Dabei spielte ebenfalls eine wichtige Rolle, dass die Osmanen weite Teile des Transkaukasus anektierten.¹⁸⁷⁴

Russland musste seine Pläne zur Beherrschung des Kaukasus, der von enormer strategisch-wirtschaftlicher Bedeutung war, und zum Zugang zu den südlichen Meeren vorerst auf die Zukunft verschieben. Jedenfalls war die Zeit noch nicht reif dafür. So schlossen die Osmanen und Russen 1724 in Istanbul einen Pakt über die Aufteilung der persischen Einflussgebiete im Südkaukasus.¹⁸⁷⁵ Nach weiteren militärischen Aktionen der Osmanen im Kaukasus konnte sich Russland nur die Kaspiregion vorbehalten. Mit dem Tod Peters I. im Jahre 1725 endeten jedoch die russischen Aktivitäten im Kaukasus außerhalb der Handelsstützpunkte. Mit dem Machtantritt von Nadir Šah aus der Dynastie Afšar änderte sich die Situation völlig. Die Perser gewannen ihre Gebiete durch militärische Operationen zurück. Im Vertrag von Rešt 1732 und Genğe 1735 trat Russland alle Gebiete zwischen Kura und Derbend an die Perser ab. Auch die Osmanen mussten 1736 die südwestkaukasischen Länder zurückgeben. Nach der Rückgewinnung der persischen Besitzungen nahm der Schah dort eine Umstrukturierung vor: An Stelle der örtlichen Machthaber ernannte er Gefolgsleute, die vorwiegend aus dem türkischen Geschlecht Afšar kamen. Er bildete anstelle der vorhandenen vier Beglerbegs (Širvan, Karabach, Täbris, Čuchur-Sa'ada) eine Wilayat namens „Azerbayğan“, als dessen Statthalter er seinen Bruder Ibragim Chan ernannte.¹⁸⁷⁶

Das war die letzte Phase der persischen Herrschaft im Kaukasus. Nach der Ermordung Nadir Šahs im Jahre 1747 endete dort faktisch die persische Herrschaft. Es war nicht mehr möglich, die persischen Interessen im Kaukasus aufrecht zu halten. Durch die Schwächung und den anschließenden Zerfall der persischen Zentralmacht entstanden im Transkaukasus unabhängige Chanate, an deren Spitze ehemalige Gouverneure oder einheimische Notabeln standen. Die folgenden 50 Jahre (d.h. bis zur russischen Eroberung), in denen diese Chanate herrschten, nennt man in der Geschichte Azerbayğans die „Zeit der Chanate“.¹⁸⁷⁷ Neben diesen Chanaten besaßen auch das seit 1762 Kartlien und Kachetien vereinigende ostgeorgische Königreich, das Königreich Imeretien sowie die Fürstentümer Migreliden, Abchasien und Gurien im osmanischen Westgeorgien im 18. Jahrhundert eine weitgehende Autonomie.¹⁸⁷⁸

Die Schwächung des Osmanischen und des Persischen Reiches gab im 18. Jahrhundert dem Zarenreich endlich Gelegenheit, seine großangelegten Pläne umzusetzen. Russland begann zum ersten Mal in diesem Jahrhundert, systematischer in den Kaukasus vorzurücken. Wie der Historiker M. Quiring schreibt, sollten sich nun weder Perser noch Osmanen der immer stärker werdenden russi-

¹⁸⁷⁴ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 37-38; Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 102ff. Siehe auch A. Krause: *Russia in Asia: A Record and a Study 1558-1899*, London 1973, S. 109. Ausführlicher zu osmanisch-russischen Beziehungen in der Zeit Peters I. siehe Benedict H. Sumner: *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Oxford 1949.

¹⁸⁷⁵ Der Text dieses Vertrages findet sich in „BOA. Nâme-yi Hümâyûn Defteri“, Nr. 7, S. 78-82, in: *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri II*, S. 25-31.

¹⁸⁷⁶ Auch: *Muslim-Untertan-Bürger*, S. 31-32.

¹⁸⁷⁷ Ausführlich zu dieser Periode siehe Bakikhanov: *The Heavenly Rose-Garden*, S. 135-167; Mehmetov: *Türk Kafkası'nda*, S. 453-466; Eliyarlı: *Azerbaycan Tarichi*, S. 508ff.

¹⁸⁷⁸ Andreas Kappeler: *Russland als Vielvölkerreich: Entstehung – Geschichte – Zerfall*, 2. durchges. Aufl., München 1993, S. 144.

schen Militärmacht widersetzen können. Weil Russland gesicherte Zugänge zu den südlichen Meeren suchte, war nun für die Zaren in Moskau und St. Petersburg der Preis ihrer Eroberungen nicht von Belang. Die persische Vorherrschaft am Kaspischen und die türkische am Schwarzen Meer sollten unbedingt gebrochen werden.¹⁸⁷⁹

Im Rahmen der Erschließung der Steppengebiete nach dem Sieg über die Osmanen 1774 verstärkte sich unter Katharina II. (1762-1796) der russische Druck auf das Kaukasusgebiet erneut.¹⁸⁸⁰ Im Frieden von Küçük Kaynarğa (1774) wurde das Gebiet „Kabardei“ im Nordkaukasus an die Russen abgetreten.¹⁸⁸¹ Unter Katharina II. gelang es den Russen weiterhin, die Krim (1783), die Steppenzone bis an die Kuban-Grenze und an den Fuß des Kaukasus sowie die Reste des Chanats von Astrachan' bis Derbend zu erobern.¹⁸⁸² Im Jahre 1784 wurde in Nordossetien die Festung *Vladikavkaz* (bedeutet Herrscher über den Kaukasus) errichtet, die die 240 km lange und durch tiefe Täler und Abgründe bis Tiflis führende georgische Heeresstraße schützen und als Hauptbasis für die russische Eroberung des Nordkaukasus dienen sollte. Im nächsten Jahr wurde im Nordkaukasus die sogenannte „kaukasische Statthalterschaft“ gebildet, als deren erster Gouverneur General Potemkin eingesetzt wurde.¹⁸⁸³

Das Osmanische Reich, dem im Norden mit der Krim ein Territorium von erheblicher Bedeutung entglitt, errichtete 1784 an der Schwarzmeerküste die Festung Anapa, um diesen Verlust wenigstens teilweise wettzumachen. Die Wehranlage sollte zur Aufrechterhaltung der osmanischen Herrschaftsansprüche in der Region dienen.¹⁸⁸⁴ Es war jedoch nicht möglich, dadurch langfristig der unaufhaltsamen russischen Expansion in den Kaukasus entgegenzuwirken.

Einer der ersten und wichtigsten Erfolge des Russischen Reiches im Kaukasus bestand ohne Zweifel darin, dass die Georgier unterworfen wurden, die eines der größten Völker des Kaukasus waren. Ein Teil der Georgier sah die Beseitigung der osmanischen und persischen Bedrohung gegen Ende des 18. Jahrhundert im Schutz durch Russland, das bei ihnen als christlicher Staat galt. Im Jahre 1783 schloss Erekle II. (1762-1798), der König von Kartlien-Kachetien (Ostgeorgien), mit der Zarin Katharina II. einen Schutzvertrag. Russland garantierte, die Völker seines Königreiches zu respektieren, König Erekle und seinen Nachfolgern die Königswürde zu sichern, die Staatsmacht mit Binnenverwaltung, Gerichtsbarkeit und Steuerhoheit dem König Erekle II. zu überlassen und das Reich vor Invasoren zu beschützen. Georgien wurde jedoch 1801 durch ein Dekret an Russland angeschlossen. Die darauffolgenden Aufstände wurden unterdrückt. Das Königreich Imeretien, das die russische Herrschaft ablehnte, konnte erst nach sechsjährigem Kampf unterworfen werden. Damit war fast ganz Westgeorgien erobert. Es blieb nur das kleine Fürstentum Abchasien, das durch die Unterstützung der Osmanen bis 1864 standhalten konnte. Seit Beginn der Eroberung führten die russischen Zaren in Georgien eine Politik der Russifizierung durch. In der Folgezeit wurde die uralte autokephale georgische Kirche in die russische-orthodoxe Kirche zwangsintegriert und der Gottesdienst im Georgischen verboten. Die russische Politik richtete sich darauf, dass Georgien möglichst zersplittert bleiben sollte.¹⁸⁸⁵

Die Russen gliederten zwischen 1804 und 1826 der Reihe nach auch die Chanate Genĝe, Baku, Taluř (Lenkeran), řeki, řirvan, Karabag, Ilisu (Zakatala), Nachiĝevan, Revan (Erivan) dem Russi-

¹⁸⁷⁹ Manfred Quiring: *Pulverfass Kaukasus. Konflikte am Rande des russischen Imperiums*, Bonn 2009, S. 16.

¹⁸⁸⁰ Kappeler: *Russland als Vielvölkerreich*, S. 145.

¹⁸⁸¹ Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 135.

¹⁸⁸² Alfred Renz: *Kaukasus: Georgien, Aserbajdschan, Armenien*, München 1985, S. 31.

¹⁸⁸³ Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 141-142.

¹⁸⁸⁴ Aydın: „Türkischer Einfluss“, S. 30-31.

¹⁸⁸⁵ Paitschadse: „Bemerkungen zur Geschichte Georgiens“, S. 58-59; Kappeler: *Russland als Vielvölkerreich*, S. 148.

schen Reich an, und somit erreichten ihre Grenzen den Fluss Aras.¹⁸⁸⁶ In den russisch-persischen Kriegen von 1806-1813 verloren die Perser im Vertrag von Gülistan (1813) fast alle ihren kaukasischen Besitzungen. Nach dem russisch-persischen Krieg von 1825-1828, mit dem die Perser ihre Herrschaft im Südkaukasus wiederherstellen wollten, musste Persien im Friedensvertrag von Turkmenčay (1828) alle Eroberungen Russlands nördlich von Aras anerkennen.¹⁸⁸⁷ Damit war Persien aus dem Transkaukasus verdrängt. Bis zu diesem Datum verloren auch die Osmanen fast alle ihre Besitzungen im Westkaukasus. Nach der Niederlage im Krieg von 1828/29 trat das Osmanische Reich im Vertrag von Edirne 1829 alle unter osmanischer Herrschaft stehenden Regionen an der Ostküste des Schwarzen Meer, also zwischen den Mündungen der Flüsse Čorochi und Kuban, an Russland ab.¹⁸⁸⁸ So wurde die russische Vorherrschaft im Kaukasus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hergestellt. Aber die Sicherung der russischen Herrschaft sollte nicht frei von Problemen sein. Unter anderem brach in Dagestan ein so heftiger antirussischer Widerstand – bekannt als „Muriden-Bewegung“ – aus, wie die russische Geschichte es noch nie erlebt hatte. Das werden wir unten noch ausführlicher behandeln.

Das Russische Reich war allerdings fest entschlossen, für die Sicherung seiner Herrschaft im Kaukasus jedes Hindernis aus dem Weg zu räumen. Der wichtigste Faktor, der das Russische Reich zu dieser Entschlossenheit bewegte, waren ohne Zweifel seine wirtschaftlichen und machtpolitischen Ambitionen. Der Osteuropahistoriker Dittmar Dahlmann erörtert das eigentliche Ziel Russlands, das seine Kämpfe gegen die Kaukasusvölker im 19. Jahrhundert mit großer Hartnäckigkeit führte:

„Der bereits erwähnte Kaukasus, in dem die Russen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein einen blutigen Krieg der Unterwerfung der Bergstämme führten, ist ein klassischer Fall kolonialer Eroberung, denn sowohl die russischen Politiker als auch die russischen Militärs hatten zumindest Georgien seit den 1820er Jahren einen kolonialen Status zugeordnet. Dem Finanzminister Kankrin schwebten Profite aus 'den Produkten des südlichen Klimas' vor, und General Paskevič wandte sich dagegen, dort Fabriken zu errichten, und wollte lediglich die Rohstoffe von dort beziehen, die dann von Russland aus wieder als Manufakturwaren dorthin verkauft werden sollten. Kaukasien ist ein Beispiel dafür, in welchem Maße politische, militärstrategische und ökonomische Interessen unauflöslich miteinander verknüpft waren. Als Handelsweg nach Persien und Indien sollte es einerseits den russischen Kaufleuten ebenso wie den russischen staatlichen Finanzen erkleckliche Profite bringen, andererseits eröffnete dies die Möglichkeit politischer Dominanz über die Region und eine Verbesserung der militärischen Ausgangsbasis gegenüber der Türkei und Persien.“¹⁸⁸⁹

Schließlich kommen wir in Bezug auf den Konkurrenzkampf der Großmächte im Kaukasus zu folgendem Schluss: Für ihre Kämpfe um die Vorherrschaft im Kaukasus hatten die Osmanen, Perser und Russen machtpolitische, wirtschaftliche und religiöse Gründe. Die religiösen Gründe dienten in erster Linie der Legitimation machtpolitischer und wirtschaftlicher Interessen. D.h. die Verbreitung der eigenen Religion stellte eines der wichtigsten Instrumente dar, das das Erreichen dieser Inter-

¹⁸⁸⁶ Mehmet Saray: *Azerbaycan Türkleri Tarihi* [Die Geschichte der azerbayğanischen Türken], Istanbul 1993, S. 17-20.

¹⁸⁸⁷ Wolfdieter Bihl: *Die Kaukasus-Politik der Mittelmächte I. Ihre Basis in der Orient-Politik und ihre Aktionen 1914-1917*, Wien-Köln-Graz 1975, S. 28-33. Für den gesamten Text dieser Verträge siehe Krause: *Russia in Asia*, S. 332-341.

¹⁸⁸⁸ Dazu siehe ausführlich W. E. D. Allen and P. Muratoff: *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border 1828-1921*, Cambridge 1953, S. 23-46; Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 189-193.

¹⁸⁸⁹ Dittmar Dahlmann: „Zwischen Europa und Asien. Russischer Imperialismus im 19. Jahrhundert“, in: *Imperialistische Kontinuität und nationale Ungeduld im 19. Jahrhundert*, hrsg. von Wolfgang Reinhard, Frankfurt am Main 1991, S. 54.

sen erleichterte. So behaupteten die osmanischen Sultane, die seit 1517 noch den Kalifentitel trugen, dass sie die Sunniten des Kaukasus beschützen wollten. Die Safaviden traten hingegen als Beschützer der kaukasischen Schiiten auf. Beide Reiche versuchten ständig, die eigene Glaubensrichtung durch ihre religiöse Propaganda im Gebiet zu verbreiten. Während der Kämpfe gegeneinander riefen sie vor allem die Angehörigen der eigenen Glaubensrichtung zur absoluten Unterstützung auf. Wir wissen z.B. durch die osmanischen Dokumente, dass sich die osmanische Regierung in verschiedenen Zeiten die Unterstützung und Loyalität der kaukasischen Sunniten leichter sichern konnte.¹⁸⁹⁰ Unter Peter I. begannen auch die Russen, die kaukasischen Völker durch religiöse Propaganda zu gewinnen. Während seines Feldzuges in den Kaukasus im Jahre 1722 verkündete Peter I. den dortigen Christen, dass er in die Region marschiere, weil er die Christen von der Unterdrückung durch die Muslime befreien wolle.¹⁸⁹¹ Das Hauptziel der Russen erwies sich jedoch mit der Zeit als ein anderes: es waren wirtschaftliche und machtpolitische Interessen. Der Traum der Russen, den indischen Ozean zu erreichen, ist noch heute lebendig. Wie damals stellt die Reaktion der Kaukasier für die Verwirklichung dieser Politik ein wichtiges Problem dar, und M. Quiring betont zu Recht: „Und heute wie damals verfängt die arrogante Behauptung, man müsse die 'kaukasische Barbarei' durch die russisch-orthodoxe Kultur ersetzen.“¹⁸⁹²

5.4. Die Islamisierung der Čerkessen und Abchasen

Die Zahl der Čerkessen im Kaukasus, die zu den größten einheimischen Kaukasusvölkern gehören, beträgt nach der Volkszählung von 2002 158.000 Menschen. 108.000 davon sind Adygejer in Adygien. 50.000 Čerkessen leben jedoch in Karačaj-Čerkessien.¹⁸⁹³ Es ist bemerkenswert, dass die Mehrheit der Čerkessen heute außerhalb des Kaukasus lebt. Das ist jedenfalls ein Umstand, dessen Ursprung auf die Ereignisse im 19. Jahrhundert zurückgeht: Unmittelbar nach der Unterwerfung Šamils war Russland auch gegen die Čerkessen brutal vorgegangen und hatte 1864 den westlichen Kaukasus unter seine Kontrolle gebracht. Weil Russland die Schwarzmeerküste und das fruchtbare Vorgebirgsland durch christliche Siedler kolonisieren und sichern wollte, wurden die meisten Čerkessen getötet oder vertrieben. Andere zogen freiwillig die Emigration der russischen Herrschaft vor. In den 1860er und 1870er Jahren wanderten fast alle überlebenden Čerkessen (mindestens 300.000) ins Osmanische Reich aus: 1897 gab es im Russischen Reich nur noch 44.746 Čerkessen. Auch die Mehrheit der mit den Čerkessen sprachverwandten Abchasen emigrierte im Laufe des 19. Jahrhunderts in mehreren Wellen ins Osmanische Reich.¹⁸⁹⁴

¹⁸⁹⁰ Dazu siehe z.B. “BOA. Mühimme Defteri, Nr. 62, hk. 67”, in: *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri II*, S. 14-16; “BOA. Mühimme Defteri, Nr. 32, hk. 456”, in: *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri I (1578-1914)* [Die Archivalien über die Beziehungen zwischen dem osmanischen Staat und den azerbaygänisch-türkischen Chanaten (1578-1914)], Ankara 1992, S. 41-42; “BOA. Nâmeyi Hümayûn Defteri, Nr. 5, S. 226-230”; “BOA. Nâmeyi Hümayûn Defteri, Nr. 6, S. 88-89”, in: *Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri (1687-1908 Yılları arası)* [Die Archivalien über die Beziehungen zwischen dem osmanischen Staat und den Chanaten vom Kaukasus, von Turkestan und von der Krim (zwischen den Jahren 1687 und 1908)], Ankara 1992, S. 3, 61-64.

¹⁸⁹¹ Süleyman Memmedov und Kerim Şükürov: *Azerbaycan Tarichi* [Geschichte Azerbayğans], Bakı 1995, S. 54.

¹⁸⁹² Quiring: *Pulverfass Kaukasus*, S. 17.

¹⁸⁹³ Lordkipanidze and Totadze: *The Population of the Caucasus*, S. 257, 261. Heute leben in der Türkei etwa 2.000.000, in Syrien 100.000, in Jordanien 65.000, in Israel 4.000 sowie in der EU vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden 40.000 und in den USA 9.000 Čerkessen. Vgl. Hans-Joachim Hoppe: “Die Tscherkessen – ein unbekanntes Volk erwacht”, *Eurasisches Magazin*, Ausgabe 10–11, 2. Oktober 2011.

¹⁸⁹⁴ Kappeler: *Russland als Vielvölkerreich*, S. 153.

Die Čerkessen, die sich selbst „Adyge“ nennen, sind nach Überzeugung der meisten Forscher die Ureinwohner des Kaukasus. Nach den Forschungen N. V. Anfimovs stammen die Adygejer von den Maetianern ab, die etwa seit dem 8. Jahrhundert vor Chr. die Länder der Kuban-Region, Azov, die Schwarzmeerküste und das Don-Becken bewohnten.¹⁸⁹⁵ Vor der russischen Eroberung umfasste das čerkessische Siedlungsgebiet beide Seiten des Kaukasus, die Ostküste des Schwarzen Meeres, den mittleren Kuban, den unteren Kuban mit der Taman Halbinsel, das Westufer des Terek-Flusses und den Großteil des Kabarda-Plateaus.¹⁸⁹⁶ Nach dem osmanischen General Ismail Berkok (1890-1954), ursprünglich ein Čerkesse, der im Auftrage des Osmanischen Reiches lange Zeit im Kaukasus tätig war und sich stark mit dem ethnischen Problem der kaukasischen Völkern auseinandersetzte, setzten sich die Čerkessen aus verschiedenen Stämmen zusammen: Die wichtigsten von ihnen sind die Kabardiner, Abchasen, Abadzechen, Šapsugen, Beslenejer, Natukajer, Bjedugen, Kemirguyer, Ubichen, Makhošer, Hamišejer, Yegerikuejer und Ğanejer.¹⁸⁹⁷ Die Bezeichnung „Čerkessen“ bezieht sich also auf eine kulturell und sprachlich verwandte Gruppe von Stämmen des westlichen Kaukasus. Somit werden auch die Abchasen zu den Čerkessen gerechnet.

5.4.1. Der vorislamische Glaube der Čerkessen und Abchasen

Vor dem Islam waren unter den Čerkessen sowohl die Naturreligionen als auch das Christentum verbreitet. Das Christentum wurde in Čerkessien bereits im 6. Jahrhundert durch das Byzantinische Reich und zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert durch Georgien eingeführt.¹⁸⁹⁸ In Načik wurde ein Bistum errichtet, das mit dem byzantinischen Kaiser Justinian I. (527-560) in Verbindung gebracht wird.¹⁸⁹⁹ Der Franziskanermönch Wilhelm Rubruk (gest. 1270), der durch die Gebiete von Batu (1227-1255), dem Chan der Goldenen Horde, und Berke (Bruder von Batu) nach Karakorum reiste, erwähnte, dass die Čerkessen im Jahre 1253 Christen waren.¹⁹⁰⁰ Seit der Gründung der franziskanischen und dominikanischen Orden im Westkaukasus zu Beginn des 13. Jahrhunderts waren auch die katholischen und jesuitischen Missionare im Gebiet aktiv. Papst Johannes XXII. eröffnete 1320 eine bischöfliche Kathedrale in Kaffa. Bis 1439 hatten die Čerkessen zwei katholische Bischöfe und einen Erzbischof, die in Matrega (Taman) residierten.¹⁹⁰¹ Das Ziel war, Kaffa durch dieses Missionsbistum als Vorposten des christlichen Glaubens zu fördern.¹⁹⁰²

Eine der frühesten Quellen aus islamischer Zeit, die uns über die religiösen Verhältnisse in Čerkessien berichtet, ist das Werk des arabischen Geographen al-Mas'udi (gest. 956). Al-Mas'udi berichtet, dass die Čerkessen im 10. Jahrhundert unter dem persischen Namen „Kašak“ bekannt gewesen seien und sich zur mazdakitischen Religion bekannt hätten.¹⁹⁰³ Laut al-Mas'udi waren die Abchasen jedoch Christen, die einem eigenen König unterstanden.¹⁹⁰⁴ Mit dem Mazdakismus meint al-Mas'udi jedoch hier die Naturreligionen, in denen hauptsächlich zahlreiche mit verschiedenen Naturphänomenen in Verbindung gebrachte Götter verehrt wurden. Diese Naturreligionen waren in der čerkessischen Gesellschaft so verwurzelt, dass es seinen starken Einfluss sogar nach der Ver-

¹⁸⁹⁵ Kadir I. Natho: *Circassian History*, New York 2009, S. 17.

¹⁸⁹⁶ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 99.

¹⁸⁹⁷ Ismail Berkok: *Tarihçe Kafkasya* [Der Kaukasus in der Geschichte], Istanbul 1958, S. 174-184.

¹⁸⁹⁸ Ch. Quelquejay, D. Ayalon, Halil Inalcik: „Čerkes“, in: *EI2*, vol. 2, S. 21-25, hier: S. 22.

¹⁸⁹⁹ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 101.

¹⁹⁰⁰ Rubruk: *Reisen zum Großkhan der Mongolen*, S. 86.

¹⁹⁰¹ Natho: *Circassian History*, S. 120.

¹⁹⁰² Schmitt: *Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion*, S. 180.

¹⁹⁰³ Al-Mas'udi: *Murûğ ad-dahab*, S. 99-100.

¹⁹⁰⁴ Ebd., S. 106.

breitung des Islam bewahren konnte. Der dominikanische Mönch Johannes Galonifontibus, der sich Anfang des 15. Jahrhunderts im Kaukasus aufhielt, schreibt, dass in Čerkessien zwei Volksgruppen lebten, die die weißen- und schwarzen Čerkessen¹⁹⁰⁵ genannt wurden. Laut seinem Bericht waren die Kirchen, Ikonen und Feste der Čerkessen die gleichen wie die der Griechen. Sie folgten zwar den bestimmten griechisch-orthodoxen Riten, ignorierten aber alle anderen Aspekte dieser Religion, weil sie ihren eigenen Kult und ihre eigenen Riten hatten. Dem Bericht von Galonifontibus ist zu entnehmen, dass unter den Čerkessen im 15. Jahrhundert hauptsächlich die Naturreligionen vertreten waren, während der Einfluss des Christentums in der čerkessischen Gesellschaft zu schwach und nur oberflächlich blieb. Galonifontibus sagt weiterhin, dass die Abchasen sich nicht um die Angelegenheiten der Seele kümmerten und der Religion der Georgier folgten. Dabei soll der Einfluss des georgischen Christentums eine wichtige Rolle gespielt haben, der in erster Linie durch die geographische Nähe zu erklären ist. Von ihrer Islamisierung ist jedoch bei Galonifontibus überhaupt keine Rede.¹⁹⁰⁶

Die čerkessische Gesellschaft bzw. das Sozialleben der Čerkessen waren so stark von den Naturreligionen geprägt, dass weder Christentum noch Islam diesen Einfluss brechen konnten. K. I. Natho, der eine umfangreiche Darstellung der Geschichte der Čerkessen schrieb, betont, dass das Pantheon der animistischen Gottheiten der Čerkessen sehr reich war. Die Glaubensvorstellungen wurden dem ländlichen Leben angepasst. Die Čerkessen erfüllten die Natur mit vielen Geistern und Gottheiten. Sie beseelten alle Objekte und Phänomene der Natur. Die Geister waren selten sichtbar und umgeben vom Mysterium. Jeder Wald, Fluss und Berg hatte seinen Schutzgeist. Nach dem čerkessischen Glauben konnte sich die Seele nicht nur im Menschen, sondern auch in belebten und unbelebten Objekten wie z.B. in einem Baum oder Fels verkörpern. Die Seele verlässt beim Tod eines Menschen oder Tiers den Körper. Mit dem Tode endet die Bewegung des Menschen, aber sein Leben nicht. Nach dem Tode erscheint die Seele des Menschen im Himmel vor *Psat'ha*, dem Gott der Seele, die je nach ihren Aktivitäten auf der Erde bestraft oder gesegnet wird.¹⁹⁰⁷ Natho bietet noch ausführlichere Informationen über die animistischen Glaubensvorstellungen der Čerkessen. Wir werden hier jedoch nicht weiter auf die čerkessischen Naturreligionen eingehen, sondern uns damit begnügen, nur ihre Hauptgottheiten zu nennen. Der Orientalist Louis Loewe (1809-1888), der im Auftrage der philologischen Gesellschaft von London die Sprache der Čerkessen analysierte, schreibt, dass die Naturreligionen im 19. Jahrhundert trotz der starken Verbreitung des Islam unter den Čerkessen noch ziemlich lebendig waren. Laut Loewe verehrten die Čerkessen folgende Hauptgottheiten: 1. *Šeeble*: Gott des Donners, des Krieges und der Gerechtigkeit, 2. *Tleps*: Gott des Feuers, 3. *Sseoszéres*: Gott der Wassers, der Flüsse und Winde, 4. *Sekutča*: Gott der Reisenden, 5. *Mesitča*: Gott der Wälder.¹⁹⁰⁸

5.4.2. Der Beginn und die Entwicklung der Verbreitung des Islam

Die Verbreitung des Islam unter den Čerkessen ist insbesondere im Westen kein detailliert erforschtes Thema. In den Schriften von z.B. A. Dirr, Mirza Bala, E. Sarkisyanz, Ch. Quelquejay, die von den Čerkessen handeln, finden wir nur einige Sätze, die über ihre Islamisierung nur ganz all-

¹⁹⁰⁵ Tardy betont durch Belege, dass es sich bei den schwarzen Čerkessen in der Tat um die Karačaiier (einen türkischer Stamm) handelt. Vgl. die Anmerkung 79, in: Tardy: "The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404", S. 105.

¹⁹⁰⁶ Ebd., S. 92-94.

¹⁹⁰⁷ Natho: *Circassian History*, S. 112-120.

¹⁹⁰⁸ Louis Loewe: *A Dictionary of the Circassian Language, in two parts: English-Circassian-Turkish, and Circassian-English-Turkish*, London 1854, S. 6-7.

gemeine Informationen geben. Sogar Kadir I. Natho behandelt das Thema in seinem umfangreichen Werk „Čerkessische Geschichte“ nur am Rande.

Der Kaukasusforscher A. Dirr (1867-1930) meint in seinem im Jahre 1913 veröffentlichten Artikel, dass die Čerkessen zu seiner Zeit nominell Muslime, und dass der Islam bei ihnen nicht viel älter als 200 Jahre gewesen seien. Der Islam sei also ungefähr Anfang des 18. Jahrhunderts zu ihnen gelangt.¹⁹⁰⁹ Ğ. C. Özbay schreibt jedoch, dass die Osmanen ab 1479 begannen, den Islam unter den Čerkessen zu verbreiten, in dem sie muslimische Missionare zu ihnen schickten. Er behauptet weiterhin, dass sich der Islam unter den Čerkessen leicht ausgebreitet habe, da er sich dem kaukasischen Geist gut angepasst hätte.¹⁹¹⁰ Die Aussagen von Özbay, die die Verbreitung des Islam unter den Čerkessen als so einfach beschreiben, haben keine wissenschaftliche Grundlage. Wir wissen in der Tat, dass der Islam sich unter den Čerkessen vor allem wegen der tief verwurzelten Naturreligionen Jahrhunderte lang nicht durchsetzen konnte. Auch die Angaben von Dirr treffen nicht zu. Denn es gibt erstens unwiderlegbare Nachweise – wie wir unten sehen werden –, dass die Islamisierung der Čerkessen spätestens im 16. Jahrhundert begann. Zweitens war der Einfluss der Naturreligionen bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts immer noch stark, aber dies bedeutet nicht, dass die ganze čerkessische Gesellschaft nur nominell muslimisch war.

Wann genau der Islam zu den Čerkessen gelangte, ist unbekannt. Es steht jedoch fest, dass sie hauptsächlich durch das Osmanische Reich und das Krim-Chanat islamisiert wurden. C. Gökçe, dessen Angabe auf einer Überlieferung im Werk von Ahmet Ğevdet Pascha basiert, behauptet, dass die Verbreitung des Islam unter den Čerkessen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts begonnen habe. Laut dieser Überlieferung kamen zwei Scheiche namens Abu Ishak und Scheich Mehmet Kindi im Jahre 815 mit einem Gefolge von 2.000 Leuten aus Mekka und Medina in den Kaukasus und verbreiteten den Islam auch in Čerkessien.¹⁹¹¹ M. Özсарay meint jedoch, dass es bei den Stämmen der Kabardiner und Beslenejer wichtige Persönlichkeiten mit Namen Ishak und dem Beinamen „Haĝi“ (muslimischer Pilger) oder „Hoĝa“ (Imam einer Moschee, Religionsgelehrter) gibt und dass dies die Authentizität dieser Überlieferung zu bestätigen scheine.¹⁹¹² Diese Überlieferung und andere ähnliche Erzählungen mit wenigen Abweichungen stammen in der Tat aus den dagestanischen Chroniken, deren Authentizität wir schon im dritten Kapitel überprüft hatten. Die bei Ğevdet Pascha zu findende Überlieferung entspricht der des Werkes „Tarich Dagestan: Geschichte Dagestans“. Wie wir schon betont hatten, ist sie eine historische Legende, die wir nicht als zuverlässig betrachten können.¹⁹¹³ Was die Čerkessen mit dem Namen „Haĝi oder Hoĝa Ishak“ betrifft, kann dies nicht als Beweis für die Zuverlässigkeit der obengenannten Überlieferung gesehen werden. Außerdem ist klar, dass viele Čerkessen den Beinamen „Haĝi: Pilger“ annahmen, nachdem sie eine Pilgerfahrt nach Mekka gemacht hatten.

Die Verbreitung des Islam unter den Čerkessen war jedenfalls ein langer und komplizierter Prozess, der vom 13. bis zum 20. Jahrhundert dauerte. Die Ruinen der Moscheen aus dem 13. und 14. Jahrhundert, die im Gebiet der Kabardiner gefunden wurden, zeigen, dass der Islam noch früher ins

¹⁹⁰⁹ A. Dirr: „Čerkessen“, in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 870.

¹⁹¹⁰ Ğunokue C. Özbay: „Kafkasya ve Čerkesler“ [Der Kaukasus und die Čerkessen], in: *Kuzey Kafkasya*, Bd. 41 (1977), S. 7.

¹⁹¹¹ Cemal Gökçe: *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti* [Der Kaukasus und die Kaukasuspolitik des Osmanischen Reiches], Istanbul 1979, S. 21.

¹⁹¹² Mustafa Özсарay: *Čerkeslerin İslamlaşması. Čerkeslerin Eski Dinleri ve İslamiyetin Kuzey Kafkasya'ya Girişi* [Die Islamisierung der Čerkessen. Die alte Religion der Čerkessen und das Eindringen des Islam in den Nordkaukasus], 2012, S. 182.

¹⁹¹³ Dazu siehe ausführlich oben Kapitel 3, Punkt 3.3.5.

Gebiet eingedrungen war.¹⁹¹⁴ Dabei soll in erster Linie die Goldene Horde eine wichtige Rolle gespielt haben. Es gibt aber keine zuverlässigen Belege, dass der Islam davor nach Čerkessien gelangen konnte. Wie wir im dritten Kapitel aufzeigten, fiel der arabische General Marwan b. Muhammed im Jahre 737 in Abchasien ein, um die georgischen Fürsten zu verfolgen. Die Araber errichteten dort sogar eine Garnison, mussten sich aber trotzdem zurückziehen. Dabei spielte die byzantinische und chasarische Gefahr eine wichtige Rolle. Die Araber hatten schließlich kein großes Interesse an diesem Gebiet. Nach unserer Ansicht lag der wichtigste Grund dafür darin, dass die geographischen Bedingungen des Gebietes sie davon abbrachten. Denn, da sie es nicht mochten, im Bergland zu kämpfen, war es ihnen klar, dass das Gebiet nur unter ungeheuerlich großem Aufwand hätte unterworfen werden können. Offenbar beschlossen die Araber, dass die Gewinne aus dem Gebiet nicht so groß waren, dass sie der Eroberung wert gewesen wären. Auch unter der Herrschaft der späteren muslimischen Reiche wie z.B. die der Selčuken, Ilchane und Timuriden konnte der Islam in Čerkessien nicht eindringen, obwohl ihre Herrschaft und ihr Einfluss jahrhundertlang im benachbarten Georgien stark vertreten waren. Vielleicht fanden im Laufe dieser Jahrhunderte einzelne Übertritte zum Islam unter den Čerkessen statt. Aber darüber haben wir keine Informationen.

Jedenfalls wurde die Verbreitung des griechisch-byzantinischen Glaubens im Westkaukasus unterbrochen, als die Osmanen und Krim-Tataren im 15. Jahrhundert die Schwarzmeerküste eroberten. Die Eroberung des Byzantinischen Reiches und des Westkaukasus sollte dazu führen, dass die Čerkessen von ihrer Glaubensquelle, d.h. von der georgischen Kirche, von der katholischen Kirche durch die Genuesen und von der byzantinischen Kirche isoliert wurden, was das Christentum im Gebiet beinahe zum Verschwinden verurteilte. Der wichtigste Grund dafür war, dass durch die Osmanen und Krim-Tataren in diesem Gebiet eine Politik der Desintegration eingeleitet wurde. Die osmanische Politik zielte darauf ab, Christentum und Naturreligionen durch den Islam zu ersetzen. Aus den osmanischen Quellen geht hervor, dass die osmanische Regierung schon kurz nach der Eroberung der östlichen Schwarzmeerküste mit der Islamisierung des Gebietes begann. Der osmanische Pascha Ğezerî Kaasim ließ in den 1480er Jahren in Taman, Kaffa und Temrük jeweils eine Freitagsmoschee errichten.¹⁹¹⁵ Es stellt sich also heraus, dass die Verbreitung des Islam unter den Čerkessen im 15. Jahrhundert durch die Osmanen begann und vom Norden her erfolgte. Anscheinend ging jedoch die eigentliche Initiative dafür vom Krim-Chanat, dem Vasall der Osmanen, aus. Laut Y. Kanbolat, dessen Angaben auf dem Buch „Adighe Hatikhe: čerkessische Geschichte“ des kabardinischen Autors Šora Bekmurze Noghumuka (1801-1844) basieren, stellte das Krim-Chanat für die Kabardiner eine ernste Gefahr dar, nachdem es im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts die osmanische Unterstützung gesichert hatte. So fiel es oft in den Westkaukasus ein. Die Mollas von der Krim wanderten jedoch im Westkaukasus von Ort zu Ort, um den Islam zu verbreiten.¹⁹¹⁶ Welche Methode diese Missionare verwendeten, um die Čerkessen für den Islam zu gewinnen, wissen wir nicht. Anscheinend gab es vereinzelt Missionierungstätigkeiten. Sie scheinen aber keine zielgerichteten Aktivitäten gewesen zu sein und anfänglich keine große Rolle gespielt zu haben.

Die Quellen zeigen uns, dass der erste čerkessische Stamm, der begann, den Islam anzunehmen, die Kabardiner waren, deren Siedlungsgebiete am nördlichsten Teil Čerkessiens lagen. In einem osmanischen Archivdokument vom 6. August 1581 werden die Fürsten der čerkessischen Stämme der Kemirguder und Beslenejer als „Ungläubige“ erwähnt. Das gleiche Dokument sagt jedoch, dass

¹⁹¹⁴ Özsaray: *Çerkeslerin İslamlaşması*, S. 185.

¹⁹¹⁵ Kırzioğlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-İllerini Fethi*, S. 69.

¹⁹¹⁶ Yahya Kanbolat: *Kuzey Kafkasya Kabilelerinde Din ve Toplumsal Düzen* [Die Religion und Sozialstruktur bei den nordkaukasischen Stämmen], Ankara 1989, S. 49.

der Fürst der Kabardiner (Kaplan Beg) Muslim war.¹⁹¹⁷ Eine Person namens Mehmed Âşikî aus Trabzon, der im Oktober 1584 mit dem osmanischen Pascha Özdemiroglu Osman (ursprünglich ein Čerkesse) nach Kuban reiste, erwähnt, dass die Bevölkerung von Taman aus Muslimen und „ungläubigen“ Čerkessen und Abchasen bestand.¹⁹¹⁸ Daraus sehen wir, dass der Islamisierungsprozess bis zum 16. Jahrhunderts keinen großen Fortschritt gemacht hatte. Es zeigt sich aber, dass die Islamisierung der Čerkessen mit ihren Beziehungen zu den Krim-Tataren und Osmanen unmittelbar verbunden war. Denn die Čerkessen waren durch diese Mächte vom Norden und Süden dem direkten islamischen Einfluss ausgesetzt. Es ist hierbei bemerkenswert, dass die osmanische Dynastie z.B. schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit den Čerkessen verwandtschaftliche Beziehungen aufbaute. Ayşe Hafsa Sultan, die Mutter Sultan Süleymans des Prächtigen (1520-1566), war eine Kabardinerin. Nach italienischen Quellen war Mahidevran Sultan, die Frau des Sultans, die er während seiner Statthalterschaft in Kaffa geheiratet hatte, ebenso eine Čerkessin. Sie stammte von der Fürstenfamilie der Beslenejer ab.¹⁹¹⁹

Die Quellen des 17. Jahrhunderts ermöglichen uns einen viel besseren Einblick in die religiösen Verhältnisse Čerkessiens. Der dominikanische Mönch Johann von Lucca, der die čerkessischen Bergstämme persönlich kennenlernen konnte, notierte im Jahre 1637:

„Die Čerkessen sprechen sowohl Čerkessisch als auch Türkisch. Manche von ihnen sind Muslime und andere jedoch Griechisch-Orthodoxe. Es gibt aber mehr Muslime unter ihnen. Die orthodoxen Priester, die in Tereki leben, taufen sie manchmal, erklären aber kaum die heiligen Schriften. Die Zahl der Türken [Muslime] wächst jeden Tag. Alles, was vom orthodoxen Glauben blieb, ist der Brauch, die Nahrung zu den Gräbern zu tragen [...].“¹⁹²⁰

Der osmanische Chronist und Geograph Katip Čelebi (gest. 1657) schreibt in seiner geographischen Enzyklopädie „Ğihannümâ“, dass die Čerkessen einander entführten und den Sklavenhändlern verkauften. Wenn die Eltern ihre Söhne nach deren Verkauf beim Sklavenhändler sahen, konnten sie sie nicht mehr zurückbekommen. Die Čerkessen zahlten sogar ihre jährlichen Steuern an ihre Fürsten mit Sklaven, und diese Fürsten verkauften sie dann den Sklavenhändlern. Bei Katip Čelebi finden wir leider nur kurze Informationen über die religiöse Situation in Čerkessien. Seinem Bericht zufolge hatten die Čerkessen elf Fürstentümer: Die Tamaner, Temrükler und Ğigakaer (Kemirgüjer) waren Christen. Die Ğanekebiren, Ğanesagiren, Bozuduker, Hatukajer, Bolakajer, Beslenejer und Kabardiner (der elfte Stamm fehlt) waren hingegen Muslime. Katip Čelebi informiert uns darüber, dass die „Dakuk“ genannten čerkessischen Gläubigen jedoch kein Hühnerfleisch aßen und einen Baum namens „Kudaš“ (Kodeš) verehrten.¹⁹²¹ D.h. die Naturreligionen nahmen in der čerkessischen Gesellschaft einen wichtigen Platz ein.

Die älteste Quelle, die uns äußerst detaillierte Informationen über die Čerkessen bietet, ist das zehnbändige Reisebuch des bekannten osmanischen Weltenbummlers Evliya Čelebi (gest. 1682). Evliya Čelebi befand sich zwei Mal – in den Jahren 1640 und 1664 – bei den Čerkessen und hatte Gelegenheit, die čerkessische Gesellschaft unmittelbar zu beobachten und ausführliche Informationen über ihre Lebensweise zu sammeln. Auch Evliya Čelebi erwähnt an einigen Stellen, dass die

¹⁹¹⁷ „BOA Mühimme Defteri, Nr. 42, hk. 383“ bei Kırzioğlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi*, S. 440-441.

¹⁹¹⁸ Kırzioğlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi*, S. 78.

¹⁹¹⁹ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 60.

¹⁹²⁰ Zitiert bei Firouzeh Mostashari: „Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus“, in: Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky (Eds.): *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, Ithaca New York, 2001, S. 229-249, hier: S. 230-231.

¹⁹²¹ Kâtip Çelebi: *Ğihannümâ*, hrsg. von Sait Öztürk, Istanbul 2010, S. 492-493.

Angehörigen mancher abchasischen und čerkessischen Stämme wie z.B. die der abchasischen Stämme Kamiš und Bozuduk einander Kinder und Frauen raubten und sie an die Sklavenhändler verkauften.¹⁹²² Anscheinend gab es eine solch barbarische Tradition in der čerkessischen Gesellschaft. Aber wie wir dem Bericht von Katip Čelebi und Evliya Čelebi entnehmen können, wurde diese Tradition von den čerkessischen Fürsten gefördert. Auch die Osmanen störten sich nicht an dieser Situation. Sie zogen sogar Nutzen daraus. Denn aus dem Bericht Evliya Čelebis geht hervor, dass Čerkessien das Osmanische Reich mit Sklaven versorgte. Evliya Čelebi sagt sogar, dass selbst er und seine Begleiter schöne Sklavinnen und Sklaven kauften.¹⁹²³ Es handelte sich um eine Zusammenarbeit zwischen den čerkessischen Fürsten und der osmanischen Regierung, die die gegenseitigen Interessen förderte. Ein osmanisches Finanzregister zeigt z.B., dass die osmanische Regierung den čerkessischen Fürsten aus den Steuereinnahmen der Provinz Kaffa im Jahre 1578 1.206.274, im Jahre 1579 1.918.480, im Jahre 1580 630.925 und 1581 849.379 Asper bezahlte.¹⁹²⁴

Im Reisebericht von Evliya Čelebi finden wir auch über die religiösen Verhältnisse in Čerkessien wertvolle Informationen, die es uns ermöglichen, den Stand des Islam unter den čerkessischen Stämmen viel genauer einzuschätzen. Evliya Čelebi, der im Jahre 1640 durch Abchasien an der östlichen Schwarzmeerküste nach Azov reiste, beobachtete insbesondere die Abchasen in den Küstengebieten. Seinem Bericht zufolge waren die meisten Menschen aus dem Stamm *Arit* Kaufleute. Sie besaßen eine große Menge an Schweinen. Sie kannten keinen Madhab (islamische Rechtsschule) und keine heilige Schrift.¹⁹²⁵ Über den anderen abchasischen Stamm *Kamiš*, zu dem 10.000 Menschen gehören sollten, schreibt Evliya Čelebi:

„Melek Ahmed Pašalı Kamiš Mehmed Aga [der spätere osmanische Großwesir] ist aus diesem Stamm¹⁹²⁶ [...] In diesem Stamm Kamiš gibt es Abchasen, die aus Ägypten und aus Tophane [einem Stadtteil in Konstantinopel] einwanderten. Unter ihnen gibt es aber auch Muslime, die Moscheen und viele Kinder und Verwandte haben.“¹⁹²⁷

Laut Evliya Čelebi gab es auch im Dorf *Atame*, das vom Stamm *Ašagili* abhängig war, muslimische Abchasen aus Tophane. Er fand hier noch eine weitere Moschee.¹⁹²⁸

Über den Stamm *Usiviš* jedoch lesen wir bei Evliya Čelebi folgendes:

„Es ist merkwürdig. Dieser abchasischer Stamm legt die Leiche ihrer Begs [Fürsten] meist in ein Holzstück ähnlich wie eine Kiste, nagelt sie an die Gabelung eines großen und hohen Baumes und macht an der Kopfseite der Kiste ein Loch. Nach ihrem Aberglauben blickt er aus diesem Loch ins Paradies [...]“¹⁹²⁹

Schließlich notiert er über die Abchasen an der Schwarzmeerküste und ihre Stellung zum Islam allgemein folgendes:

¹⁹²² Evliya Čelebi: *Seyahatname* [Reisebuch], Bd. 2, Dersaadet: İkdam Matbaası, Istanbul (1314) 1896, S. 104-106.

¹⁹²³ Ebd., S. 105.

¹⁹²⁴ „BOA Kuyûd-ı Kadîme Muhasebe Defteri, Nr. 2283“, zitiert bei Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 87.

¹⁹²⁵ Evliya Čelebi: *Seyahatname*, Bd. 2, S. 103.

¹⁹²⁶ In der englischen Übersetzung von Joseph von Hammer fehlt dieser Satz. Vgl. *Narrative of Travels in Europa, Asia, and Africa in seventeenth Century*, by Evliya Efendi, trans. from Turkish by the Ritter Joseph von Hammer, vol 2., London 1834, S. 55.

¹⁹²⁷ Evliya Čelebi: *Seyahatname*, Bd. 2, S. 104.

¹⁹²⁸ Ebd., S. 107.

¹⁹²⁹ Ebd., S. 106.

„[...] Sie sagen, dass es [Abchasien] aus 2.000 Dörfern besteht, aber ich weiß es nicht genau. Die Berge habe ich nicht besucht. Sie zahlen keinen Harač [Bodensteuer] und keine Ušr [Erntesteuer im Osmanischen Reich].* Sie sind einige Hunderttausend wilde und rebellische Menschen. Wenn du zu ihnen Ungläubiger sagst, töten sie dich, und wenn du zu ihnen Muslim sagst, freuen sie sich. Sie bekennen sich weder zu einer Buchreligion noch zu einer Sekte.* Dennoch lieben sie die Ungläubigen nicht, aber die Muslime sehr.*¹⁹³⁰ Wenn sie den Islam annehmen würden, wären sie gläubige Muslime [...].“¹⁹³¹

Aus den Quellen des 17. Jahrhunderts ergibt sich generell, dass das Christentum unter den Čerkessen ziemlich geschwächt wurde, während der Islam im Vergleich dazu eine stärkere Position erlangte. Es ist jedoch klar, dass sein Einfluss im Vergleich zu den Naturreligionen immer noch äußerst schwach blieb. Insbesondere der Bericht Evliya Čelebis zeigt uns, dass der Islam in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts unter den Abchasen eine sehr schwache Stellung hatte und ihr Islamisierungsprozess sich nur langsam fortsetzte. Die Abchasen neigten ohne Zweifel zum Islam. Aber es zeigt sich klar, dass der Islam unter ihnen sehr oberflächlich war, während die Naturreligionen einen viel stärkeren Einfluss auf ihre Gesellschaft ausübten und eine bestimmende Rolle in ihrem Leben spielten. Ein gutes Beispiel dafür ist, wie wir oben sahen, dass manche Stämme ihre Toten weiterhin nicht nach islamischem Ritual, sondern nach animistischer Art und Weise bestatteten. Wir sehen generell, dass die Čerkessen die meisten Vorschriften des Islam nicht einhielten und praktizierten. Nach 24 Jahren, also im Jahre 1664, befand sich Evliya Čelebi nun unter den anderen čerkessischen Stämmen, die nördlicher als die Abchasen lebten. Er beobachtete ihre Lebensweise, Bräuche, religiösen Vorstellungen usw. diesmal viel intensiver. Aus seinem Bericht geht klar hervor, dass das religiöse Leben der Čerkessen bzw. ihre Stellung zum Islam sich nicht bedeutend änderte. Er schreibt z.B. über die religiöse Situation im čerkessischen Stamm *Šefâke* folgendes:

„Sie sind weder Ungläubige noch Muslime. Wenn du zu ihnen Ungläubiger sagst, ärgern sie sich. Wenn du aber Muslim sagst, übersehen sie das. Sie leugnen jedoch das Jüngste Gericht. Sie sagen, dass die Menschen wie Pflanzen wachsen, sterben und verschwinden. Sie lieben die Ungläubigen nicht, aber die Muslime doch. Sie sind eine Menge wilder und rebellischer Menschen und bekennen sich zum Zoroastrismus.“¹⁹³²

An einer anderen Stelle notiert er über die Beziehung des Stammes *Hatukaj* zum Islam:

„Und wenn du zu diesem čerkessischen Stamm Ungläubiger sagst, töten sie dich in diesem Moment. Sie sagen 'Lâ ilâha ill Allah' [Es gibt keinen Gott außer Gott], aber sie essen gerne fette Schweine, sie fasten nicht, sie beten nicht und lassen diejenigen, die kein Schwein haben, ins Kabak [das čerkessische Dorf] herein.“¹⁹³³

¹⁹³⁰ Die Sätze, an deren Ende ein Stern (*) steht, fehlen in der Übersetzung von Joseph von Hammer. Vgl. *Narrative of Travels in Europa, Asia, and Africa*, vol. 2, S. 57.

¹⁹³¹ Evliya Čelebi: *Seyahatname*, Bd. 2, S. 108.

¹⁹³² Evliya Čelebi: *Seyahatname*, Bd. 7, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1928, S. 713. Manche frühere Autoren schreiben, dass die nordkaukasischen Völker sich zum Zoroastrismus/Mazdakismus bekannten. Diese Autoren meinen damit sicherlich die Naturreligionen. Denn diese Völker waren Anhänger der Naturreligionen, weil sie mehrere Götter anbeteten und verschiedene Naturphänomene verehrten. Ein weiteres Beispiel hierfür liefert der arabische Geograph und Chronist al-Mas'ûdi (gest. 956), der berichtet, dass die Čerkessen sich zum Mazdakismus bekannten. Vgl. Al-Mas'ûdi: *Murûğ ad-dahab*, S. 99-100. Auch Nizam al-Din Šami, der Chronist Timurs, berichtet, dass die Soldaten Timurs im Gebirge gegen die Georgier und Zoroastrier kämpften. Vgl. Šamî: *Zafernâme*, S. 257.

¹⁹³³ Evliya Čelebi: *Seyahatname*, Bd. 7, S. 737.

Die Quellen und Forschungen zeigen, dass die Čerkessen erst im 18. Jahrhundert begannen, den Islam massenweise anzunehmen. Y. Kanbolat schreibt, indem er sich auf das Buch „Adighe Hatikhe: čerkessische Geschichte“ des kabardinischen Autors Šora Bekmurze Noghumuka (1801-1844) stützt, dass der Krim-Chan im Jahre 1703 die Kabardiner vernichtend schlug und ihnen Steuern auferlegte. Nach der Angabe von Bekmurze tötete der Chan die Šögen genannten Priester und lud die Kabardiner zum Islam ein. Danach setzte er für jedes Dorf einen Imam ein, der sie die Gesetze des Islam lehren sollte. Außerdem vereinbarte er mit den Kabardinern, dass sie jedes Jahr 120 junge Männer – als Sklaven – zur Krim schicken sollten. Schließlich hinterließ er einen Gouverneur mit dem Titel Pascha im Gebiet der Kabardiner und kehrte auf die Krim zurück. Die krimtatarische Besetzung in der Kabardei dauerte 14 Jahre. In dieser Zeit nahm ein Teil der Bevölkerung den Islam an.¹⁹³⁴

Kadir N. Natho schreibt, ohne auf die Details einzugehen, dass Sultan Murad IV. im Jahr 1717 den Krim-Chanen Devlet Giray und Gazi Giray befohlen habe, den Islam unter den Bergbewohnern des Kaukasus zu verbreiten. Daraufhin soll das Krim-Chanat mit der Verbreitung des Islam im Westkaukasus begonnen haben. Dies habe dann den Beginn der Stärkung des türkischen Einflusses auf die Čerkessen zur Folge gehabt.¹⁹³⁵ Es ist unmöglich, dass Sultan Murad IV. (1623-1640) im angegebenen Jahr einen solchen Befehl hätte geben können, weil er bereits im Jahre 1640 starb. Natho meint hier wahrscheinlich Sultan Ahmed III. (1703-1730). Diese Information über den Befehl des Sultans basiert ursprünglich auf dem obengenannten Buch von Noghumuka. Laut M. Özsaray schreibt Noghumuka, dass die größte Zerschlagung des Christentums im Nordkaukasus auf diesen Befehl im Jahre 1717 hin stattfand und dass der Islam unter den Čerkessen durch Schwert und Feuer verbreitet wurde. Özsaray bestreitet das und hat damit auch zum Teil Recht.¹⁹³⁶ Im Buch Noghumukas finden sich Ausdrücke wie z.B. „Die Čerkessen wurden durch das Schwert islamisiert“ an mehreren Stellen. Anscheinend unterstützt auch Kanbolat diesen Gedanken.¹⁹³⁷ Diese subjektive Beurteilung erweckt beim Leser den Eindruck, dass das Osmanische Reich zur Islamisierung der Čerkessen eine allgemeine Zwangspolitik verfolgt hätte. Nach unserer Ansicht ist es zwar möglich, dass in der genannten Zeit durch den Krim-Chan uneingeschränkte Gewalt auf die čerkessischen Christen ausgeübt wurde. Dies kann jedoch keineswegs bedeuten, dass der Islam unter den Čerkessen durch „das Schwert“ eingeführt wurde. Wenn die Čerkessen zu dieser Zeit auf diese Weise islamisiert worden wären, wären die späteren Missionierungsaktivitäten der Osmanen mit dermaßen großem Aufwand nicht nötig gewesen. Wir wissen jedoch, dass ab diesem Datum noch etwa 150 Jahre vergehen sollten, bis der Islam in Čerkessien verwurzelt war. Die zielgerichtete Islamisierungspolitik der Osmanen nahm ihren Anfang in der Tat erst in den 1780er Jahren, wie wir unten erläutern werden.

Der osmanische Staatsmann und Gelehrte Ahmed Ğevdet Pascha (1822-1895), der in seinem umfangreichen Werk „Tarih-i Ğevdet: Geschichte Ğevdets“ die Čerkessen detailliert behandelt, betont, dass der Beginn der Islamisierung der Čerkessen vor allem mit ihren Beziehungen zu den Krim-Chanen verbunden war, die durch die Erziehung ihrer Kinder entstanden waren. Diese Angabe Ahmet Paschas geht auf das Werk von Mehmet Hašim Efendi zurück, von dem weiter unten noch die Rede sein wird. Laut Ğevdet Pascha begannen die Čerkessen, dem Islam zuzuneigen, da sie immer wieder zur Krim zogen, um die Kinder der Chane zu sich zu holen und nach jahrelanger

¹⁹³⁴ Kanbolat: *Kuzey Kafkasya Kabilelerinde Din*, S. 50.

¹⁹³⁵ Natho: *Circassian History*, S. 124.

¹⁹³⁶ Özsaray: *Çerkeslerin İslamlaşması*, S. 193.

¹⁹³⁷ Siehe dazu Kanbolat: *Kuzey Kafkasya Kabilelerinde Din*, S. 51.

Erziehung zurückzubringen.¹⁹³⁸ Bei der čerkessisch-krimtatarischen Annäherung im religiösen und kulturellen Bereich spielte also das in der čerkessischen Tradition „Atalik“ (Ziehvaterschaft) genannte System eine enorme Rolle, das auch bei den Türken eine alte Tradition darstellte. Nach diesem System wurden die Kinder unter zwei oder drei Jahren in eine andere Familie gegeben, die das Kind bis zu seiner Jugend aufzog und dann zu seinen Eltern zurückschickte. Wegen des Geschicks der Čerkessen bei der Kindererziehung schickten die Krim-Chane ihre Kinder von sieben bis acht Jahren zu den čerkessischen Fürsten, vor allem zu den Fürsten der Kabardiner und Beslenejer. Der Fürst und seine Frau galten dann als Milcheltern des Kindes, das sie mit 15-16 Jahren seinen Eltern zurückgaben. Der Krim-Chan erklärte die Milcheltern zu seinen seelischen Verwandten.¹⁹³⁹

Ahmet Ğevdet Paşa stützt sich auch bei der Beschreibung der Position des Islam in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter den Čerkessen auf das Werk Haşim Efendis und unterstreicht, dass der Islam unter ihnen sehr oberflächlich war. Da wir uns weiter unten mit dieser Frage ausführlicher auseinandersetzen möchten, werden wir diesbezügliche Informationen direkt dem Werk Haşim Efendis entnehmen. Ğevdet Paşa betont, dass die Čerkessen weder wussten, was im Koran steht, und die islamischen Bräuche und Inhalte nicht kannten¹⁹⁴⁰, aber er fragt nicht, was von den Osmanen unternommen wurde, um sie für den Islam zu gewinnen und vor allem, ob es ihnen ermöglicht wurde, den Koran zu lesen. Wie hätten die Čerkessen den Koran lesen und verstehen können, wenn er nicht in die čerkessische Sprache übersetzt wurde? Der Koran wurde sogar bis zur Gründung der türkischen Republik nicht ins moderne Türkisch übersetzt und der Öffentlichkeit damit zugänglich gemacht! Wenn wir davon ausgehen, dass der größte Teil der Čerkessen nicht lesen konnte, dann müssen wir fragen, ob den Čerkessen der Inhalt des Korans im Rahmen der systematischen Missionierungstätigkeiten in ihrer Sprache erklärt wurde. Wir begegnen sogar im umfangreichen Reisebericht Evliya Čelebis keiner Information darüber, ob die Osmanen oder die Krim-Tataren eine solche Initiative ergriffen. Ein großer Teil der muslimischen Gelehrten behauptete jahrhundertlang den Unsinn, dass der Koran ausschließlich in der „heiligen Sprache Arabisch“ gelesen werden dürfe. Ist die arabische Sprache oder die Offenbarung des Koran in der Tat heilig? Man setzte die Auffassung durch, dass das Arabische eine heilige Sprache sei, und verhinderte so nicht nur, dass die nichtarabischen Völker, vor allem die Türken, den Inhalt und die Botschaft des Korans in ihrer Sprache lesen und verstehen konnten, sondern auch die damit verbundene Verbreitung des Islam durch freiwillige Bekehrungen. Man muss hier besonders betonen, dass der Islam keine arabische Nationalreligion ist, wie es manche arabischen und osmanischen Religionsgelehrten jahrhundertlang kommunizierten. Der Islam ist ganz im Gegenteil eine universale Religion. Im obengenannten Bericht von Johann von Lucca von 1637 fällt uns außerdem auf, dass die Priester das Christentum nicht in čerkessischer, sondern in griechischer Sprache lehrten. Laut K. I. Natho war ein wichtiger Grund für den Niedergang des Christentums in Čerkessien, dass die Gottesdienste in griechischer Sprache gehalten wurden, die von der Mehrheit der einheimischen Bevölkerung nicht verstanden wurde.¹⁹⁴¹ Insbesondere der bekannte Theologe Yaşar Nuri Öztürk weist auf die enorme Rolle der Sprache hin, die man am besten beherrscht, damit eine Person eine Religion ver-

¹⁹³⁸ Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, Bd. 1, S. 381.

¹⁹³⁹ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 69-70. Zum Atalik-System siehe auch Dirr: „Čerkessen“, S. 871; Ali Barut: „Kırım Hanlığı ile Kuzey-Batı Kafkasya İlişkilerinde Atalık Müessesesinin Yeri“ [Die Rolle von Atalik in den Beziehungen zwischen dem Krim-Chanat und Nordwestkaukasus], in: *Emel*, Bd. 219 (1997), S. 21-27; Abdullah Zihni Soysal: „Kırım Hanzâdelerinin Kafkasya'da Talim ve Terbiyesi“ [Die Erziehung der Krim-Prinzen im Kaukasus], in: *Emel*, Bd. 36 (1966), S. 17-19.

¹⁹⁴⁰ Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, Bd. 1, S. 382.

¹⁹⁴¹ Natho: *Circassian History*, S. 123.

stehen und von ihr überzeugt werden kann.¹⁹⁴² Natho und Öztürk haben damit unseres Erachtens vollkommen Recht. Nach unserer Überzeugung war einer der wichtigsten Faktoren, der der Verbreitung einer Religion im Wege stand, dass ihre heiligen Schriften nicht in der Sprache des zu missionierenden Volkes, sondern in der für heilig gehaltenen Sprache gelehrt wurden. Ein Mensch kann in der Tat ein komplexes Thema wie die Religion nur in der Sprache verstehen, die er am besten beherrscht, und von der entsprechenden Religion überzeugt sein. Es ist ganz klar, dass die Religion ansonsten der zu bekehrenden Person fremd erscheint und damit ihre Abneigung hervorruft. Es ist eine Tatsache, dass weder die Muslime noch die Christen, die die Čerkessen jeweils zur eigenen Religion bekehren wollten, die Rolle der Sprache bei der Gewinnung der Čerkessen richtig einschätzten. Ihnen waren in erster Linie ihre eigenen Erwartungen von den Čerkessen wichtig.

Wir stellen fest, dass die Osmanen und Krim-Tataren bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts keinen großen Wert auf die Verbreitung des Islam unter den Čerkessen legten. Sie kümmerten sich nicht um die Islamisierung der Čerkessen. Es gibt keine Belege, dass sie ständig Missionare zu ihnen schickten. Der Beginn und der langsame Fortschritt der Islamisierung der Čerkessen waren vielmehr eine natürliche Folge der Beziehungen der Čerkessen zu den Osmanen und Krim-Tataren. Das Osmanische Reich und das Krim-Chanat hießen die Islamisierung der Čerkessen selbstverständlich willkommen. Aber wir können bei ihnen keine spezielle Initiative, die das gefördert hätte, feststellen. In erster Linie interessierten sie sich für ihre machtpolitischen Interessen und wirtschaftlichen Vorteile in diesem Gebiet. Die Islamisierung der Čerkessen sollte jedoch die Verwirklichung dieses Zwecks unterstützen bzw. erleichtern. D.h. man dachte höchstens, dass die muslimischen Čerkessen die Politik ihrer muslimischen Herren unterstützen würden. Wir lesen im Werk von Mehmet Haşim Efendi, von dem unten noch die Rede sein wird, folgendes: „*Seit der Entstehung des Osmanischen Staates bis jetzt zerstörten die Regierenden die Dörfer und Städtchen, durch die sie zogen, anstatt sie zum Blühen zu bringen [...]*“.¹⁹⁴³

Vor allem darf man nicht vergessen, dass Čerkessien schon immer eine der wichtigsten Quellen des Sklavenhandels war.¹⁹⁴⁴ Das hatten wir oben auch in den Berichten von Evliya Čelebi und Katip Čelebi gesehen. Davon profitierte auch das Osmanische Reich im höchsten Maße. Der russische General Nikolai Raevskij (gest. 1829) schrieb später darüber folgendes:

„Der Sklavenhandel entlang der Ostküste des Schwarzen Meeres versorgte das ganze Osmanische Reich mit Sklaven. Die verkaufte Sklaven reichten sowohl für die Hareme und Kupferminen in Trabzon als auch für die Armee der Mameluken in Ägypten aus.“¹⁹⁴⁵

Ebenso weist Mirza Bala darauf hin, dass es im osmanischen Palast und in den reichen Häusern čerkessische Sklaven gab. Sie dienten sogar in den osmanischen Staatsämtern. Manche von ihnen, die im Palast erzogen und ausgebildet wurden, konnten sogar bis zum Großwesir aufsteigen: Als Beispiele kann man Čerkes Mehmed Pascha (1624-25) und Melek Ahmed Pascha (1651), Siyavuş Pascha (1651, 1656, 1687-88) und Husrev Mehmed Pascha (1839-40) nennen.¹⁹⁴⁶ Bis zum letzten Viertel des 18. Jahrhunderts entwickelten sich die Beziehungen zwischen den Osmanen und der

¹⁹⁴² Öztürk: *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, S. 258-271.

¹⁹⁴³ Haşim Mehmet Efendi: *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes* [Die Ereignisse in Anapa und Čerkessien], aus dem Osmanischen ins moderne Türkisch übertragen von Mustafa Özsaray, Istanbul 2012, S. 69.

¹⁹⁴⁴ Dazu siehe Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 69.

¹⁹⁴⁵ Aliy Kasumov, Hasan Kasumov: *Çerkes Soykırımı. Çerkeslerin XIX. Yüzyıl Kurtuluş Savaşı Tarihi* [Originaltitel: Genocid Adygov. Iz İstorii Bor'by Adygov za Nezavisimost' v XIX Veke], aus dem Russischen übersetzt von Orhan Uravelli, Ankara 1995, S. 28.

¹⁹⁴⁶ Mirza Bala: „Çerkesler“ [Die Čerkessen], in: *İA*, Bd. 3, S. 380.

čerkesischen Aristokratie im Rahmen der gegenseitigen Interessenpolitik, insbesondere im Sklavenhandel. Das Ergebnis dieser Politik war allerdings, dass in erster Linie und schon ziemlich früh die čerkesische Aristokratie den Islam annahm, die zu den Osmanen und zum Krim-Chanat enge Beziehungen aufbauen konnte. Hingegen blieben in der čerkesischen Gesellschaft, insbesondere unter den Einwohnern der Berggebiete, die von der Quelle des Islam weit entfernt waren, die Naturreligionen lange Zeit stark. Unter dieser Interessenpolitik litt die čerkesische Bevölkerung am meisten. Aber man kann nicht leugnen, dass dadurch eine feste Grundlage für die kulturelle und religiöse Interaktion gebildet wurde, die sich ab dem Ende des 18. Jahrhunderts intensivieren sollte.

Wir müssen jedoch hier betonen, dass die čerkesischen Mollas, die meistens der Aristokratie oder den freien čerkesischen Familien angehörten, trotz allem bei der Islammission eine wichtige Rolle spielten. Wir sehen, dass sie bereits vor der osmanischen Missionierungspolitik bzw. seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts als aktive Missionare tätig waren. Einer der wichtigsten von ihnen war ohne Zweifel *Kazanoko Jabag* (1684-1749), der aus einer freien muslimischen Familie stammte. Dieser Mann zeichnete sich durch seine beeindruckende Redekunst aus und trug im großen Maße zur Islamisierung der Kabardiner und ihrer Fürsten bei, auf die er großen Einfluss hatte. So hatten die Fürsten Kazi Hatohšoko und Arslanbek Kaytuk z.B. die Anforderung des Zaren Peter I. zur Zusammenarbeit mit Russland abgelehnt und die von ihm geschickten Geschenke unter dem Volk verteilt. Kazanoko Jabag gilt auch als Pionier der Gründung der Šaria-Gerichte wegen seiner Aktivitäten in dieser Richtung. Durch seine Predigten sorgte er dafür, dass die dem Islam widersprechenden Bräuche wie z.B. Blutrache, Tierdiebstahl, Plünderung, Huldigung der Adligen oder die Ausgrenzung der Armen abgeschafft wurden. Er führte stattdessen die zum Islam passenden Bräuche als „Adat“ (Gewohnheitsrecht) in das soziale Leben der Kabardiner ein.¹⁹⁴⁷ Ein anderer wichtiger Molla war *Hađi Ishak Abuk*, der von der großen und mächtigen adligen Familie der „Abuk“ abstammte und in einer dagestanischen Medrese seine religiöse Bildung erhielt. Hađi Ishak spielte bis zur seiner Auswanderung ins Gebiet der Karačaiier im Jahre 1782 bei der Verbreitung des Islam unter den Kabardinern eine wichtige Rolle, insbesondere unter den Fürsten und Adligen, aus deren Kreis er selbst stammte. Er gründete im kabardinischen Gebiet ein Šaria-Gericht und setzte einen Mann namens Urare als Kadi ein, der in einer Medrese auf der Krim religiöse Bildung erhielt. Hađi Ishak soll sogar versucht haben, den Koran in die čerkesische Sprache zu übersetzen.¹⁹⁴⁸ Aus welchem Grund wissen wir nicht, aber es gelang ihm anscheinend nicht. Außerdem urteilte laut Kanbolat wie früher das „Aristokratenrat“ genannte traditionelle Gericht für die Fürsten und Adligen weiter.¹⁹⁴⁹ Dies zeigt, dass die Aristokratie noch nicht für die Urteile der Šaria-Gerichte bereit war, die das Gleichberechtigungsprinzip in der Rechtsprechung anwendeten. Diese Gerichte waren ihren Interessen anscheinend noch nicht angepasst worden.

5.4.3. Die Islamisierungspolitik der Osmanen in Čerkessien

Früher als die nördlichen Gebiete Čerkessiens konnte Abchasien das Interesse der osmanischen Regierung wecken. Dabei spielten allem Anschein nach in erster Linie zwei Faktoren eine wichtige Rolle: Die geographische Nähe des Gebietes zum türkisch-islamischen Kulturraum und der Handel. Die Hafenstadt Suchumi – die wichtigste Stadt Abchasiens – war das Zentrum des Handels, den man im 16. und 17. Jahrhundert über das Krim-Chanat und Kaffa sowie Samsun und Sinop betrieb.

¹⁹⁴⁷ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 426.

¹⁹⁴⁸ Ebd., S. 428-429; Kanbolat: *Kuzey Kafkasya Kabilelerinde Din*, S. 51.

¹⁹⁴⁹ Kanbolat: *Kuzey Kafkasya Kabilelerinde Din*, S. 51.

Insbesondere mit Abchasien pflegte das Osmanische Reich intensive Handelsbeziehungen. Im Jahre 1572/73 gab es in Suchumi eine osmanische Handelskolonie mit 800 Personen. Abchasien wurde von den Fürsten der Dynastie Šervašidze regiert (seit dem 11. Jahrhundert). Die osmanischen Quellen zeigen, dass das Osmanische Reich ab dem 17. Jahrhundert auch im politischen Leben des Fürstentums eine bestimmende Rolle spielte. Die abchasische Krone wurde seitdem den Fürsten verliehen, die die osmanischen Interessen unterstützten. Der erste von ihnen war Pit Šervašidze (Osmanisch Taymuraz Chan), der wegen seiner Verdienste im osmanisch-persischen Krieg im Jahre 1625 vom Sultan Murad IV. zum Fürsten Abchasiens eingesetzt wurde. Der abchasische Fürst Rostom (Rüstem Bey) und sein Bruder Arslan Bey, die die wirtschaftlichen Privilegien und den Schutz der Osmanen genossen, waren die ersten Fürsten, die die Islamisierungsversuche der osmanischen Regierung unterstützten. Ihre Söhne, die den Islam annahmen, wurden in Istanbul beschnitten. Sari Mustafa Pascha, der Statthalter von Kars und Trabzon, leitete in der folgenden Zeit auf Anweisung der osmanischen Regierung eine Islamisierungskampagne in Abchasien ein. Obwohl die christlichen Abchasen sich 1725 und 1758 gegen diese Politik erhoben und Suchumi angriffen, hatten sie keinen Erfolg. Hamid Bey, der Neffe Rostams, wurde 1730 als erster muslimischer Herrscher zum Fürsten Abchasiens eingesetzt. Der osmanische Pascha Hađi Halil von Faš (die heutige georgische Stadt Poti) forderte 1731 in seinem Schreiben an den osmanischen Staatsrat, für die islamisierten Abchasen Imame, Prediger, Gebetsrufer, Schulen und für jede Schule Exemplare des Korans und des Werkes (Erläuterungen zum Islam) des bekannten osmanischen Religionsgelehrten Muhammed Birgivi (gest. 1573) zu besorgen. Außerdem wurden zehn Kirchen des Gebietes in Moscheen verwandelt. Wo es keine Kirchen gab, wurden Moscheen und Schulen errichtet.¹⁹⁵⁰

Die osmanische Regierung legte auf die Islamisierung Čerkessiens besonderen Wert, da die Gefahr entstand, dass das Gebiet nach dem Vertrag von Küçük Kaynarđa (1774) an Russland verloren zu gehen drohte. In einem osmanischen Archivadokument von 1775 wird auf die Besatzungspläne Čerkessiens durch Russland hingewiesen und die Sorgen der osmanischen Regierung erwähnt.¹⁹⁵¹ *Ferah Ali Pascha* wurde von der osmanischen Regierung beauftragt, in Čerkessien eine Festung zu bauen und die Loyalität der čerkessischen Stämme zur Hohen Pforte zu sichern. Damit sollte durch ihre Unterstützung verhindert werden, dass das Gebiet an Russland verloren ging, das vor kurzem die Krim erobert hatte. Aber es war nicht so einfach, die Čerkessen für die osmanische Seite zu gewinnen. Um dies zu erleichtern, sollte der Teil der Čerkessen, der noch nicht muslimisch war, zuvor islamisiert werden. Über die Aktivitäten Ferah Ali Paschas in Čerkessien finden wir in dem am 6. November 1798 fertiggestellten Werk „*Ahvâl-i Anapa ve Čerkes*“ von *Hašim Mehmet Efendi* sehr ausführliche Informationen. Hašim Efendi war der Schreiber Ferah Ali Paschas und legte somit Zeugnis über dessen Aktivitäten ab. Das Werk behandelt hauptsächlich die Maßnahmen der osmanischen Regierung, eine Invasion Russlands in Čerkessien zu verhindern, das ständig nach Süden vorstieß, um Istanbul zu erobern und schließlich den Zugang zu den südlichen Meeren zu sichern. Dass es auch über das sozio-kulturelle und religiöse Leben der Čerkessen wichtige Informationen aus erster Hand enthält, erhöht seinen Quellenwert für unser Thema.

In diesem Werk steht, dass die Krim-Tataren im Jahr 1182 (1768/69) nicht gegen die Russen kämpften, sondern sich ihnen freiwillig unterwarfen. Daraufhin besetzten die Russen die Krim und ihre wichtigen Häfen und Inseln, sodass es im östlichen und mittleren Schwarzmeerraum außer den Häfen von Sinop und Bender-i Kili (heute in Moldawien) keinen Hafen mehr gab, zu dem die os-

¹⁹⁵⁰ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 208-210.

¹⁹⁵¹ “BOA. Ibn-ül Emin Tasnifi/Hariciye Evrakı 1445”, in: *Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler 1: Osmanlı Arşiv Belgeleri* [Akten zur Geschichte des Nordkaukasus 1: Die osmanischen Archivadokumente], Istanbul 2010, S. 35-37.

manischen Schiffe Zugang gehabt hätten. Also beschloss die osmanische Regierung, ein Küstengebiet zu sichern, das sich an der Ostküste etwa von Suchumi bis zum Fluss Kuban erstrecken sollte.¹⁹⁵² Ferah Ali Pascha war ursprünglich Georgier, der in Istanbul eine gute Erziehung erhalten hatte und wichtige Positionen im Staat besetzte. Er galt als frommer Mann und Sufi.¹⁹⁵³ Als er vor dem Sultan erschien, sagte er, dass man viel Geld ausgeben müsse, um die čerkessischen Stämme zu kontrollieren und ihre Loyalität zu sichern. Insbesondere betonte er, dass man dem Sprichwort entsprechend „*Der Mensch ist Sklave der Güte und des Spendens*“ den auf Geld keinen Wert legenden Čerkessen Geschenke machen müsse, die ihrem Geschmack und ihren Gewohnheiten entsprachen, um ihre Herzen zu gewinnen. Die osmanische Regierung sollte z.B. als Geschenke tatarische Bogen, mit Gold und Silber eingelegte abchasische Musketen, Tücher, farbige grobe Futterstoffe, Druckkattun, Tücher, Leder, gegerbte Tierhaut, Rosenwasser-Sprinkler, Nadeln, Fingerhüte, Käämme, feine rote Wollstoffe und Feuersteine besorgen, die anscheinend von den Čerkessen nicht produziert wurden. Außerdem wurden dem Pascha vom Sultan alle weiteren Kosten und Möglichkeiten bewilligt.¹⁹⁵⁴

Ferah Ali Pascha, der zum Statthalter von Soguğak (an der Nordostküste des Schwarzen Meeres) ernannt wurde und sich ungefähr fünf Jahre (von 1195/1780/81 bis zu seinem Tod im Jahre 1199/1785) in Čerkessien aufhielt, leistete einen enorm großen Beitrag zum Islamisierungsprozess der Čerkessen. Wir sehen im „*Ahval-i Anapa ve Čerkes*“, dass er sich im höchsten Maße dafür anstrenge und alles in seinen Möglichkeiten liegende tat. Er galt der geistige Eroberer Čerkessiens. Die Politik und Methode Ali Paschas zur Gewinnung der Čerkessen ist tatsächlich bewundernswert und unterscheidet sich gänzlich von der der früheren osmanischen oder krim-tatarischen Politik. Dabei spielt nach unserer Ansicht die Tatsache, dass er ein Sufi war, eine wichtige Rolle. Denn wir sehen in seiner Politik eine liberale und bescheidene Haltung gegenüber dem Volk, die vor allem für die Sufis charakteristisch war. Während die Osmanen bisher außer ihren wirtschaftlichen Vorteilen im Gebiet kein Interesse an Čerkessien zeigten, war die Politik der Krim-Tataren noch mit Gewalt verbunden. In der Politik Ali Paschas, der sich über die Gesellschaftsstruktur der Čerkessen detailliert hatte beraten lassen, fallen uns drei wichtige Besonderheiten auf, die diese Politik nach unserer Ansicht sehr erfolgreich machten:

1. Er respektierte die Sitten und Gebräuche, Gewohnheiten, religiösen Vorstellungen und Sprache der Čerkessen und sorgte dafür, dass man keine Arroganz zeigte und mit den Stämmen direkte Verbindungen aufbaute.
2. Er vermied Gewaltpolitik fast völlig; er verfolgte im Gegenteil eine Politik der Milde und versuchte, die Čerkessen durch eine freiwillige Entscheidung zum Islam zu bekehren und ihre Loyalität zum Osmanischen Reich zu garantieren.
3. Um ihre freiwilligen Entscheidungen abzusichern und ihre Herzen zu gewinnen, zeigte er sich ihnen gegenüber besonders großzügig und machte ihnen ständig Geschenke, die wir oben genannt haben.

Zuerst wurde ein Mann namens Kirli Mehmet Aga aus Taman zum Dolmetscher ernannt, der verschiedene Dialekte der čerkessischen Sprache gut beherrschte, um einwandfrei mit den Čerkessen kommunizieren zu können. Die Tamaner, die nach der Eroberung der Krim durch Russland die russische Herrschaft nicht anerkannten und überall zerstreut waren, wurden in der osmanischen Festungsstadt Soguğak angesiedelt; die Stadt wurde wieder aufgebaut, und für den Pascha und seine

¹⁹⁵² Haşim Efendi: *Ahvâl-i Anapa ve Čerkes*, S. 18.

¹⁹⁵³ Ebd., S. 146.

¹⁹⁵⁴ Ebd., S. 22-23.

Truppen wurde dort ein Palast errichtet.¹⁹⁵⁵ Obwohl das Osmanische Reich in Soguşak eine kleine Festung hatte, gab es zwischen den Soldaten der Festung und den Čerkessen nur sehr lockere Beziehungen.¹⁹⁵⁶ Darum beschloss der Pascha, verwandtschaftliche Beziehungen mit den Čerkessen aufzubauen, um seine Ziele leichter zu erreichen. Er heiratete die Tochter Kobli Begs, eines der Fürsten der Šapsugen, die zahlenmäßig ein großer čerkessischer Stamm waren. Die folgenden Anweisungen des Paschas, die er den Teilnehmern des Brautzeuges erteilte, die die Braut zum Pascha bringen sollten, zeigen die große Bedeutung der Geschenkverteilung für die Gewinnung der Bevölkerung:

„Unser eigentliches Ziel ist nicht die Heirat, sondern dadurch die Loyalität der Stämme zu sichern und ihre Herzen zu gewinnen. Wenn jemand aus den Stämmen, denen ihr unterwegs begegnet, etwas, was ihm gefällt, verlangt, sei es ein Pferd oder ein anderes Geschenk, gebt es ihm ohne Gegenleistung. Ohne darauf zu warten, dass Kethuda Beg [Vorsteher] aus dem Staatsvorrat Geschenke macht, soll jeder von euch Geschenke aus seiner Satteltasche, wie z.B. Ringe, Käämme, Nadeln, Blei und Pulver, den Kindern und Frauen in den Dörfern, in denen ihr zu Gast sein werdet, ohne Gegenleistung mit Liebe geben. Verzichtet auf Arroganz und Gewalt! [...].“¹⁹⁵⁷

Ferah Ali Pascha heiratete nicht nur selbst eine Čerkessin, sondern ermutigte auch seine Soldaten dazu, čerkessische Mädchen zu heiraten, indem er ihnen ein verlockendes Angebot machte:

„Es ist unmöglich, dass man diese schlanken, schönen, bezüglich ihrer Bekleidung und Lebensweise sehr bescheidenen, perfekt geschaffenen Mädchen sogar auf dem Sklavenmarkt heiraten kann. Insbesondere dieses hilflose Volk blieb dem Madhab und der Religion fern, da es in entfernten Gebieten wohnte. Es ist unbeschreiblich, welche große Belohnungen diejenigen in dieser Welt und im Jenseits erhalten werden, die diese Mädchen heiraten und damit bewirken, dass sie mit dem Islam beehrt werden. Wer eine Čerkessin heiratet, dem werden seine Kosten wie z.B. Brautpreis, Kleidung des Mädchens, Wohnung, Haushaltsgeräte und Unterhaltskosten von der Staatskasse und der königlichen Küche bezahlt.“¹⁹⁵⁸

Aufgrund dieser Vergünstigungen heirateten viele osmanische Soldaten čerkessische Frauen, die anschließend zum Islam bekehrt wurden. Nun sollten diese Frauen bei der Propaganda des Islam zu wichtigen Multiplikatoren werden. Bevor wir das erläutern, ist es sinnvoll, kurz die religiöse Situation unter den čerkessischen Stämmen bis zur Statthalterschaft Ferah Ali Paschas zu erörtern. Laut „Ahval-i Anapa ve Čerkes“ verehrten die Čerkessen und Abchasen ganz besonders die Bäume, die keine Früchte tragen, insbesondere einen *Kodeš* genannten riesigen und mächtigen Baum, durch den sie angeblich übernatürliche Ereignisse sahen und ihn darum für heilig erklärten. Andere wichtige Bäume waren *Thagalek* und *Kotih*. Sie brachten ihnen Opfer und Gaben dar und erwarteten Hilfe von ihnen. Sie aßen rote Eier und Schweinefleisch. Mit rotem Ei ist hier das Osterei gemeint. Das zeigt, dass sie auch manche der christlichen Bräuche annahmen. In diesem Zusammenhang begegnen wir an anderer Stelle einer scharfen Kritik des Autors an den Abchasen. Er wirft ihnen vor, dass sie keine richtige Muslime seien. Sie seien wie die koptischen Muslime. Sie feierten mit den Muslimen muslimische Feste, mit den Christen jedoch das Osterfest. Wenn man sie aber fragte, sagten sie „*Der Muslim ist gut und der Moskof [der Russe] ist schlecht*“, nur deshalb, weil die Türken mit

¹⁹⁵⁵ Ebd., S. 28-30, 39.

¹⁹⁵⁶ Gökçe: *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu*, S. 43-44.

¹⁹⁵⁷ Haşım Efendi: *Ahvâl-i Anapa ve Čerkes*, S. 33-34.

¹⁹⁵⁸ Ebd., S. 43.

den Russen verfeindet waren.¹⁹⁵⁹ Durch ihre Beziehungen zu den Krim-Tataren, insbesondere durch das obengenannte „Atalik-System“, hatten die Čerkessen den Islam näher kennengelernt. In den ersten Zeiten eigneten sich die Čerkessen zwar durch diese Beziehungen manche islamischen Vorschriften und Traditionen an, wie z.B., einen Monat im Jahr zu fasten und danach im darauf folgenden vierten Monat (Muharram) des islamischen Kalenders Ašure (ein Dessert in islamischer Tradition) zu kochen, dann nach einem weiteren Monat die Imame, die sie von der Krim mitbrachten, das Mevlid-Buch¹⁹⁶⁰ lesen zu lassen und zur Ehre Alis, des Schwiegersohnes des Propheten, und Sosrukuas (der bekannteste Held in der čerkessischen Mythologie) einmal im Jahr ein Bankett zu geben. Der Islam, der unter den Čerkessen präsent war, war jedenfalls mit ihren alten animistischen Glaubensbräuchen kombiniert und nur oberflächlich. Die islamischen Gebete, die sie verrichteten, waren nicht auf das Gebet zu Gott gerichtet, sondern auf die Hoffnung auf Fülle und Fruchtbarkeit.¹⁹⁶¹

Auch das Christentum war in Čerkessien noch präsent. Nach der Erzählung eines alten Kabardiners namens Dagaza, der 1879 im Alter von 127 (zur Ankunftszeit Ferah Ali Paschas nach Anapa war er 29 Jahre alt) starb, war ein Teil der Kabardiner in ihren Jugendjahren Christen. Sie teilten beim Kochen den Topf mit einem Brett in zwei Teile. In einem Teil kochten sie Schafffleisch und im anderen Teil Schweinefleisch, weil es unter den alten Menschen noch Christen gab, während die jüngere Generation den Islam angenommen hatte.¹⁹⁶²

Auch die Ergebnisse der Forschungsreisen des Orientalisten Julius Klaproth (1783-1835), die er in den Jahren 1807/1808 in den Kaukasus unternahm, bestätigen, dass der Islam unter den Čerkessen nur sehr oberflächlich war. Klaproth schreibt im 1812 erschienenen ersten Band seiner Reiseergebnisse folgendes:

„Noch vor etwa 40 Jahren [1770er Jahre] lebten die Čerkessen fast ohne alle Religion, obwohl sie sich Muslim nannten. Allein sie waren nicht beschnitten, und hatten weder Moscheen noch Imame, mit Ausnahme einiger einfältiger Mullas, die aus Axai und Enderey [Dagestan] zu ihnen kamen. Fast durch nichts weiter als durch die Enthaltung vom Schweinefleische und vom Weine bewiesen sie, dass sie Mohammedaner waren. Ihre Toten begruben sie auch nach mohammedanischer Art, und ihre Ehen wurden auf dieselbe Art geschlossen. Vielweiberei war erlaubt, aber selten, die Fürsten und angesehensten Usden [die „Vork“ genannten Adlige] verrichteten zu den bestimmten Tageszeiten ihre arabischen Gebete, von denen sie selbst nichts verstanden. Der gemeine Mann lebte dagegen ohne alle gottesdienstliche Handlungen und bei ihm waren alle Tage gleich. Von dem griechischen Christentum [...] findet sich wenigstens bei der Nation keine Spur, obgleich noch Ruinen alter Kirchen und Grabsteine mit Kreuzen im Lande übrig sind.“¹⁹⁶³

Es kann keine Rede davon sein, dass die von Klaproth erwähnte Enthaltung vom Schweinefleisch und Wein sowie die Totenbeerdigung nach muslimischer Art in der gesamten čerkessischen Gesellschaft verbreitet gewesen wären. Auch das Christentum verschwand nicht vollständig. Denn es handelt sich um eine čerkessische Gesellschaft, deren Islamisierung zu jener Zeit äußerst oberfläch-

¹⁹⁵⁹ Ebd., S. 46, 119-123.

¹⁹⁶⁰ *Mevlid* bedeutet das Gedenken und Feiern der Geburt des Propheten Muhammed. In der Feierzeremonie wird traditionell das Gedichtbuch „Vesiletü'n Necat“ des bekannten osmanischen Dichters Süleyman Čelebi (gest. 1422) gelesen, das die Geburt des Propheten lobt. Vgl. Öztürk: *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, S. 314-316.

¹⁹⁶¹ Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, Bd. 1, S. 381-382.

¹⁹⁶² Kasumov: *Çerkes Soykırımı*, S. 33.

¹⁹⁶³ Julius Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808, auf Veranstaltung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg*, enthaltend eine vollständige Beschreibung der kaukasischen Länder und ihrer Bewohner, Bd. 1, Halle und Berlin 1812, S. 568.

lich war. Anscheinend redet Klaproth nur über einen Teil oder einige Teile der Čerkessen, über die er sich informiert hatte. Ein völlig zutreffender Punkt im Bericht von Klaproth ist jedoch, dass sogar die Aristokratie von ihren eigenen Gebeten nichts verstand, weil sie auf Arabisch waren. Diese Situation ändert sich leider in den nicht-arabischen Gesellschaften heute zum größten Teil immer noch nicht. Die Menschen begnügen sich mit dem verständnislosen Aufsagen der arabischen Koranverse. Das ist ohne Zweifel ein Ergebnis der beharrlichen Propaganda der Vertreter des politischen Islam.

Die Festung Soguğak sollte jedenfalls durch die Aktivitäten Ferah Ali Paschas als Hauptbasis für Missionstätigkeiten dienen. Nach dem Bericht von „Ahval-i Anapa ve Čerkes“ riefen der Gebetsruf vom Minarett, die rituelle Gebetswaschung und schließlich die Gebete der Muslime bei den Verwandten der mit den osmanischen Soldaten verheirateten Čerkessinnen und deren Bekannten, die sie ständig in der osmanischen Festungsstadt besuchten, großes Erstaunen hervor. Die Čerkessen lernten viele Elemente des zivilisierten Lebens, z.B. Hamam (türkisches Dampfbad), zum ersten Mal dort kennen, die ihr großes Interesse erweckten. Das von den Osmanen präsentierte zivilisierte Leben, das der Mehrheit der Čerkessen unbekannt war, erschien ihnen sehr attraktiv. Während dieser Besuche propagierten nicht nur Ferah Ali Pascha, sondern auf seine Anweisungen auch diese čerkessischen Frauen den Islam. Es zeigt sich klar, dass ihre Propaganda besonders wirksam war, weil sie erstens ihren Verwandten und Bekannten als eine ihnen sehr nahestehende Person Vertrauen einflößen und zweitens alles in der čerkessischen Sprache erklären konnten. Es gab jedenfalls keine Kommunikationsprobleme. Sie erklärten ihnen ständig manche Koranverse und Gebete, die sie kannten.¹⁹⁶⁴

Die Propagandagespräche und Predigten enthielten vor allem folgende Punkte: Gott ist der einzige Schöpfer und sieht alles, was der Mensch tut, die Bedeutung der Sünden und guten Taten, die Beschneidung, die Gusül-Pflicht, die Auferstehung, das Erlaubte und Verbotene. Man beschrieb die Vorteile des Paradieses und sagte, dass Gott die Muslime ins Paradies aufnehmen werde. Man betonte dabei, dass man mit den Russen in die Hölle gelangen werde, wenn man sich widersetzt und den Islam nicht annimmt. Schließlich wurden sie aufgefordert, den Islam anzunehmen. Der Pascha verlangte von ihnen, fortan die Vorschriften des Islam zu befolgen und ermutigte sie mit folgenden Worten: „*Die Sünden, die ihr bis jetzt begangen habt, vergibt Gott euch.*“¹⁹⁶⁵ Die Methode des Paschas war sehr originell und hatte großen Erfolg. Die Čerkessen traten massenweise zum Islam über, weil man sie zum ersten Mal geplant und systematisch im Islam unterrichtete. Außerdem bekamen diejenigen, die den Islam annahmen, einige Geschenke. Auch das war eine neue Taktik, die bei der Gewinnung der Čerkessen eine wichtige Rolle spielte. Ein anderer wichtiger Punkt war, dass Ferah Ali Pascha die čerkessischen Bräuche sehr respektierte. Ein gutes Beispiel dafür ist, dass der Beschneider, der auf Wunsch der Čerkessen aus Istanbul geschickt wurde, ein čerkessisches Mädchen heiratete, čerkessische Bräuche lernte und čerkessische Kleidung trug.¹⁹⁶⁶ Nach den Forschungen Ğevdet Paschas war ein wichtiger Grund dafür, dass die Čerkessen großes Interesse an der Beschneidung zeigten, dass man ihnen nun erlaubte, die Töchter der Migranten aus Taman und die Mädchen aus den Stämmen Temrük und Ačo zu heiraten. Ğevdet Pascha betont auch, dass auf Wunsch der Čerkessen überall in ihre Gebiete Imame geschickt wurden, die ihnen den Islam predi-

¹⁹⁶⁴ Haşim Efendi: *Ahvâl-i Anapa ve Čerkes*, S. 46-48.

¹⁹⁶⁵ Ebd., S. 48-49.

¹⁹⁶⁶ Ebd., S. 49-51.

gen sollten. Das Jahr, in dem diese Imame tätig waren, ging sogar in die čerkessische Geschichte als „Jahr der Imame“ ein.¹⁹⁶⁷

Eines der wichtigsten Verdienste Ferah Ali Paschas war ohne Zweifel die Gründung einer neuen Festungsstadt auf den Ruinen der antiken Hafenstadt Anapa. Während der Errichtung der Festung kam eine Delegation der Tataren zum Pascha. Die Delegation berichtete, dass 40.000 krimtatarische Kämpfer mit ihren Familien die russische Herrschaft nicht anerkannten und nach Mittelasien auswandern wollten. Sie forderte in einer Bittschrift ein Siedlungsgebiet in Abchasien für die Tataren vom Pascha und versicherte ihm, dass sie fortan gläubige Muslime sein und treu zu dem Sultan halten werden, wenn ihr Wunsch erfüllt würde. Daraufhin wurden sie in vier Gruppen eingeteilt, von denen jede 10.000 Leute umfasste, und in verschiedenen Gebieten Čerkessiens angesiedelt. Nun hatte der Pascha insgesamt 150.000 schwerbewaffnete Soldaten. Sie sollten wohl nicht nur die militärische Macht des Paschas stärken, sondern auch zur Islamisierung der Čerkessen beitragen.¹⁹⁶⁸ Außerdem wurden auch zahlreiche muslimische Tataren und Nogaier nach der Gründung Anapas in dieser Stadt angesiedelt. In Anapa wurden eine Moschee, ein Zollamt, ein Schlösschen, das als Bibliothek dienen sollte, Herbergen für die Gäste und Armen, zwei Hamame und zahlreiche Geschäfte gebaut. Es gab in der Stadt 550 Geschäfte.¹⁹⁶⁹ Schließlich erließ Ferah Ali Pascha ein Gesetz, das den Muslimen große Privilegien zusicherte. Wir möchten hier nur die wichtigsten Bestimmungen dieses Gesetzes nennen, die für unser Thema interessant sind:

1. Die Apostaten, die erneut den Islam annahmen, die Muslime und die Neumuslime sollen außer der Ušr-Steuer nichts zahlen.
2. Diese Muslime sollen die Feinde des Sultans und seines Paschas verraten und ihre Freunde lieben.
3. Sie sollen ihre Töchter nicht mit den „Ungläubigen“ verheiraten. Sie sollen von nun an die armenischen Schwiegersöhne zum Islam bekehren. Wenn sie es ablehnen, muss das dem Pascha mitgeteilt werden, damit sie hingerichtet werden.
4. Die muslimischen Čerkessen werden für ihre Waren, die sie auf dem Markt verkaufen, von den Marktgebühren befreit werden [...].¹⁹⁷⁰

Darüber hinaus wurde beschlossen, dass die führende Schicht und andere einflussreiche Personen der Čerkessen aus den Zolleinnahmen Löhne bekamen. Wir sehen, dass man den muslimischen Čerkessen verschiedene Privilegien gewährte. Nach unserer Ansicht war diese Politik einer der wichtigsten Faktoren für den großen Erfolg des Paschas bei der Islamisierung der Čerkessen. Denn der geschichtliche Verlauf hat gezeigt, dass die wirtschaftlichen Vorteile die Menschen am meisten anlocken konnten. Es gibt keinen Zweifel daran, dass dadurch vor allem der arme Bevölkerungsteil für den Islam gewonnen wurde. Es ist bemerkenswert, dass die armenischen Schwiegersöhne der Čerkessen hingerichtet werden sollten, wenn sie die Annahme des Islam verweigern würden. Der Grund dafür war, dass „das islamische Recht“ die Heirat einer muslimischen Frau mit einem Nichtmuslimen nicht erlaubte. Der Koran äußert sich jedoch nicht zu einer Ehe zwischen einer Muslimin und einem Nichtmuslim (einem Christen oder Juden). Eine andere bemerkenswerte Politik des Paschas war es jedoch, dass er seinen Offizieren eine geheime Anweisung gab, nach der sie den in seinem Dienst befindlichen Armeniern vorwarfen, nicht eifrig genug in der Ausübung ihrer eigenen Religion zu sein. So sorgte der Pascha dafür, dass die Armenier durch eine Bittschrift von

¹⁹⁶⁷ Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, Bd. 3, S. 256-257.

¹⁹⁶⁸ Haşim Efendi: *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes*, S. 54-57.

¹⁹⁶⁹ Ebd., S. 63-65, 69

¹⁹⁷⁰ Ebd., S. 68.

ihm die Erlaubnis bekamen, eine armenische Gegend mit einer Kirche zu bauen. Das Ziel des Paschas war anscheinend, die in seinem Dienst befindlichen Leute zufriedenzustellen und so Probleme in seiner Festung möglichst zu vermeiden.¹⁹⁷¹

Ein osmanischer Beamter namens Mehmet Tatar, der nach Anapa geschickt wurde, erwähnt in seinem Bericht vom 3. September 1785 mit großer Begeisterung die außerordentlichen Bemühungen und die positiven Ergebnisse der Aktivitäten Ferah Ali Paschas. Er betont darüber hinaus, dass Humbarađı Hüseyin Aga, der Artillerie-Experte des Paschas, eine besondere Rolle bei der Propaganda des Islam unter den Čerkessen gespielt habe. Nach der Aussage des oben genannten Beamten habe er Tag und Nacht versucht, die abchasischen und čerkessischen Stämme mit folgenden Worten zu beeinflussen: „*Nehmt den Islam an, es gibt das Jenseits, es gibt die Hölle, ihr werdet es nicht bereuen und für mich zu Gott beten.*“¹⁹⁷² Die osmanischen Archivadokumente zeigen, dass erst durch die Bemühungen Ferah Ali Paschas die Loyalität vieler čerkessischen Stämme zum Osmanischen Reich gesichert¹⁹⁷³ und der größte Teil der Čerkessen und Abchasen zum Islam bekehrt wurde. In einem Dokument vom 3. Januar 1825 wird z.B. erwähnt, dass es immer noch nichtmuslimische čerkessische Gruppen gab. Zwar wären sie dem Islam zugeneigt, missachteten aber dennoch die Interessen des osmanischen Staates. Der Grund dafür sei, dass sie mit dem Islam nicht vertraut genug seien.¹⁹⁷⁴

Es wird deutlich, dass die Position des Islam in der čerkessischen Gesellschaft durch die Aktivitäten Ferah Ali Paschas ziemlich gestärkt wurde. Klaproth, der etwa 25 Jahre nach der Statthalterchaft Ferah Ali Paschas in den Kaukasus reiste, schreibt, dass die čerkessische Bevölkerung seit der Einführung des Islam ihre Sitten in mancher Hinsicht veränderte. Als Beispiele nennt er ihre alten Gewohnheiten wie den übermäßigen Genuss von Branntwein, das Rauchen, das Tabakschnupfen und das Essen von Schweine- und Pferdefleisch und sagt: „*Jetzt aber haben sie sich gewöhnt, den Branntwein zu entbehren, so wie die Pfeife und Schweinefleisch, und viele von ihnen lassen, statt sonst gewöhnlichen Schnauzbarts, den ganzen Bart wachsen.*“¹⁹⁷⁵

Es stellt sich heraus, dass die Verbreitung des Islam in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter den čerkessischen Stämmen große Fortschritte machte. Aber es zeigt sich zudem, dass die islamischen Vorschriften, Regeln und Bräuche die čerkessische Gesellschaft noch nicht vollständig dominieren konnten. Die Gesetze der Šaria konnten sich z.B. nicht durchsetzen. Es entstand auch noch kein Ulema in Čerkessien. Die Religionsgelehrten bildeten noch keinen wichtigen Stand, da deren Zahl und Einfluss gering waren, und sie besaßen keine gesellschaftliche Macht wie in Dagestan und Čečenien. Ein russischer Beamter schrieb in einem seiner Berichte, den er nach Moskau schickte, darüber folgendes: „*Die Čerkessen bekennen sich zur Religion des Propheten Muhammed. Aber sie legen auf die Religion keinen großen Wert. Im Gegensatz zu den Lesgiern und Čečenien sind sie von der Šaria überhaupt nicht begeistert.*“¹⁹⁷⁶ Ein anderes Beispiel finden wir in einem osmanischen Archivadokument: In der offiziellen Zustimmung der Fürsten der Stämme Vubih, Vardane, Šasa von 1826 zu ihrer Loyalität zum osmanischen Sultan, die sie dem Pascha von Anapa überreichten, erwähnten sie, dass sie bisher die Šaria-Gesetze nicht richtig verwendeten, und versicherten, fortan die Bestimmungen der Šaria einzuhalten und die Šaria bei der Lösung aller Probleme

¹⁹⁷¹ Ebd., S. 92.

¹⁹⁷² “BOA Hatt-1 Hümayun 21/1011-C”, in: *Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler 1*, S. 43-48.

¹⁹⁷³ “BOA Hatt-1 Hümayun 211/11394”; “BOA Hatt-1 Hümayun 186/8730”; “BOA Hatt-1 Hümayun 1004/42118-T”, in: *Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler 1*, S. 48-51, 59-60.

¹⁹⁷⁴ “BOA Hatt-1 Hümayun 460/22616-G”, in: *Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler 1*, S. 66-68.

¹⁹⁷⁵ Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Bd. 1, S. 567-568.

¹⁹⁷⁶ Kasumov: *Çerkes Soykırımı*, S. 32.

me zu konsultieren. Außerdem garantieren sie, dass sie sich bemühen werden, in ihren Stämmen den Islam zu lehren. Schließlich versprachen sie, indem sie auf den Koran schworen, dass sie ihr Wort halten würden.¹⁹⁷⁷

Nach unserer Ansicht waren ein wichtiger Grund dafür, dass die Šaria sich in der čerkessischen Gesellschaft nicht etablieren konnte, die Probleme bei ihrer Anwendung. Die Šaria als Stifter der Gerechtigkeit konnte zum größten Teil nicht das Vertrauen der Menschen gewinnen. Denn sie wurde leider auch hier missbraucht, wie es in anderen islamischen Gebieten in verschiedenen Zeiten der Fall gewesen war. Laut A. und H. Kasumov herrschte die Šaria in den čerkessischen Gruppen mit aristokratischer Ordnung bis zur Einführung der russischen Gesetze. In erster Linie waren jedoch die Fürsten und Adligen strenge Anhänger der Šaria. Denn die Šaria-Gerichte vertraten insbesondere ihre Interessen und Rechte. Der russische General Aleksej Petrovič Ermolov (1777-1861) notierte diesbezüglich folgendes:

„[...] Obwohl alle Menschen nach dem islamischen Recht gleichberechtigt und frei sind, konnten die Religionsgelehrten seine Gesetze so kommentieren, wie sie wollen, die Reichen bevorzugt behandeln und die Rechte des Volkes ignorieren. Die Šaria brachte also keine Ordnung, die die Gerechtigkeit in der Gesellschaft herstellte.“¹⁹⁷⁸

Es ist vollkommen richtig, dass die Šaria leider oft als Instrument zum Erreichen von Interessen missbraucht wurde. Das ist kein neues Phänomen, und es gibt viele Beispiele dafür in der Geschichte. Abgesehen davon, dass die Bestimmungen der Šaria von Widersprüchen nicht frei sind, kann man dennoch nicht sagen, wie Ermolov einseitig behauptet, dass die Šaria überhaupt nicht zur Herstellung der Gerechtigkeit beitrug. J. Baj vertritt die Meinung, dass die Osmanen durch die Šaria in großem Maße zur Durchsetzung der Idee der Gleichberechtigung beitrugen.¹⁹⁷⁹ Laut Dirr wurde die feudale Organisation der Čerkessen durch den Einfluss des Islam stark erschüttert. 1826 schaffte Hasan Pascha, Gouverneur von Anapa, die Vorrechte der Adligen aus den čerkessischen Stämmen Natukajern, Šapsugen und Abadzechen ab. Der Islam mit seinen demokratischen Tendenzen schlug die ersten Breschen in die Verfassung.¹⁹⁸⁰ Ein gutes Beispiel für die Gleichberechtigungsidee des Islam finden wir bei Julius Klaproth. Er erwähnt, dass die Fürsten und ihre Söhne bei der Annahme des Islam manche ihre Vorrechte aufgaben: Z.B. das Vorrecht, dass sie Schafe und Pferde kostenlos von den Schaf- und Pferdeherden bekamen.¹⁹⁸¹ Die obigen Aussagen Ermolovs widerspiegeln also einerseits in Bezug auf die Missbräuche in der Anwendung der Šaria die Wahrheit, andererseits aber die russische Gegenpropaganda. Wie A. und H. Kasumov, deren Werk zu einem großen Teil auf russischen Quellen und Archivadokumenten basiert, schreiben, war die Šaria laut der zaristischen Regierung ein Faktor, welcher den Widerstand gegen die russischen Besetzungen im Gebiet stärkte und die Bergstämme vereinigte. Um den Einfluss des Islam zu brechen, wollten die russischen Invasoren im čerkessischen Rechtssystem statt der Šaria die Sitten und Gebräuche des Volkes anwenden.¹⁹⁸²

Dass die islamischen Gesetze unter den Čerkessen keine festen Wurzeln schlagen konnten, war auch mit ihrer Gesellschaftsstruktur eng verbunden: Die frühen feudalen Beziehungen in Čerkessien

¹⁹⁷⁷ “BOA Hatt-ı Hümayun 1104/44590-A”, in: *Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler 1*, S. 69-72.

¹⁹⁷⁸ Kasumov: *Çerkes Soykırımı*, S. 37.

¹⁹⁷⁹ Jabagi Baj: *Çerkesya'da Sosyal Yaşayış-Âdetler* [Das soziale Leben und die Gebräuche in Čerkessien], Ankara 1969, S. 108, 138.

¹⁹⁸⁰ Dirr: “Čerkessen”, S. 870.

¹⁹⁸¹ Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Bd. 1, S. 567-568.

¹⁹⁸² Kasumov: *Çerkes Soykırımı*, S. 38.

bildeten sich im 13. Jahrhundert. Die Entwicklung und Etablierung des Feudalismus nahm aber sehr lange Zeit in Anspruch.¹⁹⁸³ Der čerkessische Feudalismus war jedoch nicht so absolut wie in Europa, sodass jemand uneingeschränkt Macht und Einfluss auf die Gesellschaft ausüben konnte.¹⁹⁸⁴ Außerdem war der Feudalismus auch nicht unter allen Stämmen der Čerkessen verbreitet. In der Tat gab es ursprünglich keine sozialen Stände in Čerkessien, die durch traditionell-rechtliche Bestimmungen (Vorrechte, Benachteiligungen) voneinander klar getrennt waren. Sie entstanden erst später mit dem Feudalismus. Dennoch waren sie nicht in jedem čerkessischen Stamm zu finden. Die Abadchezen, Šapsugen, Ubichen hatten z.B. keine Stände. Stattdessen herrschte eine Art demokratischer Regierung. Die Čerkessen wurden also ursprünglich von der sogenannten Institution „*Thamade*“ (Rat der Ältesten) regiert, welche ihre Entscheidungen in öffentlichen Sitzungen durch offene Verhandlung und Einstimmigkeit traf.¹⁹⁸⁵ Die Stände, die mit dem Feudalismus entstanden, waren folgende: Die *Pši* (Fürsten), die *Vork* (Adlige), die *Tlokotl* (freie Bauern) und die *Pšitl* (Sklaven).¹⁹⁸⁶

A. und H. Kasumov betonen, indem sie diese Gesellschaftsstruktur der Čerkessen berücksichtigen, dass der Islamisierungsprozess der Čerkessen sich nicht in allen Gesellschaftsschichten gleichmäßig entwickelte. Fassen wir nun die Feststellungen Kasumovs kurz zusammen: Die Ausbreitungsgeschwindigkeit des Islam wies eine Parallele zur Entwicklung des Feudalismus auf. In den Teilen Čerkessiens, in denen sich der Feudalismus durchsetzte und die Feudalherren die Gesellschaft dominierten, breitete sich der Islam viel schneller aus, insbesondere unter den Aristokraten. D.h. es waren die Einheimischen, die seit dem 16. Jahrhundert den Islam unter den Čerkessen verbreiteten. Denn die alten Glaubensvorstellungen der Bergbewohner aus der Zeit vor dem Feudalismus passten nicht mehr zur neuen Gesellschaftsstruktur. Der Islam als neue Religion entsprach den feudalen Beziehungen jedoch besser. Die Bevorzugung des Islam durch die Aristokratie war also unmittelbar mit ihren politischen Interessen verbunden. Die Notabeln waren vom Osmanischen Reich und dem Krim-Chanat abhängig und daher für gute Beziehungen zu diesen Mächten. Der Islamisierungsprozess der anderen Teile des Landes, die in Gemeinschaften organisiert waren und eine Art demokratischer Regierung hatten, entwickelte sich langsamer. Der Islam war hier viel oberflächlicher und der Einfluss der Šaria viel schwächer.¹⁹⁸⁷ Also hatte die čerkessische Aristokratie die Möglichkeit, direkte Beziehungen zu den Osmanen und Krim-Tataren, den Quellen der Islammission, zu pflegen. So konnte ihre Islamisierung früher abgeschlossen werden. Das gemeine Volk und vor allem die niederen Stände und Bergbewohner hatten eine solche Chance bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht. Zu den Feststellungen Kasumovs sollte man unserer Ansicht nach noch folgende wichtige Punkte hinzufügen: Die Aristokratie hatte ein viel höheres Bildungsniveau sowie große finanzielle und politische Möglichkeiten. Bei der Islamisierung der čerkessischen Bevölkerungsmassen, die von den islamischen Zentren oder den Vertretern der islamischen Kultur isoliert waren, spielten jedenfalls die Missionierungsversuche der Osmanen seit der Statthalterschaft Ferah Ali Paschas, die einheimischen Autoritäten wie z.B. Fürsten sowie die Predigten Imam Mansurs – ein Zeitgenosse Ferah Ali Paschas – und später Imam Šamils eine besondere Rolle. Den Beitrag der Imame dazu werden wir unten noch detailliert behandeln.

¹⁹⁸³ Natho: *Circassian History*, S. 105.

¹⁹⁸⁴ Baj: *Čerkesya'da Sosyal Yaşayış-Âdetler*, S. 100-101.

¹⁹⁸⁵ Ebd., S. 105-106.

¹⁹⁸⁶ Dirr: „Čerkessen“, S. 870; Kasumov: *Čerkes Soykırımı*, S. 30-31; Baj: *Čerkesya'da Sosyal Yaşayış-Âdetler*, S. 105-117.

¹⁹⁸⁷ Kasumov: *Čerkes Soykırımı*, S. 33-35.

Wir sehen, dass die osmanische Regierung ihre Aufmerksamkeit viel mehr auf Čerkessien konzentrierte, seit die russische Gefahr in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erheblich zunahm. Russland versuchte, den Kaukasus nicht nur durch militärische Operationen, sondern ab den 1820er Jahren auch durch die Entwicklung seiner politischen und wirtschaftlichen Beziehungen mit den kaukasischen Völkern zu gewinnen. Die osmanische Regierung tat jedoch alles, um die Islamisierung der Čerkessen voranzutreiben und sich ihrer Loyalität zu versichern. Die Fürsten der Čerkessen jenseits des Kuban erhielten regelmäßige finanzielle Zuwendungen vom Osmanischen Reich. Die Hohe Pforte schickte Seyyid Ahmed Pascha – seit 1815 Statthalter von Anapa – jährlich 30.000 Kuruš¹⁹⁸⁸. Hingegen bekam sie von den Zolleinnahmen aus Anapa jährlich 15.000 bis 40.000 Kuruš. Der Pascha versuchte außerdem, diese Stämme dem Osmanischen Reich zu unterwerfen, indem er sie persönlich besuchte und ihnen Geschenke brachte. Auch die Komitees, bestehend aus osmanischen Religionsgelehrten, besuchten ihre Dörfer, um mit der Bevölkerung persönlich zu sprechen. In einem osmanischen Dokument steht, dass die osmanische Regierung zu dieser Zeit 810 Exemplare des Werkes (Erläuterungen zum Islam) des bekannten osmanischen Religionsgelehrten Muhammed Birgivi (gest. 1573) und 1.000 Gebetslehrbücher nach Čerkessien schickte, die unter den den Islam annehmenden čerkessischen Gruppen verteilt werden sollten. Die Kosten dieser Bücher von 10.720 Kuruš wurden von der Staatskasse bezahlt. Im Jahre 1825 wurde Čečenzade Hasan Pascha zum Gouverneur von Anapa eingesetzt, der sich ebenso im großen Maße anstrebte, die nichtmuslimischen Teile der Čerkessen zum Islam zu bekehren. Um diese für den Islam zu gewinnen, fertigte der Pascha 16 Fermane an und schickte sie an die čerkessischen Stämme. Daraufhin versammelten sich die Fürsten dieser Stämme (Altikesecker, Bagen, Barakhajer, Beslenejer, Bjedugen, Janejer, Garkiner, Hatukajer, Kabardiner, Karačaier, Kazilbeken, Makhošer, Natukajer, Nogaier, Šapsugen, und Šegerejer) auf Einladung des Paschas in Anapa. Nach Gesprächen im Sommer 1826 versprachen sie, dem Osmanischen Reich loyal zu bleiben und die Šaria-Gerichte anzuerkennen. Außerdem heiratete der Pascha die Tochter des čerkessischen Fürsten Devlet Mirza Nogay und besuchte wie sein Vorgänger mit einem Komitee von Religionsgelehrten die Čerkessen jenseits des Kuban.¹⁹⁸⁹ Die osmanischen Quellen zeigen überdies, dass die osmanische Regierung die einheimischen religiösen Anführer für ihren Anteil an der Verbreitung des Islam regelmäßig bezahlte. Auch zahlreiche osmanische Mollas wurden in den Kaukasus geschickt. Der bekannteste unter ihnen war Dersiam İbrahim Efendi aus Rize, der mit zahlreichen Geschenken nach Čerkessien kam. Er reiste 40 Jahre lang in den čerkessischen und abchasischen Gebieten herum, um den Islam zu verbreiten. Er ließ die Kodeš genannten heiligen Bäume abbrennen und Moscheen in den Dörfern errichten.¹⁹⁹⁰

In einem osmanischen Archivadokument vom 28. März 1810 lesen wir, dass 85 Moscheen im Nordwesten Čerkessiens vom Volk und den Fürsten errichtet wurden, deren Imame vom osmanischen Sultan eingesetzt wurden.¹⁹⁹¹ Nach Kasumovs Ausführungen, dessen Angaben auf russischen Quellen basieren, hatten in den 1830er Jahren die Kabardiner 101, die Temurguejer 7, die Hatukhajer 9 Moscheen und die Beslenejer und die Makhošer jeweils eine Moschee. Die Zahl der Moscheen nahm mit der Zeit zu. Im Jahre 1912 hatten die Čerkessen in der Provinz Kuban 210 Moscheen, 42 Medresen und 474 Religionsgelehrte.¹⁹⁹² Diese Moscheen waren nicht nur Gebetshäuser,

¹⁹⁸⁸ Kuruš war die osmanische Silbermünze seit dem 17. Jahrhundert. Sie entsprach 120 Asper.

¹⁹⁸⁹ Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 185-187.

¹⁹⁹⁰ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 429.

¹⁹⁹¹ Zu diesem Dokument, in dem die Namen der Moscheen und ihrer Imame stehen, siehe Özsaray: *Çerkeslerin İslamlaşması*, S. 201-204.

¹⁹⁹² Kasumov: *Çerkes Soykırımı*, S. 40.

sondern sie dienten auch als Schulen, in denen den Menschen von osmanischen Religionsgelehrten oder Imamen der Moscheen das Lesen des Koran, die Grundkenntnisse über den Islam und Lesen und Schreiben in türkischer Sprache beigebracht wurden. Anfang des 19. Jahrhunderts gab es in Čerkessien etwa 40 Schulen, deren Schülerzahl zwischen 10 und 60 variierte. Die türkische Sprache war unter den Čerkessen sehr verbreitet.¹⁹⁹³

Ein wichtiger Faktor zur Begünstigung der Verbreitung des Islam unter den Čerkessen war die militärische und koloniale Haltung Russlands in Čerkessien. Sie rief heftige Reaktion der Čerkessen hervor und trug dazu bei, dass die Čerkessen die islamischen Mächte dem Russischen Reich vorzogen. Der Historiker N. Dubrovin schrieb im 19. Jahrhundert diesbezüglich folgendes: „*Man muss besonders betonen, dass die Religion Muhammeds wegen der Feindschaft zwischen den Čerkessen und Russen bevorzugt wird.*“¹⁹⁹⁴ In einem osmanischen Archivadokument von 1827, das einen Brief Zauko Sefer Begs, einer der Fürsten der Šapsugen, an den osmanischen Sultan enthält, wird auf die Rolle dieser Feindschaft bei der Vereinigung der Čerkessen unter der muslimisch-osmanischen Fahne hingewiesen. Außerdem finden wir in diesem Dokument Informationen über den Stand des Islam und die Rolle der einheimischen Fürsten zur Beschleunigung der Islamisierung der čerkessischen Stämme: Sefer Beg sagt in seinem Brief, dass alle čerkessischen Stämme dank des Sultans mit dem Islam bekannt gemacht wurden. Er betont, dass drei Viertel des Stammes der Šapsugen bereits muslimisch seien, dennoch aber ein kleiner Teil den Islam nicht angenommen habe. Er beschwert sich, dass dieser nichtmuslimische Teil versuchte, die muslimischen Angehörigen des Stammes wieder für ihre Seite zu gewinnen. Er unterstreicht, dass die Unterwerfung dieser Leute und anderer Stämme mit der militärischen Stärke des Paschas von Anapa direkt verbunden sei. Danach gibt er dem Sultan einige Ratschläge, wie diese Leute zu islamisieren und ihre Loyalität zu sichern seien: Demnach solle man dafür sorgen, dass die Angehörigen eines Stammes zurückgeschickt würden, wenn sie bei einem anderen Stamm Zuflucht suchten. Der Pascha von Anapa solle eine Elitetruppe von 500-600 Soldaten mit einem Beamten zu den Čerkessen schicken, die in den Gebieten Besni und Čarkuše stationiert werden sollten. Laut Sefer Beg stand es außer Zweifel, dass dadurch die rebellischen Stämme ohne Gewaltanwendung freiwillig den Islam annehmen würden. Wenn von 5.000-6.000 Soldaten des Paschas 2.000-3.000 Mann in der Festung Anapa bleiben würden und der Rest bei Bedarf außerhalb der Festung stationiert werde, würde das die Stämme zwingen, die osmanische Herrschaft anzuerkennen. Er weist auch auf die Feindschaft zwischen den čerkessischen Stämmen und den Russen hin und garantiert, dass die militärische Verstärkung des Paschas die Stämme ermutigen würde, sich unter dem Befehl des Paschas zu vereinigen und gegen die Russen zu kämpfen. Außerdem betont er, dass 150.000 Kara-Nogaiern, die an der Nordseite des Kuban wohnten und wegen des russischen Drucks auf die Südseite auswandern wollten, dabei geholfen werden müsse. Schließlich lesen wir im Dokument, dass der Sultan (Mahmud II. 1808-39) alle Vorschläge Sefer Begs für vernünftig hält und befiehlt, alles dafür zu unternehmen, was in dieser Richtung nötig ist.¹⁹⁹⁵ Bei dem großen Interesse Sultan Mahmuds II. (1808-39) an Čerkessien sowie bei der Neigung der Čerkessen zu den Osmanen spielten seine verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Čerkessen anscheinend eine wichtige Rolle. In dem an die europäischen Höfe adressierten Unabhängigkeitsmanifest der Čerkessen von 1835 drückten die Čerkessen folgendes aus:

¹⁹⁹³ Bilge: *Osmanlı Çağında Kafkasya*, S. 430-431.

¹⁹⁹⁴ Zitiert bei Kasumov: *Çerkes Soykırımı*, S. 35.

¹⁹⁹⁵ “BOA Hatt-ı Hümayun 1103/44583”, in: *Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler 1*, S. 72-75.

„[...] Unser Blut, das čerkessische Blut, fließt in den Adern des Sultans. Seine Mutter [Nakšidil Sultan] und sein Harem sind čerkessisch. Seine Sklaven sind Čerkessen. Seine Minister und Generäle sind Čerkessen. Er ist der Anführer unseres Glaubens und unserer Rasse; er besitzt unsere Herzen und wir erklären ihm unsere Treue [...].¹⁹⁹⁶

Trotz aller Bemühungen der Osmanen konnte aber der Verlust Čerkessiens und Abchasiens an Russland nicht verhindert werden. Während des osmanisch-russischen Krieges von 1828/29 fiel Anapa in die Hände der Russen. Nach dem Vertrag von Edirne mussten die Osmanen 1829 Anapa und Čerkessien verlassen. Nur Ağarien blieb mit der Hauptstadt Batum in osmanischem Besitz.¹⁹⁹⁷

Schließlich ist festzuhalten, dass der Islam bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Religion der Mehrheit in Čerkessien wurde. M. Özsaray vertritt in seinem neuen Buch „Die Islamisierung der Čerkessen“ dieselbe Meinung, behauptet jedoch, dass die alten Glaubenselemente und religiösen Praktiken im Leben der Nordkaukasier nunmehr nur noch einen geringen Einfluss gehabt hätten.¹⁹⁹⁸ Nach unserer Feststellung kann das nicht zutreffen. In der Tat war der Islam in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weder die einzige Religion der Kaukasier, insbesondere der Čerkessen und Abchasen, noch konnte er die gesamten Bevölkerungsmassen erfassen und vollständig dominieren. Die Durchsetzung des Islam war von Region zu Region unterschiedlich. Die animistischen Kulte nahmen im Leben der Kaukasier weiterhin einen sehr wichtigen Platz ein. Die besten Belege dafür liefern uns die europäischen Kaukasusreisenden.

An dieser Stelle möchten wir einige Feststellungen dieser Reisenden erwähnen: Der obengenannte Linguist Louis Loewe (1809-1888) berichtet über die Čerkessen folgendes:

„Seit dem Auftauchen Imam Mansurs bekennen sich die Prinzen und Adligen der Čerkessen zur sunnischen Richtung des Islam. Die Masse des Volkes hält jedoch fest an ihrem alten Götzendienst.“¹⁹⁹⁹

J. A. Longworth, der Korrespondent der britischen Zeitung „The Times“, der ein Jahr (1838/39) unter den Čerkessen verbrachte, notiert:

„[...] Der Islam, obwohl alle sich zu ihm bekennen, wird in seinen Pflichten und Bräuchen hier schwach ausgeübt: Die große Mehrheit der Männer in den Stämmen Šapsugen und Natukajer sind unbeschnitten; und ich wurde darauf hingewiesen, dass die animistischen Riten und Opfergaben in vielen Teilen des Küstengebietes verändert, aber nicht ganz verdrängt wurden. Die religiösen Haine oder Kodoš [oder Kodeš: der Hauptbaum unter den heiligen Bäumen der Čerkessen], wie sie es nennen, sind immer noch die einzig realen und heiligen Objekte einer Verehrung als die Moscheen, und die dort gefeierten Feste ziehen viel größere Scharen als Namaz [islamisches Gebet]. Der Islam, der von den Anführern und Efendis unterstützt und praktiziert wird, wird respektiert; aber das Heidentum ist wegen seinen Verbindungen mit den Bräuchen, Gewohnheiten und Gefühlen viel populärer.“²⁰⁰⁰

Die markantesten Beobachtungen über den Stand des Islam in Čerkessien und Abchasien verdanken wir vielleicht dem Forscher Friedrich Bodenstedt (1819-1892), der sich im Jahre 1845 mehrere Wochen in Abchasien aufhielt. Bodenstedt schreibt darüber:

¹⁹⁹⁶ David Urquhart (Ed.): *The Portfolio or a Collection of state Papers, Etc. Etc. Illustrative of the History of our Times*, vol. 1, London 1836, S. 189.

¹⁹⁹⁷ Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 190-193.

¹⁹⁹⁸ Özsaray: *Çerkeslerin İslamlaşması*, S. 222.

¹⁹⁹⁹ Loewe: *A Dictionary of the Circassian Language*, S. 5-6.

²⁰⁰⁰ J. A. Longworth: *A Year among the Circassians*, vol. 1, London 1840, S. 198.

„Heimlich blieben die Abchasen immer ihren alten Sitten und der Verehrung ihrer alten Götzen treu, obschon es nicht ausbleiben konnte, dass sich Manches aus der christlichen und mohammedanischen Kirche mit ihrem Kultus vermischte. So feiern sie mehrere Festtage, essen Schweinefleisch und halten das Kreuz heilig nach Weise der Christen; auf der anderen Seite halten sie Fasten und Waschungen und dulden Vielweiberei nach der Weise der Türken. Die alten Kirchen und Klöster, obgleich sie unbenutzt dastehen, gelten dem Volke für heilig. Auf ihren Altären legten früher die Abchasen, wenn sie glücklich von ihren Streifzügen heimkehrten, einen Teil der Beute als Opfer für ihre Götter nieder. So fand ich in dem berühmten Tempel Pitzunda noch im Jahre 1845 eine Menge solcher kriegerischer Opfer bestehend in Rüstungen, Gewändern und Waffen aller Art, aufgerichtet. Wie Mefitcha, der Gott der Wälder, einer ihrer vornehmsten Götter war, so haben sie noch heute eine große Verehrung vor alten Bäumen und besonders vor Eichen. Jeder Stamm besitzt eine solche auserkorene Eiche, welche bei feierlichen Verhandlungen gleichsam als Zeuge angerufen wird. Vor jeder gemeinsam wichtigen Unternehmung und besonders vor einem Feldzuge versammeln sie sich um die ehrwürdigsten Eichen des Waldes, schmücken die Äste mit Waffen und bunten Tüchern, berühren den Stamm mit ihren Schwertern und sprechen dabei ein auf ihr Vorhaben bezügliches Gelübde aus. In den der Küste näher wohnenden Stämmen, wo sich der Einfluss des Islam schon mehr geltend gemacht, sind die alten heidnischen Gebräuche fast ganz verschwunden, während sie im Inneren der Hochgebirge noch in ihrer ursprünglichen Eigentümlichkeit fortbestehen.“²⁰⁰¹

Bodenstadt sagt: „*Die Religion dieses Volkes ist, wie die der Abchasen, ein Gemisch von Christentum, Islam und Heidentum.*“²⁰⁰² An einer anderen Stelle schreibt er:

„Seit Scheich Mansur bekennen sich die Fürsten und Adeligen der Čerkessen fast sämtlich zum Islam und gehören der Sekte der Sunniten an, während die größere Masse des Volkes der Verehrung seiner alten Götter treu geblieben ist.“²⁰⁰³

Es gibt keine große Übertreibung im Bericht Bodenstedts. Im Allgemeinen ist zutreffend, dass die Naturreligionen trotz der starken Verbreitung und des starken Einflusses des Islam nicht aus der čerkessischen Gesellschaft verdrängt werden konnten.

Aus dem bis hier Dargestellten kommen wir nun zu folgendem Ergebnis: Die Islamisierung der Čerkessen begann schon im 13./14. Jahrhundert durch die Goldene Horde. Unter der Herrschaft der Osmanen und Krim-Tataren ab der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts schritt der Islamisierungsprozess nur langsam fort, was in erster Linie auf eine Politik der Gleichgültigkeit dieser Mächte zurückzuführen ist, die bis dahin vor allem auf ihre Interessen in Čerkessien konzentriert waren. Aber das Osmanische Reich wurde zum wichtigsten Faktor für die Islamisierung der Čerkessen, seitdem Čerkessien durch die russische Gefahr in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verloren zu gehen drohte. Die osmanische Regierung trieb ab dem Jahre 1781 eine intensive und zielgerichtete Missionierungspolitik, die mit großen finanziellen Möglichkeiten unterstützt wurde. Dazu trugen auch die kaukasischen Einheimischen wie z.B. Imam Mansur, Imam Šamil, Hađi Ishak in hohem Maße bei. Die čerkessische Bevölkerung wurde bis zum 20. Jahrhundert zum größten Teil islamisiert. Aber dennoch hatten die Naturreligionen im 19. Jahrhundert im-

²⁰⁰¹ Friedrich Bodenstedt: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen. Ein Beitrag zur neuesten Geschichte des Orients*, Frankfurt am Main 1848, S. 173-175. Einen ähnlichen Bericht über die religiösen Verhältnisse in Čerkessien im 19. Jahrhundert findet sich auch im Reisebericht des Kaukasusreisenden Frédéric Du Bois de Montpéroux: *Reise um den Kaukasus, zu den Tscherkessen und Abchasen nach Kolchis, Georgien, Armenien und in die Krim. Eine von der georgischen Gesellschaft zu Paris gekrönte Preisschrift. Nach dem Französischen*, Bd. 1, Darmstadt 1842, S. 76-81.

²⁰⁰² Bodenstedt: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*, S. 199.

²⁰⁰³ Ebd., S. 201.

mer noch einen starken Einfluss unter den Čerkessen. Das ist auch ganz natürlich. Denn wie oben dargestellt, war die von den Naturreligionen stark ausgeprägte čerkessische Gesellschaft bis zur Statthalterschaft Ferah Ali Paschas (d.h. bis 1781) im eigentlichen Sinne mit keiner islamischen Missionierung konfrontiert gewesen. Abgesehen davon, dass ein wichtiger Teil der Čerkessen, insbesondere die in den entlegensten Orten ansässigen Čerkessen, ihrer alten Religion treu blieben, wäre es nicht realistisch zu behaupten, dass alle islamisierten Čerkessen innerhalb von 60 bis 70 Jahren nach Beginn ihrer intensiven Islamisierung ihre seit Jahrhunderten praktizierten animistischen Kulte, Zeremonien, Bräuche usw. vollständig aufgaben, die islamischen Vorschriften befolgten und sich islamische Bräuche und Kulturelemente aneigneten. Wir müssen hier auch betonen, dass wir sogar in Anatolien, wo es eine verwurzelte islamische Kultur gibt, heute noch den Spuren der animistischen Bräuche und Kulte begegnen, die sich vor allem in der Verehrung der Gräber zeigen.

5.5. Die Islamisierung der Georgier

In den vorherigen Kapiteln hatten wir die Beziehungen der Georgier zum Islam im Mittelalter ausführlich dargestellt. Nun wollen wir ganz kurz wiederholen, zu welchem Ergebnis wir in dieser Frage gekommen waren: Es kam im Mittelalter zu keiner starken Islamisierung der Georgier, sondern nur zu vereinzelten Übertritten zum Islam. Die Georgier blieben zum größten Teil christlich. Sie näherten sich dennoch stark der islamischen Kultur an. Die Gründe dafür können wir in ihrer geschichtlichen Entwicklung kurz folgendermaßen erläutern: Mit der arabischen Eroberung im 7. Jahrhundert begann die Islamisierung der Georgier. Die auf islamischem Recht basierende religiöse Toleranzpolitik der Araber gegenüber den Nichtmuslimen – unter der Voraussetzung der Entrichtung von Steuern – ermöglichte auch den Georgiern freie Religions- und Kulturausübung, die durch Verträge garantiert wurde. Die selčukische Besetzung des Landes im 11. Jahrhundert und die damit verbundene starke Besiedelung durch die Oghus-Türken hatten notwendigerweise eine intensive Annäherung der Georgier an die türkisch-islamische Kultur zur Folge. Dazu trugen die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen dem georgischen Königshaus und der selčukischen Dynastie sowie der Abbruch der Verbindungen Georgiens mit dem byzantinisch-orthodoxen Kulturkreis durch die selčukische Invasion Anatoliens in höchstem Maße bei. Nach der Unabhängigkeit Georgiens von den Selčuken sicherte die religiöse Toleranzpolitik der georgischen Könige gegenüber den Muslimen Georgiens die Kontinuität des Islam und der islamischen Kultur in Georgien. Schließlich ist zu erwähnen, dass die starke Treue der Georgier zu ihrer Kultur und Religion ihre mögliche Assimilation verhinderte.

Nach unserer Ansicht bildete diese starke kulturelle und religiöse Interaktion zwischen den Georgiern und ihren muslimischen Nachbarn bzw. den muslimischen Untertanen der georgischen Könige im Spätmittelalter eine feste Grundlage, die für die Islamisierung der Georgier in der osmanischen Zeit von großer Bedeutung sein sollte. Die Gründung des Kaiserreiches Trapezunt (1204-1461) und die mongolische Invasion im 13. Jahrhundert schwächten vielleicht etwas die Verbindung der Georgier zur islamischen Kultur. Später wurde aber der islamische Einfluss wieder gestärkt. Denn selbst das mongolische Reich der Ilchanen wurde islamisiert. In der darauf folgenden Zeit fiel Timur in den Kaukasus ein. Er verfolgte zwar einerseits eine Zwangspolitik zur Islamisierung der Georgier, die allerdings scheiterte. Andererseits aber wurde unter ihm auch die Position des Islam im Kaukasus generell gestärkt. Inzwischen konnten auch der Einfluss Trapezunts und Byzanz, der zwei wichtigen Vertreter des Christentums, gewissermaßen fortgesetzt werden.

5.5.1. Die Islamisierung Südgeorgiens durch die Osmanen

Wir werden hier nun untersuchen, wie ein wichtiger Teil der Georgier durch die Osmanen und Perser islamisiert wurde. Es handelt sich bei dem islamisierten Teil Georgiens durch die Osmanen hauptsächlich um das Gebiet Samzche-Saatabago (Sa-Atabago=Atabegenland) in Südwestgeorgien und Ağarien in Westgeorgien. Samzche-Saatabago befand sich im Čoruh-Becken, in dem das georgische Königreich Tao-Klarġetien lag. Das Gebiet wurde nach Berichten des syrischen Autors Mar Apas Katina seit dem 2. Jahrhundert vor Chr. durch die Bulgar-Türken bevölkert. Mit der Ansiedlung der Chasaren, Hunnen, Agaġeris Sabiren und Kipġaken setzte sich die Türkisierung des Gebietes fort.²⁰⁰⁴ Wir hatten im vierten Kapitel gezeigt, dass der Südwesten Georgiens im 11. Jahrhundert einer starken Ansiedlung der Selġuken ausgesetzt war. Wir hatten auch die georgisch-kipġakischen Beziehungen angesprochen. Im 12. Jahrhundert hatte der georgische König David IV. (1089-1125) über 40.000 Kipġaken mit ihren Familien in sein Land geholt und mit ihnen ein starkes Heer gebildet, um die Selġuken zu bekämpfen. Diese Kipġaken waren danach christianisiert worden. Sie besetzten später im militärischen und administrativen Bereich des georgischen Staates wichtige Positionen.

Laut Forschern erhoben sich die kipġakischen Atabegen gegen Tiflis und gründeten 1267 mit der Unterstützung Abakas (1265-82), des Chans der Ilchanen, ihr eigenes Fürstentum Samzche-Saatabago.²⁰⁰⁵ Der erste Fürst war Sargis I. (1267-1285). Die Forscher sind sich auch darin einig, dass diese Fürsten ursprünglich orthodoxe kipġakische Türken waren, die der Dynastie „ġakeli“ angehörten und den Titel „Atabeg“ annahmen.²⁰⁰⁶ Es steht fest, dass das Gebiet auch die Heimat der Ahiska-Türken/Mescheten bis zu ihrer Zwangsumsiedlung nach Kazachstan, Usbekistan und Kirgisistan im Jahre 1944 durch den sowjetischen Diktator Josef Stalin war. Die ethnische Herkunft der Ahiska-Türken ist sehr umstritten. Es gibt darüber im Allgemeinen zwei Meinungen: Die türkische Forschung vertritt selbstverständlich die Meinung, dass sie ursprünglich Türken waren. Laut den georgischen Forschern hingegen sind sie Georgier, die unter der osmanischen Herrschaft türkisiert und islamisiert wurden.²⁰⁰⁷ Wir werden uns hier nicht mit dem ethnischen Ursprung der Ahiska-Türken auseinandersetzen. Der eigentliche Aspekt, den wir berücksichtigen müssen, ist die religiöse Situation des Gebietes. Es stellt sich heraus, dass die Bevölkerung des von den Osmanen islamisierten Südwestgeorgiens – das umfasst auch Ağarien – vor der osmanischen Eroberung vorwiegend aus christlichen Vorfahren der Ahiska-Türken und Georgiern bestand. Dieses Gebiet umfasste auch die nordöstliche Gegend der heutigen Türkei. Das Gebiet des Fürstentums Samzche-Saatabago erstreckte sich Anfang des 16. Jahrhunderts bis Tortum, İspir und Erzurum.²⁰⁰⁸ Auch wenn die Türkisierung des Gebietes schon sehr früh begann und sich weiter entwickelte, kann man nicht leugnen, dass dort über Jahrhunderte die Zentren der georgischen Kultur lagen.

²⁰⁰⁴ Bala: „Gürcistan“, S. 842.

²⁰⁰⁵ Erdiñ Demiray: „Anavatanlarından Sekiz Ülkeye Daġıtılmıř Bir Halk: Ahıska Türkleri“ [Ein Volk, das von seinem Heimatland in acht Länder zerstreut wurde: Die Ahıska-Türken], in: *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 7/3, Summer 2012, S. 877-885, hier: S. 879. Siehe auch Guili Alasania: „Gürcistan Kıpġakları“ [Die Kıpġaken Georgiens], in: *Türkler*, Bd. 2, Ankara 2002, S. 793-797; Yunus Zeyrek: *Ahıska Bölgesi ve Ahıska Türkleri* [Das Ahıska-Gebiet und Ahıska-Türken], Ankara 2001, S. 9-10.

²⁰⁰⁶ Kırzioġlu: *Kars Tarihi*, Bd. 1, S. 454-455; Telliöġlu: *XI-XIII. Yüzyıllarda Türk-Gürcü İliřkileri*, S. 130; Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 27.

²⁰⁰⁷ Anatoly M. Khazanov: *After the USSR: Ethnicity, Nationalism and Politics in the Commonwealth of Independent States*, Madison 1995, S. 195. Siehe auch Ann Sheehy: *The Crimean Tatars, Volga Germans and Meskhetians: Soviet treatment of some national Minorities*, London 1973, S. 31

²⁰⁰⁸ Demiray: „Ahıska Türkleri“, S. 879.

Als Byzanz im Jahre 1453 aufgelöst wurde, war der georgische Staat in der Tat noch gefährlich für die Osmanen. Die bedeutende Seemacht der Latiner (der Genuesen und Venezianer) am Schwarzen Meer war völlig zerstört. Die griechischen Gemeinschaften entlang der pontischen Küste waren rasch versunken. Obwohl sie ständig behindert wurden, hatten sie das Ost-Christentum des Kaukasus mit der Kultur und dem Handel des Balkans und des Mittelmeerraumes verbunden. Im Jahre 1453 war die georgische Monarchie, obwohl sie geschwächt war, noch vereinigt, und die Türken gefährdeten in den weiteren drei Vierteln des Jahrhunderts nicht ernstlich die georgischen Grenzen.²⁰⁰⁹ 1459 brach eine Delegation im Namen des Kaisers von Trapezunt, des armenischen Prinzen und des Atabegs von Samzche-Saatabago zu Papst Pius II. auf, um Hilfe gegen die Osmanen zu erbitten. Das Bündnis sollte auch von Uzun Hasan, Herrscher der Akkoyunlus, unterstützt werden. Der Papst hatte aber andere Interessen, und die Gesandtschaft kehrte erst nach der Eroberung Trapezunts durch die Osmanen (1461) wieder zurück.²⁰¹⁰ Kurz danach begannen erneut Konflikte zwischen den georgischen Fürsten. Infolgedessen wurde auch Samzche-Saatabago zu einem unabhängigen starken Fürstentum mit der Hauptstadt Achalziche.²⁰¹¹ Trotz der bedrohlichen Lage vermittelte der Atabeg von Samzche-Saatabago, Quarquare II., geschickt zwischen dem osmanischen Sultan, dem persischen Schah, dem Turkmenenherrscher und den georgischen Rivalen und konnte dadurch die Eroberung seines Fürstentums durch die Osmanen hinauszögern. Die Atabegen hatten jedoch gleichzeitig ihren muslimischen Nachbarn Gelegenheit gegeben, in ihr Land eingreifen zu können. Denn manche von ihnen hatten sich im Rahmen der inneren Konflikte zuweilen um Hilfe an das Osmanische und Persische Reich gewandt.²⁰¹²

Vor der osmanischen Eroberung im 16. Jahrhundert gab es eine starke feudale und anarchische Zersplitterung in Georgien. Das war ein wichtiger Faktor, der den Invasoren die Eroberung des Landes erleichterte. Auch W. E. D. Allen, ein wichtiger Forscher der Geschichte Georgiens, weist darauf hin. Laut Allen wäre es möglich gewesen, dass die Könige in Tiflis die Einigkeit und Unabhängigkeit des Landes hätten aufrechterhalten können, wenn die Einigkeit Georgiens während des 15. Jahrhunderts bewahrt worden wäre. Georgien habe jedenfalls in dieser Zeit ein sekundäres Interessenfeld für die osmanischen Sultane gebildet, die immer im reichen und vielfältigen Pool der westlichen Politik eine Rolle spielten. Außerdem hassten die türkischen Truppen die feuchten Wälder und heißen Weidegebiete Migreliens, die ungewissen Gefechte auf den Pässen des Trialetgebirges und die ständigen Kämpfe, die die Georgier trotz ihrer Schwäche unendlich fortsetzen konnten. Die Perser seien jedoch im Gegensatz zu den Türken keine guten Kämpfer gewesen.²⁰¹³

Allen hat Recht. Die Eroberung Georgiens im 15. Jahrhundert hatte nicht die erste Priorität für die osmanische Regierung. Der eigentliche Grund dafür war aber, dass die Konflikte zwischen dem Osmanischen Reich und dem Safavidenreich noch nicht begonnen hatten. Denn es ist zutreffend, dass Georgien im Rahmen der zunehmenden Konflikte zwischen dem Osmanischen Reich und dem Safavidenreich ab dem 16. Jahrhundert immer mehr an Bedeutung gewann. Dieses Land hatte eine wichtige strategische Lage. Es bildete eine Durchgangszone für die Feldzüge der Osmanen gegen Persien und das Erreichen der Kaspischen Küste. Die Osmanen wollten einen Zugang zum Kaspischen Meer.

²⁰⁰⁹ Allen: *A History of the Georgian People*, S. 142-143.

²⁰¹⁰ Wolfgang Feurstein: "Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens", in: Raoul Motika und Michael Ursinus (Hrsg.): *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran 1555-1914*, Kaukasienstudien Bd. 2, Wiesbaden 2000, S. 24; Berdzenişvili und Canaşa: *Gürcistan Tarihi*, S. 207-208.

²⁰¹¹ Berdzenişvili und Canaşa: *Gürcistan Tarihi*, S. 210.

²⁰¹² Feurstein: "Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens", S. 24; Berdzenişvili und Canaşa: *Gürcistan Tarihi*, S. 228.

²⁰¹³ Allen: *A History of the Georgian People*, S. 142-144.

schen Meer und zum Handels- und Pilgerweg Turkestans schaffen.²⁰¹⁴ Deswegen war das Grundziel der osmanischen Regierung in Georgien die Sicherung der osmanischen Herrschaft dort. Die Islamisierung dieses Gebietes war ein Teil dieser Politik. Denn die Etablierung des sunnitischen Islam in Georgien sollte den Osmanen den Rücken gegen die christlichen georgischen Fürsten und schiitischen Safaviden stärken.

Im 16. Jahrhunderts wurde die Eroberung von Georgien unausweichlich für beide Reiche, die im reichen Kaukasus die Vorherrschaft erlangen und von seinen reichen Möglichkeiten profitieren wollten. Somit war es in der Tat nicht möglich, dass Georgien seine Unabhängigkeit gegenüber diesen zwei gigantischen Reichen bewahren konnte, deren wirtschaftlicher Bedarf und die damit verbundenen Interessen am Kaukasus immer mehr zunahmen. Schließlich sehen wir, dass kein einziger Staat, der direkt an der Grenze dieser mächtigen Reiche lag, seine Unabhängigkeit bewahren konnte. Georgien lag noch dazu unmittelbar zwischen den beiden Reichen.

Es ist bemerkenswert, dass der Islamisierungsprozess der georgischen Gebiete anfangs sehr langsam verlief. Das zeigt die Tatsache, dass manche Orte an der Schwarzmeerküste Anatoliens, an der damals die Georgier und die georgische Kultur verbreitet waren, zu Beginn des 16. Jahrhunderts immer noch wenige Muslime hatten, obwohl sie schon relativ früh (ab 1461) ins Osmanische Reich eingegliedert worden waren. Der Artikel „16. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livası ve Doğu Karadeniz Bölgesi (= Der Sanğak Trabzon und das Gebiet des östlichen Schwarzen Meers zu Beginn des 16. Jahrhunderts)“ des Historikers M. Tayyib Gökbilgin, den er nach den osmanischen Steuerregistern verfasste, bietet darüber interessante Ergebnisse. Wir entnehmen dieser Studie, dass es z.B. im Zentrum des Kaza Rize (Gerichtsbezirk Rize) in den ersten Regierungsjahren Süleymans des Prächtigen (1520-1566) 215 christliche und zwei „neue muslimische Familien“ gab. Es ist jedoch nicht festzustellen, ob es sich bei diesen muslimischen Familien um zugezogene oder konvertierte Familien handelt. Außerdem befanden sich auch die Stiftungen des Klosters Ayo-Randos hier. Innerhalb der Grenzen des Kaza Rize gab es jedoch insgesamt 6.152 Familien, von denen 472 muslimischen und 5.680 christlichen Glaubens waren.²⁰¹⁵ Der Kaza *Arhavi*, etwa 80 km östlich von Rize, hatte zur gleichen Zeit in 49 Dörfern insgesamt 2.969 Familien, von denen 310 muslimischen und 2659 christlichen Glaubens waren. Es gab hier nur zwei Moscheen und zwei Imame.²⁰¹⁶

Mit dem Friedensvertrag von Amasya im Jahre 1555 wurde Georgien zwischen den Osmanen und Persern aufgeteilt. Die georgischen Fürstentümer Samzche-Saatabago, Kartlien und Kachetien gehörten zur iranischen, Başı Açıq (Imeretien), Dadian (Migrelien) und Gurian (Gurien) zur osmanischen Einflusssphäre.²⁰¹⁷ Dieser Friede konnte aber nicht bewahrt werden. Unter dem Befehl Lala Mustafa Paschas besiegten die Osmanen am 9. August 1578 in der Schlacht bei Çıldır die Safaviden. Danach war der Weg nach Georgien für die osmanischen Truppen frei. Nach diesem Sieg mussten sich auch die Herren von Samzche-Saatabago, Manučer II. und sein Bruder Quarquare, unterwerfen. Manučer wurde der Sanğak Azgur und seinem Bruder Oltu als Lehen gegeben. Manučer begleitete Lala Mustafa Pascha als Führer nach Tiflis und Şirvan.²⁰¹⁸ Vor der An-

²⁰¹⁴ Dazu ausführlicher siehe Kırzioğlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi*, S. 252, 272 und Akdes Nimet Kurat: "The Turkish Expedition to Astrakhan' in 1569 and the Problem of the Don-Volga Canal", in: *Slavonic and East European Review* 40 (1961), S. 7-23.

²⁰¹⁵ M. Tayyib Gökbilgin: "16. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livası ve Doğu Karadeniz Bölgesi" [Der Sanğak Trabzon und das Gebiet des östlichen Schwarzen Meers zu Beginn des 16. Jahrhunderts], in: *Bellekten* 26 (1962), S. 321.

²⁰¹⁶ Ebd., S. 328.

²⁰¹⁷ Rana von Mende: *Mustafa Ali's Fursat-nâme*. Edition und Bearbeitung einer Quelle zur Geschichte des persischen Feldzuges unter Sinan Paşa 1580-1581, Berlin 1989, S. 39; Kütükoğlu: *Osmanlı-Iran Siyâsi Münâsebetleri*, S. 41.

²⁰¹⁸ Mende: *Mustafa Ali's Fursat-nâme*, S. 49-50; Kırzioğlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi*, S. 290.

kunft des osmanischen Heeres war Manuĉer garantiert worden, dass sein Land vor Plünderungen geschützt würde und die Religion des Landes unantastbar bliebe.²⁰¹⁹

Das war allerdings in der Realität nicht möglich. Die Islamisierung Südwestgeorgiens durch die Osmanen begann eigentlich schon ab den 1550er Jahren, sollte sich aber erst nach der Eroberung des Landes im Jahre 1578 intensivieren. Über die Methode der osmanischen Regierung bei der Islamisierung bzw. über ihre Religionspolitik gegenüber den Georgiern gibt es verschiedene Meinungen. W. Feurstein zufolge, der für seinen Artikel auch die georgische Literatur heranzog, wird von georgischer Seite oft betont, dass der Islam in das alte Südgeorgien mit „Feuer und Schwert“ gebracht worden sei.²⁰²⁰ Insbesondere der Autor Ahmet Özkan (Melaşvili) zeichnet ein sehr dramatisches Bild von der Islamisierungspolitik der Osmanen gegenüber den Georgiern und versucht, indem er sich auf die georgische Literatur stützt, einzelne Gewaltaktionen als die allgemeine Religionspolitik der osmanischen Regierung darzustellen. An einer Stelle betont er z.B., dass die Osmanen Südgeorgien eroberten und die Bevölkerung durch Zwang islamisiert hätten. Die Georgier, die den Islam annahmen, seien sehr privilegiert worden, während die, die ihn ablehnten, stark benachteiligt worden seien. Özkan schreibt weiterhin:

„Die eroberten Gebiete wurden in 24 Sanĝake aufgeteilt. Den Christen wurden schwere Steuern aufgebürdet. Man begann eine Politik zu verfolgen, nach der man den georgischen Adligen, die den Islam annahmen, manche Privilegien gewährte. Solchen wurden Eigentum, Land und Sklaven gegeben. Der Besitz der Adligen, die den Islam nicht annahmen, wurde entzogen. Das Volk befand sich jedoch in einer schlimmeren Situation. Es entstand das Problem des Überlebens: entweder den Islam annehmen und am Leben bleiben oder Christ bleiben und so arm werden und sterben.“²⁰²¹

Diese Information muss mit kritischer Vorsicht betrachtet werden, weil unbekannt ist, woher sie stammt. Der Autor zitiert angeblich aus dem im Jahre 1954 erschienenen Buch „Oĉerki istorii izuĉenija islama v SSSR“ des sowjetischen Forschers N. A. Smirnov. Als Seitenangabe nennt er die Seite 276.²⁰²² Dieses Buch Smirnovs haben wir gründlich studiert: dort findet sich diese Information nicht. Özkan betont generell, dass man den Islam annehmen musste, wenn man am Leben bleiben wollte.

Feurstein merkt an, dass es ohne Zweifel auch Beispiele gab, die mit Gewalt und Zwang verbunden waren. Er fügt aber hinzu, dass sie keineswegs repräsentativ für die Islamisierung gewesen seien.²⁰²³ Wir schließen uns Feurstein vollkommen an. Wir können allerdings nicht leugnen, dass es während der osmanischen Eroberungen Übergriffe auf die Bevölkerung oder einzelne Gewalttaten in anderen Zeiten gab: in einem Brief vom August 1578 an Tokmak Chan, den Gouverneur von Erivan, wird z.B. erwähnt, dass die Georgier dem osmanischen Staat gegenüber nicht loyal blieben und daher als „zu bekämpfende Ungläubige“ nach islamischem Recht vernichtet und ausgeplündert werden durften.²⁰²⁴ Ein weiteres wichtiges Beispiel finden wir im Fursat-nâme des osmanischen Chronisten Gelibolulu Mustafa Âlî, der in den Jahren 1578 bis 1589 offizieller Schreiber Lala Mustafa Paschas war: diesem Werk zufolge kam Sinan Pascha im Jahre 1580 nach Tiflis, wo Ahmet Pascha nach der Eroberung der Stadt zum Statthalter ernannt worden war. Er war wegen seiner

²⁰¹⁹ Kütükoĝlu: „Osmanlı-Iran Siyâsî Münâsebetleri“, S. 42.

²⁰²⁰ Feurstein: „Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens“, S. 25.

²⁰²¹ Ahmet Özkan (Melaşvili): *Gürcüstan. Tarih, Edebiyat, Sanat, Folklor* [Georgien. Geschichte, Literatur, Kunst, Folklore], Istanbul 1968, S. 119.

²⁰²² N. A. Smirnov: *Oĉerki istorii izuĉenija islama v SSSR*, Moskva 1954.

²⁰²³ Feurstein: „Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens“, S. 25.

²⁰²⁴ Kırzioĝlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi*, S. 286.

Grausamkeit und Gewalttätigkeit bei den Soldaten der osmanischen Garnison und den Einwohnern verhasst. Daher entließ Sinan Pascha ihn aus dem Amt und ernannte einen georgischen Adligen namens Gûrgî Beg zum Statthalter von Tiflis. Als Gûrgî Beg zum Islam übergetreten, mit dem Ehrennamen „Sinan“ versehen und zum Statthalter von Tiflis ernannt worden war, waren alle und besonders die für die Verteidigung von Tiflis verantwortlichen Soldaten sehr erfreut.²⁰²⁵ Es zeigt sich also, dass manche Gewaltaktionen der osmanischen Machthaber am Ort auch als Selbstjustiz ausgeübt wurden. Es kam auch oft vor, dass Kirchen in Moscheen verwandelt wurden.²⁰²⁶ Aber das alles widerspiegelt dennoch keinesfalls eine allgemeine osmanische Religionspolitik, die mit Gewalt, Zwang und Ungerechtigkeit verbunden gewesen wäre. In den osmanischen Quellen finden wir keine Information darüber, dass die Bevölkerung eines Gebietes bestraft wurde oder ihr gegenüber Maßnahmen ergriffen werden sollten, falls sie den Islam nicht annehmen würde. In der Tat gibt es in den Quellen sogar Gegenbeispiele: ein gutes Beispiel dafür ist der Befehlsbrief Sultan Selims II. vom 29. April 1568 an den Beglerbeg (Gouverneur) und Kadi (Richter) von Erzurum. Es handelt sich hier um den Raub des Besitzes der georgischen Christen, die Plünderungen mehrerer Dörfer und die Unterdrückungen der christlichen und muslimischen Bevölkerung durch die georgischen Feudalherren Varaza und Keyhüsrev. Der Sultan befiehlt in seinem Brief, wegen dieses Vorfalles zu ermitteln, die Täter vor Gericht zu stellen und die geraubten Sachen an ihre alten Besitzer zurückzugeben.²⁰²⁷ Sultan Mehmet III. (1595-1603), der nach seiner Thronbesteigung im Jahre 1595 einen Brief an den Beglerbeg von Ağarien schickte, betont, dass es sein größter Wunsch sei, dass seine Untertanen überall im Wohlstand, in Bequemlichkeit und Sicherheit lebten. Er ermahnt ihn, dass er sich für den Wohlstand der gesamten Bevölkerung einsetzen müsse. Er warnt weiterhin, dass er insbesondere die Muslime zufriedenstellen müsse, betont aber dabei: *„Was die Nichtmuslime betrifft; auch sie sind uns von Gott anvertraut. Du musst nicht zulassen, dass man jemanden unterdrückt und ihm Unrecht tut [...].“*²⁰²⁸

Nun kommen wir zur allgemeinen Religionspolitik des Osmanischen Reiches gegenüber den Georgiern. Laut den Historikern Berdzenişvili und Canaşia, deren Angaben anscheinend auf dem „Ausführlichen Register des Wilajets Gürğüstan“, das wir unten noch erwähnen werden, basieren, verfolgte die osmanische Regierung nach der Eroberung Südwestgeorgiens eine sehr schlaue Politik: im Rahmen dieser Politik wurden die alten feudalen georgischen Gesetze und das georgische Steuersystem aufgehoben und neue Bodengesetze nach osmanischer Art und Weise erlassen. Die osmanischen Steuern wurden festgelegt. Nach osmanischem Gesetz wurde das Recht auf Erwerb und Nutzung des Bodens nur den Angehörigen des Militärs zugewiesen. Man musste Muslim sein, um in der osmanischen Armee Soldat werden zu können. Man musste also ein muslimischer Angehöriger des osmanischen Militärs sein, um Boden nutzen oder erwerben zu können. Dadurch sollten große Grundstücke der georgischen Fürsten und Reichen in den Besitz der Osmanen kommen. Die georgischen Adligen hatten somit zwei Möglichkeiten: entweder den Islam anzunehmen, der osmanischen Armee beizutreten und ihre Grundstücke zu behalten oder Christ zu bleiben und ihren ganzen Grundbesitz zu verlieren. Schließlich verzichteten manche Feudalherren auf alles, was sie besaßen und zogen sich in die mittleren Gebiete Georgiens zurück, während andere der osmanischen Armee beitraten und dadurch ihren Besitz bewahren konnten. Den christlich gebliebenen Georgiern

²⁰²⁵ Mende: *Mustafa Ali's Fursat-nâme*, S. 88-90; Peçevi: *Peçevi Tarihi*, Bd. 2, S. 61.

²⁰²⁶ Özkan: *Gürcüstan*, S. 119; Minorsky: „Tiflis“, S. 821; Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 215.

²⁰²⁷ Mümin Yıldıztaş (Hrsg.): *Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Gürcistan ve Gürcüler* [Georgien und Georgier in den osmanischen Archivdokumenten], Istanbul 2012, S. 55.

²⁰²⁸ Ebd., S. 125.

wurde noch eine „Ungläubigensteuer“ auferlegt.²⁰²⁹ Mit dieser Steuer meinen Berdzenişvili und Canaşia anscheinend die Kopfsteuer der Nichtmuslime. Es handelt sich dabei faktisch um die Ersatzleistung für den Militärdienst, der im Bereich des Islam nur für die muslimischen Männer obligatorisch war.²⁰³⁰

Die georgischen Autoren betonen, dass den Georgiern, die den Islam annahmen, Privilegien gewährt wurden. Aber sie fragen nicht, ob die ihnen gebotenen attraktiven Möglichkeiten bei ihrer Entscheidung für den Übertritt zum Islam eine Rolle spielte. Nach unserer Feststellung handelt es sich um eine spezielle osmanische Politik in Georgien, die sich von der arabischen Politik im Mittelalter – insbesondere ab dem Machtantritt der Umayyaden im Jahr 661 – nicht viel unterschied. Dieser Politik nach zählte das besetzte Gebiet zum Eigentum des erobernden Herrschers. Die Muslime und diejenigen, die den Islam annahmen, konnten große Privilegien genießen, während die Nichtmuslime z.B. extra Steuern (Kopfsteuer) zu zahlen hatten. Daher können wir sagen, dass die Feststellung von Berdzenişvili und Canaşia in diesem Zusammenhang größtenteils zutrifft. Aber das bedeutet nicht, dass die osmanische Regierung die Georgier durch Zwang und Gewalt zum Islam bekehrte. Denn wie wir sehen, überließ man ihnen im Allgemeinen die freie Wahl zwischen dem Behalt und dem Wechsel der Religion, obwohl der Behalt zu ihrem Nachteil war. Es ist jedoch klar, dass die osmanische Regierung mit dieser Politik versuchte, die Islamisierung dieses Gebietes besonders zu fördern.

Diese Politik, die die Muslime des Gebietes stark privilegierte, kann man am besten den osmanischen Archivquellen entnehmen. Diese Quellen, die bis jetzt den westlichen Forschern weitgehend unbekannt waren und zur Klärung des Problems von großer Bedeutung sind, wurden anscheinend auch von der georgischen Forschung nicht besonders berücksichtigt. Die osmanischen Archivadokumente belegen, dass die osmanische Regierung schon spätestens seit der Mitte des 16. Jahrhunderts versuchte, im Rahmen einer gegenseitigen Interessenpolitik die georgischen Adligen zu islamisieren. In diesen Quellen ist klar zu sehen, dass die Dienstleistung und Treue zuerst gegenüber dem osmanischen Staat und danach gegenüber dem Islam die Grundforderung der osmanischen Politik bildete. Dass in den Jahren um 1550 selbst die christlichen georgischen Adligen Zeamets (Großpfünde) und Timare (Kleinpfründe) für ihre treuen Dienste erhielten, auch wenn diese im Vergleich zu denen der muslimischen Fürsten kleiner waren, ist ein Beleg für diese Tatsache.

Nun wollen wir einige Beispiele nennen: Süleyman der Prächtige (1520-66) befahl in seinen Schreiben vom 27. und 29. September 1554 an den Gouverneur von Erzurum, das Zeamet des Georgiers Rotar Beg mit einem Jahreseinkommen von 20.000 Asper um 3.000 Asper zu erhöhen und dem anderen Fürsten Georgi drei weitere Dörfer mit einem Einkommen von 10.000 Asper zu verleihen.²⁰³¹ In einem Beschluss des Sultans vom Jahr 1556 werden die Forderungen des georgischen Fürsten Sefer Beg erwähnt. Nach dieser Quelle nahm Sefer den Islam an. Daher wurde ihm der Sanğak Pertekrek mit einem Jahreseinkommen von 600.000 Asper zugewiesen. Im Dokument steht noch, dass dieser Fürst, der sein Land mit seinem Bruder gemeinsam nutzte, forderte, das ganze Land ihm alleine zu geben, weil sein Bruder den Islam immer noch nicht angenommen habe.²⁰³² In einer Verordnung vom 5. Februar 1556 schreibt der Sultan, dass Sefer Beg ihm mitgeteilt habe, dass ein vornehmer Mann mit ihm zusammen zum Islam übergetreten sei und den Namen Mustafa ange-

²⁰²⁹ Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 234.

²⁰³⁰ Matuz: *Das Osmanische Reich*, S. 112.

²⁰³¹ Yıldıztaş: *Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Gürcistan ve Gürcüler*, S. 35, 37.

²⁰³² Ebd., S. 39.

nommen habe. Dieser Mann habe früher ein Dorf im Wert von 40-50.000 Asper gehabt. Dieses Dorf sei nun im Besitz eines anderen Mannes gewesen, der kein Muslim war. Sefer bittet den Sultan, dieses Dorf wegen des Eifers von Mustafa für den Islam ihm zu geben. Der Sultan befiehlt, ihm das Dorf zu geben, wenn die Worte Sefers der Wahrheit entsprechen.²⁰³³ In einer anderen Verordnung vom 25. Juni 1572 befiehlt Selim II. (1566-74) dem Gouverneur von Erzurum, die Festung Šavšat (heute in der Nordost-Türkei) unter seine Kontrolle zu bringen und zu sichern. Im Befehl steht weiterhin, die Festung zu reparieren und möglichst gut zu schützen, damit die georgischen Fürsten, die den Islam annahmen, dort Zuflucht suchen konnten.²⁰³⁴ Denn im Jahre 1562 war der Fürst von Šavšat zusammen mit seinen Brüdern zum Islam übergetreten. Ihrem Beispiel folgte auch eine große Zahl der Georgier dieses Gebietes.²⁰³⁵ In den 1650er Jahren nahm die Bevölkerung von Kobuleti (nordwestlich von Šavšat, heute in Aĝarien) den Islam an. Daher wurden die Gebiete Kobuleti und Hino von Gurien abgetrennt und unter dem Namen „Bezirk Čürüksu“ in den Wilayet Čıldır eingegliedert. Die Statthalterschaft dieses Bezirkes wurde Rustam, dem Feudalherrn von Kobuleti, zugewiesen, der im Jahre 1718 mit dem Namen Mehmed Beg zum Islam übergetreten war.²⁰³⁶

Es gibt viele andere osmanische Quellen, die zeigen, dass die georgischen Adligen Gebiete als Pfründe erhielten. Man kann hier nicht alle erwähnen. Die Grundvoraussetzung für den Erhalt einer Pfründe war allerdings, in den osmanischen Dienst zu treten und den Islam anzunehmen, wobei es auch Ausnahmen gibt. In diesen Dokumenten finden wir keine Information, dass die georgischen Adligen dazu gezwungen wurden. Ganz im Gegenteil steht dort oft, dass sie wegen ihres Übertritts zum Islam vom Sultan Pfründe und andere Privilegien anforderten. Die osmanische Regierung ging jedoch bei der Zuweisung der Pfründe in erster Linie so vor, wie die Interessen des Staates es erforderten. Es gab manchmal auch Probleme, wie z.B. die politische Krise mit dem georgischen Fürsten Simon, dem ehemaligen König von Kartlien. Er war im Jahre 1569 von Schah Tahmasb I. gefangen genommen worden. Er trat schließlich zum Islam über, nahm den Namen Mahmud Chan an und wurde im Jahre 1576 zum Chan von Tiflis eingesetzt. Nach der Eroberung von Tiflis durch die Osmanen hatte er bereits einige Male die osmanische Armee überfallen. Kirzioglu, der sich auf das Werk „Nusretnâme“ des genannten osmanischen Chronisten Gelibolulu Mustafa Âlî, stützt, schreibt, dass Simon später in einem Brief an Lala Mustafa Pascha mitteilte, dass er in den osmanischen Dienst eintreten wollte, wenn ihm die Stadt Gori als Sangak zugewiesen würde. Weil man für dieses Gebiet schon einen Gouverneur ernannt hatte, wurde seine Forderung abgelehnt. Daher setzte Simon seine Angriffe auf die Osmanen bei Gori fort. Er wurde aber schließlich gefasst und in Istanbul in den Kerker geworfen, in dem er 1599 starb.²⁰³⁷

Ein weiteres erwähnenswertes Dokument für unser Thema ist das im Jahre 1574 erlassene sogenannte „*Gesetz der Provinz Georgien*“, in dem auch der Status der nichtmuslimischen Bevölkerung festgelegt wurde. In diesem Gesetz steht, dass jeder Erwachsene jährlich 25 Asper Ispenče (Abgabe aus dem bäuerlichen Erwerb eines christlichen Hintersassen an den Bodeninhaber) entrichten muss. Wenn ein Christ starb, sollte sein Sohn sein Eigentum erben. Wenn er keinen Sohn hatte, sollte seine Tochter es erben. Wenn er keine Kinder hatte, sollte sein Bruder es erben. Das Eigentum des Großvaters konnte nicht geerbt werden. Solange ein Einheimischer sein Grundstück bestellte, komm-

²⁰³³ Ebd., S. 41.

²⁰³⁴ Ebd., S. 69.

²⁰³⁵ Murat Kasap: *Osmanlı Gürcüleri* [Die osmanischen Georgier], Istanbul 2010, S. 24.

²⁰³⁶ Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 199.

²⁰³⁷ Kırzioglu: *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi*, S. 293-294; Kütükoğlu: *Osmanlı-Iran Siyâsî Münâsebetleri*, S. 113; Minorsky: „Tiflis“, S. 821.

te es nicht einer anderen Person, die später ins Dorf zog, gegeben werden. Wenn jemand, der sich mit Landwirtschaft beschäftigte, ohne wichtigen Grund seine bestellbaren Grundstücke drei Jahre ununterbrochen nicht bestellte, durften seine Grundstücke einer anderen Person zugewiesen werden. Es wird besonders betont, dass jemand, der ein Verbrechen beging, nicht von den osmanischen Beamten am Ort in Ketten gelegt und verurteilt werden durfte. Er musste unbedingt vor Gericht gestellt werden.²⁰³⁸ Dieses Dokument zeigt jedenfalls wie viele andere osmanische Quellen, dass die osmanische Herrschaft eine gewisse Ordnung und Sicherheit in den von den Osmanen beherrschten Teil Georgiens brachte, in dem vorher eine feudale Anarchie herrschte. Davon konnte auch der christliche Teil der Bevölkerung profitieren.

Nach der Eroberung Georgiens im Jahre 1578 wurde der osmanische „Wilajet Çıldır“ gegründet, der aus mehreren Sangaken bestand. Die Zahl dieser Sangake änderte sich von Zeit zu Zeit. Die Provinz umfasste aber ungefähr die Städte der heutigen Türkei Artvin, Ardahan, Oltu (Landkreis von Erzurum), die heutige autonome Republik Aĝarien in Georgien sowie Ahiska (Achalziche) und Ahilkelek (Achalkalaki), d.h. den Nordosten der heutigen Türkei und den Südwesten des heutigen Georgiens. Der obengenannte Fürst Manučer II. (aus der Dynastie Ğakeli), der zum Islam übertrat und den Namen Mustafa Pascha annahm, wurde mit einem Has (die sog. Stabspfründe) von 925.000 Asper zum Gouverneur dieses Wilajets eingesetzt. Bis zum 19. Jahrhundert regierten die Gouverneure aus seiner Dynastie diesen Wilajet als osmanische Paschas.²⁰³⁹ In einer Verordnung des Sultans von 1579 an den Leiter der Finanzverwaltung von Erzurum steht, dass Manučer II. vor dem Sultan in Istanbul den Islam freiwillig annahm und der genannte Wilajet ihm daher mit 17 Festungen und 141 Dörfern zugewiesen wurde.²⁰⁴⁰ In einer anderen Verordnung des Sultans von 1583 an Manučer wird erwähnt, dass er zuerst als Führer die osmanische Armee nach Georgien und Širvan begleitete, danach mit seinem Bruder und seinen anderen Würdenträgern den Islam annahm und deswegen – außer mit der Verleihung des genannten Wilajets – reichlich belohnt wurde. Der Sultan verspricht ihm in dieser Verordnung, dass er weiterhin belohnt wird, wenn er treue Dienste leistet.²⁰⁴¹ Sein Bruder Quarquare, der nach seinem Übertritt den Namen Yusuf Pascha annahm, wurde als Gouverneur von Oltu eingesetzt.²⁰⁴²

Das „*Defter-i Mufassal-i Ahiska=Ausführliches Register von Ahiska/Meschetien*“ ist eine der wertvollsten osmanischen Quellen über die Aktivitäten der Osmanen in Georgien. Diese im Grundbuch- und Katasteramt der Türkischen Republik befindliche Quelle umfasst 180 Seiten und stammt aus dem Jahr 1595.²⁰⁴³ Es wurde vom georgischen Turkologen Sergei Simonovič Ğikia bemerkenswerterweise unter dem geänderten Titel „Ausführliches Register des Wilajets Gürĝüstan“ publiziert. Ğikia stellte dieses Register auch in seinem Artikel „Ausführliches Register des Wilajets Gürĝüstan“, der ins Türkische übersetzt und von Y. Zeyrek kommentiert wurde, vor. Dem Artikel Ğikias zufolge ist dieses Register, das sehr ausführliche und vielseitige Angaben enthält, eine unerlässliche und zuverlässige Quelle für die Erforschung der Geschichte und Wirtschaftsgeschichte Georgiens und der Türkei sowie der Beziehungen zwischen beiden Ländern. Diesem Register ist zu entnehmen, dass die osmanische Regierung eine Volkszählung in Südwestgeorgien durchführte, um

²⁰³⁸ Yıldıztaş: *Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Gürcistan ve Gürcüler*, S. 29.

²⁰³⁹ Bilge liefert auch eine Liste mit den Namen und den Regierungsjahren der Gouverneure dieses Wilajets bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Vgl. Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 217. Bei Kırzioĝlu finden sich jedoch die Namen der jeweiligen Sangake am Ende des 16. Jahrhunderts. Vgl. Kırzioĝlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-ellerini Fethi*, S. 294-295.

²⁰⁴⁰ Yıldıztaş: *Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Gürcistan ve Gürcüler*, S. 77.

²⁰⁴¹ Ebd., S. 91.

²⁰⁴² Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 205.

²⁰⁴³ Kırzioĝlu: *Osmanlılar'ın Kafkas-ellerini Fethi*, S. 295.

dort die gesamte Bevölkerung und die steuerpflichtigen Familienoberhäupter exakt zu registrieren. Im Register wurden aber nur die Namen der Familienoberhäupter eingetragen. Die osmanische Regierung ließ dort alle landwirtschaftlichen Erzeugnisse ausführlich registrieren. Außerdem wurde der Wert dieser Erzeugnisse auf der Basis der damaligen Währungen und Preise und die Grenzen der Versteuerung für jedes Dorf nach Art der Erzeugnisse vermerkt. Im Register finden sich auch Informationen über alle anderen zu versteuernden wirtschaftlichen Bereiche, die Einzelheiten der osmanischen Steuerpolitik und Verwaltungsstruktur, die Überlassung des Grundbesitzes der georgischen örtlichen Feudalherren an die osmanischen Administratoren, die Beziehungen zwischen den verschiedenen Sozialschichten, die Verbrechen und die Strafen dafür usw.²⁰⁴⁴

Im obengenannten Artikel Ğikias finden sich Ausdrücke wie z.B. „*die Bevölkerung des Gebietes, die zu neuen Untertanen des Reiches wurden, also die Georgier*“ und „*die Bevölkerung bestand fast nur aus Georgiern*“. Y. Zeyrek, der dieses Register auch studierte, setzte sich damit in seinem Buch „*Posof'un Çizgileri: Grundlinien Posofs*“ auseinander. Er kritisiert, dass Ğikia, indem er von den im Register verwendeten Namen der steuerpflichtigen Christen wie z.B. Sarkis, Görgi, Demetri, David, Simon usw. ausgeht und die türkischen Namen übersieht, die gesamte Bevölkerung als georgisch ansieht. Zeyrek weist darauf hin, dass es im Register viele Namen von steuerpflichtigen Personen wie z.B. Arslan, Ayvaz, Bayindir, Bekâr, Ćabuk, Devletyar, Temür, Korkut, Yusuf usw. auftauchen, die zeigen, dass die Bevölkerung dieses Gebietes aus Georgiern und orthodoxen Kipĉak-Türken bestand.²⁰⁴⁵ Wahrscheinlich wurden diese Kipĉaken viel leichter für den Islam gewonnen, zu dem sich die osmanischen Türken, ihre ethnischen Verwandten, bekannten.

Eine der wichtigsten Besonderheiten dieses Registers ist es, dass es zeigt, dass die osmanischen Gesetze und die osmanische Ordnung ab dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts in Südwestgeorgien eingeführt und etabliert wurden. D.h. dieses Gebiet wurde vollkommen ins Reich integriert. Es ist aber bemerkenswert, dass die christliche Bevölkerung nicht damit zufrieden war, dass die osmanischen Beamten ein Register anfertigen wollten, und begannen, ihre Heimat zu verlassen. Das erfahren wir aus einem Brief Sultan Murads III. von 1588 an den Ćafer Pascha von Täbris. Im Brief erwähnt der Sultan, dass er befahl, vorerst auf die Anfertigung des Registers zu verzichten, bis die vollständige Ordnung hergestellt, das Land wieder aufgebaut und von der Regierung ein Beamter beauftragt wurde, um eine gerechte Registrierung durchzuführen.²⁰⁴⁶

Schließlich lässt sich feststellen, dass sich die Islamisierung Südwestgeorgiens durch die Osmanen in einem langen Prozess vollzog, der mit der Eroberung des Königreiches Trapezunt im Jahre 1461 begann und sich ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts immer mehr intensivierte. In diesem Zeitraum wurden außer den obengenannten georgischen Adligen viele andere Georgier (Kriegsgefangene, diejenigen, die durch die Knabenlese in den osmanischen Hof aufgenommen wurden u.a.), die nach der Eroberung Georgiens – d.h. vom letzten Viertel des 16. Jahrhunderts bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts – islamisiert wurden, in den osmanischen Dienst aufgenommen. Es gab 18 Großwesire²⁰⁴⁷, 9 Janiĉaren-Oberkommandanten und 6 Oberkommandierende der Flotte,

²⁰⁴⁴ Sergi Cikia: “Gürcistan Vilâyeti Mufasssal Defteri” [Originaltitel: Ausführliches Register des Wilajets Gürĝüstan], übersetzt ins Türkische von Galip Adiyok, in: *Bizim Ahıska*, Bd. 9 (2011), S. 32-35.

²⁰⁴⁵ Vgl. den Kommentar von Zeyrek, in: Cikia: “Gürcistan Vilâyeti Mufasssal Defteri”, S. 32.

²⁰⁴⁶ Yıldıztaş: *Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Gürcistan ve Gürcüler*, S. 99.

²⁰⁴⁷ Mehmet Pascha (gest. 1625), Mehmet Pascha (gest. 1662), Aga Yusuf Pascha (gest. 1714), Süleyman Pascha (gest. 1715), Ismail Pascha (gest. 1738), Ivaz Mehmet Pascha (gest. 1743), Mehmet Said Pascha (Yirmisekiz Ćelebizade, gest. 1761), Halil Pascha (Ivaz Paschazade, gest. 1777), Halil Hamit Pascha (gest. 1785), Şahin Ali Pascha (gest. 1789), Koca Yusuf Pascha (gest. 1800), Yusuf Ziya Pascha (Ziyaeddin Yusuf Pascha, gest. 1819), Hurşit Ahmet Pascha (gest. 1822), Reşit Mehmet Pascha (gest. 1836), Hüsrev Mehmet Pascha (gest. 1855), Mahmut Nedim Pascha (gest. 1883), Mahmut Şevket Pascha (gest. 1913) und Ibrahim Hakki Pascha (gest. 1918).

14 Minister, 6 Şeyhülislame (oberste Muftis im Osmanischen Reich) und viele andere Staatsbeamte, Dichter, Autoren, Maler, Religionsgelehrte usw., die im osmanischen Staat und in der Gesellschaft wichtige Rollen übernahmen.²⁰⁴⁸

W. Feuerstein stellte fest, dass generell folgende Punkte eine wichtige Rolle spielten für die Islamisierung Südgeorgiens durch die Osmanen:

1. Die Kopfsteuer belastete die christlichen Familien. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurde diese Kopfsteuer erhöht. Dies hatte neben einer Islamisierung auch eine stärkere Auswanderung nach Zentral- und Westgeorgien zur Folge.
2. Die Bevölkerungsgruppen aus Erzurum ließen sich in Samzche-Saatabago nieder und verstärkten dadurch den Anteil der Muslime.
3. Ein Teil der Aristokratie versuchte, ihre Privilegien durch den Übertritt zum Islam zu sichern. Dem Vorbild der Landesherren folgten in der Regel auch die Untertanen.²⁰⁴⁹
4. Zahlreiche Kriege und innere Zwistigkeiten hatten Samzche-Saatabago überzogen. Die Verwaltung des feindlichen Osmanischen Reiches vermochte eher ein Ordnungsprinzip darzustellen als die fast anarchisch anmutenden regionalen Zustände.
5. Die Leibeigenschaft unter einem christlichen Herrscher war oft schlimmer als die Sklaverei unter einem muslimischen.
6. Die speziellen Verhältnisse in Samzche-Saatabago hatten zu einem Niedergang der christlichen Kirche geführt. Es sind Berichte überliefert, dass die Geistlichen nicht mehr ausgebildet wurden und kaum noch Gebete und Riten beherrschten. Wer dem Übertritt zur syrischen Kirche nicht beipflichtete, spielte in der religiösen Praxis keine Rolle mehr oder musste auswandern.
7. Die georgische Kirche genoss – im Gegensatz zur armenischen und griechischen – keinerlei „Milletstatus“, das heißt sie genoss nicht die Vorteile der Bestätigung durch das Osmanische Reich. Ein Teil der Georgier aus Samzche-Saatabago scheint sich der armenischen und griechischen Kirche angeschlossen zu haben, weil hier seit Jahrhunderten auch starke nichtgeorgische Bevölkerungselemente lebten. Interessanterweise schlossen sich im 17. Jahrhundert viele Angehörigen der armenischen Kirche unter Beibehaltung ihrer Sprache und ihrer Riten der katholischen Kirche an, was vor allem auf das Wirken des armenischen Geistlichen Mechitar von Sebaste (Sivas) zurückging. Innerhalb der georgischen Kirche Christ zu bleiben, erschien vielen nicht mehr möglich. Im Rahmen des armenischen Millet-Status und dem Schutz des europäischen Papstes fühlte man sich sicherer.
8. Ein Aufstieg in höhere Ämter war als Christ im Osmanischen Reich nicht möglich. Durch den Übertritt zum Islam gehörte man zur Gruppe der Gleichberechtigten und befreite sich von Diskriminierungen.
9. Der Islam in Samzche-Saatabago wie auch im heutigen georgischen Ağarien stellt sich in einer äußerst toleranten Form dar. Wie schon erwähnt, blieben die alten Kirchen auch unter dem Islam oft die einzigen Gebetstätten der Bevölkerung. So verneigte man sich in der Kathedrale von Tbeti bis in die 1950er Jahre im Angesicht des thronenden Christus als Weltenherrscher nach Mekka oder bat unter den Fresken von Mamatsminda um Gesundheit. Trotz des Islam wird in Tsria, das sinnigerweise in „Oručlu“ (d.h. Fastenort) umbenannt wurde, traditionell Wein hergestellt und ganz offen im Kaffeehaus ausgeschenkt. Diese phantastisch anmutende Synthese mag manchem Georgier den Übertritt zum Islam vielleicht erleichtert haben.

²⁰⁴⁸ Zu ihren kurzen Biographien siehe Kasap: *Osmanlı Gürcüleri*, S. 34-444.

²⁰⁴⁹ Dazu siehe auch Arnold: *The Preaching of Islam*, S. 99.

10. Im Rahmen der gewaltsamen Eroberung des Landes berichten die Quellen auch von Übergriffen auf die christliche Bevölkerung. Man kann allerdings bezweifeln, ob die Vorgehensweise der osmanischen Soldateska hauptsächlich eine religiöse Ausrichtung zeigte, da der islamische Gegner nicht minder grausam behandelt wurde. Osmanische Quellen aus dieser Region zeigen vielmehr, dass noch Jahrzehnte nach der Eroberung des Landes die Dörfer überwiegend christlich geblieben waren, sogar zuweilen überhaupt keine Muslime aufweisen. Der Prozess der Islamisierung ist daher wesentlich differenzierter zu sehen.²⁰⁵⁰

Manche Feststellungen von Feurstein stimmen mit unseren obigen Feststellungen überein, die auf den Angaben der osmanischen Quellen basieren. Daher treffen sie unserer Ansicht nach zu. Wir wollen uns aber zu manchen Punkten genauer äußern: Feuerstein betont, dass die georgische Kirche in Samzche-Saatabago einen Niedergang erlebte. Dieser Niedergang, der mit dem Übertritt zur syrischen Kirche begann, wurde offensichtlich durch die Eroberung von Byzanz und anschließend des Kaiserreiches Trapezunt, zwei der bedeutendsten Orte des Christentums, beschleunigt. Denn das Band, das Georgien mit dem Christentum verband, war zerrissen. T. W. Arnold unterstreicht, dass der Klerus von Samzche-Saatabago dem Katholikos von Kartlien die Treue verweigerte. So war es nicht mehr möglich, den geistigen Anforderungen des Volkes nachzukommen: die Adligen, die schon vor ihrer Konversion zum Islam die Besitztümer der Kirche geplündert hatten, hörten nach ihrer Konversion auf, die Kirche mit Spenden zu versorgen. So wurden die im Verfall begriffenen Kirchen und Klöster durch Moscheen ersetzt.²⁰⁵¹

Es gab anscheinend eine allgemeine Entartung im georgischen Christentum, wenigstens aus europäischer Sicht. Der französische Reisende Jean-Baptiste Tavernier (gest. 1696), der Mitte des 17. Jahrhunderts Ostgeorgien besuchte, beschreibt die Georgier im 17. Jahrhundert auf dem Gebiet der Religion als sehr unwissend. Laut Tavernier wussten die Frauen und Mädchen viel mehr als die Männer. Denn die Klöster konnten vor allem von Frauen besucht werden, in denen Lesen und Schreiben gelehrt und den Jugendlichen eine religiöse Erziehung erteilt wurde. Die jungen Knaben wurden oft beim Ackerbau eingesetzt oder in den Krieg geschickt. Auch die Taufe wurde meistens nicht richtig durchgeführt. Tavernier kritisiert oft auch die Geistlichen und bezeichnet sie als lasterhaft und unerfahren. Die Bischöfe schieden die Eheleute nach ihrem Belieben und verheirateten die geschiedenen Personen wieder mit anderen. Sie schickten die Person, die ihrer Meinung nach schuldig war, auf den Sklavenmarkt. Tavernier weist besonders auf den Sklavenhandel hin und sagt, dass die Gewohnheit, sich untereinander zu verkaufen, in diesen Ländern sehr verbreitet gewesen sei. Die Eltern verkauften sogar eines ihrer Kinder, wenn sie etwas Geld brauchten. Es ist bemerkenswert, dass sogar die Geistlichen oft Knaben und junge Mädchen an die Türken und Persern verkauften.²⁰⁵² Dies macht deutlich, dass der Sklavenhandel, der in Georgien eine weit verbreitete Tradition war, ein wichtiger Faktor bei der Schwächung des Christentums in Georgien war. Denn Georgien, das ohnehin von vier Seiten – von Dagestan, Azerbayġan, dem Osmanischen Reich und dem Krim-Chanat – islamischem Einfluss ausgesetzt war, verlor dadurch einen beträchtlichen Teil

²⁰⁵⁰ Feurstein: "Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens", S. 25-26.

²⁰⁵¹ Arnold: *The Preaching of Islam*, S. 99-100.

²⁰⁵² Jean-Baptiste Tavernier: *Beschreibung der sechs Reisen, welche Johan Baptista Tavernier, Ritter und Freyherr von Aubonne, in Türrkey, Persien und Indien innerhalb viertzig Jahren, durch alle Wege, die man nach diesen Ländern nehmen kan, verrichtet: Worinnen unterschiedliche Anmerckungen von der Beschaffenheit der Religion, Regierung, Gebräuchen und Handlungen jeglichen Landes enthalten. Samt den Figuren, Gewichten und dem Maß der Müntzen, welche in diesen Ländern gangbar sind.* Anfangs Frantzösisch beschrieben und in drey Theil abgetheilt, anjetzo aber nebenst der Beschreibung des Türkischen Serrails, und der Krönung des jetzt Regierenden Königs in Persien, in der Hoch-Teutschen Sprach ans Liecht gestellt, durch Johann Herman Widerhold, Erster Teil, Genff 1681, S. 140-143.

seiner christlichen Bevölkerung. Die Sklaven, die meistens an die Osmanen und Perser verkauft wurden, waren bekanntlich von ihnen islamisiert worden. Durch die Schwächung des Christentums entstand jedoch ein freier Handlungsraum für den Islam in Georgien, der seine Verbreitung begünstigte.

Der andere bemerkenswerte Umstand zu Ungunsten des Christentums war, dass die Georgier von den Osmanen nicht in das berühmte osmanische Millet-System eingeschlossen wurden, nach dem die nichtmuslimischen Untertanen des Sultans in Religionsgemeinschaften organisiert waren und eine freie Religions- und Kulturausübung genossen sowie – unter der Voraussetzung, dass keine Muslime beteiligt waren – die Gerichtsbarkeit über die eigenen Religionsgenossen erhielten.²⁰⁵³ Die Armenier waren z.B. vollkommen in dieses System einbezogen. Warum die Georgier nicht von diesem System profitieren konnten, wissen wir nicht genau. Wir denken, dass die osmanische Regierung damit folgendes beabsichtigt haben könnte: die Osmanen hielten sehr wahrscheinlich ein starkes und christliches Georgien in ihrem Osten, das mit dem Westen und mit Russland religiöse Verbindungen pflegte, für gefährlich für die Interessen und die Sicherheit ihres Staates. Denn es kam bereits vor, dass zu den Allianzen, die in Europa gegen die Osmanen gebildet wurden, auch die Georgier eingeladen wurden. Wie oben erwähnt, versuchten die Georgier sich z.B. an einem solchen Bündnis, das man 1459 gegen die Osmanen bilden wollte, zu beteiligen. Um diese Gefahr zu vermeiden, sollte Georgien aus osmanischer Sicht schwach bleiben und möglichst islamisiert bzw. in das Reich integriert werden. Das war jedoch für die Armenier nicht der Fall, weil sie – seit dem Untergang des Königreiches Kilikien im Jahre 1375 bis zum 20. Jahrhundert – keinen eigenständigen Staat hatten, sondern eine im Osmanischen Reich zerstreute Minderheit bildeten.

5.5.2. Der persische Einfluss in Ostgeorgien

Während der Westen Georgiens zur osmanischen Einflussosphäre gehörte, war der Osten des Landes (das Fürstentum Kartlien mit Tiflis und das Fürstentum Kachetien) im Allgemeinen vom persischen Einfluss geprägt. Obwohl dieses Gebiet unter dem Einfluss Persiens zum Teil islamisiert wurde, war diese Islamisierung vor allem auf die Aristokratie beschränkt. Der Anteil der Bevölkerung, der nicht deportiert wurde, war davon nicht so stark betroffen. Dieser Anteil blieb hauptsächlich christlich, obwohl Ostgeorgien bis zur russischen Annexion im Jahre 1801 von Persien dominiert wurde. Es zeigt sich also, dass die persischen Safaviden in ihrer Islamisierungspolitik nicht so erfolgreich wie die Osmanen werden konnten. Nach unserer Ansicht war in erster Linie die gewalttätige Politik der safavidischen Schahs für diese Situation verantwortlich. Die Safaviden versuchten zwar wie die Osmanen, den Islam in Georgien im Rahmen ihrer Interessenpolitik zu verbreiten. Aber im Unterschied zur Politik der Osmanen war die persische Politik viel stärker mit Gewalt verbunden, die oft heftige Reaktionen der georgischen Fürsten und Bevölkerung hervorrief.

Der zersplitterten georgischen Aristokratie, die sich gegen die Macht der Großreiche nicht einigen konnte, blieb auch in Ostgeorgien nichts anders übrig, als sich der Politik der Perser anzupassen und sich um die Sicherung ihrer eigenen Privilegien und Gebiete sowie ihrer Macht zu bemühen. Als König Simon I. den Thron von Kartlien bestieg und den Verteidigungskampf gegen die persischen Safaviden fortsetzte, ging sein Bruder David 1564 nach Kazvin und erklärte dem Schah, dass er und sein Gefolge den Islam annähmen. Der Hauptgrund war der Streit mit seinem Bruder Simon I. Daher setzte der Schah ihn als Davud Chan (1569-1578) zum König von Kartlien ein. Der gefangen genommene Simon wurde in Alamut (Nordpersien) in den Kerker geworfen, weil er es ablehnte,

²⁰⁵³ Siehe zum Millet-System Matuz: *Das Osmanische Reich*, S. 112-113.

zum Islam überzutreten.²⁰⁵⁴ David musste nun den Persern eine jährliche Abgabe von 20.000 Dukaten zahlen. Von dieser Zeit an und trotz der zeitweiligen Unterbrechungen dominierten die Macht und der kulturelle Einfluss Persiens Ostgeorgien bis zur Ankunft der Russen.²⁰⁵⁵ Davud Chan stellte sich jedoch nach der osmanischen Eroberung Ostgeorgiens auf die Seite der Osmanen. So wurde Simon, der inzwischen auch den Islam angenommen hatte, von Persien freigelassen, um die Osmanen zu bekämpfen.²⁰⁵⁶ Wie oben erwähnt, wurde er von den Osmanen gefangen genommen und starb in der Gefangenschaft in Istanbul im Jahre 1599.

Es steht fest, dass die Georgier ihre schwierigste Zeit unter Schah Abbas I. (1587-1629) erlebten. D. M. Lang betont, dass die unabhängige Haltung der Fürsten von Kartlien und die pro-russische und pro-türkische Neigung der Fürsten Kachetiens ein Anlass für den großen Zorn von Abbas I. waren. Im Jahre 1605 stiftete er den Mord an König Alexander II. von Kachetien durch Konstantine, den leiblichen Sohn des Königs, an²⁰⁵⁷, der am persischen Hof erzogen worden war und dort den Islam angenommen hatte.²⁰⁵⁸ Der Schah, der im Jahre 1614 Kachetien besetzte, verwüstete ganz Ostgeorgien. Er deportierte 150.000 Georgier aus diesem Gebiet nach Südpersien. Dies entsprach mehr als der Hälfte der Gesamtbevölkerung dieses Gebietes.²⁰⁵⁹ Diese Deportation war nicht die erste und sollte auch nicht die letzte sein. Schah Tahmasp hatte im 16. Jahrhundert über 30.000 Georgier (viele von ihnen als Soldaten für seine Leibgarde) nach Persien deportiert. Ein Jahrhundert später deportierte Nadir Schah 5.000 georgische Familien nach Chorasán. Mädchen und Sklaven für den Harem wurden ohnehin regelmäßig als Tribut verlangt.²⁰⁶⁰

Im Jahre 1616 wies er dem muslimischen Bagrat VI. (1616-19) Kartlien zu. Daraufhin bestrafte er Kachetien. 60-70.000 Menschen wurden getötet.²⁰⁶¹ Die Nachfahren dieser deportierten und islamisierten Georgier leben heute in Feridun-Şehr (in der Nähe von Isfahan). Der Bevölkerungsanteil Ostgeorgiens, der den Islam annahm und in seiner Heimat blieb, wurde jedoch „Ingiloj“ genannt. Sie leben heute im Westen Azerbayğans, also in den kleinen Städten Zakatala, Kah und Belekan. Der georgische Name des Gebietes ist Saingilo.²⁰⁶² Als die Awaren nach dem Fall von Şamils Festung Gunib im Jahre 1863 in Zakatala gegen den russischen Druck zur Abgabe des Islam rebellierten, traten die benachbarten georgischen Ingilojer wieder zum Islam über, nachdem sie zwölf Jahre lang Christen gewesen waren.²⁰⁶³ Eines der bemerkenswertesten Beispiele für die Reli-

²⁰⁵⁴ Bernhard Dorn: „Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen. III. Erster Beitrag zur Geschichte der Georgier“, in: *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*. Ser. 6, Sciences politiques, histoire et philologie. - 6 (1844), S. 342-343. Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 221; Allen: *A History of the Georgian People*, S. 152-153.

²⁰⁵⁵ Suny: *The Making of the Georgian Nation*, S. 48.

²⁰⁵⁶ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 77.

²⁰⁵⁷ D. M. Lang: „Georgia and the Fall of the Safavi Dynasty“, in: *BSOAS* 14, 1952, S. 523; Forsyth: *The Caucasus*, S. 191.

²⁰⁵⁸ Arnold: *The Preaching of Islam*, S. 99; Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 76.

²⁰⁵⁹ Bala: „Gürcistan“, S. 842. Der Orientalist V. Minorskij gibt die Zahl der deportierten Georgier mit 100-130.000 an. Vgl. *Tadhkirat al-Mulûk*, trans. and ed. Vlamimir Minorsky, Cambridge 1943, S. 113. Forsyth schreibt, dass 100.000 Menschen depotiert wurden. Vgl. Forsyth: *The Caucasus*, S. 193. Laut Özkan werden verschiedene Zahlen über die Georgier überliefert, die in den Iran deportiert wurden. Die von Özkan genannten Zahlen variieren zwischen 500.000 und 1.200.000 Menschen. Vgl. Özkan: *Gürcüstan*, S. 124. Die Angaben scheinen jedoch übertrieben zu sein.

²⁰⁶⁰ Forsyth, *The Caucasus*, S. 193.

²⁰⁶¹ Minorsky: „Tiflis“, S. 821; Lang: *Georgia and the Fall of the Safavi Dynasty*, S. 523; Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 72.

²⁰⁶² Kasap: *Osmanlı Gürcüleri*, S. 24. Zu den Ingolojern siehe ausführlich die Werke der azerbayğanischen Autoren Hacıalı Şirindil: *Şimal-gârbi Azərbaycan: Ingiloylar* [Nordwest-Azerbayğän: die Ingilojer], Bakı 2007 und Mustafaev Arif: *Ingiloyların Maddi Medeniyyeti* [Die materielle Kultur der Ingilojer], Bakı 2005.

²⁰⁶³ Forsyth: *The Caucasus*, S. 281.

gionspolitik von Schah Abbas I. ist, dass er 1624 die kachetische Königin Kethewan zu Tode folterte, weil sie den Übertritt zum Islam verweigerte.²⁰⁶⁴

Mit der Einsetzung Rustams zum König von Kartlien, der in Persien geboren und erzogen wurde, begann im Jahre 1632 die Herrschaft der muslimisch-georgischen Vizekönige²⁰⁶⁵ in Kartlien, die bis 1744 andauerte.²⁰⁶⁶ Nach dem Übertritt von Tayrumaz I. zum Islam wurde er zum König von Kachetien ernannt. So begann auch dort die Herrschaft der muslimisch-georgischen Fürsten.²⁰⁶⁷ Diese Vizekönige verfolgten generell eine pro-persische Politik. Ein gutes Beispiel dafür ist Vachtang V. (Schah Nawaz Chan I.), Nachfolger Rustams, der sogar einen antipersischen Aufstand zerschlug. Trotz der Zusammenarbeit mit Persien waren diese Könige bemerkenswerterweise Schirmherren der georgischen Kirche und ernannten ihre jüngeren Söhne zu deren Bischöfen. Als Schiiten führten sie aber islamische Namen, auch nahmen sie an schiitischen theologischen Auseinandersetzungen am Hofe von Isfahan teil. Zu jener Zeit war Tiflis in seinen Sitten, im Baustil, in der Kleidung und den Möbeln persisch. In ihrer Zeit genossen sowohl Kartlien als auch Kachetien einen gewissen Wohlstand und waren Teil eines persischen Wirtschaftssystems.²⁰⁶⁸

Tiflis blieb jedenfalls auch unter der langen persischen Herrschaft ein wichtiger Ort, an dem verschiedene Religionen zusammenlebten. Asatrian and Magrarian meinen, dass der obengenannte erste muslimisch-georgische König Rustam von Kartlien laut dem georgischen Fürsten und Chronisten Vakhushti Bagrationi (gest. 1757) hier drei neue Moscheen erbauen ließ.²⁰⁶⁹ Bei dem Kaukasusreisenden Julius Klaproth finden wir hingegen eine andere Information über die religiöse Situation von Tiflis. Zur Zeit des Besuches von Klaproth (1807/08) existierten in der Stadt 15 griechische Kirchen, in denen der Gottesdienst im Alt-Georgischen gehalten wurde, 20 armenische und zwei katholische Kirchen. Außerdem gab es dort noch eine sunnitische und eine schiitische Moschee. Die sunnitische Moschee, die 1710 vom osmanischen General Ishak Pascha erbaut worden war, wurde von Schah Aga Muhammed zerstört.²⁰⁷⁰ Nur ihr Minarett blieb erhalten. Im frühen 18. Jahrhundert beobachtete der französische Reisende J. P. Tournefort in Tiflis folgendes: „Die Bevölkerung von Tiflis beläuft sich auf etwa 20.000 Leute: 14.000 Armenier, 3.000 Muslime, 2.000 Georgier und 500 Katholiken.“ Wenn diese Information zutrifft, so machten die Muslime ungefähr 15% der Gesamtbevölkerung aus.²⁰⁷¹ Nach dem Anschluss Georgiens an Russland am Anfang des 19. Jahrhunderts ging die Zahl der Muslime zurück. Zu verschiedenen Zeiten variierte ihre Zahl zwischen 200 und 300 Menschen.²⁰⁷²

Der Machtantritt der georgischen Könige war in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer noch mit ihrer pro-persischen Politik und dem Wechsel ihrer Religion verbunden. Als Vachtang VI. 1714 nach Persien ging und den Schah darum bat, ihn offiziell zum König Kartliens einzusetzen, forderte der Schah ihn auf, erst den Islam anzunehmen. Als er das verweigerte, wurde er in Persien festgehalten. An seiner Stelle wurde sein Bruder Iese (sein muslimischer Name ist Ali Kuli Chan), der ein eifriger Muslim gewesen sein soll, zum König eingesetzt. Schließlich trat aber Vachtang VI.

²⁰⁶⁴ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 76.

²⁰⁶⁵ Zu den anderen georgischen Fürsten, die unter dem Einfluss der Perser den Islam annahmen, siehe Dorn: „Erster Beitrag zur Geschichte der Georgier“, S. 345-443.

²⁰⁶⁶ Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 255; Arnold: *The Preaching of Islam*, S. 99; Kasap: *Osmanlı Gürcüleri*, S. 21.

²⁰⁶⁷ Bilge: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, S. 78.

²⁰⁶⁸ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 78; Minorksy: „Tiflis“, S. 822.

²⁰⁶⁹ Asatrian and Magrarian: „The Muslim Community of Tiflis“, S. 43.

²⁰⁷⁰ Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Bd. 1, S. 736.

²⁰⁷¹ Asatrian and Magrarian: „The Muslim Community of Tiflis“, S. 43.

²⁰⁷² Ebd., S. 45.

1716 zum Islam über (anscheinend formell) und erhielt die Krone von Kartlien zurück.²⁰⁷³ Am Hof des Schahs besaßen die Georgier jedoch ein hohes Ansehen. Die georgischen Vizekönige galten nach dem Schah als höchste persische Herrscher. Die georgischen Adligen erreichten in der Regierung Persiens, insbesondere im Bereich des Militärs, der Administration und Justiz, wichtige Positionen. Der georgische Einfluss hatte besonders im 17. Jahrhunderts zugenommen. In Persien gingen auch im kulturellen Bereich viele wichtige Persönlichkeiten georgischen Ursprungs wie z.B. Autoren, Dichter, Maler u.a. hervor. Die Autoren Keyhusrev Chan, Zeynel Beg, Šarmazan Beg, Ali Chan Beg, Fazl Ali Beg im 17. Jahrhundert und der bekannte Maler Gürğü Siyavuş Beg im Dienste von Schah Tahmasp I. (1524-1576) sind einige Beispiele.²⁰⁷⁴

G. Rota erwähnt in diesem Zusammenhang die Meinung des Historikers V. Minorskij über die Konversion der Georgier: „*Die Georgier wechselten ihre Religion mit außerordentlicher Ungezwungenheit. Aber der Islam saß auch leicht auf ihren Schultern*“.²⁰⁷⁵ Rota jedoch äußert sich dazu folgendermaßen: man erwartete unbedingt von den Georgiern, die der Armee oder Bürokratie beitraten, dass sie ihre Religion wechselten. Die Zweckmäßigkeit spielte eine wichtige Rolle bei den Übertritten. Die Konversionen wurden von den persischen Behörden vollkommen akzeptiert, da sie sich der realen Situation bewusst waren. Dass die Konversionen in den meisten Fällen nur ein Zeichen der politischen Zugehörigkeit waren, wird noch deutlicher durch die Tatsache, dass manche Personen mehr als einmal zum Islam übertraten: ein Beispiel hierfür sei Giorgi Saak'aje gewesen, der sich erst in Persien und später – nach dem Scheitern seines Aufstandes gegen Persien im Jahre 1625 – im Osmanischen Reich zum Islam bekehrte. Manche türkischen Verse, die dem osmanischen Chronisten Mustafa Naîmâ zufolge damals im Volk und in der Armee populär waren („Ich trinke Wein und ess' Pilaw, ich fress zu einem Stier mich an; Nicht Geber²⁰⁷⁶, Jud' und Musulman, der Beg von Karaman, Maghraw“), zeigten, dass der politische Charakter der Konversion von Giorgi in der osmanischen öffentlichen Meinung und höchstwahrscheinlich auch den osmanischen Autoritäten bekannt war.²⁰⁷⁷ In der ins moderne Türkisch übertragenen Version des Werkes von Naîmâ fehlen die obigen Verse. Aber es ist bemerkenswert, dass der osmanische Chronist Giorgi als einen alten Veteranen beschreibt, der seine „falsche Religion“ (offensichtlich ist hier die Schia gemeint) aufgab, mit dem Namen Mehmed den Islam annahm und dem osmanischen Staat große Dienste leistete. Naîmâ kritisiert jedoch den Großwesir Hüsrev Pascha, den er als Tyrann bezeichnet, scharf, weil er Giorgi hinrichten ließ. Er meint, dass der Pascha sich mit dieser Handlung für den Schah, den Feind der Osmanen, gerächt habe.²⁰⁷⁸

Schließlich kommen wir durch unsere bisherigen Untersuchungen zu folgendem Ergebnis: ein wichtiger Teil der Georgier, die den Islam schon im 7. Jahrhundert kennenlernten und ihn bis zum 16. Jahrhundert nur in geringem Maße annahmen, konnte ab diesem Datum in einem langen Prozess – bis zum 20. Jahrhundert – völlig islamisiert werden. Die Hauptakteure waren die Osmanen, die persischen Safaviden und ein Teil der georgischen Aristokratie. Während beide Großreiche diesen

²⁰⁷³ Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 266; Arnold: *The Preaching of Islam*, S. 100; Fähnrich: *Geschichte Georgiens*, S. 287-88. Minorsky: „Tiflis“, S. 822.

²⁰⁷⁴ Berdzenişvili und Canaşia: *Gürcistan Tarihi*, S. 261-262. Siehe auch Lang: *Georgia and the Fall of the Safavi Dynasty*, S. 525 ff.

²⁰⁷⁵ *Tadhkirat al-Mulûk*, S. 19.

²⁰⁷⁶ Diesen Vers zitierte Rota bei Joseph von Hammer. Darüber, was mit dem dort erwähnten Wort „Geber“ gemeint ist, findet sich aber keine Information bei Hammer. Vgl. Joseph von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd. 5, Pest 1829, S. 104.

²⁰⁷⁷ Giorgio Rota: „Caucasians in Safavid Service in the 17th Century“, in: Raoul Motika and Michael Ursinus (Eds.): *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran, 1555-1914*, Wiesbaden 2000, S. 112.

²⁰⁷⁸ Mustafa Naîmâ: *Naîmâ Târihi = Ravzet-el Hüseyin fi Husûlat Ahbar el-Hâfikayn*, Bd. 3, Istanbul 1968, S. 1056-1058.

Prozess im Rahmen ihrer jeweiligen Interessen- und Machtpolitik inszenierten, mussten sich die georgischen Adligen der vorhandenen politischen Situation anpassen. Dadurch wurden sie zu einem Spielball zwischen Osmanen und Persern. Dorn drückt es gut aus: „*Sie mussten durch zeitgemäßes Schwanken zwischen beiden Mächten ihr eigenes Dasein zu erhalten suchen.*“²⁰⁷⁹ So zwangen die Bedingungen wie z.B. die Sicherung ihrer Privilegien und Gebiete, manchmal sogar die Sicherung ihres Überlebens, politischer Druck usw. viele von ihnen, den Islam anzunehmen. Und wenn ein Herrscher eine andere Religion annahm, folgten seine Untertanen zum großen Teil seinem Beispiel. Es ist schwierig, die Zahl der muslimischen Bevölkerung Georgiens abzuschätzen. Die Zahl der georgischen Muslime zu bestimmen ist jedoch noch schwieriger. Die georgischen Forscher schätzten die Zahl der Muslime in Georgien auf 640.000 Menschen oder 12% der Gesamtbevölkerung Georgiens nach der russischen Volkszählung von 1989 (etwa 5.4 Millionen). Man muss aber noch die Georgier berücksichtigen, die im 19. Jahrhundert im Rahmen der Auseinandersetzungen mit Russland ins Osmanische Reich einwanderten. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten 200-250.000 Georgier in der Türkei. Heute gibt es dort 242 Dörfer in 15 Provinzen mit Einwohnern georgischer Abstammung. Die meisten von ihnen sind sunnitische Muslime, obwohl eine kleine Anzahl von ihnen Christen sind.²⁰⁸⁰

5.6. Die Islamisierung des Zentralkaukasus

5.6.1. Karačaj-Balkaren

Über die Herkunft der Karačai und Balkaren (oder Malkaren) einigten sich die Historiker in einem Symposium vom 22. Juli 1959 in der Stadt Nalčik: die ethnische Formation beider Völker entstand als Folge der Entwicklung, in der sich die Alanen, Bulgar-Türken, Kipčaken, Kimmerer und verschiedene Völker miteinander vermischten.²⁰⁸¹ Ihre Sprache gehört zu den Turksprachen. Die Karačai und Balkaren, die sich selbst Tavlu (Bergbewohner) nennen, bilden in der Tat durch ihre gemeinsame Sprache, Sitten, Religion, soziale Organisation, Folklore, Literatur und Geschichte eine einzige Ethnie.²⁰⁸² Da diese Ethnie in zwei Gebieten mit verschiedenen Namen – „Karačaj“ und „Balkar“ – lebte, wurde es nach den Namen dieser Gebiete genannt.²⁰⁸³ Sie haben aber wegen ihrer territorialen Trennung kein gemeinsames ethnisches Bewusstsein. Die Karačai und Balkaren leben rund um den Berg Elbruz (Zentralkaukasus), der sie voneinander trennt. Nach der Volkszählung von 2002 leben 169.000 Karačai (38,5% der Gesamtbevölkerung) in der autonomen Republik Karačaj-Čerkessien und 105.000 Balkaren (11,6% der Gesamtbevölkerung) in der autonomen Republik Kabardino-Balkarien.²⁰⁸⁴ Wie es der Kaukasusforscher U. Halbach ausdrückt, zeigen solch binationale Gebilde die Absurdität administrativer sowjetischer Nationalbildung.²⁰⁸⁵

Es ist bemerkenswert, dass der Historiker İ. Doğan meint, dass die Karačai und Balkaren Ende des 7. Jahrhunderts den Islam angenommen hätten. Doğan behauptet, dass die Berichte der russi-

²⁰⁷⁹ Dorn: „Erster Beitrag zur Geschichte der Georgier“, S. 345.

²⁰⁸⁰ George Sanikidze and Edward W. Walker: *Islam and Islamic Practices in Georgia*, Berkeley 2004, S. 5-9.

²⁰⁸¹ Adilhan Adiloğlu: *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Karaçay-Malkar Edebiyatı*, Bd. 22, Ankara 2002, S. 14.

²⁰⁸² İsmail Türkoğlu: „Karaçay-Balkarlar. Kuzey Kafkasya’da Yaşayan bir Türk Topluluğu“ [Die Karačai und Balkaren. Ein türkischer Stamm, der im Nordkaukasus lebt.], in: *DİA*, Bd. 24, S. 380; Forsyth: *The Caucasus*, S. 172.

²⁰⁸³ Ufuk Tavkul und Yaşar Kalafat: *Karaçay-Balkarlar. Tarih, Toplum ve Kültür* [Die Karačai und Balkaren. Geschichte, Gesellschaft und Kultur], Ankara 2003, S. 46.

²⁰⁸⁴ Lordkipanidze and Totadze: *The Population of the Caucasus*, S. 258-264.

²⁰⁸⁵ Uwe Halbach: *Der Islam in Russland*, Köln 1996, S. 23-24.

schen Quellen darüber, dass sie den Islam Ende des 17. Jahrhunderts – Anfang des 18. Jahrhunderts annahmen, zu spät datiert seien.²⁰⁸⁶ Doğan nennt jedoch keine Quellen, die als Belege dafür gelten könnten.

Nach unserer Feststellung ist es unmöglich, dass dieses Volk so früh den Islam annahm. In der Tat waren die Karačaiier und Balkaren das letzte kaukasische Volk, das den Islam annahm. Denn die Quellen zeigen sehr deutlich, dass ihre Islamisierung nicht vor dem 17. Jahrhundert begann und dass sie sich davor zu Naturreligionen und zum Christentum bekannten. Es sei denn, es habe einzelne Übertritte gegeben. Die frühesten Informationen über die Religion der Karačaiier finden wir bei dem dominikanischen Mönch Johannes Galonifontibus, der sich im Jahre 1404 im Kaukasus aufhielt. Galonifontibus erwähnt die Karačaiier unter den Namen „Kara-Čerkessen“ und ihr Land als Teil Čerkessiens. Ihre Kirchen, Ikonen und Feste waren zu dieser Zeit wie die der Griechen. Das Christentum war bei ihnen wie bei den Čerkessen oberflächlich und wurde von den Naturreligionen beeinflusst, das in ihrer Gesellschaft immer noch stark vertreten war.²⁰⁸⁷ Der Forscher L. I. Lavrov, eine der wichtigsten Autoritäten dieses Themas, betont, dass zahlreiche Bücher über das Christentum in den Ruinen der alten Kirchen im karačai-balkarischen Gebiet gefunden wurden. Laut Lavrov nahmen die Karačaiier und Balkaren das Christentum durch den Einfluss von Byzanz und der Georgier an. Aber der Einfluss von Byzanz und der Georgier wurde durch die mongolische Invasion geschwächt, was schließlich zum Niedergang des Christentums führte. In der Folge gewann der alte türkisch-schamanistische Glaube wieder an Bedeutung.²⁰⁸⁸ Der italienische Priester Archangelo Lamberti, der 1635-1653 im Kaukasus missionierte, notierte: „*Die Karačaiier, Swanen und Čerkessen sind Christen. Wenn sie aber zu ihren Gebetshäusern gehen und sie anschauen, merken sie, dass sie in der Tat mit dem Christentum nichts zu tun haben.*“²⁰⁸⁹ Im Reisebericht des Kaukasusreisenden Julius Klaproth, der sich 1807/1808 im Kaukasus befand, finden wir eine Information, die die Forschungsergebnisse von Lavrov bestätigt. Auch Klaproth berichtet, dass die Karačaiier und Balkaren von den Georgiern, also von der georgischen Königin Tamara (1184-1213), zum Christentum bekehrt wurden und sich auch bei ihnen noch Spuren und alte Kirchen des Christentums im Gebirge erhalten hatten: „*Denn im Frühling beobachteten sie siebenwöchentliches, zu Ende des Sommers aber ein neunwöchentliches Fasten, während welchem sie sich vom Genusse des Fleisches, der Butter und Milch enthalten.*“²⁰⁹⁰

Die Quellen und Forschungen zeigen also, dass unter den Karačaiiern und Balkaren vor dem Islam ein oberflächliches Christentum verbreitet war, das sich mit den Naturreligionen verschmolzen hatte. Ein wichtiger Teil von ihnen scheint sogar durch den starken Einfluss der Naturreligionen vom Christentum fast nicht beeinflusst worden zu sein. Eigentlich dominierten die Naturreligionen ihre Gesellschaft, das mit christlichen Elementen und Kulturen praktiziert wurde.

Die Islamisierung der Karačaiier und Balkaren war mit der der Čerkessen eng verbunden. Denn sie lebten im gleichen Gebiet und gehörten somit im Verlaufe der Geschichte mit den Čerkessen fast der gleichen Religion und Kultur an und hatten zudem fast gleiche Sitten und Gebräuche. Auch

²⁰⁸⁶ İsmail Doğan: “Karaçay-Malkar Türklerinde Din ve İçinde Dini Manzumeler Bulunan Bir Mecmua” [Die Religion der Karačaiier und Malkaren und eine Zeitschrift, die religiöse Gedichte enthält], in: Rafiq Aliyev und Halil Bal (Hrsg.): *Kafkasya’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000, S. 201-202.

²⁰⁸⁷ Tardy: “The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404”, S. 92-93.

²⁰⁸⁸ Mahti Curtubayev: “Karaçay-Malkar Türklerinde Hıristiyanlık İnancı” [Der christliche Glaube bei den Karačai-Malkar-Türken], ins Türkisch übersetzt von Adilhan Adiloğlu, in: *Kırım Dergisi*, Bd. 27 (1999), S. 39.

²⁰⁸⁹ Zitiert nach Curtubayev: “Karaçay-Malkar Türklerinde Hıristiyanlık İnancı”, S. 39.

²⁰⁹⁰ Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Bd. 1, S. 505-506.

ihre soziale Struktur war fast wie die der čerkessischen Kabardiner aufgebaut. Sie hatten im Allgemeinen drei Stände: Fürsten, Adlige und Sklaven.²⁰⁹¹ Während der Verbreitung der Kabardiner nach Südosten vom 13. bis zum 15. Jahrhundert waren sie in die hohen Gebiete des Kaukasusgebirges verdrängt und schließlich von ihnen unterworfen worden.²⁰⁹² Klaproth schreibt, dass sie sogar zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Čerkessen standen, ihnen Abgaben leisten mussten und daher die Karačaiier „Kara-Čerkessen“ genannt wurden.²⁰⁹³ Wie weiter oben angesprochen, drang der Islam ab dem 15. Jahrhundert in die čerkessischen Gebiete vor allem durch das Krim-Chanat, den Vasall der Osmanen, ein. Aber die Krim-Chane hatten keinen Erfolg bei der Verbreitung des Islam, weil ihre Islamisierungspolitik in erster Linie mit ihren wirtschaftlichen Interessen in Čerkessien und mit Gewalt verbunden war. Es ist ganz offensichtlich, dass die Karačaiier und Balkaren hinsichtlich ihrer Islamisierung von dieser Politik noch weniger betroffen waren. Denn sie lebten wie viele andere čerkessische Stämme in den extrem tiefen und entlegenen Gebirgstälern, um sich vor äußeren Angriffen zu schützen. Genau diese Tatsache scheint der wichtigste Grund gewesen zu sein, warum ihre Islamisierung im Vergleich zu den anderen kaukasischen Völkern viel später begann. Der eigentliche Islamisierungsprozess der Bevölkerung begann nicht vor dem 18. Jahrhundert, obwohl der größte Teil der Kabardiner bis dahin schon längst islamisiert worden war. Der russische Beamte N. A. Štoff, der in den 1890er Jahren in Karačai amtierte, erwähnte in seinem Bericht, dass die Karačaiier, die in den tiefen Tälern der Hochgebirge lebten, Anfang des 17. Jahrhunderts immer noch ihren animistisch-schamanistischen Glauben praktizierten, ohne dass sie den Islam kannten.²⁰⁹⁴

Die Islamisierung der Karačaiier und Balkaren begann dennoch durch den Einfluss der čerkessischen Kabardiner und erfolgte schon im 17. Jahrhundert. Dem Historiker A. D. Kojčuev zufolge bezeugt ein im Dorf Kart-Ĝurt gefundener Grabstein mit arabischer Inschrift aus dem Jahre 1695, dass nicht nur der Islam im 17. Jahrhundert in die Region eindrang, sondern dass auch die arabische Schrift in Verwendung war. Laut Kojčuev zeigen das auch viele andere schriftliche und archäologische Funde.²⁰⁹⁵ Eine Inschrift mit dem Datum 1715 aus dem Dorf Holam zeigt z.B. ebenfalls, dass die heute das kyrillische Alphabet benutzenden Karačaiier und Balkaren im 18. Jahrhundert das arabische Alphabet benutzten.²⁰⁹⁶ Die archäologischen Ausgrabungen zeigen überdies, dass man im 18. Jahrhundert begann, auch die Bestattungen nicht mehr nach christlichem, sondern nach islamischem Ritus durchzuführen. Aus den Gräbern verschwanden die christlichen Zeichen wie z.B. Beigaben, Bestattung mit dem Sarg und andere Elemente.²⁰⁹⁷

Es kam jedoch anfangs noch nicht zur massenweisen Bekehrung der karačai-balkarischen Bevölkerung. Die Adligen und ihre Angehörigen waren wie bei den anderen Völkern des Nordkaukasus auch bei den Karačaiiern und Balkaren die ersten, die den Islam annahmen.²⁰⁹⁸ Weil sie aber großen Einfluss auf das religiöse Leben der Bevölkerung hatten, spielten sie anscheinend in der folgenden Zeit eine wichtige Rolle bei der Islamisierung der Bevölkerung, indem sie ihr in erster Linie als Vorbilder dienten.

²⁰⁹¹ Dazu siehe ausführlich Tavkul: *Kafkasya Gerçeği*, S. 289-300.

²⁰⁹² Mirza Bala: „Karaçay ve Balkarlar“, in: *İA*, Bd. 6, S. 218.

²⁰⁹³ Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Bd. 1, S. 506, 510, 512-513.

²⁰⁹⁴ Adilhan Adiloğlu: „Karaçay Türklerinin İslam Dinini Kabulü“ [Die Annahme des Islam durch die Karačai-Türken], in: *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 3/2, Spring 2008, S. 14.

²⁰⁹⁵ Askerbij D. Kojčuev: *Karaçaj voprosy istorii, kul'tury i religii*, Stavropol'-Karačaevsk 2006, S. 80.

²⁰⁹⁶ Tavkul und Kalafat: *Karaçay-Balkarlar*, S. 112.

²⁰⁹⁷ Kojčuev: *Karaçaj voprosy istorii, kul'tury i religii*, S. 80.

²⁰⁹⁸ Ebd., S. 80.

Ihre Rolle zeigt sich vielleicht am besten in der Tradition, nach der sie, wie es die Fürsten der anderen kaukasischen Völker taten, die islamischen Gelehrten in ihre Heimat einluden und deren Missionierungstätigkeiten und andere religiöse Aktivitäten unterstützten. Einer der bekanntesten dieser Gelehrten war der obengenannte Molla *Haği Ishak Abuk Efendi*, der bis zu seiner Auswanderung nach Karačaj im Jahre 1782 bei der Islamisierung der čerkessischen Kabardiner eine besondere Rolle gespielt hatte.

U. Tavkul meint, dass die Karačajer und Balkaren den Islam im 18. Jahrhundert kennengelernt hätten. Er nimmt an, dass die Karačajer gegen Ende des 18. Jahrhunderts von Ishak Efendi zum Islam bekehrt worden seien.²⁰⁹⁹ Diese Annahme geht auf die Angabe von Julius Klaproth zurück. Klaproth notiert, dass die Hohe Pforte seit dem Frieden von Küçük Kaynarğa (1774) versuchte, durch abgesandte Geistliche den Islam im gesamten Kaukasus, vorzüglich aber bei den Čerkessen zu verbreiten. Zu ihrem Erfolg habe der bekannte Ishak Efendi am meisten beigetragen, der im Solde der Türken stand.²¹⁰⁰ Klaproth, der die Karačajer und Balkaren separat behandelt, erläutert die Annahme des Islam durch die Karačajer im Jahre 1812 (im Erscheinungsjahr des ersten Bandes seines Werkes) folgendermaßen:

„Sonst waren alle Karačajer Heiden, wie die Balkaren und Čegemen [ein Stamm der Karačajer und Balkaren], allein jetzt findet man keinen anderen Glauben bei ihnen als den Mohammedanischen, sie verabscheuen nun das Schweinefleisch, das ehemals stark bei ihnen gegessen wurde. Erst vor dreißig Jahren [1782] wurden sie von dem kabardinischen Priester Isaak Effendi, der im Solde der Pforte stand, zum Islam bekehrt. Ihr jetziger Effendi heißt ebenfalls Isaak [...].“²¹⁰¹

Es stellt sich heraus, dass der Verbreitungsprozess des Islam im Gebiet der Karačajer in den Jahren 1807/08, in denen Klaproth den Kaukasus besuchte, einen wichtigen Fortschritt machte. Aber wie wir oben erwähnten, drang der Islam schon im 17. Jahrhundert nach Karačaj-Balkarien ein. Es steht fest, dass der Verbreitungsprozess des Islam bis zur Ankunftszeit Ishak Efendis wichtige Fortschritte machte. Daher denken wir, dass Klaproth es falsch verstand, welche Rolle genau dieser Molla dabei spielte.

Denn die Ergebnisse der Untersuchungen von A. Adiloğlu, einem der wichtigsten Forscher der Geschichte und Kultur der Karačajer und Balkaren, zeigen, dass dieser Molla seinen eigentlichen Beitrag in der Tat im Bereich der religiösen Bildung und Erziehung leistete. Adiloğlu erwähnt in seinem Artikel vier Dokumente der osmanischen Finanzbehörde, die Informationen über diesen Molla enthalten. Demnach steht in zwei dieser Dokumente vom 5. und 12. August 1797²¹⁰², dass Haği Ishak Efendi sich nach der Besetzung der Kabardei durch die Russen dort nicht mehr wohl fühlte und mit seiner ganzen Familie nach Karačaj (weil die Hälfte des Gebietes der Karačajer noch offiziell als osmanisches Territorium galt) auswanderte. Weil er dort eine Moschee bauen ließ, 300 Schüler ausbildete und sich schließlich mit seiner Familie in einer schlechten finanziellen Situation befand, wurde ihm von der osmanischen Regierung ein monatlicher Lohn von 30 Kuruş zugewie-

²⁰⁹⁹ Ufuk Tavkul: “İslamiyetin 19. Yüzyılda Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri” [Die Auswirkungen des Islam auf das soziale Leben der kaukasischen Völker im 19. Jahrhundert], in: Rafiq Aliyev und Halil Bal (Hrsg.): *Kafkasya’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia. Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000, S. 241.

²¹⁰⁰ Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Bd. 1, S. 569.

²¹⁰¹ Ebd., S. 512.

²¹⁰² “BOA C. MF 19 943 11 S 1212” und “BAO C.MF 76 3764 18 S 1212”.

sen. In den beiden anderen Dokumenten vom 8. September 1797²¹⁰³ handelt es sich jedoch um die Kosten für Sachen wie z.B. edle Stoffe, Bücher, Papier, Kerzen, Scheren, Kisten usw., die den Schülern des nun in Karačai wohnenden Hađi Ishak Efendi zu schicken waren. Die Kosten betrugen 1.055 Kuruš.²¹⁰⁴

Adilođlu betont, dass der Molla sich durch die Verbreitung des Islam und der Šaria-Gerichte in den čerkessischen Gebieten auszeichnete, im Gebiet der Karačaiern und Balkaren aber nicht der erste war, der den Islam dorthin brachte und verbreitete. Tatsächlich ist in diesen Dokumenten sehr klar zu erkennen, wie Adilođlu betont, dass der Islam schon längst in dieses Gebiet eingedrungen war. Der Molla sorgte jedoch dafür, dass der Islam in Karačai-Balkarien gestärkt wurde. Er beschäftigte sich als muslimischer Gelehrter vor allem mit der religiösen Bildung und Erziehung des Volkes. Als eine der wichtigsten seiner Aktivitäten gilt jedoch, dass er mit dem kabardinischen Fürsten Adil Giray Hatohšuko zwischen 1800 und 1807 auch in Karačai Šaria-Gerichte gründete.²¹⁰⁵

Adilođlu zufolge wird angenommen, dass der erste, der den Karačaiern den Islam nahe brachte und sie massenweise zum Islam bekehrte, ein kumückischer Türke namens Esadullah b. Ali Efendi war. Als dieser Mann im kabardinischen Dorf Hatošuko als Imam tätig war, kam er 1710 auf Einladung von Islam Kirimšavhal, dem Gouverneur von Karačai, ins karačaische Dorf Kart-Čurt und ließ sich dort nieder. Er lehrte die Karačaiern den Islam und verbreitete ihn unter ihnen als Hauptmolla bis zu seinem Todesjahr 1714 gemeinsam mit seinem Schwiegersohn Hasan Efendi, der ein Türke von der Krim war.²¹⁰⁶ Kojčuev bemerkt, dass manche Wissenschaftler als offizielles Datum der Islamisierung der Karačaiern das Jahr 1710 angeben, weil es ab diesem Datum verboten worden sei, in Karačai Schweinefleisch zu essen.²¹⁰⁷ Es ist bemerkenswert, dass das Verbotsdatum des Schweinefleisches und das Ankunftsdatum Ali Efendis in dasselbe Jahr fallen. Das zeigt, dass es sehr wahrscheinlich ist, dass dieser Molla zu dieser Zeit tatsächlich in Karačai wirkte und das Essen des Schweinefleisches unter seinem Einfluss verboten wurde.

Nach dem Tode Ali Efendis setzte ein usbekischer Türke namens Šeyh Abdullah Buharî die Islammissionierung fort. Über die Herkunft dieses Mannes gibt es verschiedene Meinungen. Demnach war er entweder ein Karačaiern, der in Buchara seine religiöse Bildung erhalten hatte, oder ein dagestanischer Molla. Die dritte Meinung besagt, dass er aus Buchara stammte.²¹⁰⁸ Nachdem Šeyh Abdullah in Karačai ein Mädchen aus dem Stamm „Kipke“ geheiratet hatte, ließ er sich im Dorf Davud nieder. Er übernahm auch das Amt des Hauptmollas. Gemeinsam mit Aysa Kipke, seinem Schüler und Schwiegervater, wurde er zum Pionier der Gründung der Medresen in den Dörfern von Karačai. Er genoss sowohl zu seinen Lebzeiten als auch nach seinem Tod großen Respekt bei den Karačaiern, weil er ihnen auch Lesen und Schreiben beibrachte und den Grundstein der karačaischen Literatur legte. Die Quelle dieser Literatur war die orientalische Literatur. Das Gedicht mit dem Titel „Iman-Islam= der islamische Glaube“, das die sogenannten „32 Farz (Pflichte) des Islam“ enthielt, wurde zum ersten Mal von ihm in karačaischem Türkisch geschrieben. Der Šeyh sorgte auch dafür, dass die Karačaiern diese Pflichten auswendig lernten. Außerdem übersetzte er

²¹⁰³ „BOA C.ADL 105 6265 16 Ra 1212“.

²¹⁰⁴ Adilođlu: „Karačay Türklerinini İslam Dinini Kabulü“, S. 16.

²¹⁰⁵ Ebd., S. 16-19.

²¹⁰⁶ Ebd., S. 20.

²¹⁰⁷ Kojčuev: *Karačaj voprosy istorii, kul'tury i religii*, S. 80.

²¹⁰⁸ Bei einem Gespräch mit einer alten karačaischen Migrantin namens Aminat Čagar (1893-1993) in Bašhüyük (Konya) im Jahre 1993 erfuhr Adilođlu, dass Šeyh Abdullah aus Buchara kam. Diese Frau habe dies wiederum von den Älteren gehört. Vgl. Adilođlu: „Karačay Türklerinini İslam Dinini Kabulü“, S. 22-23. Weil die mündliche Überlieferung nicht als Beleg verwertbar sind, können die Aussagen Aminat Čagars nicht als zuverlässige Information akzeptiert werden.

manche wichtigen Werke der orientalischen Literatur wie z.B. die Liebesgeschichten „Tahir und Zuchra“ und „Laila und Mağnun“, „Mirač=Himmelsfahrt Muhammeds“, „Mevlid=Gedichtsbuch über Muhammed“ ins karačaische Türkisch.²¹⁰⁹

Schon im 18. Jahrhundert hatten fast alle Dörfer von Karačai – vor allem unter dem Einfluss der Osmanen und der Krim – ihre eigene Moschee erhalten. Die Karačaiier erhielten ihre religiöse Bildung in den religiösen Schulen von Dagestan (Tamirchan-Šure), Istanbul und der Krim (Bahčesaray). Nach ihrer Rückkehr unterrichteten sie die jungen Leute in den religiösen Medresen oder Zuhause. So bildete sich auch mit der Zeit der Stand der Religionsgelehrten heraus, und die Oberkadis wurden gewählt.²¹¹⁰

Obwohl der Islam sich in Karačai-Balkarien bereits im 18. Jahrhundert im hohen Maße ausbreiten konnte, konnte er anscheinend noch lange nicht eine bestimmende Rolle im gesellschaftlichen Leben der Karačaiier und Balkaren spielen. Der Forscher V. L. Mote nennt einen bemerkenswerten Grund, warum die Islamisierung der Karačaiier erschwert wurde und zu spät begann: nach der Feststellung von Mote wurde der Islam wegen seines späten Eindringens und des kabardinischen Brauchs der Besteuerung der Personen, die keine Moschee besuchten, von den Karačaiiern nie eifrig befolgt. Als umherziehende Nomaden waren die Karačaiier oft unterwegs und konnten ihre religiösen Pflichten nicht verrichten. Somit wurden sie oft und hart besteuert. Daraus folgte, dass manche karačaischen Stämme im 18. Jahrhundert viele islamische Bräuche ablehnten. Manche züchteten z.B. weiterhin Schweine, aßen Schweinefleisch und bewahrten Tierhäute und Knochen als Glücksbringer. Der Islam erlangte vor der russischen Revolution keine vollständige Akzeptanz unter den Karačaiiern.²¹¹¹ Laut Kojčuev berichteten die ausländischen und russischen Gelehrten und Reisenden, dass die Karačaiier in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer noch Schweinefleisch gegessen hätten.²¹¹² Außerdem behielten die Karačaiier zahlreiche schamanistische und dämonologische Traditionen der vorislamischen Zeit bei, weil der Islam fast unvermeidlich schwächer unter den Nomaden als unter dem sesshaften Bevölkerungsteil verbreitet war. Neben Allah hatten die Stämme bis ins 20. Jahrhundert hinein immer noch ein ganzes Spektrum von Gottheiten, inklusive der Götter und Göttinnen der Gesundheit, Fruchtbarkeit, Ernte, des Regens, der Bäume, Felsen und Wiesen. Obwohl es keine Darstellungen gab, kann man sagen, dass die Karačaiier unter den Muslimen des Nordkaukasus zu dieser Zeit keine besonders frommen Anhänger des Islam waren.²¹¹³

Es ist sehr gut verständlich, dass diese Steuerpolitik der Kabardiner, die keineswegs mit den Prinzipien des Islam übereinstimmt, nicht die Islamisierung der Karačaiier förderte. Es ist in der Tat klar, dass sich das Gegenteil davon positiv auf ihre Islamisierung ausgewirkt hätte. Wir hatten das insbesondere durch das Beispiel von Kutayba b. Muslim im 8. Jahrhundert und Ferah Ali Pascha im 18. Jahrhundert gesehen. Kutayba hatte in Turkestan denjenigen, die zur Moschee kamen, Geld gezahlt.²¹¹⁴ Ferah Ali Pascha gab viel Geld aus und verteilte Geschenke, um die Čerkessen zum Islam zu bewegen. Schließlich hatten beide Erfolg.

Wir sehen, dass Mote Recht damit hat, dass der Islam sehr lange keine vollständige Akzeptanz in Karačai-Balkarien erlangte. Denn es gibt noch andere Belege dafür. Kojčuev meint z.B., dass es

²¹⁰⁹ Adiloğlu: „Karaçay Türklerinin İslam Dinini Kabulü“, S. 20-24.

²¹¹⁰ Kojčuev: *Karačaj voprosy istorii, kul'tury i religii*, S. 80-81.

²¹¹¹ Victor L. Mote: „Karachay“, in: *Muslim Peoples. A World ethnographic Survey*, Editor-in-Chief Richard V. Weekes, Westport 1978, S. 199.

²¹¹² Kojčuev: *Karačaj voprosy istorii, kul'tury i religii*, S. 80.

²¹¹³ Mote: „Karachay“, S. 199-200.

²¹¹⁴ Siehe Kapitel 2, Punkt 2.4.3.3.

festgestellt worden sei, dass 529 Gläubige von 1791 bis 1920 eine Pilgerfahrt machten.²¹¹⁵ Wenn diese Zahl zutrifft, ist es sehr bemerkenswert, dass nur so wenig Menschen innerhalb von 129 Jahren eine Wallfahrt nach Mekka unternahmen. In diesem Zusammenhang sind auch die Angaben von Klaproth sehr bemerkenswert. Klaproth übermittelte im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts ein allgemeines Bild über die Religion der von den Georgiern „Basianen“ genannten Balkaren: nach seinem Bericht hatte das gemeine Volk eigentlich keine bestimmte Religion, sondern verehrte Gott, den sie nicht Allah, sondern Tängri nannten, als den Geber alles Guten und den Propheten Elias, von dem sie behaupteten, dass er sich oft auf den Gipfeln der höchsten Berge zeigte und dem sie unter Gesang Lämmer, Milch, Butter, Käse und Bier opferten. Sie aßen auch Schweinefleisch und hatten heilige Quellen, in deren Nähe sie keine Bäume fällen durften. Im Gegensatz zu den Karačaiern hatten sie weder Mesğids noch Mollas.²¹¹⁶

Schließlich lässt sich sagen, dass der Islam die ganze karačai-balkarische Gesellschaft im 19. Jahrhundert erfasste, der Islamisierungsprozess sich aber noch im 20. Jahrhundert fortsetzte. Obwohl der größte Teil der Karačaiern und Balkaren den Islam annahm, war er unter ihnen schwach vertreten und mit animistischen und christlichen Elementen vermischt. Anscheinend wird es noch lange dauern, bis der Islam sich in Karačai-Balkarien verwurzeln und sich eine etablierte islamische Kultur wie in Dagestan und Azerbayğan herausbilden kann. Der Hauptgrund dafür ist, dass der Islam relativ spät nach Karačai-Balkarien gelangte und die Lebensräume der Karačaiern und Balkaren von der übrigen Welt ziemlich isoliert sind.

5.6.2. Die Alanen-Osseten

Die Vorfahren der Osseten bewohnten den Kaukasus seit dem Altertum. Das ossetische Siedlungsgebiet, das an georgische Siedlungen im Süden, kabardinische im Norden und čečenische im Osten grenzt, erstreckt sich hauptsächlich zwischen dem Berg Kasbek und dem Terek-Fluss.²¹¹⁷ Nach der Volkszählung von 2002 leben in Nordossetien und Russland 515.000, in Georgien 38.000 und in Südossetien 46.000 Osseten.²¹¹⁸ Außerdem gibt es bekanntlich eine beträchtliche Anzahl der Osseten außerhalb des Kaukasus, insbesondere in der Türkei und in Syrien. Diese Osseten sind Muslime. Nach Angabe von „Alan Kültür ve Yardım Vakfı“ (= Die alanische Kultur- und Hilfestiftung) gab es zwischen den Jahren 1960 und 1965 in der Türkei 830 ossetische Dörfer, deren Bewohner außer in den Dörfern Boyalık und Poyrazlı heute in den Großstädten leben. Das Dorf Poyrazlı, das mit 150 Häusern das größte ossetische Dorf ist²¹¹⁹, liegt etwa 16 km entfernt von meinem Heimatort Yamaçlı.

Hinsichtlich der Sprache und Folklore werden die Osseten mit den iranischen Völkern in Verbindung gebracht, deren Siedlungen im nördlichen Kaukasus vermutlich in das 10. vorchristliche Jahrhundert zurückreichen. Als Vorfahren der Osseten gelten die iranischsprachigen Alanen des Zentralkaukasus, die zu den Völkern „Skythen“ und „Sarmaten“ des Altertums zählen. Die Alanen entstanden anscheinend aus einer Umsiedlung und Umgruppierung von Stammeseinheiten innerhalb des sarmatischen Stämmebundes. Im 6. Jahrhundert wurde ein Teil der Alanen von den Hunnen und Uturgur-Bulgaren vom Kuban-Fluss zum Kaukasus abgedrängt. Die byzantinischen Quellen erwähnen in den 560er Jahren einen alanischen Fürsten namens *Sarosius* als einen wichtigen

²¹¹⁵ Kojčuev: *Karačaj voprosy istorii, kul'tury i religii*, S. 81.

²¹¹⁶ Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Bd. 1, S. 507.

²¹¹⁷ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 86.

²¹¹⁸ Lordkipanidze and Totadze: *The Population of the Caucasus*, S. 132, 210, 231.

²¹¹⁹ <http://www.alanvakfi.org.tr/oset-suelaleler/35-oset-suelale-simleri-listesi-.html> (Stand 27.02.2014).

Herrscher im Nordkaukasus. Die Alanen wurden in den 570er und 580er Jahren von den Gök-Türken unterworfen. Nach deren Schwächung wurden sie Vasallen der ihnen im Norden benachbarten Chasaren. Nachdem die Macht der Chasaren gebrochen war und das abbasidische Kalifat sich im Süden aufgelöst hatte, entstand schließlich ein starker und weitgehend zentralistischer Alanenstaat im Nordkaukasus,²¹²⁰ der zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert auf dem Höhepunkt seiner Macht stand.²¹²¹ Die Alanen fielen aber durch die mongolische Invasion im 13. Jahrhundert schnell auseinander. Eine Gruppe wanderte ins Territorium des heutigen Ungarn und in Teile Westeuropas. Ein Teil von ihnen schloss sich den Hunnen im Osten an. Die Alanen, die im Kaukasus blieben, zogen sich jedoch tiefer in die Bergtäler und südlichen Hänge des Gebirgszuges zurück, gaben ihre nomadische Lebensweise auf und gingen mit der Zeit zur sesshaften Lebensweise der kaukasischen Viehzucht und der kaukasischen Landwirtschaft über. Durch Mischehen und kulturelle Vermischung mit der Lokalbevölkerung des Kaukasus tauchten die Alanen drei Jahrhunderte später als eine eigenständige ethnische Gruppe wieder auf, die nun als Osseten bekannt wurden.²¹²² Der Name „Alan“ war spätestens ab dem 16. Jahrhundert nicht mehr in den schriftlichen Quellen zu finden.²¹²³

Wie unter den anderen kaukasischen Völkern waren auch unter den Alanen früher die Naturreligionen verbreitet. Uarchag (Warhag) war anscheinend ein Wolf-Totem der Alanen, die sich als „Kinder des Wolfes“ sahen. Sie glaubten an das Jenseits und verehrten auch verschiedene Götter wie z.B. Soslan (Sonnengott), Batradze (Donnergott), Afsati (Jagdgott).²¹²⁴ Das Christentum drang jedoch ab dem 6. Jahrhundert in Alanien zuerst durch den Einfluss von Byzanz ein, und die Alanen erhielten ein Erzbistum im Jahre 921.²¹²⁵ Zwischen 921 und 925 erfolgte anscheinend eine starke Bekehrungsaktivität von Byzanz aus.²¹²⁶

Wir wissen nicht genau, wie weit sich das Christentum vor dem 10. Jahrhundert in Alanien ausbreiten konnte. Wenn sie auch nicht detailliert sind, finden wir doch in den Werken der arabischen und persischen Geographen einige Informationen darüber, sodass wir den Stand des Christentums in Alanien ungefähr einschätzen können. Der persische Geograph Ibn Rusta (gest. 913) berichtet in seinem im Jahre 903 entstandenen Werk „Kitâb al-a'lâq an nafisa“, einem der frühesten islamischen geographischen Werke, dass der König der Alanen selbst Christ war und die alanische Bevölkerung „Ungläubige“ waren, die Götzenbilder anbeteten.²¹²⁷ Nach Angabe des arabischen Geographen und Geschichtsschreibers al-Mas'ûdi (gest. 345/956), der 43 Jahre nach Ibn Rusta starb, nahmen die Könige der Alanen zur Zeit der Abbasiden das Christentum an. Sie fielen aber seit 320/931 von ihrem neuen Glauben ab und vertrieben die Bischöfe und Priester, die ihnen der byzantinische Kaiser geschickt hatte.²¹²⁸ Marquart betont jedoch, dass der diplomatische Verkehr zeige, dass der Herrscher der Alanen dennoch um die Mitte des 10. Jahrhunderts in Byzanz als Christ angesehen wurde.²¹²⁹ Die muslimischen Geographen stellen es so dar, als ob das Christentum bis zum 10.

²¹²⁰ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 87-92.

²¹²¹ Shirin Akiner: *Islamic Peoples of the Soviet Union (with an Appendix on the non-Muslim Turkic peoples of the Soviet Union)*, London 1983, S. 182.

²¹²² Nancy E. Leeper: „Ossetians“, in: *EI2*, Bd. 8, S. 180.

²¹²³ Akiner: *Islamic Peoples of the Soviet Union*, S. 182.

²¹²⁴ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 88.

²¹²⁵ Tessa Hofmann: „Aus Tränen baut man keinen Turm'. Dschawachati, Südossetien, Abchasien: Porträts der (vorläufig) gescheiterten Integration“, in: Matthias Theodor Vogt u.a.: *Der Fremde als Bereicherung*, Frankfurt am Main 2010, S. 310.

²¹²⁶ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 92.

²¹²⁷ „Ibn Rusteh: Kitâb el-a'lâk el-nefise“, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 41.

²¹²⁸ Al-Mas'ûdi: *Murûğ ad-dahab*, S. 99.

²¹²⁹ Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 167.

Jahrhundert in der alanischen Bevölkerung überhaupt nicht verbreitet gewesen sei. Das kann nicht zutreffen. Aber das Christentum scheint trotz des jahrhundertelangen Einflusses von Byzanz und Georgien bis dahin keine großen Fortschritte gemacht zu haben.

Offensichtlich nahmen die Könige der Alanen das Christentum später wieder an. Denn auch der persische Geograph al-Gardizi (gest. 1053) berichtet in seinem Werk „Zayn al-Achbar“, dass der König zwar Christ, das Volk jedoch Anhänger von Naturreligionen waren.²¹³⁰ Auch die europäischen Reisenden des Spätmittelalters liefern vereinzelte Informationen über die religiösen Verhältnisse in Alanien. Der Franziskanermönch Wilhelm von Rubruk (gest. 1270), der zwischen den Jahren 1253-1255 eine Reise in die Mongolei unternahm und den Alanen auf seiner Route begegnete, berichtet, dass die Alanen zu dieser Zeit Christen nach dem griechischen Ritus waren und sogar die griechische Schrift benutzten. Rubruk betont aber gleichzeitig folgendes: „[...] waren sie doch in allem, was den christlichen Ritus betrifft, völlig unwissend und kannten weiter nichts als den Namen Christi“.²¹³¹ Der dominikanische Mönch Johannes Galonifontibus erwähnt Anfang des 15. Jahrhunderts unter den christlichen Völkern auch die Alanen, überliefert aber keine weitere Information über ihre Religion.²¹³²

Auch im Werk von Šarafaddin Ali Yazdi, des Chronisten von Timur, finden wir eine kurze Erwähnung über die Religion der Alanen. Demnach besiegte Timur Toktamiš, den Chan der Goldenen Horde, daraufhin verwüstete er Čerkessien und marschierte schließlich im Jahre 1395 durch den Kaukasus (Berg Elbruz). Er entschied sich, auch Buraken, den Fürsten der Alanen, anzugreifen, denn die Alanen seien „Ungläubige“.²¹³³ Aus all diesen Berichten geht hervor, dass der Verbreitungsprozess des Christentums unter den Osseten bis zum 15. Jahrhundert wichtige Fortschritte machte. Es ergibt sich jedoch, dass das Christentum in erster Linie vom Königshaus und von der Aristokratie vertreten wurde, während es in der Bevölkerung nur oberflächlich verstanden und verbreitet sowie stark mit den alten animistischen Glaubenselementen vermischt wurde. Somit hatte es also einen synkretistischen Charakter.

Hingegen finden wir keine eindeutigen Belege dafür, dass der Islam in Alanien bis zum Beginn des Spätmittelalters eingedrungen war, obwohl die Araber jahrhundertlang (seit dem 7. Jahrhundert) im benachbarten Georgien herrschten. Wir hatten schon im zweiten Kapitel erwähnt, dass der arabische General Ğarrah im Jahr 725 über den Darielpass und durch das Land der Alanen in Chasarien einfiel. Einzelheiten über diesen Feldzug fehlen. Aber wir wissen, dass Ğarrah die Alanen tributpflichtig machte.²¹³⁴ Auch Marwan b. Muhammed fiel 737 in das Land der Alanen ein, in dem er umherzog, bevor er Chasarien angriff.²¹³⁵ N. Emel’janova schreibt, dass es alanische Söldner in arabischen Armeen gab, und vermutet, dass diese den Islam annahmen.²¹³⁶ Eine solche Wahrscheinlichkeit besteht durchaus. Wir können aber nicht feststellen, dass ein Missionierungsversuch durch die Araber stattfand oder dass etwas anderes in der Richtung unternommen wurde, den Alanen den Islam näherzubringen. Denn wir wissen, dass die Araber in der frühislamischen Zeit (7. Jahrhundert) und in den folgenden zwei bis drei Jahrhunderten fast keine Missionierung kannten. Ein anderer wichtiger Faktor, der die Islamisierung der Alanen erschwerte, war allerdings,

²¹³⁰ “El-Gerdîzî: Zeyn el-ahbâr”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 88.

²¹³¹ Rubruk: *Reisen zum Großkhan der Mongolen*, S. 66.

²¹³² Tardy: “The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404”, S. 91.

²¹³³ Yazdi: *The History of Timur-Bec*, vol. 1, S. 506.

²¹³⁴ Dunlop: *The History of the Jewish Khazars*, S. 66; Artamonov: *Hazar Tarihi*, S. 277.

²¹³⁵ Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 12.

²¹³⁶ Nadežda Emel’janova: *Musul’mane Osetii: na perekrestke civilizacij*, Moskva 2003, S. 7.

dass die Alanen traditionell in anti-arabischen Bündnissen wie z.B. mit den Georgiern und Byzantinern standen.

Der arabische Geograph Yakut al-Hamavi (gest. 1229) schreibt in seinem Werk „Muğam al-Buldan“, dass es unter den Alanen auch Muslime gegeben habe, obwohl die Mehrheit aus Christen bestand.²¹³⁷ Wenn der Bericht al-Hamavis zutrifft, soll der Islam in Alanien schon viel früher als vor dem 13. Jahrhundert eingedrungen sein. Wir können aber sicherlich sagen, dass es sich um einzelne Übertritte handelte und dass der islamische Einfluss gegenüber den Naturreligionen und dem Christentum äußerst schwach blieb. Während der mongolischen Invasion im 13. Jahrhundert kann sowieso keine Rede von einer Islamisierung sein.

Der Übertritt Berke Chans (1256-1266) zum Islam soll aber in der folgenden Zeit dazu beigetragen haben, dass der Einfluss des Islam wie in den anderen nordkaukasischen Gebieten auch in Alanien-Ossetien gestärkt wurde. Denn wie wir schon im vierten Kapitel zeigten, bildete die Vorherrschaft um den Kaukasus einen der wichtigsten Konfliktgegenstände zwischen der Goldenen Horde und dem Ilchanenreich, und der Nordkaukasus fiel damals in den Einflussbereich der Goldenen Horde. Das Territorium des heutigen Nordossetiens gehörte in dieser Zeit zu einem der zehn Kreise der Goldenen Horde. Die Chane der Goldenen Horde, die selbst den Islam vor kurzem angenommen hatten, begannen mit großem Eifer, in den alanischen Bergschluchten Moscheen zu bauen.²¹³⁸

Die Forscher V. I. Markovin und R. M. Mučaeŭ schreiben in ihrem Werk „Kunst und Kultur im Kaukasus“ folgendes:

„Die Ruinen des ehemaligen Magas und besonders von Werchni Dshulat [Zentrum der Alanen] mit einer christlichen Kirche im byzantinisch-Kiewer Stil vom Ende des 12. bis Anfang des 13. Jahrhunderts [...] und eine Ziegelmoschee [sie entstand etwas später als die Kirche] lassen erkennen, dass es sich um große Handelsstädte mit einer bunt zusammengewürfelten Bevölkerung gehandelt hat, deren Einwohner sich aus Anhängern verschiedener Religionen zusammensetzten.“²¹³⁹

1239 schlug Batu (1227-1255), Chan der Goldenen Horde, die Alanen vernichtend und unterwarf Alanien. In der folgenden Zeit wurden weitere Moscheen gebaut:

„Auf den Ruinen von Werchni Dshulat entstand eine neue große Hauptmoschee mit einem hohen Minarett, und sie erhielt nun den Namen Tatartup. Auch in Nishni Tshulat wurde eine Moschee mit einem eindrucksvollen Minarett errichtet [...].“²¹⁴⁰

Eine ähnliche Information finden wir bei Emel'janova. Demzufolge erlebte Alanien-Ossetien eine besonders aktive Islamisierung unter Usbek Chan (1313-1341), unter dem die Goldene Horde im Zenit ihrer Macht stand. Während der Ausgrabungen im Jahre 1960 wurden eine Freitagsmoschee und eine Quartalmoschee in Tatartupe entdeckt, die in seine Regierungszeit datiert wurden. Die Freitagsmoschee hatte eine Grundfläche von 210 qm. Ihre Wände waren mehr als 6 Meter hoch. Es handelt sich bei diesen Moscheen anscheinend um die Moscheen in Werchni Dshulat und Nishni

²¹³⁷ “Yâkut el-Hamavî: Mucem el-Büldan”, in: *İslâm Coğrafyacılara Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 128-129.

²¹³⁸ Emel'janova: *Musul'mane Osetii*, S. 91.

²¹³⁹ Wladimir Iwanowitsch Markowin und Rauf Magomedowitsch Muntschajew: *Kunst und Kultur im Nordkaukasus* [Russischer Originaltitel: *Severnyj Kavkaz. Očerki istorii i kul'tury*], aus dem Russischen übersetzt von Alexander Häusler, Leipzig 1988, S. 94.

²¹⁴⁰ Ebd., S. 94.

Tshulat.²¹⁴¹ Es steht jedenfalls fest, dass der Islamisierungsprozess durch den Einfluss der Goldenen Horde unter den Alanen wichtige Fortschritte machen konnte. Ein anderer Beleg dafür ist, dass der arabische Reisende Ibn Battuta (gest. 1369) im 14. Jahrhundert in Sarai, der Hauptstadt der Goldenen Horde, muslimischen Alanen begegnete.²¹⁴²

Was die Religionspolitik Timurs betrifft, so hatte sie zur Folge, dass sich auch die Alanen wie die anderen nicht-muslimischen Völker des Kaukasus dem Islam entfremdeten. Wie oben erwähnt, bezeichnete er auch die Osseten als „Ungläubige“, die es zu bekämpfen galt. Weil die Alanen die Georgier gegen Timur unterstützten, fiel Timur 1400 in Alanien ein, verwüstete das ganze Land, siedelte viele Menschen zwangsweise um, versklavte eine große Anzahl von ihnen und raubte die Schätze des Landes. Die Städte und Dörfer wurden dem Boden gleichgemacht. Das alanische Volk war beinahe ausgerottet. Die Wirtschaft wurde derart lahm gelegt, dass die Auswirkungen bis ins 19. Jahrhundert reichten. Das war die größte Katastrophe, die die Alanen bis dahin erlebt hatten. „Die Nachklänge der Taten Timurs wirkten lange Zeit als eine Impfung gegen die Annahme des Islam.“, meint Emel’janova. Unter diesen Umständen sei es zu einem Ideologiewechsel der Alanen-Osseten gekommen. Als Folge seien die alten vorchristlichen und vorislamischen Kulte wieder lebendig geworden.²¹⁴³

Von einem starken Einfluss des Islam in Ossetien kann man erst nach der Stärkung des Islam unter den Čerkessen ab dem 16. Jahrhundert reden. Die eigentliche Islamisierung der Osseten begann also durch den Einfluss der čerkessischen Kabardiner, ihrer direkten Nachbarn. Davon waren in erster Linie die Stämme Nordossetiens betroffen, die schon seit dem Spätmittelalter enge Kontakte zu den Kabardinern wegen der geographischen Nähe ihrer Gebiete pflegten.

Über die Einzelheiten der Islamisierung der Osseten wissen wir aber leider im Allgemeinen viel weniger als über die der anderen kaukasischen Völker. Denn, wie wir schon oben sahen, sind die Informationen der wenigen vorhandenen Quellen aus dem Mittelalter sehr bruchstückhaft und mangelhaft. Der Grund dafür ist nach unserer Meinung, dass die Osseten durch den Einfall der Mongolen und insbesondere Timurs tiefer in die Berge zurückgedrängt wurden und somit von der Welt stark isoliert waren. Zum Thema gibt es vor allem im Westen und in der Türkei fast keine einzige detaillierte Forschung. Die Islamforscherin N. Emel’janova scheint die Erste gewesen zu sein, die sich in ihrem Werk „*Musul’mane Osetii: na perekrestke civilizacij*“ mit dem Problem mehr oder weniger ausführlich beschäftigte. Sie betont selbst in der Einleitung ihrer Arbeit, dass das Thema von der Forschung weitgehend vernachlässigt wurde, während sich die Aufmerksamkeit der Forscher vor allem auf die Islamisierung Dagestans und Čečenien-Ingušetien konzentrierte. Die Forschungen Emel’janovas bieten zwar einige neue Erkenntnisse, zeigen aber, dass einige wichtige Punkte über den Islamisierungsprozess der Osseten wegen der mangelhaften Quellen im Dunklen bleiben. Wir wissen z.B., dass die Kabardiner den Islam unter den Osseten verbreiteten, kennen aber speziell nicht den Namen der Personen, die zur Verbreitung des Islam unter ihnen aktiv waren.

Die Verbreitung der Kabardiner auf die nordossetischen Gebiete begann anscheinend schon im 14. Jahrhundert. Denn die Osseten waren spätestens im 16. Jahrhundert Untertanen der kabardinischen Fürsten. Die Kabardiner verhinderten jedenfalls eine direkte Verbindung zwischen Russland und Ossetien. Der Handel Ossetiens mit Russland, besonders seine Importwaren wie Fische, Salz und Mehl, waren von den Kabardinern abhängig. Noch im Jahre 1769 – etwa 40 Jahre vor der russischen Annektierung – erhoben die kabardinischen Fürsten einen Tribut für jedes Schaf

²¹⁴¹ Emel’janova: *Musul’mane Osetii*, S. 93-94.

²¹⁴² Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 164-165; Barthold: *Zwölf Vorlesungen*, S. 174.

²¹⁴³ Emel’janova: *Musul’mane Osetii*, S. 98-101.

und Haus der Osseten. Dafür gewährten sie ihnen militärischen Schutz, wodurch die Osseten begannen, sich wieder in den nordkaukasischen Ebenen anzusiedeln. Es ist bemerkenswert, dass auch die ossetischen Fürsten im Rahmen des Atalik-Systems, das selbst, wie oben erwähnt, bei der Islamisierung der čerkessischen Stämme eine wichtige Rolle gespielt hatte, zu Pflegeeltern der Kinder ihrer kabardinischen Herrn wurden. Das führte zu sogenannten Familienbanden zwischen ihnen. Die Osseten wurden infolge ihrer engen Beziehungen zu den Kabardinern auch von deren Sozialstruktur stark beeinflusst. Die Kenntnis der kabardinischen Sprache stellte ein Merkmal des sozialen Ansehens dar.²¹⁴⁴

Im 17. und 18. Jahrhundert gehörten zu den Osseten fünf Stämme, die sich voneinander durch ihre Sozialstruktur und ihren Dialekt unterschieden: Digoren, Alagiren, Kurtatinen, Tagauren und Südosseten (Tualzanen, Tualzen).²¹⁴⁵ Der Islam verbreitete sich durch den kabardinischen Einfluss unter den Kurtatinen, Tagauren und insbesondere den Digoren, den nächsten ossetischen Nachbarn der Kabardiner. Denn nach der Verfestigung des Islam unter den Kabardinern ab dem 16. Jahrhundert kamen immer mehr Missionare aus der Kabardei in die Siedlungen der Digoren und Kurtatinen in den Bergschluchten. So nahm erst die soziale Oberschicht der Osseten den Islam im 17. Jahrhundert an, die an der Grenze zu den Kabardinern lebte. Davon waren besonders die Adeligen der Digoren und Tagauren und anschließend die von ihnen abhängigen Bauern betroffen. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gab es in den Gebieten dieser Stämme schon einige Siedlungen wie z.B. Koban, Kora-Ursdon, Karağayevo-Haznidon, Donifars u.a., deren Einwohner vorwiegend Muslime waren. Die Osseten, die den Islam freiwillig annahmen, versuchten weiter zu missionieren. Am einfachsten konnte man die jungen Leute gewinnen. Die ältere Generation übte jedoch ihre alten Kulte weiter aus. Dieser Prozess verlief allerdings nicht ohne Schwierigkeiten. Die Neumuslime wurden oft von der Gesellschaft ausgestoßen, deren Zahl allerdings mit der Zeit immer größer wurde. Dieser Umstand sollte jedoch eine andere Entwicklung zugunsten des Islam zur Folge haben: die ossetischen Dörfer an der Grenze zu Kabardei mussten den Islam annehmen, um sich vor den Angriffen sowohl der Kabardiner als auch dieser Neumuslime zu schützen. Schließlich war der Einfluss des Islam hier so stark, dass sogar die Christen ihren Kindern muslimische Namen gaben.²¹⁴⁶

Die Oberschicht der in der Uruch-Schlucht lebenden Digoren war aber mit der kabardinischen Aristokratie nicht nur durch das Atalik-System, sondern auch durch die Mischehen eng verbunden. Die transnationalen Beziehungen zwischen den Osseten und Kabardinern spielten also eine große Rolle bei der Islamisierung der Digoren: Gegenseitige Einflüsse in den Beziehungen zwischen den Osseten und Kabardinern waren z.B. aus dem früheren Anspruch auf den Zugang zu den Winterweiden im großen Gebiet des Terek-Tieflandes entstanden, das als „Kleine Kabardei“ bekannt ist. Es war von existentieller Bedeutung für die Kabardiner, die ossetischen Almen im Sommer nutzen zu können. So durchquerten beide Ethnien während ihrer saisonalen Transhumanz mit ihren Herden gleichzeitig ihre Gebiete. Die gegenseitigen Einflüsse zeigten sich auch in ihrer Sprache. So wurden zahlreiche kabardinische Wörter in die ossetische Sprache und die ossetischen Wörter ins Kabardinische übernommen.²¹⁴⁷

Es stellt sich heraus, dass sich Ossetien, insbesondere das heutige Nordossetien, bis zur russischen Intervention Mitte des 18. Jahrhunderts in einem immer stärker werdenden Islamisierungsprozess befand. Die Missionierungsaktivitäten Russlands, die in den 1750er Jahren begannen, stell-

²¹⁴⁴ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 94.

²¹⁴⁵ Emel'janova: *Musul'mane Osetii*, S. 13.

²¹⁴⁶ Ebd., S. 101-103.

²¹⁴⁷ Forsyth: *The Caucasus*, S. 203.

ten jedenfalls einen Wendepunkt in der Religionsgeschichte der Osseten dar und lenkten die Situation in andere Bahnen. Russland leitete eine Christianisierungskampagne der Bergvölker des Nordkaukasus ein, in der es mit Georgien kooperierte. Wie wir auch noch weiter unten darstellen werden, gründete die georgische orthodoxe Kirche eine ossetische Residenz in der Kleinen Kabardei (heute Kabardino-Balkarien) mit Unterstützung des Heiligen Synods, um die ossetischen Jugendlichen im Christentum zu unterrichten und sie zu örtlichen Geistlichen auszubilden. Außerdem wurde eine Kirche errichtet, neben der auch eine Gemeindeschule eröffnet werden sollte. Diese Politik war nicht erfolgreich, da die georgischen Geistlichen den Handel mit den Muslimen der Großen Kabardei einschränken wollten und damit Unzufriedenheit in der Bevölkerung hervorriefen. Ein anderer Grund war, dass das Gebiet traditionell unter osmanischem Einfluss stand. Schließlich töteten die Osmanen den Archimandriten der Residenz in Georgien und überredeten die Kabardiner, die Residenz zu zerstören. Daraufhin ergriff die russisch-orthodoxe Kirche die Initiative. Unter der Regierung der Kaiserin Elisabeth (1741-1761) begann man, die Missionierung durch Gewalt durchzuführen. Die Kaiserin ließ die russisch-orthodoxe Mission im Nordkaukasus gründen. Die Muslime und Anhänger von Naturreligionen wurden massenhaft gewaltsam getauft. Unter Katharina II. (1762-1796) wurde die russische Missionierungspolitik deutlich flexibler.²¹⁴⁸ Aber trotzdem waren Aufstände nicht zu verhindern.

Der Aufstand des Imam Mansur umfasste nicht nur Teile Čečeniens und das dagestanische Kumukien, sondern auch die Kabardei. Auch Ossetien war teilweise darin involviert. Die Vertreter der Familie *Dudarov* aus dem ossetischen Stamm der Tagauren stellten sich auf die Seite von Mansur. Der Anführer des ossetischen Aufstandes, Ahmad Dudarov, der in den vorrevolutionären Quellen als eifriger Muslim beschrieben wurde, unterstützte Mansur. Dudarov, dem in seiner Politik auch seine Verwandten beistanden, hatte vor, den Islam in Ossetien unter der Flagge des Ghasawats (Ĝihad) zu verbreiten. Mit dem Geld der Familie Dudarov wurde eine Moschee in Tagaurien gebaut. Als Mansur nach Ossetien kam, schloss sich Ahmad Dudarov ihm mit seinen Kämpfern aus Tagurien an.²¹⁴⁹ Aber der Befreiungskampf Mansurs (1785-1791) dauerte nicht lange und die Missionierungspolitik Russlands wurde fortgesetzt, obwohl sie keinen großen Erfolg hatte.

Ossetien nahm auch in den Plänen des Imam Šamil einen wichtigen Platz ein. Denn das ossetische Gebiet war ein Transitweg nach Georgien, durch den er die Kontakte mit den Türken, seinen Glaubensgenossen, aufrechterhalten wollte. Außerdem wurde der Darielpass (auch bekannt als Tor der Alanen) zu einem wichtigen strategischen Punkt in Šamils Plan zur Verbreitung des Islam. Daher drang sein Nâ'ib (Stellvertreter) Achverdi-Magoma am 29. September 1840 in Mosdok ein und versuchte, in der Kabardei einen Aufstand gegen Russland zu organisieren, was ihm aber durch das russische Eingreifen nicht gelang. Auch die Šaria von Šamil wurde im kabardinisch-ossetischen Territorium nicht akzeptiert, weil Achverdi-Magoma von jedem Haushalt der Čerkessen zwei Silberrubel Abgabe verlangte. Schließlich wurde Achverdi-Magoma von dort vertrieben.

Ein anderer Faktor für das ossetische Gebiet war seine wirtschaftliche Bedeutung. Denn man begann 1843, in Ossetien Blei und Silber abzubauen. Das veranlasste die Russen, sich das Gebiet völlig zu sichern, weil diese Metalle zur Herstellung der Munition für die russische Armee im Kaukasus von enormer Bedeutung waren. Im April 1846 drang Šamil selbst in die Kabardei ein und versuchte, die Einwohner zu einem bewaffneten Aufstand gegen Russland zu bewegen. Aber auch dieses Unterfangen scheiterte schließlich. Im nächsten Jahr versuchte er, die Unterstützung der

²¹⁴⁸ Über die Religionspolitik Katharinas II. siehe unter Punkt 5.7.2.2.

²¹⁴⁹ Emel'janova: *Musul'mane Osetii*, S. 128-129; Forsyth: *The Caucasus*, S. 274.

Fürsten der Digoren und Tagauern zu gewinnen, mit denen er durch Magomet-Mirza Anzorov, den kabardinischen Fürsten, der sich ihm bei seiner Ankunft in der Kabardei vor einem Jahr angeschlossen hatte, schon in Verbindung war. Die Osseten schworen Anzorov, Šamil ihre volle Unterstützung zu leisten. Aber schon vor vier Jahren (1843) zuvor war Haği Hamurza, der Sohn eines Adligen namens Alchasa Kunduchova aus dem Stamm der Tagauern, zu Šamil gekommen, während sein jüngerer Bruder sich im Dienste der russischen Armee befand. Die weiteren Versuche Šamils, seinen Einfluss in Ossetien zu stärken und die Osseten zu einem Aufstand zu bewegen, hatten jedenfalls keinen Erfolg. Die russischen Spione spielten dabei eine wichtige Rolle, weil sie seine Pläne erfolgreich und rechtzeitig enttarnen konnten.²¹⁵⁰

Dass die Tagauern in die Bewegung Šamils verwickelt wurden, hatte überdies zur Folge, dass die russische Staatskirche ihre Missionierungstätigkeit stärkte. Weil die nordossetischen landbesitzenden Aldare (Fürsten der Osseten) größtenteils Muslime waren, versuchte die russische Verwaltung, sie durch eine Reihe von Reformen, die sie zur Begünstigung der christlichen Bauern erließ, zu schwächen. In den Jahren 1853 und 1859 wurde der Landbesitz der Aldare in einem System von Kommunalland zusammengefasst. 1865 wurde den Aldaren die Gleichberechtigung mit dem russischen Adel abgesprochen. Als Folge davon wanderten viele muslimische Osseten in das Osmanische Reich.²¹⁵¹

Schließlich zeigt sich, dass es den Muriden, die in Čečenien und Dagestan den Islam erheblich stärken konnten, nicht gelang, in Ossetien und der Kabardei einflussreich zu werden. Hingegen durchkreuzte der russische Einfluss, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Ossetien eindrang und parallel zur Konsolidierung der Herrschaft Russlands in diesem Gebiet immer stärker wurde, den Einfluss des Islam zum größten Teil. Obwohl die Missionierungstätigkeiten der Russen nicht die erwarteten Ergebnisse brachten, kann man nicht sagen, dass sie völlig erfolglos waren. Der größte Teil der Osseten ist heute christlich. Es ist klar, dass dieser Umstand eine Folge der russischen Religionspolitik ist. Aber auch der muslimische Anteil der Osseten ist nicht zu unterschätzen. Emel'janova betont, dass die muslimische Gemeinschaft in Nordossetien nach der Schätzung der islamischen Religionsbehörde der Nordossetisch-Alanischen Republik (Respublika Severnoj Osetii-Alanija) bis 1917 fast 40% der Gesamtbevölkerung ausmachte. Die Zahl der Muslime ging in der sowjetischen Zeit bis auf 5% zurück. Die russischen Islamforscher gaben an, dass die Zahl der muslimischen Osseten aber nach dem Fall der Sowjetunion wieder stieg und mehr als 100.000 betrug. Das machte 30% der Gesamtbevölkerung aus. Nach Angabe der Nordossetisch-Alanischen Regierung stieg die Zahl bis auf 40%. Im Jahre 1997 wurden 17 muslimische Gemeinden in Ossetien registriert.²¹⁵²

Die Forscher sind sich jedoch darin einig, dass die alten Kulte unter den Osseten in der einen oder anderen Form bis heute fortleben konnten, obwohl sich zwei monotheistische Religionen unter ihnen ausbreiteten.²¹⁵³ Es zeigt sich klar, dass beide Religionen schon von Anfang an stark synkretistisch und nur oberflächlich verwurzelt waren. Wie oben erwähnt, galt das für das Christentum schon seit dem Spätmittelalter. Auch für den Islam sieht die Situation nicht anders aus, seitdem er unter ihnen Verbreitung fand. Der georgische Fürst und Chronist Vakhushti Bagrationi (gest. 1757) charakterisierte z.B. die Religionen der Osseten zu seiner Zeit folgendermaßen:

²¹⁵⁰ Ebd., S. 142-151.

²¹⁵¹ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 97-98.

²¹⁵² Emel'janova: *Musul'mane Osetii*, S. 6.

²¹⁵³ Quiring: *Pulverfass Kaukasus*, S. 157; Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 94-95; Emel'janova: *Musul'mane Osetii*, S. 13; Leeper: "Ossetians", S. 179-180.

„Früher waren sie alle Christen [...], aber jetzt nennen sie sich nur Christen. Sie praktizieren großes Fasten, verehren Ikonen, Kirchen und Priester und verbeugen sich vor ihnen, aber sie sind in allen anderen Sachen ungebildet. In Tagauri, Kurtauli, Valagiri, Digori und Bassiani sind die Herrscher und Notabeln Muslime, aber die einfachen Bauern sind Christen. Sie sind jedoch in beiden Religionen unwissend: der Unterschied zwischen Christen und Muslimen besteht darin, dass die Christen Schweinefleisch und die Muslime Pferdefleisch essen.“²¹⁵⁴

Nach mehr als einem Jahrhundert hatte sich anscheinend nichts geändert. Im Werk „Das nördliche Ossetien“ von Professor Karl Koch aus Jena (1809-1879), der während seiner Reise im Kaukasus in den Jahren 1837/38 auch Ossetien besuchte, finden wir eine ausführliche Beschreibung der Osseten. Koch geht auch auf die religiösen Verhältnisse in Nordossetien ein:

„Die Osseten sind, bis auf die Tagauern und Digoren, die sich zum Mohammedanismus bekennen, ohne alle Religion, und vergebens hat man bis jetzt versucht, sie zur Griechischen Kirche zu bekehren. Heiden, d.h. Götzendiener, um mit der Bibel zu sprechen, sind sie ebenfalls nicht [...]. Deutlich siehet man aber Merkmale, dass sie in der ersten Zeit der christlichen Rechnung sich zu unserer Religion bekannt haben müssen, aber später wahrscheinlich durch Zwang, Mohammedaner wurden. Zurückgezogen in die unzugänglichsten Berge und abgeschlossen von ihren immer in Streit lebenden Nachbarn, waren sie nur bedacht, sich zu behaupten, und mit jedem Jahre wurde der Kultus ihrer Religion weniger ausgeübt, bis er in gänzliche Vergessenheit geriet [...]. Das bei ihnen einmal das Christentum geherrscht habe, sagen uns die Überreste der Kirchen, auf denen man das Kreuz findet.“²¹⁵⁵

Es ist bemerkenswert, dass Koch es in seinem Bericht so darstellt, als ob das Christentum zu seiner Zeit überhaupt nicht unter den Osseten verbreitet gewesen sei. Er meint, dass sich nur zwei ihrer Stämme, die Tagauern und Digoren, zu einer Religion bekannt hätten. Koch betrachtet die Situation aus der Perspektive einer Person, die das Christentum kennt, und sieht die Osseten nicht als richtige Christen an, während er die Religionsausübung der muslimischen Osseten nicht kommentiert. Wir wissen in der Tat, dass der Christianisierungsprozess unter den Osseten bis dahin große Fortschritte machte, auch wenn das Christentum unter ihnen stark synkretistisch ausgeübt worden war.

Im Bericht Friedrich Bodenstedts (1819-1892), der einige Jahre später den Kaukasus besuchte, finden wir ein realistischeres Bild über die religiöse Situation in Ossetien:

„Gedrängt von islamitischen und christlichen Völkerschaften, neigten sie sich äußerlich immer auf die Seite der stärkeren Partei, während sie insgeheim ihrem alten Götzendienste treu blieben, von welchen sich auch heute noch viele Spuren unter ihnen erhalten haben [...]. Dass hier vom Kerne des Christentums nicht die Rede sein kann, sondern bloss die Formen der griechischen Kirche darunter verstanden werden, bedarf wohl kaum der Erwähnung.“²¹⁵⁶

Bodenstedt setzt seinen Bericht nach ein paar Zeilen folgendermaßen fort:

„Jetzt hält sich der Ossete für einen Christen, hat aber dabei – wenn es anders seine Vermögensumstände erlauben – unter mannichfachen Vorwänden und Benennungen mehrere Weiber, scheert das Haupthaar und nimmt Waschungen vor nach der Weise der Moslim; bei Begräbnissen und Heirathen vollzieht er heidnische Gebräuche, opfert seinen Götzen auf den zertrümmerten Altären der alten Kirchen, die

²¹⁵⁴ Zitiert bei Emel'janova: *Musul'mane Osetii*, S. 15.

²¹⁵⁵ Karl Friedrich Emil Koch: *Das nördliche Ossetien. Nach Mittheilungen des Herrn Professor Koch*, Weimar um 1840, S. 41-42.

²¹⁵⁶ Bodenstedt: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*, S. 236.

man noch zerstreut im Lande findet, und zu gleicher Zeit verehrt er den Erzengel Michael und den Propheten Elias, natürlich ohne etwas Anderes von Beiden zu kennen als den Klang ihrer Namen. Diese Kirchen sind das treueste Bild der ossetischen Religionszustände zu betrachten. Sie wurden einst aufgebaut aus den Trümmern der heidnischen Altäre. Christenthum und Islam ließen abwechselnd Spuren an ihren Mauern zurück. Hinter den Bildern der Heiligen und den Arabesken des Koran blieben die alten Götzenbilder versteckt, und oben darauf prangt jetzt von Neuem das Zeichen des Kreuzes.²¹⁵⁷

Jedenfalls zeigen alle diese Berichte, wie stark die animistischen, christlichen und islamischen Glaubensinhalte und Bräuche ineinander verflochten waren und dass die Osseten keiner dieser Religionen im eigentlichen Sinne angehörten. In der Sowjetzeit wurde z.B. die Vielweiberei sowohl unter den Christen als auch den Muslimen praktiziert.²¹⁵⁸ Ein anderes bemerkenswertes Beispiel ist, dass die Kinder ein und derselben Familie sowohl christliche Namen (Chariton, Timofei, Georgi) als auch islamische (Tamerlan, Bekir) und wiederum animistische (Galka, Batras, Dshati) tragen können.²¹⁵⁹ Die Angehörigen beider Religionen übten ihre Religion relativ oberflächlich aus. Der Einfluss der Naturreligionen war hingegen bei ihnen viel stärker. Die Situation sieht auch heute nicht viel anderes aus. Wie N. E. Leeper sehr zutreffend ausdrückt, *„bilden die beiden Religionen nur einen dünnen Schleier auf dem starken restlichen Einfluss der alten polytheistischen und animistischen Glaubensvorstellungen der nordkaukasischen Stämme.“* Die synkretistische Mischung hatte also eine einzigartige und ausgeprägte ossetische Kultur zur Folge. Zusätzlich zur Übernahme vieler Glaubenselemente der lokalen kaukasischen Völker, vor allem der Karačaj-Balkaren, Kabardiner und Georgier, behielten die Osseten auch die Überreste der kulturellen Praktiken der Alanen, ihrer nomadischen Vorfahren, bei.²¹⁶⁰ Die von den Missionaren errichteten Kirchen wurden in eine Art halbanimistischer Kultstätten verwandelt. Bis heute gibt es animistische Heiligtümer in Ossetien, die noch sorgsam gepflegt werden.²¹⁶¹ Meines Erachtens ist der Hauptgrund dafür, dass die monotheistischen Religionen unter den Osseten einen stark synkretistischen und oberflächlichen Charakter aufweisen, dass man sie nicht geplant und systematisch missionierte. Damit meine ich eine Missionierungskampagne, in deren Rahmen den Osseten nicht nur wirtschaftliche Vorteile angeboten, sondern auch eine seriöse und transparente religiöse Ausbildung in ihrer eigenen Sprache und möglichst durch ossetische Gelehrte ermöglicht werden sollte. Dass eine Missionierung durch Ferah Ali Pascha, bei der diese Kriterien mehr oder weniger erfüllt wurden, bei der Islamisierung der Čerkessen Erfolg hatte, hatten wir schon weiter oben gesehen.

5.7. Die Islamisierung der Čečen und Inguš

5.7.1. Das Eindringen des Islam in Čečenien und Ingušetien

Die Čečen nennen sich selbst „Nochči“. Sie sind mit den Inguš durch ihre gleiche Abstammung, Sprache und Kultur eng verwandt (alle Čečenisch sprechende Stämme werden in die ethnologische Gruppe der Wainachen eingeordnet). Ihre Sprache gehört zum nachischen Zweig der nordkaukasischen Sprachen. Nach den Azerbayğanern, Armeniern und Georgiern sind sie zahlenmäßig die größte Ethnie des Kaukasus. Nach der Volkszählung von 2002 betrug die Zahl der Čečen

²¹⁵⁷ Ebd., S. 236-237.

²¹⁵⁸ Leeper: „Ossetians“, S. 180.

²¹⁵⁹ Markowin und Muntšajew: *Kunst und Kultur im Nordkaukasus*, S. 138.

²¹⁶⁰ Leeper: „Ossetians“, S. 179-180.

²¹⁶¹ Markowin und Muntšajew: *Kunst und Kultur im Nordkaukasus*, S. 138.

1.127.000 und die der Ingušen 364.000.²¹⁶² Nach Auffassung der Russen gelten die Čečenen als die stärkste Ethnie und die „stärksten Muslime“ des Nordkaukasus. Ihr Siedlungsgebiet erstreckt sich zwischen Nordossetien und Dagestan und sie bewahrten die ältesten Elemente ihrer Kultur wesentlich intensiver als die Dagestaner, da ihr Gebiet von den Handelswegen der pontischen und kaspischen Region nicht berührt war.²¹⁶³

Vor der russischen Herrschaft basierte ihr Regierungssystem auf den lokalen ungeschriebenen Kodifikationen der Bräuche (Adats). Sie wurden von der islamischen Šaria ergänzt, die offiziell im Jahre 1822 von einer Konferenz der Stämme verabschiedet worden war. Als Gesetz unterschieden sich die Adat manchmal stark von der Šaria, die gewöhnlich dem lokalen Brauch untergeordnet war (bis zum Machtantritt der Muriden). Die Čečenen und Ingušen neigten genauso wie die Dagestaner zu einem relativ demokratischen System der sozialen Beziehungen zwischen Führern und Familien, während die Čerkessen eine starre, mit spezifischen Verpflichtungen und Zuständigkeiten ausgestattete Ständeordnung befolgten. Die Čečenen und Ingušen hatten anders als die benachbarten Osseten, Kumuken und Čerkessen keine durch Geburt bestätigten Begs, Chane oder Fürsten. Daher basierten die Standesunterschiede ausschließlich auf materiellem Wohlstand: Großgrundbesitzer standen an der Spitze der Skala und Sklaven ohne Grundbesitz (tavyrga) ganz unten in der Skala.²¹⁶⁴ Gewohnheitsmäßig ließen die Čečenen ihre Sklaven (meist Kriegsgefangene) nach längerer Zeit frei. Als Ausdruck der sozialen Gleichheit betrachtete sich jeder Čečene als Edler oder Freier.²¹⁶⁵

Anscheinend gab es nie einen čečenischen Staat, der alle čečenisch-sprechenden Stämme zusammenfasste. Ihre kohäsivsten Elemente waren individuelle Dorfbünde (Tajpa oder Teip) und Geschlechter (Tuqum/Tuchum) mit geographischen Namen, benannt nach den Herkunftsorten ihrer Ahnen. Die einzelnen Tajpa führten ihre eigene Außenpolitik gegenüber den Nachbarn (d.h. sie schlossen Verträge usw.) und bildeten auch wirtschaftliche Einheiten. Wo solche Dorfbünde aus verschiedenen Geschlechtern bestanden, war jedes in ihnen durch ihre Ältesten vertreten. Gemeinsame Dorf- oder Geschlechterangelegenheiten wurden auf Versammlungen entschieden, deren Beschlüsse theoretisch für alle von ihnen vertretenen Gruppen bindend waren.²¹⁶⁶

Vor den monotheistischen Religionen waren unter den Čečenen die Naturreligionen verbreitet. Die Kirchenruinen zeigen jedoch, dass wenigstens ein Teil der Čečenen im 8. Jahrhundert zum Christentum übertrat.²¹⁶⁷ Zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert reichte der Einfluss Georgiens bis in das Gebiet der Čečenen; denn das Christentum sowie Spuren der georgischen Schrift sind unter den mittelalterlichen Čečenen auch archäologisch bezeugt. Das Christentum war jedoch damals stark synkretistisch und hat jedenfalls den Niedergang Georgiens und seines Kultureinflusses im Mongolensturm kaum überlebt.²¹⁶⁸ Darüber hinaus schwächte der Niedergang Georgiens zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert das Christentum bei den Čečenen noch mehr. So wurde es bald durch ihre Naturreligionen absorbiert. Die Naturreligionen bestanden hauptsächlich aus Familienkulten. Außerdem existierten Kulte für die Geschlechterahnen. An besonderen Stätten (Elgyc) wurden Schutzgeister der Geschlechter und Dörfer (Cu-Erdy) verehrt. Dieser Name bezeichnete auch einen Luftgott; Siela war der Donnergott, Elt der Jagdgott, und Tušoli die Fruchtbarkeitsgöttin und Gebe-

²¹⁶² Lordkipanidze and Totadze: *The Population of the Caucasus*, S. 270.

²¹⁶³ Lerch: *Der Kaukasus*, S. 125-126; Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 115.

²¹⁶⁴ Harry H. Walsh: "Ibero-Caucasian", in: *Muslim Peoples. A World ethnographic Survey*, Editor-in-Chief Richard V. Weekes, Westport 1978, S. 178.

²¹⁶⁵ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 118.

²¹⁶⁶ Ebd., S. 116-117.

²¹⁶⁷ Amjad Jaimoukha: *The Chechens. A handbook*, London/New York 2005, S. 106.

²¹⁶⁸ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 115.

rin von Regen, Ernten und Kindern. Solche Götterkulte waren čečenischen Greisen noch im 20. Jahrhundert in Erinnerung. Bis ins 17. und zum Teil 18. Jahrhundert verkörperten sie den lebendigen Volksglauben. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts konnten sie bei den Ingušen beobachtet werden, da diese noch so lange an den čečenischen Naturreligionen festgehalten hatten.²¹⁶⁹

In der Zeit der Sassaniden verbreitete sich auch der Zoroastrismus in Čečenien, d.h. sie beteten das Feuer an. Dass jeder Čečene, jung oder alt, z.B. heutzutage im Frühlingsfest sehr gerne über das Feuer springt, zeigt, dass manche Traditionen dieses Glaubens erhalten geblieben sind.²¹⁷⁰ Die manchmal dreistöckigen Mausoleen (Kaš) dienten einer Art Sonnenbestattung, die durch das trockene Klima ermöglicht wurde. Sie verbreitete sich auch im übrigen Nordkaukasus. Ganze Städte setzten sich aus solchen Totenhäusern zusammen, die von zoroastrischen Vorbildern beeinflusst gewesen sein könnten.²¹⁷¹

Wann und wie die Čečenen den Islam annahmen, konnte noch nicht genau geklärt werden. Ş. Erel meint, dass der größte Teil der Čečenen den Islam schon im 10./11. Jahrhundert angenommen habe, nennt aber keine Belege.²¹⁷² Der Forscher A. Jaimoukha betont, dass es verschiedene Berichte darüber gibt, wie die Čečenen zum ersten Mal zum Islam bekehrt wurden. Es herrscht also keine Einigkeit unter den Forschern über den genauen Zeitpunkt, zu dem die Čečenen zum ersten Mal den Islam annahmen. Die am meisten verbreitete Meinung besagt, dass der Islam ab dem 7. Jahrhundert von Dagestan nach Čečenien eindrang und dass es zu einer Konversionsbeschleunigung erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam. Die zweite Meinung sieht die Annahme des Islam im feudalen čečenischen Fürstentum Simsim (gegründet in Südost-Čečenien und erlebte seine Blüte zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert) als Staatsreligion im 14. Jahrhundert als den Ausgangspunkt des Islamisierungsprozesses. Der Islam war zu dieser Zeit auch von der Našcha-Gemeinschaft der freien Männer angenommen worden, deren Territorium außerhalb des Kontrollbereichs der Goldenen Horde lag, nachdem sie in die Flachländer übergesiedelt waren. Die von den čečenischen Stämmen der Malchis, Kisten und Lam-Aekkchiis bevölkerten Südwestregionen blieben hingegen nominell christlich. Dieser Version zufolge traten die meisten Čečenen im 16. Jahrhundert zum Islam über. Nach einer dritten Ansicht, die von manchen archäologischen Belegen und Grabfunden unterstützt wird, koexistierten Christentum und Islam in manchen Teilen Čečeniens zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert mit einer Beimischung der alten Riten und Rituale. Dies könnte durch den im Kaukasus verbreiteten arabischen Einfluss erklärt werden, der zur Konversion mancher Čečenen im Süden führte.²¹⁷³

Auch Ş. Mansur und A. Zelkina, die sich hauptsächlich auf die russische Literatur stützen, sprechen von verschiedenen Ansichten sowohl über die Art und Weise als auch den Zeitpunkt der endgültigen Islamisierung der čečenischen und ingušischen Stämme.²¹⁷⁴ Lokale Überlieferungen führen z.B. die erste Verbreitung des Islam unter den čečenischen Stämmen auf die Zeit der arabischen Eroberung im 8. Jahrhundert oder auf die angeblichen Feldzüge Timurs in die čečenischen Gebiete am Ende des 14. Jahrhunderts zurück. Diese Überlieferungen sind jedoch nicht als historisch, sondern eher als sagenhaft zu bewerten.²¹⁷⁵ Es gibt auch lokale Legenden, die die Islamisierung mit den friedlichen und kriegerischen Aktivitäten der kumukischen Missionare in Verbindung bringen. Eine

²¹⁶⁹ Ebd., S. 118. Dazu siehe insbesondere Jaimoukha: *The Chechens*, S. 107-116.

²¹⁷⁰ Şamil Mansur: *Çeçenler* [Die Čečenen], Ankara 1993, S. 43.

²¹⁷¹ Sarkisyanz: *Geschichte der orientalischen Völker Russlands*, S. 118.

²¹⁷² Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 34.

²¹⁷³ Jaimoukha: *The Chechens*, S. 117.

²¹⁷⁴ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 33; Mansur: *Çeçenler*, S. 44.

²¹⁷⁵ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 33.

solche Legende beschreibt einen gewissen kumukischen Missionar namens Termoal folgendermaßen:

„[...] ein redegewandter und grausamer Mann. Bei einer Zusammenkunft der ganzen Bevölkerung beschrieb er in feierlichen Worten die Allmacht des muslimischen Gottes und schilderte in strahlenden Farben das Paradies, das auf die Gläubigen wartete. Von seiner Rede hingerissen, unterwarfen sich die Čečenien ihm. Mit eifrigen Anhängern auf seiner Seite begann Termoal, die anderen zu konvertieren, indem er Gewalt anwendete und Tausende von deli mostaghoy – Gottesfeinde – tötete. Viele traten aus Angst vor ihm zum Islam über, aber sie vergaßen ihn und seine Grausamkeit niemals.“²¹⁷⁶

Nach dieser Legende waren die ersten muslimischen Prediger in Čečenien Bat, Bers und Termoal.²¹⁷⁷ Es ist bemerkenswert, dass Termoal nach einer anderen Version dieser Legende ein Grab grub, um sich selbst lebendig zu begraben. Er soll gesagt haben: „*O Muslime! Ihr braucht mich nicht mehr, aber ich werde zurückkehren, wenn ihr mich wieder braucht.*“ Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts besuchten die Menschen sein Grab, die glaubten, dass er in der Endzeit der Welt zurückkehren würde, um die vergesslichen Menschen wieder zum wahren Glauben zu führen.²¹⁷⁸ Wir sehen hier jedenfalls eine typische Erscheinung der islamischen Mahdi (Erlöser)-Legenden. Wie schon im dritten Kapitel ausführlich erläutert, entstanden solche Islamisierungslegenden oft insbesondere im benachbarten Dagestan.

Aber die čečenischen Legenden beschreiben die Bekehrungsaktivitäten der Missionare meistens als friedlichen Prozess. Dieser Prozess wird mit den kumukischen und kabardinischen Mollas in Verbindung gebracht, die in den verschiedenen Tuchums als Hirten tätig gewesen seien, um den Islam zu propagieren.²¹⁷⁹

Zelkina betont, dass die Islamisierung der čečenischen Stämme in der Tat ein langer Prozess war. Sie vermutet, dass sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts begann, als die ersten čečenischen Stämme in den Flusstälern der Flüsse Sunja, Aktaš, Aqsay (Aqsakay) und Sulak den Islam als ihre offizielle Religion annahmen. Die Islamisierung dieser Stämme sei mit der politischen Vorherrschaft des Schamchalats von Tarki und Gazi-Kumuk über den östlichen Teil des čečenischen Tieflandes verbunden, was auf das späte 16. Jahrhundert zurückgeht.²¹⁸⁰ Auch Ş. Akiner vertritt diese Meinung und fügt hinzu, dass viele Čečenien nach Dagestan, das eines der wichtigsten Zentren der islamischen Kultur und Gelehrsamkeit war, gingen, um dort eine islamische Ausbildung zu erhalten.²¹⁸¹

Wir hatten im vorherigen Kapitel erwähnt, dass die Gazi-Kumuker als Gazis bei der Islamisierung ihrer Nachbarn eine wichtige Rolle übernahmen. Nach unserer Ansicht kann eine verstärkte Islamisierung durch ihren Einfluss in der von Zelkina genannten Zeit erfolgt sein. Diese Zeit kann man aber nicht als Beginn der Islamisierung der čečenischen Stämme annehmen. Wenigstens ein kleiner Teil der Čečenien soll schon vorher den Islam angenommen haben. Also scheint die dritte von Jaimoukha genannte Ansicht, die auch von archäologischen Belegen und Grabfunden unterstützt wird, eher zutreffen. In welcher Zeit auch immer der Islam sich in Čečenien auszubreiten begann, er gelangte aus Dagestan dorthin, wo er sich schon relativ früh verwurzeln konnte, und war sehr synkretistisch.

²¹⁷⁶ Zitiert nach Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 34.

²¹⁷⁷ Jaimoukha: *The Chechens*, S. 106.

²¹⁷⁸ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 34.

²¹⁷⁹ Ebd., S. 34.

²¹⁸⁰ Ebd., S. 33.

²¹⁸¹ Akiner: *Islamic Peoples of the Soviet Union*, S. 175-176.

Wie in den anderen nordkaukasischen Regionen spielten auch in Čečenien die geographischen Bedingungen beim Eindringen und bei der Verbreitung einer Religion eine entscheidende Rolle. Čečenen lebten ursprünglich in den Gebirgen. Sie begannen vom Ende des 14. Jahrhunderts an in das Flachland einzuwandern. Wie auch die russischen Gesandten im Jahre 1587 berichteten, hatten sich die meisten der Čečenen bereits Ende des 16. Jahrhunderts am Fluss Sunĝa niedergelassen. Auch die Ingušen lebten früher in den Berggebieten. Ihre Migration in die Täler begann später, also etwa ab dem 16. Jahrhundert. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts siedelte sich eine Anzahl von ihnen entlang des Flusses Sunĝa und im nahegelegenen Tal des Flusses Terek an. Einer ihrer ersten Siedlungsorte in den Ebenen hieß Anguš (oder Inguš). So benutzten die Kabardiner das als den Stammesnamen der Ingušen.²¹⁸²

Weil die Čečenen früher als die Ingušen in das Flachland umsiedelten und somit mit den Muslimen aus Dagestan in Kontakt kamen, begann ihre Islamisierung auch entsprechend früh. Nach der Etablierung des Islam im Flachland dauerte es noch eineinhalb Jahrhunderte, bis der Islam die Stämme der Gebirgs- und Hochgebirgszonen Čečeniens erreichte. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde der Islam zur offiziellen Religion in nahezu allen čečenischen Tuqums, auch wenn die Russen 1770, während des Feldzuges von General Medem, das Praktizieren einer Mischung aus christlichen und animistischen Ritualen in den oberen Sunĝa-Regionen erwähnten. Die Islamisierung der Ingušen begann erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Wegen ihrer geographischen Lage auf der Hauptroute zwischen Georgien und Südrussland entlang der Dariel-Schlucht waren insbesondere die Ingušen stark in den Einflussbereich des christlichen Georgien und ab dem Beginn des 18. Jahrhunderts in den Russlands gezogen, was den Islamisierungsprozess wesentlich verhinderte.

Im Jahre 1770 schrieb der Forschungsreisende Johann Anton Güldenstädt (gest. 1781) über das religiöse Leben der Ingušen:

„Ihre Religion ist überaus einfach, hat aber doch kenntliche Spuren vom Christenthum. Sie glauben einen Gott, den sie Daile [Dele] nennen, aber keine Heilige oder in der Religion merkwürdige Personen. Den Sonntag feiern sie nicht durch Gottesdienst, sondern durch Ruhe von Arbeit. Im Frühling haben sie ein grosses und im Sommer ein kleines Fasten. Weder bei der Geburt noch beim Sterben der Menschen beobachten sie besondere Gebräuche. Sie erlauben sich die Vielweiberei und essen auch Schweinefleisch. Eine Art eines Opfers ist doch bei ihnen üblich. Sie lassen nämlich zu gewissen Zeiten durch einen eigens dazu erwählten Mann Schafe schlachten. Dieser Mann, den sie Zanin-stag, d.i. reiner Mensch, nennen, und der eine Art von Priester zu seyn scheint, muss unverheirathet seyn und wohnt bei einer alten steinernen Kirche, welche tief im Gebürge stehen, steinerne Statüen und Inschriften haben, und in einem Gewölbe viele Bücher²¹⁸³ enthalten soll, denen sich aber niemand zu nähern wagt.“²¹⁸⁴

Nach elf Jahren, 1781, beobachtete ein anderer Reisender Schweinezucht bei den Ingušen, was zeigte, dass die Islamisierung keinen großen Fortschritt machte. Im russisch-ingušischen Vertrag von 1810 schworen die die Ingušen repräsentierenden Ältesten von sechs Tuqums nicht auf den Koran, sondern weiterhin im Namen ihres allmächtigen himmlischen Gottes, den sie als ihr Idol annahmen, der in den Bergen lebte und Gal-erda genannt wurde. Nach dem gleichen Vertrag ver-

²¹⁸² Ebd., S. 175, 197.

²¹⁸³ Laut Mansur waren diese Bücher verziert und sehr wertvoll und wurden deshalb wie Schatz aufbewahrt. Vgl. Mansur: *Çeçenler*, S. 44.

²¹⁸⁴ Johann Anton Güldenstädt: Dr. J. A. Güldenstädt's Reisen nach Georgien und Imerethi. Aus seinen Papieren gänzlich umgearbeitet und verbessert herausgegeben, und mit erklärenden Anmerkungen begleitet von Julius von Klaproth, Berlin 1815, S. 9-10.

pflichteten sie sich, den Effendis, Mollas und anderen muslimischen Personen nicht zu erlauben, unter ihnen zu predigen, oder zu verhindern, dass sie in ihrem Land Moscheen bauten. Dieser Vertrag hielt die Ingušen jedoch nicht davon ab, mit den Kabardinern und muslimischen Čečenen Bündnisse gegen die Russen zu schließen.²¹⁸⁵

Christian W. Dettmering betont in seiner 2011 erschienenen und größtenteils auf russischer Literatur und russischen Quellen basierenden Dissertation, dass die religiöse Identität der Ingušen bis Ende der 1820er Jahre schwankte und unbestimmt blieb. Er fügt hinzu, dass das Christentum hingegen durchaus Chancen zur Verbreitung gehabt habe.²¹⁸⁶ Das trifft zu. Denn wie wir später noch aufzeigen werden, gründete die russische Regierung bereits 1752 die erste „Ossetische Kommission“, um vor allem die Osseten und Ingušen zu christianisieren. Dass diese Politik aber keinen erwünschten Erfolg brachte und der Islam ab dem frühen 19. Jahrhundert vor allem durch den Naqšbandiyya-Orden auch politisch noch einflussreicher wurde, veranlasste die russische Regierung neue Maßnahmen zu ergreifen.

Der Kaukasusforscher Julius Klaproth hatte klargemacht, dass die Ingušen den Islam verachten würden und auch dem Christentum ablehnend gegenüberstünden. Die russische Regierung hielt es aber trotzdem für möglich, die Verbreitung des Islam durch Missionierung einzudämmen und damit den Kaukasus angeblich sicherer zu machen und die Ingušen sowie Osseten zu „zivilisieren“. Zu diesem Zweck wurde im Jahr 1815 die zweite „Ossetische Kommission“ gegründet, die Ingušen und Osseten missionieren sollte. Ihre Aufgabe war aber mehr politischer als religiöser Natur: Die Kommission hatte die Aufgabe, durch die Verbreitung der Orthodoxie aus den Osseten und Ingušen gute Untertanen des Russischen Reiches zu machen. General Ermalov vertrieb sogar 1822 schottische Missionare, die unter den Ingušen sehr erfolgreich waren, um dies sicherzustellen. Er bezichtigte sie, mit ihren Predigten keine guten russischen Untertanen zu schaffen oder der orthodoxen Mission zu schaden. Die Ergebnisse der Christianisierungsmission waren nicht so gut, wie man es sich erwünscht hatte. Damals bekannten sich immerhin 3.500 Ingušen und Kisten (ein čečenischer Stamm) zum Christentum. Wenn man berücksichtigt, dass die gesamte ingušische Bevölkerung nur aus 28.000 Personen bestand, hatte ein beachtlicher Teil der Ingušen das Christentum angenommen.²¹⁸⁷

Laut Dettmering kam es aber in den 1830er Jahren zur kardinalen Wende, als sich die Naqšbandiyya in Dagestan und Čečenien ausbreitete. Der Islam gewann in den 1830er Jahren ein wesentlich höheres Sozialprestige als das Christentum. Das nordkaukasisch-muslimische Gesellschaftsmodell erwies sich als attraktiver als das christlich-europäisch-russische. Die Ingušen islamisierten sich schließlich ab den 1830er Jahren, und das Christentum verschwand endgültig aus ihrem Gesichtsfeld. Laut Dettmering glaubte die russische Militärführung, dass dies auf Druck von außen erfolgte. Er erwähnt weiterhin, dass die heutigen Forscher dies allerdings vielmehr auf die gemeinsame Ablehnung Russlands zurückführen.²¹⁸⁸

Der Autor weist jedoch bei der Untersuchung der Islamisierung der Ingušen auf eine weitere wichtige Tatsache hin, die auch mir sehr glaubwürdig erscheint. Er sieht die Erklärung Anatolij Nestorovič Genkos, der sich auf Berichte über Proteste der Ingušen gegen ihre christliche Taufe im Jahre 1836 stützt, als überzeugenderen Grund an. Demnach betraf diese Taufe mindestens 300 ingušische Männer. Diese berichteten, dass orthodoxe Priester, der Polizeiaufseher der Ingušen

²¹⁸⁵ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 35.

²¹⁸⁶ Christian W. Dettmering: *Russlands Kampf gegen die Sufis. Die Integration der Tschetschenen und Ingušen in das Russische Reich 1810-1880*, Mannheim 2011, S. 225.

²¹⁸⁷ Ebd., S. 204-205.

²¹⁸⁸ Ebd., S. 225.

Gajtov und muslimische Älteste sie 1834 gezwungen hätten, sich taufen zu lassen. Die Behauptung, dass muslimische Älteste aktiv die Taufe von Ingušen gegen deren Willen unterstützten, erscheint zwar bemerkenswert, ist aber in der Korrespondenz der russischen Armee mehrfach wiederholt worden. Genko erklärte das mit dem Versuch der sozialen Trennung. Man habe die zwangsgetauften Ingušen erniedrigen wollen, indem man ihnen den Übertritt zum Islam nicht erlaubte. Es handelte sich also um eine soziale Diskriminierung mit religiösen Vorzeichen ähnlich wie bei den benachbarten Osseten, bei denen die Aristokratie muslimisch, die Bevölkerung aber christlich-animistisch war.²¹⁸⁹

Die Vorstellung der höheren sozialen Stellung eines Muslims beeinflusste allem Anschein nach die Sozialvorstellungen der Ingušen, die beim Zugang zu gewissen Rechten diskriminiert wurden und in deren Gesellschaft soziale Rückständigkeit herrschte. Zu den Rechtsverlusten der christlichen Ingušen gehörten das Verbot von Hochzeiten zwischen christlichen und muslimischen Ingušen sowie der Verlust der Autorität innerhalb der Großfamilien. Daher kam es sogar vor, dass die Getauften forderten, entweder alle Ingušen zwangszutauften oder in den Animismus zurückkehren zu dürfen. Es ging ausdrücklich ausschließlich darum, keine schlechtere soziale Stellung als die der Muslime zu haben. Den dagegen klagenden Getauften wurde aber die Rückkehr zum Animismus verboten.²¹⁹⁰

Ich denke, dass die Erklärung Genkos, die auch Dettmering teilt, zutreffend ist. Die Religion wurde im Verlaufe der Geschichte oft als Instrument zur Sicherung der persönlichen Interessen genutzt. Wie im ersten Kapitel dargestellt, behandelte auch das Kalifat die Nichtaraber, die den Islam annahmen, als Muslime zweiter Klasse (Mawali). Im ingušischen Fall handelt es sich um eine ähnliche Situation: Abgesehen davon, dass die Ingušen das Ältestenamtsamt als russische Institution wahrnahmen, weil es gute Beziehungen zur russischen Armeeführung hatte²¹⁹¹, strebten die Ältesten offenbar nach Sicherung ihrer sozialen Überlegenheit durch die religiöse Diskriminierung der Bevölkerung. Unter diesen Umständen zeigt sich also jedenfalls, dass die verstärkte Annahme des Islam durch die Ingušen ab den 1830er Jahren mit der Reaktion auf ihre Diskriminierung, aber vor allem mit dem Wunsch nach Sicherung der Rechte und Privilegien, die nur den Muslimen gewährt wurden, verbunden war.

Es lässt sich feststellen, dass sich der Islam unter den Ingušen erst im 19. Jahrhundert durchsetzen konnte. Im 18. Jahrhundert wechselten sie den Glauben dagegen noch frei, je nach Geldgeber. Daran änderte sich auch nichts, als bereits vereinzelt Mollas auftauchten. Erst in den 1830er und 1840er Jahren konnte sich der Islam formal behaupten. Dieser Prozess endete 1862, als sich auch das Dorf Galate (russ. Gvilyety) am Terek als letztes zum Islam bekannte.²¹⁹²

Trotz der geographischen und kulturellen Nähe entwickelte sich die arabische Gelehrsamkeit im Gegensatz zum benachbarten Dagestan nirgends in den čečenischen Gebieten. Fast ganz ohne Medresen und mit nur sehr wenigen gut ausgebildeten Gelehrten blieb das Wissen über den Islam und die arabische Sprache unter den Čečenem gering und wurde fast ausschließlich durch den Besuch der Gelehrten aus Dagestan und – wenn auch seltener – aus der Kabardei übermittelt.²¹⁹³

Weil auch die čerkessischen Kabardiner neben den Dagestanern bei der Islamisierung der Čečenem eine Rolle spielten, gehören sie heute wegen der beiderseitigen Islamisierung teils zur

²¹⁸⁹ Ebd., S. 225.

²¹⁹⁰ Ebd., S. 225-226.

²¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 227.

²¹⁹² Ebd., S. 92; siehe dazu auch Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 34.

²¹⁹³ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 35; Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 7-8.

šafiitischen²¹⁹⁴, teils zur hanafitischen Rechtsschule.²¹⁹⁵ Die Religion, wie sie heute praktiziert wird, ist eine Mischung der orthodoxen Lehren des Islam, der Sufi-Rituale, der alten Bräuche und Traditionen und vorislamischen Glaubensvorstellungen, inklusive der Spuren des Christentums und des frühen Zoroastrismus. Ein gutes Beispiel für diese Symbiose war der Kkhel, das Konzil der religiösen Scheiche und Clanälteren, deren Edikte auf dem Adat (Gewohnheitsrecht) und der Šaria basierten. Ein anderes bemerkenswertes Beispiel ist, dass manche Čečenien noch heute beim Schwur animistische Begriffe wie z.B. „Goldene Sonne“, „Erde“ und „Brot“ benutzen. Schließlich steht fest, dass der sunnitische Islam sich in Čečenien niemals etablieren konnte, weil er zunächst in einer ersten Konkurrenz mit den einheimischen Glaubensvorstellungen und Traditionen stand und später durch den Sufismus ersetzt wurde – ein Glaube, der mehr der čečenischen Esoterik ähnelte. Die čečenische Gesellschaft ist ein Sonderfall in der Welt, da hier der Sufismus das vorherrschende Glaubensbekenntnis ist. Er ist kein unwesentlicher Kult, sondern fast eine Staatsreligion.²¹⁹⁶

5.7.2. Der kaukasische Befreiungskampf gegen die russische Invasion

5.7.2.1. Die Sufi-Orden

Im vorherigen Kapitel hatten wir ausführlich erörtert, welche enorme Bedeutung der Sufismus für das geistige und gesellschaftliche Leben der Bevölkerung Dagestans und Azerbayğans im Mittelalter besaß. Wir haben auch die Beziehung des Sufismus zu den alten Glaubenselementen betrachtet. Weil er vor allem die Elemente der seit Jahrhunderten von den einheimischen Völkern praktizierten und verwurzelten alten Religionen in sich aufnahm und mit dem Islam synthetisierte, war er die beliebteste Form des Islam im Kaukasus, insbesondere in Dagestan, und spielte somit eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des Islam, insbesondere unter den Anhängern von Naturreligionen.

Die Sufi-Orden spielten ohne Zweifel bei der Ausbreitung des Islam im Nordkaukasus, insbesondere in Čečenien im 19. Jahrhundert, eine wichtige Rolle. Denn die ideologische Grundlage des Widerstands der kaukasischen Völker gegen die russische Invasion war vor allem der sufische Islam, der die unterschiedlichen Ethnien Dagestans und Čečenien um das gemeinsame Ziel der Befreiung einigte. Die Predigten der Imame, Angehörige dieser Orden und zugleich Anführer des Aufstandes, und der Sufi-Scheiche zogen selbstverständlich die Menschen zu den Orden. Dort begannen die Menschen, den Islam kennenzulernen. Wie C. Siderko anmerkt, hängt der Sufismus nicht mit den theologischen Kenntnissen, der sozialen Herkunft oder sonstigen Vorbedingungen zusammen und ist somit für alle offen. Jeder Muslim kann Sufi sein. Daher wurden die Sufi-Orden oft zu den Zentren, insbesondere in noch nicht islamisierten Gebieten, wo die Menschen ihrerseits den ersten Schritt zum Islam machten. Das hängt neben ihrem oft menschenfreundlichen Charakter, ihrer Dynamik und ihrer sozialen Offenheit wohl vor allem damit zusammen, dass die patriarchalischen Strukturen der Orden mit ihren netzwerkartigen Verknüpfungen von Lehrern und Schülern gut zu den ähnlich organisierten Stammes- und Clangesellschaften des Mittleren Ostens und Nordafrikas passten.²¹⁹⁷

Die *Naqšbandiyya*, die im 12. Jahrhundert in Zentralasien entstand, ist bis heute einer der bedeutendsten mystischen Orden des Islam. Ihren Namen leitete sie später von Bahâ'ad-dîn Naqšband

²¹⁹⁴ Die šafitische Rechtsschule ist eine der vier Rechtsschulen des sunnitischen Islam, die auf den Rechtsgelehrten Muhammad ibn Idris aš Šafi (gest. 820) zurückgeht.

²¹⁹⁵ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 7-8.

²¹⁹⁶ Jaimoukha: *The Chechens*, S. 106-107, 117.

²¹⁹⁷ Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 109.

(1318-1389) ab. Unter den Nachfolgern von Bahâ'uddin verbreitete sich der Orden über ganz Zentralasien, Teile des Irans, Länder des Osmanischen Reiches und Indien. Die Naqšbandiyya ist ein relativ puristischer, der Askese und der spirituellen Selbstdisziplinierung zugewandter Orden, der dem Verhältnis von Muršid (sufischer Ordensmeister) und Murīd (Schüler sufischer Meister und Lehrer) große Bedeutung zumisst. Er war immer dem sunnitischen Islam verbunden und hatte streng orthodoxe und auf der Šaria basierende Regeln. Wann und wie genau die Naqšbandiyya in den Nordost-Kaukasus gelangte, ist unbekannt. Die früheste Überlieferung über die Existenz des Ordens in Kaukasien sind die Berichte des osmanischen Reisenden Evliya Çelebi, der um 1650 in der dagestanischen Stadt Koyun zwei Naqšbandi-Tekken (Zufi-Zentren) sah.²¹⁹⁸

Die Verbreitung der Naqšbandiyya in Čečenien fand in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts statt. Die ersten Prediger kamen aus Dagestan. Die Bewegung basierte auf einer strikten Hierarchie und erforderte eiserne Disziplin und vollständige Hingabe an ihre Ideale. Das erklärt den heldenhaften Widerstand der kaukasischen Bergbewohner gegen die russische Eroberung, in dem nicht nur die Anführer, sondern auch die Mehrheit der Kämpfer Anhänger dieses Ordens waren. Der Orden, der den Islam in den animistischen Regionen des Hochlandes Čečeniens einführte, war am Ende des Krieges so tief verwurzelt, dass er trotz der Niederlage im Jahre 1859 und der anschließenden massiven Emigration der Čečenien überleben konnte.²¹⁹⁹

Ein anderer wichtiger Sufi-Orden im Nordkaukasus war die Qadiriyya (auch als „Kunta Haği Tariqa“ bekannt), die im 12. Jahrhundert in Bagdad gegründet wurde. Dieser Orden drang erst in den 1850er Jahren in den Kaukasus ein, als der von Naqšbandiyya geführte Widerstand zum Scheitern verurteilt zu sein schien. Die Qadiriyya wurde erstmals von dem kumukischen Hirten Haği Kunta Kišiev, der im čečenischen Dorf Elišan Yurt (im Bezirk Gudermes) lebte, eingeführt.²²⁰⁰ Dieser Orden konnte aber nur einen viel geringeren Einfluss im religiösen und politischen Leben der Nordkaukasier ausüben. Kunta Haği begann, 1849 die Idee zu vertreten, dass die Wehrlosigkeit gegen das Unheil und die Akzeptanz der Herrschaft der „Ungläubigen“ im Interesse der Erhaltung des Volkes seien. Während die Anhänger der Naqšbandiyya sich im Osten Čečeniens konzentrierten, war der Qadiriyya-Orden im Westen Čečeniens und in Ingušetien dominant. Die Naqšbandis hielten die Tätigkeit Kuntas für die Untergrabung ihrer eigenen Widerstandsbewegung und zwangen ihn, ins Exil zu gehen. Kunta kehrte aber 1861 zurück und setzte seine Predigt bis zu seiner Verhaftung durch die Russen im Jahre 1864 fort. Seine Lehren erwiesen sich unter den kriegsmüden Bergbewohnern als sehr populär und die Bewegung gewann viele Anhänger.²²⁰¹ Dieser Orden unterschied sich, zumindest anfangs, in seiner Ideologie von der militanten Naqšbandiyya, die durch die mystische Suche nach Gott statt vom Ğihad inspiriert war. Die Qadiriyya hatte energische Missionare, durch deren Aktivitäten die Islamisierung der Ingušen, die bis zum Fall Šamils (1859) noch teilweise animistisch waren, vollendet wurde.²²⁰²

1877 verbündeten sich der Naqšbandi- und der Qadiri-Orden zum ersten Mal, und ihre Muriden beteiligten sich aktiv am großen Aufstand gegen die Russen in Dagestan und Čečenien. Der Auf-

²¹⁹⁸ Clemens Siderko: „Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus. Ein historischer Überblick“, in: *Asiatische Studien* 51:2 (1997), S. 628-630. Über die Entstehung und die frühere Periode des Ordens siehe ausführlich die Arbeiten von Anna Zelkina: „Islam and Society in Chechnia: From the late eighteenth to the mid-nineteenth Century“, in: *Journal of Islamic Studies*, 7 (1996), S. 240-264; Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 75-99.

²¹⁹⁹ Jaimoukha: *The Chechens*, S. 119.

²²⁰⁰ Chantal Lemercier-Quelquejaye: „Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey“, in: *Central Asian Survey*, vol. 2, no. 4 (1983), S. 8

²²⁰¹ Jaimoukha: *The Chechens*, S. 119.

²²⁰² Bennigsen und Bryan: „Islam in the Caucasus and Middle Wolga“, S. 361.

stand wurde von den Russen niedergeschlagen, und Tausende von Muriden wurden ins Exil geschickt. Die beiden Orden setzten ab diesem Datum ihre Aktivitäten bis 1917 geheim fort.²²⁰³

5.7.2.2. Die russische Missionierungspolitik und Imam Mansur (1785-1791)

Die russische Regierung leitete vor dem Auftauchen Imam Mansurs parallel zu ihrem immer stärker wachsenden politischen und militärischen Einfluss eine Christianisierungspolitik gegenüber den Bergeinwohnern des Zentralkaukasus ein. Das Ziel war die „Wiederbelebung“ des Christentums bzw. die Re-Christianisierung ehemaliger Christen des Gebietes. Die missionarischen Bemühungen sollten sich dabei auf die Kabardiner, Osseten und Ingußen konzentrieren, weil man sich insbesondere bei den letzten beiden Völkern wegen ihres nominellen Bekenntnisses zum Islam mit anhaltend starkem Anschluss an die polytheistischen Praktiken mehr Erfolgchancen erhoffte. Allerdings bemühte sich die Regierung nicht intensiv genug, die muslimische Bevölkerung Azerbayğans zu bekehren. Denn der Islam war hier tief verwurzelt und stand unter dem Einfluss der religiösen Anführer des benachbarten Persien und des Osmanischen Reiches. Im Ostkaukasus war noch dazu durch die Naqšbandiyya der Sufismus sehr einflussreich. Die russische Regierung wollte jedoch dort durch die Vermeidung der direkten Intervention die Unterstützung der offiziellen Geistlichen gegen die populären Prediger des Sufismus gewinnen.²²⁰⁴

Folgen wir den Historikern des 19. Jahrhunderts, so wiesen viele dieser Bergbewohner (insbesondere die Ingußen und Osseten) in ihren „eklektischen“ Praktiken religiöse Einflüsse alter Zeiten auf. Obwohl sie den Islam befolgten, ruhten auch sie sonntags aus und feierten die animistischen Feiertage. Die materiellen Überreste wie z.B. Kirchen- und Kapellenruinen und Kreuze schienen auf eine frühere christliche Periode hinzuweisen. So behaupteten die russischen Staatsbeamten, dass die Bergbewohner sich mit großer Bereitwilligkeit taufen lassen würden, weil sie einst Christen gewesen waren. Der Heilige Synod²²⁰⁵ wurde 1744 beauftragt, die georgischen Priester auf die Bekehrung der Bergbewohner zum Christentum und die Errichtung der Schulen und Kirchen inmitten ihrer Gebiete vorzubereiten.²²⁰⁶

Zur gleichen Zeit forderten die russischen Behörden die Ingußen auf, die Predigten der Effendis, Mollas und anderer Personen muslimisch-religiösen Ranges unter ihnen zu verbieten. Auch der Bau von Moscheen in ihrem Land durch diese Personen gehörte zu den Verboten.²²⁰⁷ Im Jahre 1752 gründete der Synod die ossetische Kommission unter der Schirmherrschaft der georgischen Kirche, um die Konversion der Ingußen und Osseten zu erleichtern. Da die ossetische Kommission auch auf materielle Mittel angewiesen war, um das Orthodoxe Christentum für die Bergeinwohner attraktiv zu machen, bot man den Konvertiten in der folgenden Zeit entsprechende Leistungen wie z.B. Geld, Kleidung usw. an. Zur Taufe bekamen die Neubekehrten 50 Kopeken, ein neues Hemd und ein Kupferkreuz – sie hielten es für Gold. Es gab aber Probleme damit. Viele melden sich freiwillig mehrere Male, um sich taufen zu lassen und mehr Geschenke zu bekommen. Die Eltern, die zustimmten, ihre Kinder in die Missionsschule zu schicken, schienen weniger an einer christlichen Ausbildung interessiert zu sein als an dem monatlichen Stipendium von zwei Rubel, Nahrung und

²²⁰³ Tavkul: „İslamiyetin 19. Yüzyılda Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri“, S. 245.

²²⁰⁴ Mostashari: „Colonial Dilemmas“, S. 229-230.

²²⁰⁵ Der Heilige Synod war die oberste Kirchenbehörde des Russischen Reiches, die 1721 von Peter I. zur Kontrolle der Kirche geschaffen wurde.

²²⁰⁶ Mostashari: „Colonial Dilemmas“, S. 231.

²²⁰⁷ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 62-63.

Kleidung, die ihren Kindern bewilligt wurden. Zwischen 1746 und 1764 konnten nur etwas mehr als 2.000 Menschen bekehrt werden.²²⁰⁸

Es zeigte sich schließlich, dass der Großteil der Konvertiten sich wegen der Leistungen taufen ließ und in Wirklichkeit die alte Religion behielt. So richtete sich die Politik Katharinas II. (1762-1796) ab diesem Zeitpunkt auf die religiöse Ausbildung der Neubekehrten in jungen Jahren. Den Mittelpunkt der Missionierungspolitik Katharinas II. bildete nun nicht mehr die bloß förmliche Taufe, sondern die Erziehung der Nicht-Christen nach den Grundsätzen des Christentums. Nach den geheimen Anweisungen des Synods an die ossetische Kommission sollte man den „Ungläubigen“ in erster Linie in den Geboten sowie im Gehorsam zu Gott, zum Kirchenrecht und gegenüber den Eltern unterweisen. Die Anweisungen warnten auch vor der Benutzung der religiösen Symbole wie Ikonen, weil der Synod Bedenken hatte, dass die animistische Bevölkerung beginnen würde, sie als Götzen zu verehren. Daher konzentrierte sich der Synod auf die Vermittlung der Grundlehren des Orthodoxen Christentums anstatt auf die Annäherung an das Christentum durch Rituale.²²⁰⁹

Diese neue Methode wies aber verschiedene Probleme auf. Insbesondere wegen der mangelhaften Kenntnis der einheimischen Sprachen der russischen und georgischen Missionare kam es zu Kommunikationsproblemen bei der Unterweisung im Christentum. Nach der Zuweisung der russischen Priester zur ossetischen Kommission im Jahre 1771 wurden die Gottesdienste in russischer Sprache abgehalten. Die Dolmetscher boten jedoch zeitweise nur kurze Erklärungen in den einheimischen Sprachen an. Die Verwendung der russischen Sprache und die mangelhaften Übersetzungen verhinderten schließlich eine effektive Kommunikation. Die Neubekehrten konnten daher kein orthodoxes Christentum praktizieren. Sie passten das Christentum ihrer animistischen Art und Weise an und praktizierten der Kirchenlehre widersprechende Gewohnheiten. Sie feierten z.B. die heiligen Tage, indem sie ihre Tieropfer in die Kirche brachten. Auch die islamischen Rituale wurden beibehalten und neben den christlichen und animistischen Ritualen praktiziert.²²¹⁰

Der Hauptgrund, warum die russische Missionierungspolitik nicht den erwarteten Erfolg brachte, ist nach unserer Ansicht, dass man bei der Gewinnung der Menschen für die Religion auf die Klärung der theologischen-dogmatischen Fragen der christlichen Religion nicht genügend Wert legte. Man versuchte, die Herzen der Menschen durch materielle Leistungen zu gewinnen. Das ist sicherlich notwendig, aber alleine nicht genug. Der wichtigste Aspekt wurde weitgehend übersehen oder nicht bemerkt: die Gewinnung der Herzen der Menschen durch Überzeugung. Auf die Frage, warum sie sich für diesen Glauben entscheiden sollten, konnten die Menschen so wegen mangelhafter Kenntnis der theologischen Fragen (insbesondere auf die Frage, was sie für ihre guten und schlechten Taten auf der Erde und im Jenseits erwarten mussten), keine überzeugende Antwort finden. Weil die Menschen – insbesondere aus armen Verhältnissen – geistig nicht überzeugt werden konnten, verhielten sie sich so, als ob sie tatsächlich zum Christentum übergetreten wären, um sich die materiellen Vorteile zu sichern. Wie schon weiter oben erwähnt, gab es solche Probleme in verschiedenen Zeiten auch in der muslimischen Religionspolitik.

²²⁰⁸ Mostashari: “Colonial Dilemmas”, S. 231-232.

²²⁰⁹ Ebd., S. 232.

²²¹⁰ Ebd., S. 232-233. Zu den Einzelheiten der Bekehrungspolitik der russischen Regierung bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts siehe P. G. Butkov: *Materialy dlja novoj Istorij Kavkaza s 1722 po 1803 god*, Bd. 1, St. Petersburg 1869, S. 266-273, 438-448. Zu den Bemühungen der Russen um die Verbreitung des Christentums unter den Ingolojern in Azerbayġan siehe auch Akty kavkazskoj archeografičeskoj komissii, Tiflis 1868-1904. (Bd. 2, 3, 6, 7, 8, 10 und 12). Außerdem siehe Jeronim Perović: “Imperiale Projektionen und kaukasische Wirklichkeiten. Banditenwesen und das Phänomen Zelimchan im späzaristischen Russland”, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Bd. 62, Heft 1 (2014), S. 30-60.

Ein anderes Grundelement für die Vermittlung einer Religion ist ohne Zweifel die Beherrschung der Sprache der zu bekehrenden Menschen. Man kann nicht leugnen, dass die Qualifikation in der Kommunikation eine der wichtigsten Waffen der Propaganda ist. Wie wir sehen, hatte die russische Regierung die Bedeutung dieser Tatsache nicht verstanden. Die Situation sah zu dieser Zeit für den Islam hingegen anders aus, weil er unter den Bergvölkern bis dahin bereits ziemlich verbreitet war und unter ihnen muslimische Gelehrte und andere religiöse Persönlichkeiten hervorbrachte, die die islamische Religion unter ihren Landsleuten ohne Sprach- und Vertrauensprobleme – d.h. ohne ein Fremdheitsgefühl zu erzeugen – weiter propagieren konnten. Wir hatten oben mehrere Beispiele für solche Personen erwähnt. Dabei muss man auch die Sufis erwähnen, die beim Predigen der dogmatischen Themen sehr erfolgreich waren.

Diese ungeschickte Bekehrungspolitik der russischen Regierung wurde später im Rahmen ihrer Besatzungspolitik mit Gewalt verbunden, was eine religiös motivierte Gegenreaktion der nordkaukasischen Muslime unvermeidlich machen und die Missionierungsversuche der ohnehin mit all diesen Misserfolgen und Problemen konfrontierten russischen Regierung in der Folgezeit entscheidend durchkreuzen sollte. Diese Reaktion zeigte sich zum ersten Mal ernsthaft in den Aktivitäten des Imam Mansur. Sein Widerstand sollte eine Grundlage für die „Muridismus“ genannte Widerstandsbewegung schaffen, die im folgenden Jahrhundert die Macht der Religion erfolgreich ausnutzte, die Massen um das Ideal der religiösen Einheit und Befreiung gegen das Russische Reich vereinigte und den Vormarsch der Russen jahrelang verhindern konnte.

Den Ğihad oder Ghasawat Mansurs kann man als eine frühe antirussische Bewegung unter islamischen Vorzeichen sehen. Dieser von Čečenien ausgehende und in einer wellenartigen Bewegung weite Teile Nordkaukasiens erfassende Ğihad war eine direkte Reaktion auf die offensive Kaukasuspolitik Katharinas II., die zur Sicherung des Protektorats über Georgien (1783) die sogenannte Georgische Heerstraße über den Dariel-Pass erbauen ließ und erstmals systematisch Befestigungslinien gegen die Bergvölker Čečeniens und Dagestans anlegte.²²¹¹ Mansurs Bemühungen zur Stärkung des Islam und zur Islamisierung der Ingušen und Osseten wurden von den Russen als eine Herausforderung ihrer Herrschaft in diesen Regionen gesehen. Mit steigender Beunruhigung versuchten die Russen, die wachsende Popularität Mansurs durch gegen ihn gerichtete Proklamationen zu verhindern, und befahlen den unter russischem Protektorat befindlichen Menschen alle ihre Beziehungen zu Mansur und seinen Nachfolgern abzubreaken. Neben der Verstärkung der militärischen Kräfte legten sie auch Festungen und Kosakensiedlungen (Stanizas) im Gebiet an und verboten der Lokalbevölkerung, ohne von russischen Behörden ausgestellte schriftliche Zulassung ins Gebiet zwischen den Gebirgen und Kizlyar zu reisen. Diese Maßnahmen brachten jedoch nicht die erwünschten Ergebnisse. Ganz im Gegenteil, sie dienten vielmehr dazu, die lokale Bevölkerung, die die russischen Anweisungen als eine direkte Verletzung ihrer Rechte sahen, weiter zu entfremden.²²¹² Dieser mit dem allgemeinen Unmut verbundene Umstand sollte Mansur als Befreier in der Bevölkerung noch beliebter machen und dazu führen, dass große Massen, insbesondere die Armen, sich um ihn scharten.

Mansur tauchte zum ersten Mal im Jahre 1785 im čečenischen Dorf Aldi auf. Mit den Worten von J. F. Baddeley war er der erste, der den Ghasawat gegen die „ungläubigen Russen“ propagierte und führte. Er war auch der erste, der verstand, dass die Befreiung durch die Vereinigung der kaukasischen Völker möglich sein konnte, obwohl sein Befreiungskampf scheiterte. Die kaukasischen Völker wurden also zum ersten Mal unter der Fahne des Islam gegen die Russen mit dem Ziel der

²²¹¹ Siderko: „Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus“, S. 631.

²²¹² Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 63.

Befreiung von Mansur vereinigt. Anfangs hatte er auch einige Erfolge, obwohl seine Armee sich zwar aus sehr tapferen, aber nicht aus gut ausgebildeten und disziplinierten Kämpfern zusammensetzte. Durch einen Angriff vernichtete er z.B. vollständig die militärisch gut ausgebildeten russischen Soldaten, die das Dorf Mansurs abgebrannt hatten, in einem Wald. Unter den Gefallenen waren neben 600 Mann auch Oberst Pieri, der Kommandant der Armee, und sieben weiteren Offiziere. Aber Mansur wurde in der Folgezeit von den Russen besiegt und flüchtete in die Festungsstadt Anapa, die sich in osmanischer Hand befand. Nachdem die Russen den osmanischen Pascha Battal am Fluss Laba (Nebenfluss des Kubans) besiegt hatten, belagerten sie auch Anapa. Unter den nach der Eroberung der Stadt gefangen genommenen Leuten war auch Scheich Mansur, der das Leben und den Geist der Verteidigung verkörperte. Er starb schließlich in russischer Gefangenschaft (1794).²²¹³

Ohne Zweifel war Imam Mansur einer der einflussreichsten und erfolgreichsten der einheimischen Vertreter der islamischen Propaganda in der Geschichte des Kaukasus, obwohl seine Wirkungszeit nur von kurzer Dauer war. Ob er ein Naqšbandi-Scheich war, ist umstritten. Die spätere Forschung sah ihn jedenfalls als Sufi und den ersten Naqšbandi-Prediger, der im Kaukasus für den Ğihad gegen die Russen agierte.²²¹⁴ Siderko, der sich mit diesem Aspekt ausführlich auseinandersetzte, meint, dass die westliche Forschung diese These mehr oder weniger kritiklos übernahm und sie zum Teil bis heute tradiert. Er betont, dass keine eindeutigen Belege für diese These existieren, die spärlichen Quellen äußerst vage seien und auch nie explizit von der Naqšbandiyya sprächen.²²¹⁵ Auch Zelkina²²¹⁶ und Halbach²²¹⁷ vertreten diese Meinung.

Über die historische Persönlichkeit Mansurs gibt es unterschiedliche Informationen. Die westeuropäischen Forscher wollten ihn anfangs mit dem Dominikanermönch Giovanni Battista Boetti identifizieren. Denn Professor Ottino, der jahrelang die Staatsarchive in Turin untersuchte, behauptete, dass er die von Mansur an seinen Vater geschriebenen Briefe gefunden habe und diese Information aus diesen Briefen hervorgehe.²²¹⁸ Die osmanischen Archivalien zeigen, dass die osmanischen Autoritäten ihn anfänglich mit Misstrauen betrachteten, seine Kämpfe gegen die Russen aufmerksam verfolgten und versuchten, genau herauszufinden, welches Ziel er verfolgte.²²¹⁹ Ein osmanischer Beamter namens Mehmet Tatar, der nach Anapa geschickt wurde, erwähnt in seinem Bericht vom 3. September 1785, dass Mansur in Čerkessien in diesem Jahr noch nicht bekannt war. Er hörte, dass er 10.000 „Ungläubige“ tötete und viele durch seine Veranlassung den Islam annahmen. Er hielt aber diese Nachrichten für unglaubwürdig. Nach seiner Untersuchung sei er eigentlich ein Hirte, der für einige Zeit verschwand und danach unter dem Namen Mansur (bedeutet: der durch

²²¹³ John F. Baddeley: *The Russian Conquest of the Caucasus*, London 1908, S. 47-55; Forsyth: *The Caucasus*, S. 286.

²²¹⁴ So z.B. Moshe Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechenia and Daghestan*, London 1994, S. 39; A. Bennigsen: „Un mouvement populaire au Caucase au XVIII. siècle. La guerre sainte du sheikh Mansur (1785-1791)“, in: *Cahiers du Monde Russe et Siviétiques* 5, Nr. 2, 1964, S. 159-205; Bennigsen und Bryan: „Islam in the Caucasus and Middle Wolga“, S. 360; Saydam: *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye*, S. 29; Lemercier-Quellejey: „Sufi Brotherhoods in the USSR“, S. 5-6.

²²¹⁵ Siderko: „Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus“, S. 633.

²²¹⁶ Uwe Halbach: „Von Mansur zu Dudajew? Widerstandstraditionen der nordkaukasischen Bergvölker“, in: Uwe Halbach und Andreas Kappeler (Hrsg.): *Krisenherd Kaukasus*, Baden-Baden 1995, S. 206; Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 58.

²²¹⁷ Halbach: „Von Mansur zu Dudajew?“, S. 206.

²²¹⁸ Baddeley: *The Russian Conquest of the Caucasus*, S. 48.

²²¹⁹ Dazu siehe ausführlich Ali Arslan: „Osmanlı Belgelerine Göre Imam Mansur“ [Imam Mansur nach den osmanischen Dokumenten], in: Rafiq Aliyev und Halil Bal (Hrsg.): *Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000, S. 162-164.

Gottes Hilfe Siegreiche, einer der Männer des erwarteten Mahdi, des muslimischen Messias) wieder auftauchte. Er habe nun angefangen, zu predigen: „Raucht nicht, trinkt keinen Wein!“²²²⁰

Der osmanische Staatsmann und Chronist Ahmet Ğevdet Pascha weist auf einen überlieferten Hadith hin. In diesem Hadith würde die Ankunft des erwarteten Mansur, der die Menschen auf den rechten Weg des Islam führen werde, verkündet. Er betont jedoch, dass dieser Hadith eigentlich falsch sei. Die Tataren hätten aber behauptet, weil es ihnen passte, dass Uşurma (der eigentliche Name Mansurs) der in diesem Hadith verkündete Mansur wäre, als er mit einer ähnlichen Mission des zu erwartenden Mansurs auftrat. Das sei der Ausgangspunkt dafür gewesen, dass seine religiöse Identität weit übertrieben wurde. An einer anderen Stelle meint Ğevdet Pascha, dass Mansur sich für einen Propheten hielt.²²²¹ Dem osmanischen Beamten Kadioglu Mehmet Aga zufolge, der von Ferah Ali Pascha, dem Statthalter von Anapa, als Agent zu Mansur geschickt wurde und bei ihm zu Gast war, wurden verschiedene Wundergeschichten über Mansur erzählt, die bei der Anerkennung Mansurs durch die Bevölkerung eine wesentliche Rolle gespielt hätten.²²²² Dieser Agent betonte, dass Mansur ein frommer Mann war und ein sehr bescheidenes Leben führte, was vielleicht (wie die Hinweise in den Werken der europäischen Reisenden) auch darauf hinweist, dass er ein Sufi war. Er trug z.B. alte und saubere Kleidung, sein Schwert und Haus waren sehr einfach. In seinen Predigten äußerte er, dass Alkohol, Ehebruch, Homosexualität, Lüge und Diebstahl von Gott verboten wurden. Nach der Aussage von Mahmet Aga übten die Predigten Mansurs großen Einfluss auf die Bevölkerung aus. Die Bevölkerung habe alles getan, was Mansur sagte.²²²³ Der Agent erwähnt jedoch nicht, dass Mansur sich Prophet oder Heiliger nannte oder sich als solcher ansah.

Die osmanischen Archivdokumente zeigen eindeutig, dass die osmanische Regierung ihn auch später nicht in osmanischen Dienst nahm, aber als Verbündeten betrachtete, der gegen den russischen Feind kämpfte, und seine Aktivitäten erlaubte. Mansur sah sich selbst praktisch im Dienst der Osmanen, aber nur, solange das im Interesse seines Volkes war. Er erachtet es z.B. nicht für notwendig, vom osmanischen Sultan die Erlaubnis zu bekommen, um Ğihad gegen den Feind zu führen.²²²⁴

In der sowjetischen Historiographie dominierte jedoch seit den 1950er Jahren die Agenturthese, wonach dieser und die nachfolgenden Ğihads der Bergvölker vom türkischen und britischen Imperialismus gesteuert waren.²²²⁵ Der Ursprung dieser These reicht fast bis in die Lebzeiten von Mansur zurück. Die russische Propaganda, die sich auch in den Berichten der europäischen Reisenden zeigt, stellte über Mansur folgende Punkte in den Vordergrund: Fanatiker, Betrüger, Diener der Osmanen, Prediger des Islam gegen die andersgläubigen Russen. Er war also nach russischer Propaganda kein Anführer des Befreiungskampfes der Kaukasier, sondern ein Störer der Ordnung und der Zivilisation, die die Russen den kaukasischen Völkern bringen wollten. Der russische Statthalter des Kaukasus Graf Pavel S. Potemkin, der wegen des zunehmenden Einflusses Mansurs unter den Čečenem und Kumuken beunruhigt war, erließ bereits im April 1785 eine Proklamation an die Čečenem und die anderen Völker, in der Mansur als Betrüger und „Lügenprophet“ bezeichnet wurde.²²²⁶

²²²⁰ “BOA Hatt-ı Hümayun 21/1011-C”, in: *Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler 1*, S. 43-48.

²²²¹ Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, Bd. 3, S. 309, 339.

²²²² Haşim Efendi: *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes*, S. 79-84.

²²²³ Ebd., S. 80.

²²²⁴ Arslan: “Osmanlı Belgelerine Göre Imam Mansur”, S. 166-167. Siehe auch Emel’janova: *Musulmane Osetii*, S. 129.

²²²⁵ Halbach: “Von Mansur zu Dudajew?”, S. 206.

²²²⁶ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 180.

Friedrich Bodenstedt lieferte folgende Nachricht in seinem 1848 erschienen Werk über Mansur, die auf russischen Angaben basiert:

„Dieser fanatische Apostel [...] war – nach russischen Angaben – ein von den Türken besoldeter und mit unumschränkter Vollmacht versehener Emissär, berufen, die Lehre Mohammed's im Kaukasus zu predigen und die Bergvölker gegen die andersglaubenden Russen aufzuwiegeln.“²²²⁷

Klaproth, der 16 Jahre nach dem Fall Mansurs den Kaukasus besuchte, sieht ihn als einen im Dienste der Osmanen befindlichen Derwisch, der „[...] *unter der Maske eines Tugendhelden und der größten Unduldsamkeit gegen das Christentum im Gebirge bei den Tschetschenen bekannt wurde.*“²²²⁸

Die Informationen von Klaproth über Mansur, dass er ein gegen das christliche Russland kämpfender Betrüger gewesen sei, gehen zum größten Teil auf Jacob Reineggs (gest. 1793) zurück, einen Zeitgenossen Mansurs und einen der Vertrauten des Fürsten Grigorij A. Potemkin.²²²⁹ So scheinen die Ansicht Klaproths als Forscher im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Sankt Petersburg und die seines Landsmannes Reineggs über Mansur von der russischen Propaganda stark beeinflusst gewesen zu sein.

Die Berichte der europäischen Reisenden und der russischen Behörden geben neben einem negativen Bild auch Aufschlüsse über den positiven Charakter der religiösen Identität und den damit verbundenen Erfolg Mansurs bei der Islamisierung der Bergvölker: Reineggs Feststellungen, die auch von Klaproth übernommen wurden, sind z.B. sehr bemerkenswert:

„Der Groll, den alle Kaukasier wider die disciplinirten Völker dieses Reiches haben, konnte durch nichts Günstigeres, als durch diese Hoffnung, genährt werden. Muhammed [Mansur] unterhielt solche durch sein unermüdetes Umherwandeln und eifriges Predigen; man fing an, besondere Achtung für ihn zu hegen, welche er durch seine Lebensart und große Uneigennützigkeit fast täglich zu vermehren wusste: denn Milch und Brot waren von Jugend auf seine einzige Nahrung gewesen; er hatte den Teil seines Gewinnes, so oft er vom Raube zurückkam, allezeit an Kranke oder Dürftige verteilt, und er tat dieses auch jetzt, da man ihn mit Geschenken von allen Seiten her überhäufte, so oft er um einen guten Rat, oder um ein kräftiges Gebet ersucht wurde. Sein Ruf wurde, wie gewöhnlich, durch Wunderlügen, vergrößert, auch in entfernten Orten bekannt. Verschiedene Abgesandte beredeten Muhammed, sich für einen Propheten zu halten [...].“²²³⁰

Was die Frage, ob Mansur sich als Prophet ansah, betrifft: es ergibt sich, dass diese Behauptung zum größten Teil ein Produkt der russischen Propaganda war, wobei auch die Übertreibung seiner religiösen Identität durch die Bevölkerung und andere Interessengruppen eine Rolle spielte. Denn Mansur äußerte sich dagegen nach seiner Kapitulation folgendermaßen:

„Ich bin kein Emir und kein Prophet 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 Wun-

²²²⁷ Bodenstedt: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*, S. 199.

²²²⁸ Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Bd. 1, S. 379.

²²²⁹ Jacob Reineggs: *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus*, aus dessen nachgelassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von Friedrich Enoch Schröder, Bd. 1, Gotha und St. Petersburg 1796, S. 256-258.

²²³⁰ Ebd., S. 257.

der erschien [...]. So legte man mir den Titel eines Scheiches zu, und begann mich fortan als einen außergewöhnlichen Menschen zu verehren [...].“²²³¹

Wie auch Reineggs und Klaproth berichten, wurde ihm eingeredet, dass er der erwartete Mansur wäre.²²³² M. Kemper betont, dass Mansur in der Tat vom Propheten den Auftrag erhalten zu haben glaubte, die Čečenien auf den rechten Weg des Islam zu führen. Damit scheint er aber seine Mission keinesfalls als Prophetie verstanden und verkündet zu haben, wie manche russische Autoren nahelegten, sondern als Aufruf zur Zurückkehr zu einem ursprünglichen Islam, wie er im Koran offenbart und von Muhammed verkündet wurde.²²³³ Nach unserer Ansicht trifft die Feststellung Kempers völlig zu.

Den gesicherten Selbstaussagen und Berichten der ihm Nahestehenden zufolge wurde Mansur, dessen eigentlicher Name Ušurma war, in der Tat um 1760 im čečenischen Dorf Aldi geboren. Er war in seiner Jugend Hirte. Er beherrschte aber die vorgeschriebenen Gebete und war mit den Vorschriften des Islam gut vertraut. Um 1780 hatte er eine Art innerer Berufung. In einer Serie von Erweckungsträumen sei ihm befohlen worden, seine Mitmenschen zur strikten Befolgung der muslimischen Gebote aufzurufen und die Nichtgläubigen für den Islam zu gewinnen.²²³⁴ Obwohl er selbst nicht lesen und schreiben konnte, besaß er Reineggs zufolge „so ein starkes Gedächtnis, dass er [...], den ganzen Koran und noch außerdem 20.000 geistliche Verse, durch bloßes Vorlesen angehört, auswendig gelernt hatte.“²²³⁵ Wir wissen, dass es damals Menschen – sogar Blinde – gab, die den Koran komplett auswendig kannten, weil sie schon in der Kindheit begonnen hatten, alle Verse auswendig zu lernen. Menschen mit dieser Fähigkeit gibt es auch heute noch. Sie werden „Hâfiz“ genannt. Wahrscheinlich war auch Mansur ein Hâfiz.

Wie U. Halbach zutreffend ausdrückt, erhob Mansur jedenfalls die Religion zur Grundlage für transethnische Integration und versuchte, mit dem Ghasawat lokale Loyalitäten zugunsten islamischer Solidarität zu überwinden. Die Kernforderungen dieses Ghasawat kamen allerdings der Nakšibandi-Doktrin recht nahe, die im 19. Jahrhundert die Muridenkriege im Kaukasus leitete: die Rückkehr zu einem reinen und asketischen Islam; der Kampf gegen „Ĝahilliyya“ (die vorislamische „Zeit der Unwissenheit“), die sich im Adat manifestierte; die sakrale Pflicht zur Verteidigung vor der Welt des Unglaubens.²²³⁶

Die islamischen Gesetze, die Mansur in der čečenischen Gesellschaft einführen wollte, galten im damaligen Čečenien als revolutionär. Denn er untermauerte seine Aufrufe zu diesen Gesetzen direkt durch die Koranverse. So entspricht der von ihm präsentierte Islam viel mehr seiner ursprünglichen Form und unterscheidet sich von dem Islam, der im Laufe der Jahrhunderte von den muslimischen, den Regierungen nahestehenden Rechtsgelehrten durch ihre Kommentare erheblich degeneriert wurde, um den Islam den politischen Interessen der Regierungen anzupassen, und der sich noch dazu mit den Elementen des animistischen, christlichen und jüdischen Glaubens sowie lokalen Traditionen vermischte. Diese Form des Islam war bekanntlich auch im Kaukasus weit verbreitet. Mansur scheint sich jedenfalls dieser Tatsache bewusst gewesen zu sein, obwohl er kein

²²³¹ Zitiert nach Siderko: „Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus“, S. 634-635.

²²³² Reineggs: *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus*, Bd. 1, S. 258; Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Bd. 1, S. 381.

²²³³ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 176.

²²³⁴ Siderko: „Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus“, S. 632; Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 71, 76-77. Zu verschiedenen Versionen seiner Träume siehe Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 60.

²²³⁵ Reineggs: *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus*, Bd. 1, S. 256.

²²³⁶ Halbach: „Von Mansur zu Dudajew?“, S. 206.

Rechtsgelehrter war, weil seine Appelle auch an die Rechtsgelehrten gerichtet waren.²²³⁷ Mehmet Riza aus Širvan, ein bekannter Gelehrte im Bereich der Politik und der Religionswissenschaft, besuchte Mansur. Der osmanische Gelehrte Seyyit Halil Efendi aus Antep schloss sich ihm jedoch mit seinen 200 Schülern an.²²³⁸ Während manche Gelehrten wie z.B. die respektvollen Kadis Umar Hađđi aus Šali, Nogaj Mirza Hađđi, Bisultan Hađđi und Hambe Hađđi ihn unterstützten, brandmarkten die anderen ihn als „einfachen Hirten“ und „Betrüger“, der nicht berechtigt sei, sie und andere Menschen zu belehren.²²³⁹

In einem im Original von Kemper eingesehenen und ins Deutsche übersetzten Sendschreiben ohne Datum²²⁴⁰ forderte Mansur die Muslime dazu auf, folgende Punkte im Sinne des Islam zu erfüllen, indem er die sich darauf beziehenden Koranverse zitierte:

- Verzicht auf Nachlässigkeit, Faulheit, Tabak, Rauschgetränke, üble Nachrede und schlechtes Geschwätz, Unterdrückung, Groll, Trauer um die Toten und die dazu gehörende schwarze Bekleidung
- und als letztens Buße tun vor dem Tod.
- Verzicht auf Urteilen nach den Regeln des Gewohnheitsrechts,
- Urteilen nach der Offenbarung Gottes. Denn das Gewohnheitsrecht sei wie der Götzendie-ner.
- Die Beilegung jeglichen Streites und der (Blut-) Feindschaft untereinander.
- Vergebung für den Mörder.
- Zurückgabe der Beute an die, denen Unrecht angetan wurde.
- Nachsicht den Menschen gegenüber.
- Die Gabe von Brautgeld: nicht mehr als zweieinhalb Tuman (alte iranische Währung) für die Jungfrau und zwei Tuman für die Geschiedene, oder wenn die Frau keine Jungfrau mehr ist.
- Die Gabe von Almosen und Spenden an die Armen.
- Ğihad gegen die „Ungläubigen“.

Auch A. Arslan listet nach der osmanischen Version dieses Sendschreibens die Forderungen Mansurs auf und betont, dass Mansur in solchen Erklärungsschriften und Flugblättern, die er im Arabischen verfasste und an die Völker, ihre führende Schicht, Rechtsgelehrten u.a. richtete, noch die Erfüllung folgender wichtiger Pflichten verlangte:

- Moralisches Verhalten gegenüber den Mitmenschen und insbesondere den eigenen Familienmitgliedern.
- Aufgabe der Naturreligionen und die Rückkehr zum Islam.
- Spendensammlung und Hilfe für die Befreiung der in die Gefangenschaft Geratenen durch Lösegeld.²²⁴¹

Wir sehen, dass Mansur vor allem die stark etablierten und trotz des Islam als unantastbar geltenden irrationalen und unzeitmäßigen Lokalbräuche ins Visier nahm, aus denen das Gewohnheitsrecht gebildet wurde. Blutrache und Brautgeld sind vielleicht die markantesten von ihnen. Er verlangte, dass das Brautgeld nicht nur für geschiedene Frauen, sondern auch für Frauen, die ihre Jungfräu-

²²³⁷ Vgl. dazu z.B. die Erklärungsschrift Mansurs mit dem Datum 1200/1785-86, Arslan: “Osmanlı Belgelerine Göre Imam Mansur”, S. 167.

²²³⁸ Erel: *Dađıstan ve Dađıstanlılar*, S. 114.

²²³⁹ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 61.

²²⁴⁰ Vgl. Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan*, S. 177-178.

²²⁴¹ Arslan: “Osmanlı Belgelerine Göre Imam Mansur”, S. 167-168.

lichkeit aus anderen Gründen verloren hatten, zu zahlen war. Während der Verlust der Jungfräulichkeit vor der Ehe in der dagestanischen Gesellschaft eine große Schande war, die oft zur Tötung des Mädchens durch die Eltern führte (diese Ritus existiert heute noch in manchen Teilen Anatoliens und der übrigen islamischen Welt), hielt Mansur diese Mädchen dennoch für heiratsfähig. Wie auch die russischen Quellen bestätigen, rief er seine Landsleute zur Aufgabe der schlechten Bräuche wie z.B. Rauben, Streiten, sich Befehden und vor allem der Blutrache auf. Er befriedete in Blutrache verfeindete Seiten und überredete sogar seine eigenen Verwandten dazu, auf die Rache gegenüber dem Mörder ihres Sohnes zu verzichten.²²⁴² Mansur, der Adat als Širk (Vielgötterei) ansah, forderte, es abzuschaffen und nach dem Koran zu urteilen. Er war auch gegen den Sklavenhandel – eine der auf dem Gewohnheitsrecht basierenden Traditionen – und rief zur Hilfe für die Freilassung der verkauften Sklaven auf. Ein Dagestaner namens Dagistanî Ebubekir war z.B. mit zwei entsprechenden Schriften Mansurs bis Erzurum (in Nordostanatolien) gekommen, um seinen Sohn von der Sklaverei zu befreien.²²⁴³ Er propagierte jedoch, dass die Freundschaft mit Russen nach dem Islam verboten sei, die Gefangennahme und der Verkauf ihrer Kinder sowie die Plünderung ihres Besitzes aber erlaubt wären.²²⁴⁴ Dieser Urteil Mansurs scheint ein Produkt der Reaktion auf die zarische Besatzungspolitik gewesen zu sein. Denn seine Aktionen trugen anfangs keine antirussischen Züge.²²⁴⁵

Wir stellen in Bezug auf die Rolle Mansurs bei der Islamisierung der Bergvölker, vor allem der Čečenen, Ingušen und Kabardiner, anhand der Quellen und Forschungen schließlich Folgendes fest: Mansur hatte eine äußerst beeindruckende Persönlichkeit. Seine beispielhafte bescheidene religiöse Lebensart und Großzügigkeit, die denen eines echten Sufis ähnelten, sein Mut, sein mitreißendes Redetalent und vor allem seine herausragenden Führungsqualitäten, die er durch die Unterstützung des Einflusses der Religion zur Befreiung der Bergvölker einsetzte, waren die Hauptzüge seiner Persönlichkeit, die bei seinem äußerst erfolgreichen Einfluss auf die Bergvölker eine große Rolle spielten. Trotz der kurzen Dauer seiner Bewegung schaffte er es, die Islamisierung der noch animistischen Bergvölker mit Erfolg voranzutreiben. Obwohl sein Ruhm durch die Wunder, die ihm zugeschrieben wurden, erhöht wurde, und er selbst kein Gelehrter war, ist sein rationales Islamverständnis anerkennenswert. Den Einfluss der Religion zur Einigung konnte er erfolgreich gegen die russische Invasion einsetzen, während er dabei möglichst die Form des ursprünglichen Islam lehrte und durchzusetzen suchte. Auch sein Ğihad entspricht dem ursprünglichen, d.h. dem Ğihad-Konzept des Propheten, der nicht zur Landeseroberung, sondern im Falle der Gefahr des Glaubens und der eigenen Gemeinde durch die äußeren Feinde zur Verteidigung mit Waffen geführt wurde: der Ğihad, als dessen Bedingungen Besetzung und Unterdrückung entstanden.

5.7.2.3. Die russische Politik im Nordkaukasus ab dem 19. Jahrhundert und der Muridismus

Das Thema „Muridismus“ oder die von den Muriden geführte Widerstandsbewegung gegen die russische Invasion (1824-1859) wurde im Westen genügend erforscht. Mit den Worten Halbachs wurde es zu einem Thema, das nicht nur die damalige russische, sondern die gesamte europäische

²²⁴² Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 176, 178. Über die religiöse Ideologie und den Charakter öffentlicher Predigten Mansurs siehe insbesondere Šarpudin B. Achmadov: *Imam Mansur: (Narodno-osvoboditel'noe dviženie v Čečne i na Severnom Kavkaze pod rukovodstvom Imama Mansura v 1785-1791 gg.)*, 2. Aufl., Groznyj 2011, S. 139-151.

²²⁴³ Arslan: „Osmanlı Belgelerine Göre Imam Mansur“, S. 168.

²²⁴⁴ Haşim Efendi: *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes*, S. 80.

²²⁴⁵ Siderko: „Die Naqşbandiyya im nordöstlichen Kaukasus“, S. 632.

Publizistik und Literatur von Dumas bis Marx beschäftigte.²²⁴⁶ Insbesondere über Imam Šamil, seinen Unabhängigkeitskampf gegen Russland und seinen Aufbau eines islamischen Staatswesens gibt es viele Berichte, Untersuchungen, Erzählungen und Romane, insbesondere von russischen Autoren.²²⁴⁷ Wir werden jedoch hier nicht alle Aspekte dieses Themas berücksichtigen. Der eigentliche Punkt, der für unser Thema von großem Interesse ist, ist die Frage, welche Rolle die Muriden-Bewegung bei der Entwicklung des Islamisierungsprozesses im Kaukasus spielte. Wo, wann und wie viele Menschen durch den Einfluss und die Predigten der Imame (der religiös-politischen Anführer der Muriden und ihrer Bewegung) den Islam annahmen, kann man nicht feststellen. Daher werden wir hier vielmehr versuchen, die Wirkung des Muridismus auf den Islamisierungsprozess des Nordkaukasus im Rahmen der allgemeinen Politik der Muriden und der Auswirkungen dieser Politik auf die Religion der Nordkaukasier zu beleuchten. Bei unserer kurzen Darstellung werden wir uns vor allem auf die Arbeiten von M. Kemper, C. Siderko, M. Gammer, U. Halbach und A. Zelkina stützen, die auch die russischen Quellen und die russische Literatur umfassend berücksichtigten.

5.7.2.3.1. Die russische Politik im Nordkaukasus ab dem 19. Jahrhundert

Die russische Regierung ergriff ab dem 19. Jahrhundert im militärischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Bereich härtere Maßnahmen zuungunsten der kaukasischen Völker, um ihre Ziele im Rahmen der Expansionspolitik zu erreichen. Als Ergebnis der unter diesen Bedingungen errichteten russischen Herrschaft fanden radikale Veränderungen in allen Bereichen des Lebens der Kaukasier statt, was die Entstehung der Vorbedingungen der auch als „Muridismus“ bekannten Widerstandsbewegung, die im Rahmen des Ğihad geführt wurde, begünstigen sollte.

Russland, das die Kaukasusgebirge beherrschen wollte, um den Transkaukasus und die Schwarzmeergebiete zu sichern, versuchte, die Bergvölker mit brutalen Strafexpeditionen zu disziplinieren. Dabei spielte General A. Ermolov (1777-1861) ab 1816 eine wichtige Rolle in den Kämpfen im Gebirge. Er sah die Nordkaukasier, insbesondere die Čečenen, als „die übelsten aller Räuber“ an und schrieb z.B.: „*Tschetschnja kann man mit Fug und Recht das Nest aller Räuber nennen*“. Nachdem er das čečenische Dorf Dalan-Jurt vernichtet hatte, sagte er: „*Das Beispiel von Dalan-Jurt verbreitete überall Schrecken, und wir werden nirgendwo mehr Frauen und Familien finden*“²²⁴⁸

F. Bodenstedt schreibt im Jahre 1848 offen: „*Jermolow hatte die – theils durch Glaubensspaltung, theils durch die Blutrache, theils durch verjäherte Feindschaft einzelner Stämme untereinander erzeugten – wirren Zustände des Daghestan geschickt zum Vorteil Russland's zu benützen gewusst.*“²²⁴⁹ An einer anderen Stelle sagt Bodenstedt, dass Ermolov mit voller Begeisterung für den jungen Ruhm seines Vaterlandes jedes Mittel als heilig betrachtete, das Russland zum Vorteil diente. Die weiteren Worte Bodenstedts sind aber noch erstaunlicher: „*Er schleuderte die Fackel der Zwietracht unter die feindlichen Stämme und stand den schwächeren gegen die stärkeren bei, um die ersteren zum Dank zu verpflichten und die letzten zu unterwerfen.*“²²⁵⁰

²²⁴⁶ Halbach: „Von Mansur zu Dudajew?“, S. 207.

²²⁴⁷ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 255.

²²⁴⁸ Quiring: *Pulverfass Kaukasus*, S. 21-22, 26.

²²⁴⁹ Bodenstedt: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*, S. 326.

²²⁵⁰ Ebd., S. 327. Zur Politik Ermolovs, die er zur Unterwerfung der Bergeinwohner verfolgte, siehe auch Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 197-198; Baddeley: *The Russian Conquest of the Caucasus*, S. 97.

Lev Tolstoj, der in den 1850er Jahren am Krieg im Kaukasus teilnahm, bezeichnete das Gefühl der Bergvölker gegenüber den Russen angesichts von Mord, Plünderung, willkürlicher Zerstörung und Schändung der Moscheen als stärker als Hass.²²⁵¹ Die Rigorosität der russischen Regierung im Kaukasus gerade gegenüber den nordkaukasischen Völkern wurde schon von kritischen russischen Zeitgenossen im 19. Jahrhundert angeprangert. N. N. Raevskij verglich sie mit den „Brutalitäten der Ersteroberung Amerikas“.²²⁵²

In den späten 1810er und frühen 1820er Jahren herrschte Chaos in Dagestan. Die russische Herrschaft untergrub die traditionelle Lebensweise sowie die politische, wirtschaftliche und soziale Struktur nicht nur des unter russischer Kontrolle befindlichen Teils des Landes, sondern auch vieler Gemeinschaften, die noch nicht unterworfen worden waren. Die Wirtschaft der noch unabhängigen oder „unbefriedeten“ Gemeinschaften war jedoch von der wirtschaftlichen Kriegsführung Russlands stark beeinträchtigt. Die Boykotte gegen bestimmte Gemeinschaften und die Abschottung der anderen von den nutzbaren Feldern oder Winterweiden im Tiefland legte das traditionelle Wirtschaftsmodell lahm.²²⁵³

Die russischen „Strafexpeditionen“, die alles auf ihrem Weg zerstörten, brachten das wirtschaftliche Leben dieser Gemeinschaften weithin zum Erliegen, wozu auch die Plünderungen – eine traditionelle Methode zur Erhöhung des wirtschaftlichen Gewinns – beitrugen. Außerdem hatten die unterworfenen Teile Dagestans noch andere Lasten zu tragen. Zusätzlich zu den häufig erhöhten Steuern, die sie ihren eigenen Herrschern zu zahlen hatten, musste die Bevölkerung nun auch die russischen Truppen mit Nahrung, Brennholz, Packpferden und zweirädrigen Karren bei Bedarf und zum günstigsten Preis versorgen. Die Besitzer wurden nicht entschädigt, wenn ihre Pferde starben oder ihre Karren kaputt gingen. Außerdem wurde ihnen Zwangsarbeit beim Bau und bei der Pflege der Straßen aufgebürdet. Die Situation war jedoch in Čečenien noch schlimmer. Außer dem Wirtschaftskrieg und den Strafexpeditionen verdrängten die Russen die Bevölkerung im Süden zwischen den Flüssen Terek und Sunġa und siedelten die Kosaken an ihrer Stelle an, indem sie den Čečenien einen großen Teil des fruchtbaren Landes entzogen. Die Auswirkung dieser Verdrängung war wegen der langen čečenischen Migration – mindestens ein Jahrhundert lang – nord- und nordostwärts viel stärker.²²⁵⁴

Der Kontakt mit Russland hatte auch andere Veränderungen zur Folge, die die lokalen Traditionen und die Struktur der Gesellschaft untergruben. Eine der wichtigsten Veränderungen war die Einführung von alkoholischen Getränken im großen Maßstab.²²⁵⁵ General Ermolov lobte im Jahre 1819 die Bevölkerung von Akuša für ihre Moral, ihren guten Charakter und ihren Fleiß, und führte ihre Überlegenheit über ihre Nachbarn auf die Tatsache zurück, dass die Faulheit bei ihnen als Laster galt. Er gibt jedoch zugleich Folgendes zu: „Aber die Zügellosigkeit trat als Folge des starken Trinkens schon in Erscheinung. Das verdankten sie natürlich der russischen 'Zivilisation'!“²²⁵⁶

Die Lokalherrscher erkannten, auch wenn sie Russland gegenüber anfänglich gutgesinnt waren, dass die russische Herrschaft viel rigider als das traditionelle lokale Herrschaftsmodell war. Die Herrscher, die sich den Russen widersetzen, wurden von ihrer Macht verdrängt. Sogar diejenigen, die die russischen Bestimmungen akzeptierten, verloren den größten Teil ihrer Macht, und ihre Ge-

²²⁵¹ Quiring: *Pulverfass Kaukasus*, S. 27.

²²⁵² Halbach: „'Heiliger Krieg' gegen den Zarismus“, S. 222.

²²⁵³ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 40.

²²⁵⁴ Ebd., S. 40-41.

²²⁵⁵ Ebd., S. 41. Zur Trunksucht der dagestanischen Chane und anderer Personen siehe ausführlicher Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 125-126.

²²⁵⁶ Baddeley: *The Russian Conquest of the Caucasus*, S. 134.

biete wurden schließlich annektiert. Unter diesen Umständen setzte sich die Atmosphäre von „nach mir die Sintflut“ durch. Verschiedene Herrscher, auch wenn es aus Charakterschwäche, Verzweiflung oder anderen Gründen war, versanken in Trunksucht, in Glücksspielen und manchmal in Ausschweifungen. Ein solcher Herrscher, der das Vertrauen der Russen gewann und von ihnen sehr respektiert wurde, war Âghâlâr Bek, der De facto-Herrscher von Gazi Kumuk in den 1840er und 1850er Jahren. Solche Herrscher hielten ihre Untertanen mehr und mehr für illegitim und ungerecht. Die bloße Tatsache, dass sie unter Missachtung der lokalen Bräuche und Traditionen von den Russen eingesetzt wurden, genügte, ihnen jede Legitimität abzuerkennen. Außerdem war ihre Handlungsweise, die sowohl dem Adat als auch der Šaria widersprach, reiner Zulm (Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Tyrannei) und diskreditierte ihre Herrschaft zusätzlich. Die Menschen fühlten sich von ihren Herrschern in einer Zeit verlassen, als sie sie am meisten brauchten – nämlich als ihre physische und spirituelle Welt zerbröckelte.²²⁵⁷

Die Religionspolitik der russischen Regierung bildete ohne Zweifel einen der negativsten Aspekte der russischen Invasion im Nordkaukasus, die die Unzufriedenheit und Enttäuschung der kaukasischen Völker noch mehr verschärfte. Wir hatten bereits mehrmals darauf hingewiesen, dass der Islam im Kaukasus im Laufe der Jahrhunderte durch die Beimischung der Glaubenselemente anderer Religionen, vor allem der Naturreligionen, und damit verbundener lokaler Traditionen und Gebräuche von seiner ursprünglichen Form erheblich abwich und einen synkretistischen Charakter annahm. Die russische Eroberung hatte nicht nur die Vertiefung dieser Abweichung, die sich insbesondere im sogenannten „Volksislam“ zeigte, sondern auch die Schwächung und den Niedergang des Islam überhaupt im Kaukasus zur Folge. Denn die russische Regierung verfolgte eine Re-Christianisierungspolitik zuungunsten des Islam.

Die erste Quelle der kaukasischen Befreiungskämpfe gegen die russische Invasion zwischen 1828 und 1859 ist das auf Arabisch verfasste Werk „*Bariqat al Suyuf al-Dagistaniyya fi Ba'di al-Ghazawat al-Šamiliyya*“ (= Das Leuchten der dagestanischen Schwerter in einigen Feldzügen von Šamil) von Muhammed Tahir al-Karakhî (gest. 1882), des Chronisten von Šamil, der persönlich an diesen Kriegen teilnahm. Die osmanische Übersetzung trägt den Titel „*Kafkaya Mûcahidi Şeyh Şamil'in Gazavatı*“ (= Der Ghasawat des kaukasischen Befreiungskämpfers Imam Šamil). Al-Karakhîs Werk ist zwar parteilich, so dass seine Schilderungen etwas übertrieben erscheinen. Dennoch enthält es interessante Informationen. Der Autor fasst in der Vorrede seines Werkes die religiösen und politischen Verhältnisse im Nordostkaukasus nach der Eroberung des nordkaukasischen Tieflandes durch Russland mit folgenden anklagenden Worten zusammen:

„Seit einigen Jahren [1820er Jahren] fielen die meisten der Gebiete Dagestans in die Hände der Russen und seine Bevölkerung geriet unter ihre Herrschaft. In letzter Zeit – um 1240/1824 – befreundeten sich die meisten Dagestaner mit den russischen Fürsten. Weil sie sogar sehr gierig wurden und von ihnen Rang und Dienststelle forderten, wurden sie unter den Muslimen sehr zahlreich. Sie vergaßen die Regeln der Šaria und blieben nur scheinbar Muslime. Da auch keine tugendhaften und fähigen Personen aus ihnen, die die šaria-konformen Regeln durchsetzen und von den nach der Šaria verbotenen Handlungen abhalten können, hervorgingen, begannen die als Weise getarnten Unwissenden unter ihnen, in diesem Zusammenhang die Kadis und Herrscher von Lesgien, die Gewalttätigkeiten und Unterdrückungen der Russen als Gerechtigkeitsquelle zu präsentieren – um ihre Gunst zu gewinnen – , ohne die Entartung der Bevölkerung zu verhindern. Auch die Bevölkerung folgte ihrem Beispiel und befreundete

²²⁵⁷ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 41-42.

sich mit den Russen. Sie schickten ihre Kinder zu den russischen Ämtern, damit sie im Dienste der Russen arbeiteten.“²²⁵⁸

Al-Karakhî fährt fort und sagt, dass sie die Politik der Regierung gegenüber der islamischen Welt duldeten und zusammen mit ihren Soldaten gegen die islamischen Länder marschierten. Schließlich fügt er hinzu, dass Gott erstens Gazi Muhammed, zweitens Hamzat und drittens Imam Šamil geschickt habe, um seine „schöne Šaria“ zu stärken und seine Regeln, die in Dagestan fast verschwanden, wiederherzustellen.²²⁵⁹

Folgende Worte al-Karakhîs an einer anderen Stelle zeigen, dass der Islam zu jener Zeit im Nordkaukasus stark geschwächt wurde: „*Es war so eine Zeit, in der es wenige wirklich fromme Muslime, aber viele Häretiker und Ungläubige gab. Daher griff die Bevölkerung von Untsukul (Ansal) Šamil drei Mal an.*“²²⁶⁰

Eine ähnliche politische Situation, wie sie al-Karakhî in seiner Vorrede beschrieb, sollte nach fast 100 Jahren im Osmanischen Reich herrschen. Sultan Vahdettin (1918-1922) und sein Großwesir Damat Ferit Pascha vertraten wegen ihrer politischen Interessen die englische Mandats Herrschaft über das Osmanische Reich und widersetzten sich dem nationalen Unabhängigkeitskampf gegen die Besatzungsmächte. So hielten die Muriden den osmanischen Sultan schon Jahrzehnte davor (in den 1840er Jahren) für eine Marionette und Gefangenen der „Ungläubigen“, obwohl sie ihn gleichzeitig als rechtmäßigen Kalifen anerkannten. Sie behaupteten sogar, dass er von der reinen Lehre des Islam längst abgefallen sei. Seine Herrschaft über die Gläubigen sei daher faktisch beendet und zurückgefallen in die Hände der Gemeinde und ihrer Mollas.²²⁶¹ Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass dem Gesandten Šamils zum Sultan Abdülmeğid I. (1839-1861), der im Jahre 1842 nach großen Schwierigkeiten Istanbul erreichen und den Beamten des Sultans das Schreiben Šamils einreichen konnte, gesagt wurde, dass er erst nach sieben Monaten eine Antwort erhalten könne.²²⁶²

Unter der russischen Rechtsordnung waren die Bekehrungen zu einem Glauben außerhalb der orthodoxen Kirche bis zum Erlass des Toleranzediktes im Jahre 1905 illegal.²²⁶³ Gammer meint, dass die Politik der Zarenregierung entgegen all ihren Deklarationen und Manifesten an die Bevölkerung in Wirklichkeit antiislamistisch gewesen sei.²²⁶⁴ Allein die wiederholten Bemühungen zur Verbreitung des (orthodoxen) Christentums unter den Bergeinwohnern²²⁶⁵ zeige, dass die russische

²²⁵⁸ Muhammed Tahir al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavatı* [Der Ghasawat des kaukasischen Freiheitskämpfers Imam Šamil], ins osmanische Türkisch übertragen von Tahirü'l-Mevlevi, ins moderne Türkisch übertragen und mit Anmerkungen versehen von Tarık Cemal Kutlu, Istanbul 1987, S. 15.

²²⁵⁹ Ebd., S. 15.

²²⁶⁰ Ebd., S. 49.

²²⁶¹ Siehe dazu August Freiherr von Haxthausen: *Transkaukasien. Andeutungen über das Familien- und Gemeindeleben und die sozialen Verhältnisse einiger Völker zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meere, Reiseerinnerungen und gesammelte Notizen*, Bd. 2, Leipzig 1856, S. 130-131.

²²⁶² al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavatı*, S. 95-97. Zu einer Unterredung Šamils mit einem gefangen genommenen russischen Offizier, in der er seine Enttäuschung und Kritik an dem osmanischen Sultan äußert, siehe Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 258.

²²⁶³ Arnold: *The Preaching of Islam*, S. 101. Sogar die katholischen Missionare wurden aus dem Kaukasus ausgewiesen vgl. Butkov: *Materialy dlia novoj Istorij Kavkaza*, Bd. 1, S. 437-438.

²²⁶⁴ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 41. Dazu siehe auch Mehmet Saray: „Rus İdaresine Düşen Türk Ülkelerinde İslam'ın Durumu“ [Die Lage des Islam in den türkischen Ländern, die unter russische Herrschaft gerieten], in: Rafiq Aliyev und Halil Bal (Hrsg.): *Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000, S. 233-236.

²²⁶⁵ Zur weiteren Literatur- und Quellenhinweise über die russischen Missionarstätigkeiten siehe die Anmerkung 46 von Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 317.

Politik antiislamistisch war. Diese Bemühungen wurden laut Gammer durch die Maßnahmen zur Einschränkung der islamischen Religionspraktiken verstärkt. Ein Beispiel hierfür sei das Verbot der Pilgerfahrt nach Mekka und Medina. Diese Abneigung gegen Fremde habe im Muridismus eine von Anfang an als „fanatisch“ (gemeint ist mit 'fanatisch' anti-russisch) definierte Bewegung gezeitigt.²²⁶⁶

Das generelle Prinzip, dass „Russisch“ und „Orthodox“ als synonym galten, beanspruchte einen außerordentlichen Status für die Orthodoxe Kirche: nur die Bekenner des orthodoxen Glaubens galten als wirklich russisch, und viele Gesetze diskriminierten sowohl nicht-orthodoxe Christen als auch Nicht-Christen. Die religiöse Konversion war nur in eine Richtung möglich: den Angehörigen aller Glauben war erlaubt, zur Orthodoxen Kirche überzutreten, aber niemand, der als orthodoxer Christ geboren wurde oder das orthodoxe Christentum annahm, durfte seinen Glauben wechseln. Außer durch die Erlaubnis des Innenministeriums war es nicht nur den Angehörigen der Orthodoxen Kirche, sondern allen Christen verboten, zu einem nichtchristlichen Glauben überzutreten. Muslime, Juden und Buddhisten ebenso wie die nicht-orthodoxen Christen durften sich zwar zu ihrer jeweiligen Religion bekennen, aber diese nicht propagieren. Die Animisten jedoch mussten bekehrt werden, aber nur zur Orthodoxen Kirche. Schließlich musste sich jeder zu einer Religion bekennen. Der Atheismus wie der Abfall von der Orthodoxen Kirche galt als kriminelle Handlung. Den Christen war es verboten, einen Animisten zu heiraten, und allen Christen außer den Lutheranern war es nicht erlaubt, Juden oder Muslime zu heiraten.²²⁶⁷

Es trifft also zu, dass die russische Regierung eine antiislamische Politik verfolgte und dass damit den Konflikt zwischen ihr und den Muriden verschärfte. Wenn man aber in Betracht zieht, dass in diesem Jahrhundert die Bedeutung der Religion mindestens so wichtig wie die der Nation war, kann man nicht erwarten, dass eine christliche Regierung eine pro-islamische Politik verfolgt. Wie auch Gammer sagt, richtete sich die Religionspolitik der russischen Regierung eigentlich nicht nur gegen den Islam, sondern auch gegen jede andere religiöse Bewegung, die von der staatlich-orthodoxen Kirche abwich.²²⁶⁸

5.7.2.3.2. Der Muridismus

Genau in dieser hoffnungslosen Situation, in der für die nordkaukasischen Ethnien durch die russische Eroberung die schwierigsten Bedingungen entstanden und ihnen damit auch der Verlust ihrer Identität drohte, tauchte Naqšbandiyya-Chalidiyya auf, die anscheinend die richtigen Lösungen anzubieten hatte. Die „Muridismus“ genannte Widerstandsbewegung, die aus diesem Orden hervorging, zeigte sich als direkte Reaktion auf die Besatzungspolitik der russischen Regierung, die zugunsten der Interessen Russlands nicht nur eine direkte Herrschaft über die Kaukasusvölker errichten, sondern auch ihre Kultur, Religion und Wirtschaft diesen Interessen entsprechend verändern und anpassen sollte.

Der Sufi-Orden Naqšbandiyya-Chalidiyya (ein Zweig der Naqšbandiyya) wurde von dem aus Bagdad stammenden Scheich Diyâ'ad-dîn Abû l-Bahâ Châlid ibn Husayn (1776-1826) gegründet. Er hatte auch dagestanische Schüler. Der Orden wurde im Kaukasus jedoch vom Azerbayğaner Ismâ'îl al-Kûrdamîrî aš-Šîrvânî eingeführt.²²⁶⁹ Er war der erste, der in seinen Reden in den 1820er Jahren gegen die zarische Besatzungspolitik predigte. Muhammed al-Yaragi im dagestanischen

²²⁶⁶ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 44-45.

²²⁶⁷ Forsyth: *The Caucasus*, S. 269.

²²⁶⁸ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 44.

²²⁶⁹ Siderko: „Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus“, S. 637.

Chanat Kura, einer seiner Schüler, rief im Jahre 1825 den ersten Ğihad gegen die Russen aus. Von ihm ging die Initiationskette (silšile) der Führung eines politisierten Muridismus (d.h. des politisierten Sufismus) über Gazi Muhammed (1828-1832), dessen Nachfolger Hamzat Beg (1832-1834) bis zu Šamil (1834-1859) aus.²²⁷⁰

Mit den Worten Halbachs gesagt, war der Widerstand der nordkaukasischen Muslime der vehementeste Widerstand, auf den Russland in seiner gesamten „Kolonialgeschichte“ seit dem 16. Jahrhundert gestoßen war.²²⁷¹ Der erste Imam der Muriden war Gazi Muhammed aus dem dagestanischen Dorf Gimri. Er war nicht nur Anführer, sondern auch Gelehrter. Nachdem er bei den bekanntesten dagestanischen Religionsgelehrten eine religiöse Ausbildung erhalten hatte, wurde er schließlich von Sa'îd al-Harakânî, dem berühmtesten unter all diesen Gelehrten, unterrichtet.²²⁷² Er war der erste, der den šaria-orientierten Ğihad gegen die Russen und Muslime erklärte, die er als „abgefallene“, verketzerte Gegner betrachtete. Er führte die Šaria zuerst 1242/1826-27 in seinem Dorf und anschließend in den anderen Gemeinden des Gemeindebundes von Koysubu ein.²²⁷³

Nach dem Bericht von al-Karakhî spaltete sich die Bevölkerung Dagestans im Hinblick auf die Einhaltung der Vorschriften der Šaria in drei Gruppen auf, als Gazi Muhammed auftrat: diejenigen, die die Šaria-Regeln befolgten, diejenigen, die nach den von den Russen bestimmten Regeln und Sitten handelten und die Gruppe der Unentschlossenen. Während Gazi Muhammed einen Teil der Bevölkerung durch seine Gelehrsamkeit auf den rechten Weg gelenkt habe, habe er versucht, die oben genannte zweite und dritte Gruppe durch Gewalt zu überzeugen und schließlich in seine Bewegung zu zwingen, wenn seine Predigten erfolglos blieben. Er schrieb manchmal überredende und manchmal bedrohende Sendschreiben an die Bevölkerung der benachbarten Orte. Er versuchte einerseits, das Volk zur Einhaltung der Religionsregeln zu bewegen, indem er sie durch seine Predigten begeisterte, andererseits bedrohte er sie damit, dass er diejenigen, die sich widersetzten, töten werde.²²⁷⁴ Gazi Muhammed begann mit seinem Ğihad im Jahre 1829. Er unternahm einen erfolglosen Angriff auf Chunzach, den Sitz des awarischen Chanats, das mit den Russen verbündet war. In der folgenden Zeit hatte er einige Erfolge im Kampf gegen die Russen, wurde aber im Oktober 1832 im Dorfe Gimri von einer russischen Heeresabteilung eingeschlossen und getötet. Al-Karakhî erwähnt, dass Gazi Muhammed insgesamt 8.000 russische Soldaten tötete.²²⁷⁵

Nach dem Fall Gazi Muhammeds wählten die Ältesten und Gelehrten von Awarien Hamzat Beg zum Imam. Dem Bericht von al-Karakhîs zufolge reiste Hamzat Beg mit seinen Gelehrten und Muriden von Dorf zu Dorf, um zu predigen. Sie predigten überall darüber, dass die Menschen die Regeln der Šaria befolgen sollten und gingen in den Fällen, in denen die Predigten alleine keinen Erfolg brachten, auch gewalttätig vor. Es ist bemerkenswert, dass sie sogar in manchen Dörfern wie z.B. Andilal und Gidatl (Hidatl) in Dagestan Geiseln nahmen, um die Dorfeinwohner zum Befolgen der Šariaregeln zu nötigen. Aber auch das Imamats von Hamzat Beg dauerte nicht lange (eineinhalb Jahre). Er wurde im Jahre 1834 in einer Moschee in Chunzach bei einem Attentat ermordet. Der

²²⁷⁰ Halbach: „‘Heiliger Krieg’ gegen den Zarismus“, S. 222. Kmeper betont, dass keine verlässlichen Belege vorliegen, dass die Imame als Scheiche des Ordens fungiert hätten und Sufi-Adepten ausbilden durften. Vgl. Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 265ff.

²²⁷¹ Uwe Halbach: „Nordkaukasien – von Widerstand geprägt“, in: *Informationen zur politischen Bildung, Russland-Kaukasus-Region* (281) 4. Quartal 2003, S. 5.

²²⁷² Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 49.

²²⁷³ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 217, 234.

²²⁷⁴ al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavati*, S. 19-20.

²²⁷⁵ Ebd. S. 20-36. Zu den Kämpfen Gazi Muhammeds gegen die Russen und die mit ihnen verbündeten Chane siehe auch Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 217-247; Baddeley: *The Russian Conquest of the Caucasus*, S. 251-282; Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 135-159.

wichtigste militärische Erfolg der Muriden unter Hamzat Beg waren anscheinend die Eroberung von Chunzach und die Auslöschung der Dynastie der awarischen Chane, ihrer wichtigsten Gegner in Dagestan, die mit den Russen kooperierten.²²⁷⁶

Der dritte Imam Šamil (1834-1859) nimmt jedoch nicht nur in der Geschichte des Kaukasus, sondern auch in der Weltgeschichte einen wichtigen Platz ein, da er als Regent, Organisator und Feldherr seinen Vorgängern weit überlegen war. Šamil wurde 1797 in Gimri geboren und gehörte dem awarischen Adel an. Er erhielt eine solide religiöse Ausbildung, erst in Gimri und später in Untsukul (Ansal), wo er arabische Grammatik, den Koran, Tafsir (Exegese des Korans), Logik, Philosophie und Recht studierte. Er war ein aufmerksamer Schüler, der sein Studium sehr ernst nahm und es mit anstrengenden körperlichen Aktivitäten kombinierte. In seiner frühen Jugend gewann er den Respekt seiner Kommilitonen als aussichtsvoller Gelehrter und hervorragender Athlet, der sogar nach den Maßstäben der Bergbewohner als ausgezeichnete Reiter und Schwert- und Dolchmeister anerkannt wurde.²²⁷⁷

Er führte gegen die russische Übermacht, wenn wir die Zeit, in der er mit Gazi Muhammed und Hamzat Beg zusammen kämpfte, mitzählen, etwa 35 Jahre lang einen energischen Kampf und gewann bedeutende Siege. Obwohl die Russen 1839 ihm eine große Niederlage beibrachten, sammelte er in kurzer Zeit seine Kräfte wieder. 1845 vernichtete er eine große russische Armee unter Michail Voroncov fast vollständig. In den Jahren 1839-1845 erreichte er den Höhepunkt seiner Macht und gewann großen Ruhm in der Welt als kaukasischer Freiheitsheld.²²⁷⁸

Šamil schuf tatsächlich einen Staat, der auf straffen administrativen Strukturen, einem regeltem Finanzwesen und der Rekrutierung und strengen Disziplinierung militärischer Kräfte gegenüber einem materiell weit überlegenen Gegner beruhte. Er schuf das Modell eines nach den Bestimmungen der Šaria organisierten islamischen Staates, ein Imamats, dessen geistliche, politische und militärische Führung in seiner Person vereinigt war. Er teilte seinen Herrschaftsbereich in Bezirke auf, deren Verwaltung er seinen Nâ'ibs, denen ganze Gemeinschaften in den Bergen unterstanden, überließ. 1842 wurde ein Diwan (Staatsrat) gegründet, um den Imam in seinen politischen, administrativen, religiösen und juristischen Aufgaben zu unterstützen. Die Einnahmequellen des Imamats bestanden aus verschiedenen Steuern, die die Bevölkerung zu zahlen hatte, wie z.B. aus Zakat (Armensteuer), Harač (Bodensteuer), einer Extrasteuer von jährlich drei Rubel, die jeder Haushalt entrichten musste, den Einnahmen der religiösen Stiftungen, einem Fünftel der Beute und den Geldstrafen, die wegen Mord und anderer Verbrechen eingetrieben wurden.²²⁷⁹

Im Imamats wurden fast alle wehrfähigen Männer ausgerüstet und ausgebildet, sodass sie zu jeder Zeit kampfbereit waren. Šamil bildete eine Armee von außergewöhnlicher Schlagkraft. Wie dem Orientalisten Sir Henry Rawlinson (gest. 1895) berichtet worden war, hatte er außer seinen eigenen Kämpfern 15.000 Soldaten, die aus Überläufern aus der russischen Armee bestanden, und

²²⁷⁶ al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavati*, S. 36-42.

²²⁷⁷ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 170. Ein gutes Beispiel dafür, wie er seine Ritterlichkeit bewies, indem er 1832 die russische Umzingelung in Gimri durchbrach, liefert al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavati*, S. 31.

²²⁷⁸ Zu den Kämpfen Šamils siehe ausführlich Bodenstedt: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*, S. 411-510; al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavati*, S. 43-146; Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 255-265; Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 183-365; Baddeley: *The Russian Conquest of the Caucasus*, S. 230-482; Eberhard Beckhenn und Alexej Dubatow: *Öl im kaukasischen Feuer*, Bonn, S. 44-49; Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 132ff; Saydam: *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye*, S. 33-45.

²²⁷⁹ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 225-235; Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 369-372; Erel: *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, S. 146.

verfügte über viele Kanonen, die man bei den Russen plünderte.²²⁸⁰ Er begann 1842, eine eigene Artillerie aufzubauen, wobei die russischen Überläufer eine wichtige Rolle spielten.²²⁸¹

Diese militärische Stärke verbanden die Muriden mit dem Ğihad, der ihnen die Unabhängigkeit sichern sollte, und mit dieser Motivation konnten sie dem Zarenreich jahrzehntelang Widerstand leisten. Die kaukasischen Kriege zwischen 1817 und 1864, die Russland vor allem gegen die Muriden führte, verzögerten nicht nur die vollständige Errichtung der russischen Herrschaft im Nordkaukasus, sondern, wie Halbach es treffend ausdrückt, schleusten sie auch einige hunderttausend russische Soldaten durch die „kaukasische Gefechtsschule“ und belasteten die Finanzen des Zarenreiches.²²⁸² Die Russen schlugen Šamil im Jahre 1837 sogar vor, dass er als Emir der dagestanischen Muslime eingesetzt werden würde, wenn er seinen Kampf aufgäbe, aber er lehnte diesen Vorschlag ab.²²⁸³ Nach der Einsetzung Ermolovs zum Oberbefehlshaber der russischen Kräfte im Kaukasus wurde die Zahl der russischen Kämpfer, die im Jahre 1813 23.000 Mann betrug, 1818 auf 50.000, 1825 auf 60.000, 1842 auf 150.000, 1845 auf 200.000 und 1856 auf 270.000-300.000 Mann erhöht.²²⁸⁴

Schließlich konnten die Russen nach dem Ende des Krimkriegs eine übermächtige Armee im Kaukasus aufstellen, die Šamil einkreiste. Obwohl er sich mit seinen einigen Hundert Muriden zur Bergfestung Gunib zurückzog, beschloss er, sich wegen der russischen Übermacht zu ergeben, um das Leben der Kinder und Frauen zu retten. Nach seiner Kapitulation am 25. August 1859 wurde er nach Russland gebracht und später mit seiner Familie nach Kaluga geschickt. 1870 wurde ihm erlaubt, eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Am 4. Februar 1871 starb er dort.²²⁸⁵

Šamil wurde jedenfalls von den Russen als überaus mutiger Gegner hoch respektiert. Bei seiner Reise durch Russland wurde er auf eine beispiellose Art und Weise begrüßt. Lerch schreibt darüber:

„Schamils Weg nach Norden glich einem Triumphzug, überall erregte er Begeisterung, selbst russische Familien, die in den Kriegen gegen ihn ihre Söhne verloren hatten, applaudierten dem Löwen von Dagestan. Generäle, die gegen ihn gekämpft hatten, wie Jermolow, reichten ihm die Hand und fachsimpelten mit ihm über die vergangenen Schlachten [...].“²²⁸⁶

Der Zar schrieb in seinem Brief von 1866 an Šamil folgendes: „*Der große Gelehrte, der wertvolle Imam! Ich wünsche dir und deiner Familie viel Glück und Wohlergehen. Ich wünsche für euch von Gott und den Menschen Wohlbefinden.*“²²⁸⁷

²²⁸⁰ Saydam: *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye*, S. 37-38.

²²⁸¹ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 229.

²²⁸² Halbach: „Nordkaukasien“, S. 5.

²²⁸³ al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavatı*, S. 58-59.

²²⁸⁴ Kanbolat: *Kuzey Kafkasya Kabilelerinde Din*, S. 71-72. Diese Information von Kanbolat stützt sich auf das Werk „Kafkasya-Rus Mücadelesi [Der kaukasisch-russische Kampf], Istanbul 1967“ des inguŝischen Autors Vassan Giray Ğabagi (1882-1961), der in Vladikavkaz, Riga und Jena studierte. Nach Angaben von Forsyth, die auf der russischen Literatur basieren, wurde die Zahl der russischen Truppen (280.000 Mann) im Kaukasus trotz des Krimkrieges (1853-1856) nicht reduziert. Die Čerkessen mussten im Jahre 1861 gegen 300.000 russische Soldaten kämpfen. Forsyth: *The Caucasus*, S. 293. Siehe dazu auch Uwe Halbach: „Die Bergvölker (gorcy) als Gegner und Opfer: Der Kaukasus in der Wahrnehmung Rußlands (Ende des 18. Jahrhunderts bis 1864)“, in: *Kleine Völker in der Geschichte Osteuropas*, Festschrift für Günter Stökl zum 75. Geburtstag, hrsg. von Manfred Alexander u.a., Stuttgart 1991, S. 53.

²²⁸⁵ Dazu ausführlich siehe Baddeley: *The Russian Conquest of the Caucasus*, S. 458-482; Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 286.

²²⁸⁶ Lerch: *Der Kaukasus*, S. 143.

²²⁸⁷ Muhammed Tahir el-Karakî: *Dağıştan Kılıçlarının Parlamaŝı: İmam Gazi Muhammed, Nur Muhammed Muhammed, Tahir Muhammed, İmam Şamil'in Mektupları* [Das Funkeln von dagestanischen Schwertern: Imam

Wenn wir sagen, dass der Islam in der Geschichte des Kaukasus am effektivsten von den Muriden propagiert wurde, wäre dies keine Übertreibung. Daher soll im Folgenden besprochen werden, welche Eigenschaften er hatte und welche Ziele und Methoden die Muriden bei der Propaganda des Islam verfolgten, um die Rolle des Muridismus im Entwicklungsprozess der Geschichte der Islamisierung des Nordkaukasus besser einzuschätzen.

Obwohl die als „Muridismus“ benannte antirussische Bewegung, welche in enger Beziehung mit dem Sufi-Orden Naqšbandiyya-Chalidiyya stand, als eine neue Tariqa-Lehre bezeichnet wurde, war sie in der Tat modifizierter Sufismus.²²⁸⁸ Der Forschungsreisende August von Haxthausen, der 1843/44 im Kaukasus war, gibt in seinem im Jahre 1856 erschienen Werk „Transkaukasien“ folgende Information über den Muridismus, die nach seiner eigenen Aussage auf einer glaubwürdigen Quelle basiert, die er allerdings nicht angibt:

„Man nennt den Muridismus eigentlich mit Unrecht mohammedanische Sekte. Man könnte ihn wohl eher ein politisch-religiöses Schisma nennen. Der Muridismus hat keine dogmatischen oder theologischen Unterscheidungslehren vom übrigen Mohammedanismus: umgekehrt, er predigt offen die Einigkeit und Einheit der Schiiten und Sunniten“²²⁸⁹

Bodenstedt liefert über den Muridismus 1848 eine ähnliche Beschreibung:

„Diese Doktrin, offenbar nur ein nach den Bedürfnissen des Augenblickes modifizierter Sufismus, war bestimmt, alle Zwietracht und Glaubensspaltung auszusöhnen, das furchtbare Ungeheuer, die Blutrache, zu bekämpfen und alle Völker des Daghestan zu gemeinsamem Streben zu verbinden.“²²⁹⁰

Es ist klar, dass die Naqšbandiyya ursprünglich eine Sufi-Bruderschaft war. Man kann den Muridismus, der aus diesem Orden hervorging, als politisierten Sufismus bezeichnen. Bei dieser Politisierung spielte die wichtigste Rolle die Eskalation des gewaltsamen Vorgehens Russlands. Also provozierte vor allem die Haltung Russlands den Prozess dieser Politisierung. Ein anderer Faktor war offensichtlich das Interesse der alten Ordensanführer an der Politik, was von den Muriden als Vorbild zur Legitimation verstanden wurde. Denn manche von den alten Ordensanführern gaben deutliche Bekenntnisse zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und zur Teilhabe an der politischen Macht ab. Chwaja Ubaidullah Achrar (1404-1490), einer der bedeutendsten Ordensführer in der Zeit, in der die Naqšbandi Teile Mittelasiens praktisch beherrschten, hatte in einer Predigt folgendes gesagt: „*Uns ist eine andere Aufgabe zugeschrieben, die Muslime vor der Bosheit von Unterdrückern zu schützen, und zu diesem Zweck müssen wir mit Königen verkehren und deren Seelen erobern.*“²²⁹¹ Nach unserer Ansicht war dieser Aspekt des Charakters des Ordens einer der wichtigsten Faktoren, dass dieser Orden im politischen Bereich großen Einfluss erlangen konnte und bei dem Beitritt der Imame in den Orden, die den Widerstand anführten, eine wesentliche Rolle spielte.

Der Muridismus hatte wegen seiner Verbindung mit dem Orden eine sufische Grundlage, ihre religiöse Ideologie basierte aber auch auf der islamischen Orthodoxie. Denn die Lehre der Naqšbandiyya selbst galt schon seit langem im Grunde genommen als Orthodoxie auf mystischer

Gazi Muhammed, Nur Muhemmed Muhammed, Tahir Muhemme, die Beriefe von Imam Šamil], hrsg. von Cafer Barlas, Istanbul 1999, S. 341.

²²⁸⁸ Siderko: „Die Naqšbandiyya im nordöstlichen Kaukasus“, S. 637.

²²⁸⁹ Haxthausen: *Transkaukasien*, zweiter Teil, S. 130.

²²⁹⁰ Bodenstedt: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*, S. 327.

²²⁹¹ Zitiert nach Halbach: „Heiliger Krieg' gegen den Zarismus“, S. 221.

Grundlage. Sie entfaltete ihre stärksten Aktivitäten in Regionen, in denen die Islamisierung noch nicht abgeschlossen war. In solchen zumeist tribal geprägten Regionen, in denen das islamische Gesetz gegen andere normative Instanzen wie das Stammesrecht zu konkurrieren hatte, wurde der orthodoxe Islam oft erst durch den Sufismus durchgesetzt.²²⁹²

Eines der wichtigsten Ziele der Muriden war die Glaubensvertiefung d.h. die verstärkte Islamisierung, die auch zur Bekehrung der noch nicht islamisierten Bergregionen in hohem Maße beigetragen zu haben scheint. Obwohl die Islamisierung dieser Gebiete nicht das Hauptziel der Muriden bildete, ist klar, dass die Vorantreibung des Islamisierungsprozesses des Nordkavkasus insbesondere in dieser politischen Atmosphäre, in der der Islam am Abgrund stand, mit der Stärkung des Islam zusammenhing. Die Muriden legten daher die höchste Priorität auf die Stärkung des Islam, weil das Ziel der Befreiung ihres Landes von russischer Herrschaft durch Ğihad damit eng verbunden war. Nur die Angehörigen eines durch dessen Position verstärkten Islam konnten mit großer Entschlossenheit und Bereitwilligkeit den Ğihad führen. Der Islam, dessen Bedeutung stärker wurde, würde die Muslime durch die Aufklärung – eventuell auch noch den nicht islamisierten Teil der Bergeinwohner – nicht nur von der Notwendigkeit des Ğihads überzeugen, sondern sie auch zum Erfolg motivieren, indem er für die Einigkeit und Solidarität der Muslime sorgte. Es war den Muriden klar, dass der Islam als ideologische Grundlage das wichtigste Mittel war, das dem Einigungswillen der Nordkavkasier diene.

Die Stärkung des Islam war nach dem Programm der Muriden vor allem mit den Maßnahmen zur Etablierung und Durchsetzung der Šaria und der Ausmerzung des Adats verbunden. Die Muriden, die den von der Bevölkerung und der herrschenden Schicht praktizierten Islam für nicht seinem Ursprung entsprechend hielten, glaubten, dass dieses Ziel am besten durch die Orientierung am Ur-Islam, d.h. an der Anfangsperiode islamischer Gemeinschaft, an der Zeit des Propheten und der rechtgeleiteten Kalifen, an der Periode der Einheit und Reinheit des Islam verwirklicht werden konnte. Wie der Prophet lehnte auch Šamil jede außer-religiöse Solidarität, vor allem die Stammesolidarität, ab und identifizierte das „Adat“ genannte Gewohnheitsrecht mit „Ğahilliyya“.²²⁹³ Wir finden z.B. im Werk al-Karakhîs Beispiele dafür, dass die Muriden für ein Urteil direkt den Koran zu Rate zogen oder Verse aus dem Koran lasen und den Menschen in ihrer Umgebung die Bedeutung dieser Verse erklärten.²²⁹⁴

Jedenfalls dachten die Muriden, dass die Bevölkerung vom ursprünglichen Islam abwich und dass diese Abweichung mit der russischen Intervention noch augenfälliger geworden war. Schon die früheren Naqšbandis, unter ihnen auch Scheich Chalid, glaubten, dass die Muslime auf Irrwege gerieten. Sie betrachteten es als ihre Aufgabe, sie auf den rechten Weg zurückzubringen. Die Naqšbandi-Anhänger wurden deshalb beauftragt, ihr Leben nach der Sunna des Propheten zu führen, die Vorschriften der Šaria exakt zu befolgen und Bid'a (die Neuerung, die im Widerspruch zur Sunna steht) zu vermeiden. Die Befolgung der Šaria war nicht nur die Aufgabe jedes Individuums. Die Šaria sollte darüber hinaus auch das öffentliche Leben leiten, und die Aufgabe der Herrscher war es, nach ihren Regeln zu regieren. Dass die Umma (muslimische Religionsgemeinschaft) vom rechten Weg abkam, hatte in erster Linie mit dem Misserfolg der Herrscher zu tun. Daher war es die Aufgabe der Naqšbandiyya, auch die Herrscher auf den rechten Weg zurückzuführen. Sonst gab es

²²⁹² Ebd., S. 223-224.

²²⁹³ Ebd., S. 225-226.

²²⁹⁴ Vgl. al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavatı*, S. 54, 130.

eine implizite Drohung für sie: die Pflicht, dass die Menschen ihren Herrschern gehorchen mussten, galt nur, solange ihre Anordnungen der Šaria nicht widersprachen.²²⁹⁵

Insbesondere aus dem Werk al-Karakhîs geht hervor, dass die Muriden sich vor allem mit den Personen, die sich mit den Russen verbündeten und die russische Herrschaft verfochten, auseinandersetzten. Die ersten und wichtigsten, die zum Kreis dieser Personen gehörten, waren ein großer Teil der lokalen Herrscher und der Feudalaristokratie sowie der von ihnen gesteuerten Gelehrten. Abgesehen von gemeinsamen, von den Muriden keinesfalls bestätigten Interessen der Russen und lokalen Herrscher, stimmte auch die Religionspolitik der lokalen Herrscher mit dem Religionsverständnis der Muriden nicht überein. Die Fürsten vertraten die alte, zum größten Teil auf dem Gewohnheitsrecht basierende Sozial- und Rechtsordnung, die ihnen und der Aristokratie mehr feudale Herrschaftsrechte gewährte, in der aber die Bevölkerung in Bezug auf die soziale Gerechtigkeit weitgehend benachteiligt wurde. Weil die Muriden eine möglichst unmittelbar auf dem Koran beruhende Šaria, die diese Ordnung abschaffen sollte, durchsetzen wollten, wurde es unvermeidlich, dass sie in offenen Konflikt mit den Lokalfürsten, ihren Anhängern und schließlich den Russen gerieten, die diese ihren Interessen bzw. den Interessen der Herrschenden zugutekommende Ordnung völlig unterstützten. Ein von den äußeren Elementen befreiter reiner Islam passte weder den lokalen Herrschern, der Aristokratie und ihren traditionalistisch eingestellten Gelehrten noch der russischen Regierung, weil dieser Islam Gerechtigkeit und Gleichberechtigung lehrt und fordert. Auf diesen Fakt weist auch Halbach indirekt hin und zitiert folgende Worte von Voroncov, dem Statthalter des Kaukasus: „Allein das aristokratische Prinzip kann diese demokratische Tendenz besiegen, die sich da in Dagestan entwickelt und so tiefe Wurzeln geschlagen hat und der bisher außer Waffengewalt nichts entgegenzusetzen war.“²²⁹⁶

Die Muriden boten ein gerechtes, an der Religion orientiertes Leben, das im Rahmen der Šaria auf dem Ur-Islam basieren sollte – obwohl sie in der Praktizierung dieses Islams nicht immer konsequent sein konnten. Der muridische Appell erlangte vor allem deshalb Breitenwirkung, „weil er neben Glaubensvertiefung, Šaria und Ğihad auch soziale Gerechtigkeit predigte und dabei auf die Parole 'Im Islam sind alle Menschen Brüder' zurückgriff“. Šamil setzte in seinem Herrschaftsbereich Reformen durch, zu denen die Abschaffung der Sklaverei und die Beschneidung der Rechte weltlicher Feudalherren, zum Teil die völlige Liquidierung ihrer Macht, gehörten. Dieser Aspekt seiner Politik wurde schon von russischen Zeitgenossen wie Apollon Runovskij (im Jahre 1862) gewürdigt. Auch die sowjetische Historiographie hob den sozialreformatischen Charakter des Muridismus hervor, wenn auch nicht im Sinne objektiver Fortschrittlichkeit.²²⁹⁷

Die Predigten der Religionsgelehrten zur Propaganda des Muridismus spielten eine enorme Rolle bei der Beeinflussung des Volkes. Einer der ersten Muridenführer Dagestans hob 1824 besonders hervor, dass die Freiheit das oberste Gesetz des Glaubens sei und dass kein einziger Muslim in der Knechtschaft fremder Völker leben dürfe. Das zweite Gesetz sei dem gleich und laute: Krieg gegen die Ungläubigen und Ausführung der Šaria.²²⁹⁸ Der dagestanische Rechtsgelehrte Muhammed al-Yaragi, der im Jahre 1237/1821/22 in die Naqšbandiyya-Chalidiyya eingetreten sein soll²²⁹⁹, warf den Bergbewohnern folgendes vor:

²²⁹⁵ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 42.

²²⁹⁶ Halbach: „'Heiliger Krieg' gegen den Zarismus“, S. 223.

²²⁹⁷ Ebd., S. 227.

²²⁹⁸ Halbach: „Von Mansur zu Dudajew?“, S. 210.

²²⁹⁹ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan*, S. 225.

„Ihr seid weder Muslime noch Christen, noch Heiden [...]. Der Prophet sagt: 'Er ist der wahre Muslim, der dem Koran und meiner Šaria gehorcht. Wer nach meinen Anweisungen handelt, wird im Paradies höher als alle Heiligen, die mir vorangegangen sind, stehen' [...]. Gelobt, o Menschen, mit all euren Lastern aufzuhören und von nun an von der Sünde fernzubleiben. Verbringt [eure] Tage und Nächte in der Moschee. Betet eifrig zu Gott. Weint und bittet ihn um Verzeihung.“²³⁰⁰

Der erste Imam Gazi Muhammed erinnerte in seinem Aufruf zum Ğihad gegen die Russen an die Qualen der verlorenen Ehre, um die Bergbewohner gegen Russland zu vereinigen:

„Leute, wir sind keine Muslime! Muslime können nicht unter der Herrschaft der Ungläubigen sein. Nur freie Menschen sind Muslime. Die erste Pflicht für eine solche Person ist Ghasawat gegen die Ungläubigen und dann die Vollziehung der Šaria. Ohne Ghasawat kann die Šaria nicht gesichert werden. Die wahren Muslime müssen nicht sich selbst oder ihre Familien verschonen, sondern sich bewaffnen und die Ungläubigen bekämpfen. Und was macht ihr? Ihr erbärmlichen Feiglinge!“²³⁰¹

Es steht außer Zweifel, dass solche Reden der einflussreichen Religionsgelehrten oder anderer religiösen Persönlichkeiten die Menschen stark beeinflussten (wie heute) und viele von ihnen zur Einhaltung der Šaria, zur Ğihadführung oder die Nichtmuslime zum Übertritt zum Islam bewogen. Aber die obengenannten, dem Propheten zugeschriebenen Aussagen können in der Tat nicht von ihm sein. Denn die meisten dieser Worte stimmen mit dem Koran nicht überein. Der Prophet sagte jedoch nichts, was nicht vom Koran bestätigt wird. Beispielsweise widerspricht der Ausdruck „*Verbringt eure Tage und Nächte in der Moschee*“ der Lehre des Korans, der neben dem Gebet auch alle Anstrengungen zur Hervorbringung der Leistungen zum Nutzen der Menschheit, insbesondere die Beschäftigung mit der Wissenschaft, segnet und ihnen eine große Bedeutung beimisst. Es kann hingegen keine Rede davon sein, dass jemand, der seine ganze Zeit in der Moschee verbringt, in dieser Richtung produktiv sein kann.

Ein bemerkenswerter Aspekt im Ğihad der Muriden war jedenfalls, dass er der ursprünglichen Ğihad-Lehre d.h. dem Ğihad des Propheten entsprach, nach dem auch der bewaffnete Kampf zur Bekämpfung der Unterdrückung und Tyrannei legitimiert wird. Ähnliche Vorbedingungen, die den Propheten und seine Gemeinde zum Ğihad nötigten, herrschten nun im Kaukasus: wie in der Zeit des Propheten befand sich die muslimische Gemeinschaft und ihr Glaube in einer potenziellen Gefahr durch einen äußeren Feind. Die Muriden versuchten, dieses Bewusstsein bei der Bevölkerung des Nordkaukasus zu wecken.

Die Muriden-Propaganda lautete: Krieg gegen die „Ungläubigen“. Die „Ungläubigen“ waren aber dabei nicht in einem strikt konfessionellen Sinne zu verstehen. Der Kampfaufruf der Muriden richtete sich auch gegen die Herrschaft von Muslimen, wenn sie als „ungerecht“ oder „unislamisch“ empfunden wurde. Ein wesentlicher Aspekt der Muridenkriege war der Kampf gegen lokale muslimische Fürsten, gegen die von Russland oder anderen äußeren Mächten kooptierten einheimischen Repräsentanten der „feudalen Zersplitterung“ im Nordkaukasus. Der „konfessionellen Intoleranz“ und vehementen Xenophobie, die russische Quellen den Muriden zuschrieben, widersprach die Tatsache, dass russische, ukrainische und polnische Überläufer aus der Kaukasusarmee unter Beibehaltung ihrer Konfessionen in die Gesellschaft der „Gorcy“ (Bergvölker) eingegliedert wurden und in ihrer Armee, besonders in der Artillerie, eine Rolle spielten.²³⁰²

²³⁰⁰ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 43-44.

²³⁰¹ Mostashari: „Colonial Dilemmas“, S. 234.

²³⁰² Halbach: „Von Mansur zu Dudajew?“, S. 210-211; Saydam: *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye*, S. 39.

M. Gammer betont, dass die russischen und kosakischen Überläufer seit der Ankunft der Russen im Kaukasus registriert wurden. Diese konnten unter gleichen Bedingungen an den Angriffen der Muriden teilnehmen. Wenn sie jedoch den Islam annahmen, durften sie die einheimischen Mädchen heiraten und sich in die Gesellschaft der Bergbewohner integrieren. Šamil versuchte niemals, die Gefangenen zur Annahme des Islam zu zwingen, sondern sie zum Eintritt in seinen Dienst zu überreden. Wenn sie es akzeptierten, wurde sie freigelassen. Šamil tat sein Bestes, all die Überläufer und Gefangenen, die sich in seinen Dienst stellten, ihrem neuen Wohnort und ihrer neuen Gesellschaft zuzuordnen. Eine dieser Maßnahmen zur Zuordnung in diesem Zusammenhang bildete allerdings ihre Konversion zum Islam. Die Gefangenen erlangten ihre Freiheit im Falle ihres Übertritts. Die Überläufer, die sich bekehrten, wurden den Bergbewohnern gleichgestellt, und um ihre Bedürfnisse kümmerte sich der Haushalt des Imams oder seiner Nâ'ibs (Stellvertreter). Der Imam ließ eine Spezialstelle einrichten, um die Konvertiten mit den einheimischen Mädchen zu verheiraten. Zur Erleichterung dieser Angelegenheit erließ er sogar eine Verordnung, die die Bestrafung eines des vorehelichen Geschlechtsverkehrs schuldig gesprochenen Mädchens abschaffte, wenn sie einen Konvertiten heiratete. Šamils war in dieser Sache so stark involviert, dass er selbst die Mädchen, die aus ihren Häusern wegriefen und zu ihm kamen, mit den in seinem Dienste stehenden Konvertiten vermählte.²³⁰³

Alle Überläufer und Gefangenen, die in seinem Dienste waren und nicht zum Islam übertraten, wurden in einer Spezialzone, der „Russischen Siedlung“ in der Nähe der Residenz des Imams angesiedelt, wo sie ihre Kirchen und Priester hatten und ihre Kultur und Religion frei ausüben durften. Die russischen Frauen und Mädchen, die Überläuferinnen und Gefangenen, wurden in diese Siedlung gebracht und durch einen Priester mit einem Mann ihrer Wahl verheiratet. Manche im Dienst Šamils befindlichen Personen waren sogar im Propagandadienst engagiert und forderten die anderen russischen Soldaten auf, zu den Muriden überzulaufen.²³⁰⁴

Dies zeigt deutlich, dass es Šamil nicht um die Vernichtung anderer Religionen, sondern in erster Linie um die Befreiung seines Landes ging, was er durch die Stärkung des Islam, der eine einigende Rolle spielte, erreichen wollte. Wir sehen in der Tat, dass er nicht davor zurückscheute, Gewalt auszuüben oder andere Methoden zu verwenden, um dieses Ziel zu erreichen. Al-Karakhî, der selbst an den Muridenkriegen teilnahm, schreibt über die Vorgehensweise Šamils während seiner Eroberungen folgendes:

„Die muslimische Bevölkerung mit ihren Kindern und ihrem Besitz freizulassen, den Besitz der Muslime, die flüchteten, zu beschlagnahmen und ihre Kinder freizulassen, die Russen, die sich ergaben, gefangenzunehmen und ihnen ihren Besitz wegzunehmen und alle diejenigen, die Widerstand leisteten, völlig aufzureiben, waren die Methoden Šamils, die er während der Eroberung eines Dorfes oder einer Stadt verwendete.“²³⁰⁵

Es kam vor, dass sogar Kadis und andere wichtige Personen, die šaria-widrig handelten und dem Volk in dieser Richtung als schlechtes Beispiel dienten, getötet wurden. Ein Beispiel dafür ist die Tötung des Kadis des dagestanischen Dorfes Ihali und der mit ihm kooperierenden anderen wichtigen Personen.²³⁰⁶ Falls es als erforderlich gesehen wurde, wurde auch der Besitz der Muslime beschlagnahmt, die den Russen gegenüber loyal blieben und am Krieg Šamils nicht teilnahmen. Im

²³⁰³ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 252-253.

²³⁰⁴ Ebd., S. 253; Saydam: *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye*, S. 39.

²³⁰⁵ al-Karakhî: *Kafkasya Mücahidi İmam Šamil'in Gazavatı*, S. 102.

²³⁰⁶ Ebd., S. 60.

Jahre 1843 wurden z.B. den Einwohnern von Gazi Kumuk 16.000 Schafe weggenommen.²³⁰⁷ Die Gewalt der Muriden bezieht sich jedoch nicht auf die Bekehrung der Nichtmuslime zum Islam, sondern auf die Stärkung des Islam und somit des Widerstandes. Es zeigt sich ohnehin, dass sie es in erster Linie bevorzugten, die Menschen durch ihre Predigten und die ihrer Gelehrten, also durch die „*Macht der Sprache*“, zu überzeugen. Im Jahre 1839 reiste Šamil z.B. durch die čečenischen Dörfer an den Flussläufen und predigte, wobei er großen Erfolg hatte. Sogar ein Teil der Menschen, die sich mit den Russen verbündeten und deren Rang und Orden trugen, kamen zu Šamil, schlossen sich ihm an und vernichteten vor seinen Augen ihre Orden.²³⁰⁸

Die Muriden führten also nicht nur einen militärischen, sondern auch einen geistigen Kampf. Manche von ihnen setzten ihr „*Ğihad fi-sabil Allah*“ (Anstrengung auf dem Wege Gottes) nach rein religiösen Bestimmungen fort und strebten nach der Erleuchtung, indem sie sich nach dem traditionellen sufischen Weg der Aufklärung richteten. Sie bildeten die Gruppe der Tariqa-Muriden, die sich von den Muriden des Imams und seiner Nâ'ibs (Stellvertreter) unterschieden. Sie wurden vom Imam extrem hoch geschätzt. Šamil wusste ihre Bedeutung nicht nur bei der Verstärkung und Vertiefung des islamischen Glaubens im Imamats zu schätzen, sondern war in seinen Feldzügen darüber hinaus auf sie angewiesen. Sie waren zwar von den bewaffneten Kämpfen befreit, trugen aber zu den militärischen Operationen Šamils durch ihre ideologische Unterstützung und ihre Propaganda entscheidend bei. Šamil nutzte das Naqšbandiyya-Netzwerk erfolgreich, um die Unterstützung der Menschen zu gewinnen. Die Muriden der Naqšbandiyya drangen in die Gebiete ein, die der Imam und/ oder seine Nâ'ibs nicht erreichen konnten, und bereiteten den Weg für die Annäherungsversuche des Imams vor. Der erste von ihnen war Ğamal al-Din al-Gazi-Kumuki, der sein Prestige und seinen außerordentlichen Einfluss einsetzte, um Šamil die Unterstützung der lokalen Bevölkerung zu sichern.²³⁰⁹ Wir wissen, dass solche Unternehmungen der religiösen Persönlichkeiten bzw. der Personen, die über Religion Politik treiben, die Massen sogar heute mobilisieren und an sich binden können – vor allem in den islamischen Ländern. Kemper betont in diesem Zusammenhang mit Recht: „*Die sozialwissenschaftliche Netzwerkforschung zeigt, dass gerade die Mobilität der Agitatoren (auf einer sogenannten 'Meso-Ebene') zu einer wesentlich schnelleren flächendeckenden Verbreitung von Bewegungen in einem Lande führt als die ausschließliche Diffusion auf der Mikro-Ebene.*“²³¹⁰

Obwohl die Russen rohe Gewalt anwendeten, ließen auch sie die Bedeutung des ideologischen Kampfes nicht außer Acht. In ihrem Propagandakrieg verließen sie sich vor allem auf die ihnen loyal ergebenden lokalen Mollas und Ulema (Religionsgelehrten), die sie aus der Krim mitbrachten. In den 1840er Jahren entschieden sie, dass die Ausbildung der einheimischen Geistlichen als loyale Untertanen des Zaren ihre Hauptanstrengung sein sollte. Um dieses Ziel zu erreichen, eröffneten sie acht Schulen im Kaukasus – drei für die Sunniten und fünf für die Schiiten –, in denen den Schülern die Loyalität gegenüber der russischen Regierung gelehrt wurde.²³¹¹

Die ideologische Gegenoffensive Russlands bezog sich auch auf die Stärkung von Adat durch Sammlung und Kodifizierung der lokalen Gewohnheitsrechte und auf die Denunziation der Muriden als „falscher Diener Allahs, die in Abweichung von der Šaria Irrlehren verbreiten“.²³¹² In der russischen Politik erfolgte ein Kurswechsel, da die Christianisierung der Bergvölker wenig er-

²³⁰⁷ Ebd., S. 105.

²³⁰⁸ Ebd., S. 78.

²³⁰⁹ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 212, 214

²³¹⁰ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 234.

²³¹¹ Zelkina: *In Quest for God and Freedom*, S. 213.

²³¹² Halbach: „Von Mansur zu Dudajew?“, S. 211.

folgreich war. Die russische Regierung setzte nun (1840-1851) verstärkt auf traditionelle, als vorislamisch angesehene Bräuche und Rechtstraditionen.²³¹³ Man hoffte, dass traditionelle Strukturen und das Gewohnheitsrecht (Adat) die vermeintlich in Opposition dazu stehende Šaria und vor allem die eng damit verbundene Naqšbandiyya zurückdrängen könnten. Auch die Grundlage des unter dem Namen „Leitung der Untertänigen Bergvölker“ eingeleiteten Projektes sollte das Gewohnheitsrecht bilden. Zar Nikolaus I. setzte sich dafür ein, die „Zivilisierung“ der Bergvölker weiter zu treiben. Er glaubte, dass man das durch die Fusion der Bergvölker mit den Kosaken erreichen könne. Dazu wollte er die Čečenen ähnlich den Kosaken in Milizen umwandeln und dem Kommandanten der Linienkosakenregimenter unterstellen. Er wollte sie sogar nach Kosakenvorbild in neu anzulegenden Großdörfern ansiedeln. *„Die Fusion mit den Kosaken sollte dazu dienen, über militärische Dienstpflichten Ideen eines Staatsbürgerschaftsbewusstseins im Sinne der Subordination unter dem Gesamtstaat zu entwickeln.“* Abgesehen von der hohen Attraktivität des Islam im Kaukasus in dieser Zeit scheiterten diese Pläne, weil sie selbst von den russischen Militärs im Kaukasus nicht genug unterstützt wurden.²³¹⁴

Der Widerstand wurde in der russischen Publizistik durchweg unter dem Rubrum „Fanatismus“ behandelt. Selbst ein Autor wie Alexander Marlinkij, der seinen Lesern die kämpfenden Bergvölker als „würdige Kämpfer“ vermittelte, schrieb an einen Freund, wie schön dieser Kaukasus doch wäre, wenn es drei Dinge dort nicht gäbe: Pest, Cholera und Islam.²³¹⁵ Eine der ersten sowjetischen Quelleneditionen zu den Muridenkriegen trägt die Überschrift „Šamil – ein Handlanger der Türkei, des Sultans und der englischen Kolonialisten“.²³¹⁶ Dort steht in der Einleitung:

„Aus den publizierten Dokumenten geht hervor, dass der Krieg der Bergvölker gegen Russland ein reaktionärer Krieg war, der die gewaltsame Bekehrung der nichtmuslimischen Bevölkerung des Kaukasus zum Islam und die völlige wirtschaftliche, nationale und geistige Versklavung aller Völker und Volksgruppen des Kaukasus zum Ziel hatte.“²³¹⁷

Der Forschungsreisende August von Haxthausen, der im Dienste des Zaren wissenschaftlich tätig war und 1843/44 in den Kaukasus reiste, propagierte und rechtfertigte die russische Politik in seinem im Jahre 1856 erschienen Werk „Transkaukasia“ folgendermaßen:

„[...] Der Islam rottete entweder das Christentum ganz aus, oder, wo nicht, unterdrückte er doch dessen Leben. Die traurige Folge davon war, dass das Land mehr und mehr in Zustände vollständiger Barbarei verfiel. Von jetzt an wurde es der beständige Tummelplatz, auf welchem Perser und Türken Jahrhunderte lang um die Herrschaft kämpften, bis endlich die Russen als Befreier erschienen, jene beiden Mächte zugleich verdrängten, und damit der Verbreitung des Christentums sowohl als der Zivilisation wieder offener Bahn gewährten [...]. So steht denn hier [...] der letzte Held und Prophet des Islam, Schamyl, mit seinen Muriden bereit und entschlossen, die Ungläubigen bis zu jenem letzten Tage zu bekämpfen, den Gott von Ewigkeit vorher bestimmt hat. Wenn dieser gekommen, dann weiß er, dass ein fernerer Widerstand vergeblich ist und der Islam unterliegt. So naht sich denn hier der Islam seinem Ende; seine Mission ist im Verlöschen. Die gewaltige Macht, die auf dem Boden entsprossen und sich entwickelt hat, ist nahe daran in Trümmer zu fallen. Die wird einer neuen Ordnung der Dinge in der Weltgeschichte Platz machen.“²³¹⁸

²³¹³ Dettmering: *Russlands Kampf gegen Sufis*, S. 88.

²³¹⁴ Ebd., S. 242-245.

²³¹⁵ Halbach: „Von Mansur zu Dudajew?“, S. 207.

²³¹⁶ Šamil – stavlennik sultanskoj turcii i anglijskich kolonizatorov. Sbornik dokumental'nych materialov, Tbilisi 1953.

²³¹⁷ Zitiert nach Halbach: „Von Mansur zu Dudajew?“, S. 206.

²³¹⁸ Haxthausen: *Transkaukasia*, erster Teil, S. VIII-IX (Vorrede).

Wir stellen zum Schluss bezüglich der Rolle der Muriden bei der Befestigung und Verbreitung des Islam im Nordkaukasus im Rahmen ihres Befreiungskampfes Folgendes fest:

Es zeigte sich, dass die russische Regierung trotz all ihrer Versuche (in einem Zeitraum von fast 100 Jahren) keinen großen Erfolg bei der Konversion der Bergbewohner zum Christentum hatte. In einem Bericht an den Verwaltungschef des Kaukasus Ivan Paskevič (1827-1831) wurde offen zugegeben, dass es keine Unterschiede zwischen getauften und ungetauften Bergbewohnern gab. Die getauften Bergbewohner hielten an ihren polytheistischen Gewohnheiten fest und waren kaum mehr als durch ihre Namen christlich.²³¹⁹ Dabei spielte der Fakt, dass die von der russischen Regierung verfolgte Bekehrungspolitik mit Gewalt verbunden war, eine wesentliche Rolle. Ein weiterer wichtiger Grund war jedoch, dass die Aufgabe der Verbreitung des Christentums in der Praxis nicht ernst genug genommen wurde.²³²⁰

Die russische Bekehrungs- und Eroberungspolitik, welche den Islam im Kaukasus trotzdem schwächte und den Synkretismus im Islam stärkte, machte es unvermeidlich, dass die Muriden die Initiative ergriffen, um dieser Gefahr entgegenzuwirken. Die Stärkung des Islam wurde als wichtigste Voraussetzung verstanden, um den Ğihad, eines der wichtigsten Prinzipien dieser Religion, mit Waffen zu führen. Die Muriden führten die Šaria ein, in deren Rahmen sie den Ur-Islam in der Prophetenzeit nachahmten und versuchten, manche positiven Werte wie z.B. die Überwindung ethnischer Zersplitterung im Dienste einer verteidigungsfähigen Glaubensgemeinschaft, soziale Gerechtigkeit, Solidarität, Kampf gegen Tyrannei, Blutrache, Feindschaften und Unwissenheit ins Leben zu rufen. Sie hatten auch großen Erfolg dabei. Sie konnten aber beim Praktizieren eines Islam, der seinem Ursprung entsprechen sollte, nicht immer konsequent sein: auf der Grundlage ihrer Šaria wendeten sie Gewalt (z.B. bei der Durchsetzung der Šaria) an, verboten öffentliche Tänze, etwa bei Hochzeiten, verlangten die Verhüllung des Gesichtes von Frauen in Gegenwart von Männern, führten die Todesstrafe und verschiedene andere Strafen wegen der Verstöße gegen die Verbote und Verbrechen (z.B. Alkoholverbot, Rauchverbot, Amputation der Hand) ein, obwohl sie das alles nicht immer in die Praxis umsetzten.²³²¹ Wie die Forscher, die den Koran objektiv studierten,²³²² bei jeder Gelegenheit darauf hinweisen, kann es nicht möglich sein, dass solche Regeln in der Zeit des Propheten im Namen der Šaria galten. Beim objektiven Studieren und der objektiven Bewertung des Korans sieht man in der Tat, dass solche oder viele ähnliche auf dem Šaria-Rigorismus basierenden Regeln keineswegs eine Grundlage im Koran haben. Das sind Bestimmungen des klassischen islamischen Rechts, welches sich in den ersten Jahrhunderten nach dem Tode des Propheten durch die Kommentare der Rechtsgelehrten herausbildete. Sie waren weder in der Vergangenheit und noch sind sie heute für alle Gelehrten und Menschen bindend.

²³¹⁹ Mostashari: "Colonial Dilemmas", S. 233.

²³²⁰ Dazu siehe insbesondere Henze: "The Religion of the Central Caucasus", S. 47-48; John F. Baddeley: *The Rugged Flanks of the Caucasus*, vol. 1, 1973, S. 133, 245; Longworth: *A Year among the Circassians*, vol. 1, S. 198-199.

²³²¹ Siehe zu den auf der Šaria basierenden Verboten und Strafen sowie den Einschränkungen im Sozialleben des Imamats Siderko: *Dschihad im Kaukasus*, S. 126, 134; Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 379-392. Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 232-235.

²³²² Siehe vor allem das bekannte Werk des pakistanischen Philosophen Muhammad Iqbal: *The Reconstruction of religious Thought in Islam*, London 1934 (deutsche Übersetzung: Muhammad Iqbal: *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*, 2. Auflage, Berlin 2004.). Außerdem siehe auch Öztürk: *İslam Nasıl Yozlaştırıldı: Vahyin Dininden Sapmalar, Hurafeler, Bid'atlar* [Der verfälschte Islam: Die Abweichungen von der Religion der Offenbarung, Aberglauben, Neuerungen], 18. Auflage, Istanbul 2012; Derselbe: *Kur'an'daki İslam* [Der Islam im Koran], 45. Auflage, Istanbul 2012; Hüseyin Atay: *İslamı Yeniden Anlama* [Das Neuverständnis des Islam], 2. Auflage, Ankara 2011.

Der Muridismus, der eine entschlossene und strenge Religionspolitik verfolgte, durchkreuzte die Ziele der Russen, das Christentum zu verbreiten. Wir können jedoch nicht feststellen, dass die Muriden jener Islamisierung der Bevölkerungsteile im Nordkaukasus, die noch nicht muslimisch waren, besondere Aufmerksamkeit schenkten. Al-Karakhî, der Chronist Šamils, der die militärischen Aktivitäten der Muriden ausführlich beschreibt, erwähnt nicht eine spezielle Initiative der Muriden in dieser Richtung. Der Grund dafür war allem Anschein nach, dass sie sich in erster Linie der Stärkung der Šaria und dem Befreiungskampf widmen mussten. Aber die Muriden wurden durch den russischen Druck vom Flachland isoliert und in die sehr schwer zugänglichen Berge verdrängt. Dadurch traten sie mit den Bergbewohnern in eine engere Beziehung, die Jahrzehnte andauern sollte. So waren die Bergbewohner, die bis dahin im Gegensatz zu der Bevölkerung der Hügellagen und Tiefebene vom Islam weitgehend unberührt geblieben waren, aber vor den Muriden mit den russischen Missionierungsaktivitäten konfrontiert waren, nun unter den direkten Einfluss der Muriden geraten, die insbesondere unter Šamil einen islamischen Staat gründeten und die Befestigung des Islam als eines ihrer wichtigsten Ziele ansahen. In den von Šamil unterworfenen Gebieten wurde nicht nur die Šaria eingeführt, sondern die Bevölkerung erhielt auch eine religiöse Ausbildung, lernte zu beten und den Koran zu lesen.²³²³ Davon waren insbesondere die Berggebiete von Dagestan, Čečenien und Ingušien betroffen. Wir hatten oben von den erfolgreichen Predigten Šamils im Jahre 1839 in den čečenischen Dörfern an den Flussläufen gesprochen. Er kontrollierte jedoch Čečenien ab 1840 durch seine vier Nâ'ibs (Stellvertreter), unter denen er das Gebiet aufgeteilt hatte: Achbirdi Muhammed, Ğawâd Chan, Šua'ayb und Haġġi Tašo.²³²⁴ Haġġi Tašo war nach der Feststellung von Kemper der einzige Nâ'ib Šamils, der selbst eine religiöse Autorität als Sufi-Scheich beanspruchte. Er war schon früher in Čečenien aktiv: Er baute sich offensichtlich nach 1832 eine eigene Hausmacht auf und schickte 1835 Sendschreiben an die muslimische Dörfer, in denen er die Bewohner zur Befolgung der Šaria aufforderte.²³²⁵

Kurz gesagt: es stellt sich heraus, dass sich insbesondere im Ostkaukasus eine feste Vermittlungstradition des Islam – ganz im Gegensatz zur frühislamischen Zeit – bis zum 19. Jahrhundert entwickelte, die sich am besten im Sufismus mit seinen politischen und sozialen Netzwerken zeigte. Aber auch die Gelehrsamkeit des offiziellen Islam trug dazu enorm bei. In diesem Zusammenhang sind insbesondere die Beobachtungen von J. A. Longworth, des Korrespondenten der britischen Zeitung „The Times“, der ein Jahr (1838/39) unter den Čerkessen lebte, sehr bemerkenswert und unterstützen unsere Feststellungen. Er betont, dass sich der Islam im Kaukasus schnell ausbreiten konnte und führt dies darauf zurück, dass er im Vergleich zum Christentum viel informativer und offener für die Menschen war. Nach Longworth wurden hingegen die Interessen des Christentums wegen seiner Verslossenheit, die sich vor allem auf die Vermittlung der Einzelheiten der dogmatischen und theologischen Lehren des christlichen Glaubens bezog, niemals richtig vertreten. Er sieht jedoch in der Bevorzugung des Islam durch die Menschen seine „Billigkeit“ als einen wichtigen Grund an. Er meint, dass also der Islam die Menschen nichts kostete, was auch ein Beweis für seine Offenheit gewesen sei. Die Tätigkeiten der Geistlichkeit, der Imame oder Mollas, die auf eine anspruchsvolle Ausbildung und Frömmigkeit zurückzuführen waren, seien rein ehrenamtlich gewesen und mit anderen Tätigkeiten verknüpft gewesen. Die Kadis und Beamten seien nur für die Zeit bezahlt worden, in der sie sich mit den Angelegenheiten der Gemeinschaft beschäftigten. Als einen der wichtigsten Gründe für das Interesse am Islam sieht Longworth die vom Islam verbreitete

²³²³ Mostashari: „Colonial Dilemmas“, S. 235.

²³²⁴ Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar*, S. 119.

²³²⁵ Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, S. 295.

Gleichberechtigungsidee, was vor allem die Sympathie der Sklaven hervorrief. Die vererbte Macht habe sich vor dem Islam gebeugt. Der Islam habe viel dafür getan, die Stellung der Sklaven zu verbessern. Sie erlangten als Muslim eine Stellung, die alle Unterschiede der Sozialschichten im großen Maße ausgeglichen habe.²³²⁶

Wir sehen, dass vor allem die Sufi-Orden nicht nur für alle offen waren, sondern auch die Interessen ihrer Mitglieder vertraten und somit eine bestimmte Anziehungskraft besaßen. James Stanislaus Bell, ein Landsmann von Longworth, der von 1837 bis 1839 in Čerkessien war, berichtet, dass z.B. in Čerkessien jede Person in eine Bruderschaft einbezogen wurde. Von seiner Geburt an wurde er dazu angehalten, zu der Bruderschaft zu gehören, deren Mitglied sein Vater war. Die Sklaven wurden oft freigelassen und konnten dann in eine Bruderschaft eintreten, indem sie einen Eid leisteten, ihre Vorschriften einzuhalten und einen Anteil für die von den Gerichten verhängten Ordnungsstrafen zu zahlen. Bell sah, dass ein Teil der Beisitzer in den Gerichten aus den Bruderschaften stammte. Die Bruderschaften spielten bei der Vollstreckung eines Gerichtsurteils eine bestimmende Rolle, weil die Täter gegen eine Bußstrafe freigesprochen werden konnten. Jede Bruderschaft musste die Familien ihrer Mitglieder (gemäß festgelegten Proportionen) in der Zahlung der Ordnungsstrafen, die wegen Mord oder anderen Verbrechen verhängt wurden, unterstützen.²³²⁷

Longworth übertreibt vielleicht, dass die Vermittler des Islam die Menschen nichts kosteten. Aber es kann kein Zweifel daran sein, dass das Gleichberechtigungsprinzip und die Methode des eindrucksvollen Predigens, die auch bei der Klärung der theologischen Fragen ziemlich transparent war, vor allem bei der Gewinnung der Sklaven und Armen eine besondere Rolle spielte.

²³²⁶ Longworth: *A Year among the Circassians*, vol. 1, S. 198-203.

²³²⁷ James Stanislaus Bell: *Residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839*, vol. 1, London 1840, S. 201-202.

6. Schlussbetrachtung

Ziel der vorliegenden Studie war es, den Verbreitungsprozess des Islam im Kaukasus zu untersuchen. Dabei wurde der gesamte Entwicklungsprozess der Verbreitung des Islam berücksichtigt, wobei eine erschöpfende Darstellung im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich war. Diese Arbeit bietet jedoch eine Grundlage zur detaillierten Erforschung der Verbreitung des Islam in den jeweiligen kaukasischen Gebieten. Die wichtigsten Ergebnisse und Feststellungen, zu denen wir am Ende unserer Studie kamen, lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Die Araber, die zum ersten Mal unter der Führung des Propheten Muhammed nach der Entstehung des Islam politisch und religiös vereint wurden und deren Staat sich nach seinem Tode im Jahre 632 an der Grenze der zwei Großreiche, des Byzantinischen Reiches und des Sassanidenreiches, in kurzer Zeit zu einer wichtigen Militärmacht entwickeln konnte, eroberten von 633 bis 642 nicht nur die von Byzanz abhängigen Gebiete Syrien, Palästina und Jerusalem, sondern auch das schwache Sassanidenreich. Eine der bemerkenswertesten Folgen dieser welthistorisch bedeutenden Entwicklung war es, dass die Perser in den folgenden Jahrhunderten ihre seit über einem Jahrtausend praktizierte Religion, den Zoroastrismus, aufgaben und massenweise den Islam annahmen.

Die Araber eroberten in den Jahren um 640 mit der Unterwerfung des Sassanidenreiches auch den Irak, Ostanatolien, Albanien/Arran, Dagestan, Armenien und Georgien. Der Kaukasus, der bis dahin in die sassanidische und die byzantinische Einflussphäre geteilt war, wurde nun zu einem wichtigen Konfliktgegenstand zwischen Byzanz und dem Kalifat. Während das Kalifat das anti-byzantinische Sassanidenreich ersetzte, trat der Islam an die Stelle des Zoroastrismus. Er sollte nun mit dem Christentum konkurrieren.

Die Araber fanden hauptsächlich vier Religionen im Kaukasus vor: Christentum, Zoroastrismus, verschiedene Naturreligionen und Tengrismus. Die Armenier, Georgier und Albaner waren zum größten Teil christlich. Aber auch der Zoroastrismus war im Kaukasus stark vertreten, vor allem in Azerbayġan (d.h. die Nordgebiete des heutigen Iran). Im Nordkaukasus waren jedoch Naturreligionen verbreitet. Die Araber schlossen Verträge mit den Christen, in denen ihnen freie Religions- und Kulturausübung garantiert wurde, weil sie wie die Juden eine heilige Schrift besaßen und nach dem islamischen Recht nicht zum Islam bekehrt werden mussten, unter der Voraussetzung, die islamische Herrschaft anzuerkennen und Abgaben zu leisten. So konnten die Christen des Kaukasus, vor allem die Armenier und Georgier, jahrhundertlang ihre Religion bewahren. Die Situation der Angehörigen anderer Religionen, wie des Zoroastrismus und der Naturreligionen, war jedoch anders – wenigstens anfänglich –, da diese Religionen als „Ketzerie“ betrachtet wurden. So spielte bei der Islamisierung der Perser die Tatsache, dass der Zoroastrismus als eine Religion ohne heilige Schrift von den Arabern nicht geduldet wurde, eine enorme Rolle. Dies war einer der Hauptfaktoren, der die Zoroastrier zur Annahme des Islam nötigte. Dass das gigantische Sassanidenreich, das zu jener Zeit als das wichtigste Kulturland des Morgenlandes galt, seine Religion wechselte, hatte auch auf den Kaukasus enorme Auswirkungen, weil dieses Gebiet zum größten Teil unter politischem, religiösem und kulturellem Einfluss dieses Reiches stand. Davon waren insbesondere Azerbayġan und Albanien betroffen, wo die Zahl der Zoroastrier im Kaukasus am höchsten war. In einer Atmosphäre, in der die Religion der Bevölkerung von der arabischen Politik nicht geduldet wurde, begünstigten die sozio-ökonomischen Faktoren besonders die Verbreitung des Islam. Zuerst nahm die Oberschicht, d.h. die Feudalaristokratie, den Islam an, die ihren Grundbesitz und alte Privilegien und Rechte behalten wollten. Diese Politik der Aristokratie löste dann eine starke Islamisierungswelle

aus. Denn ihrem Beispiel folgten die Bauern, die den größten Teil der Bevölkerung bildeten, weil sie sich dadurch unter anderem von der Kopfsteuer befreien, den Muslimen gleichgestellt werden sowie den politischen Schutz des Kalifen sichern wollten.

Die Angehörigen der albanischen Kirche, die anfänglich als Schriftbesitzer toleriert wurden, erlitt ab dem 8. Jahrhundert bezüglich der Religionsfreiheit wegen eines Streits mit der armenischen Kirche das gleiche Schicksal wie die Zoroastrier. Die albanische Kirche, die sich trotz der Verfolgungen nicht der armenischen Kirche unterordnete, versuchte, sich der byzantinischen Kirche anzuschließen. Das war nicht nur ein Aufstand gegen die Autorität der armenischen Kirche, sondern auch gegen die des Kalifen. Denn die armenische Kirche war Vasall und Verbündete des Kalifen, während Byzanz sein Feind war. Dem religiösen und politischen Einfluss von Byzanz in Albanien konnte weder die armenische Kirche, die ohnehin mit Byzanz in religiösen Fragen zerstritten war und ihm gegenüber unter dem Schutz des Kalifen stand, noch das Kalifat zustimmen. In diesem Fall blieb nur eine Alternative: die Entmachtung der albanischen Kirche. Schließlich wurde die albanische Kirche mit Unterstützung des Kalifen der armenischen Kirche unterstellt. In der Folge wurden auch die albanische Schrift und Sprache verboten. Die albanischen Christen hatten in diesem Fall zwei Möglichkeiten: entweder sich der armenischen Kirche zu unterwerfen oder zum Islam überzutreten und sich somit den Schutz des Kalifen vor den Verfolgungen der armenischen Kirche zu sichern und dazu viele Vorteile und Rechte, die den Muslimen zugestanden wurden, zu genießen. Weil die zweite Alternative viel attraktiver war, traten viele Angehörige der albanischen Kirche zum Islam über. Also können wir sagen, dass die Verdrängung des Zoroastrismus und der albanischen Kirche etwa bis zum 10. Jahrhundert der Hauptfaktor für die Verbreitung des Islam in Albanien und Azerbaydžan war.

Zur Zeit des Einfalls der Araber im Kaukasus in den Jahren um 640 gab es noch einen wichtigen politischen Gegner in diesem Gebiet, der Byzanz und dem Kalifat militärisch und wirtschaftlich ebenbürtig war: das im Nordkaukasus gegründete chasarische Chaganat. Weil die langen chasarisch-arabischen Beziehungen einen sehr wichtigen Teil der islamischen Geschichte im Kaukasus markieren, nahmen sie einen besonderen Platz in unserer Arbeit ein.

Die Chasaren und ihre Religion, den „Tengrismus“, bekämpften die Araber ebenso wie den Zoroastrismus oder die Naturreligionen. Von 642 bis 737 führten Araber und Chasaren mit Unterbrechungen blutige Kämpfe um die kaukasische Herrschaft. In diesem Zeitraum wurden die Chasaren allmählich nach Norden abgedrängt. Dagestan, insbesondere das Gebiet um Derbend, befand sich während dieser Kriege im wechselnden Besitz beider Mächte. Parallel zur Stärkung der arabischen Herrschaft begann die islamische Kultur, sich in Derbend zu etablieren. Im Jahre 737 gelang es den Arabern, auch den größten Teil Chasariens zu erobern, und sie zwangen dem Chagan den Islam auf. Der Chagan fiel aber nach dem Rückzug der Araber wieder vom Islam ab, und die arabische Herrschaft musste sich schließlich auf den Transkaukasus und Dagestan beschränken. Die Chasaren erschwerten durch ihren langen Kampf gegen die Araber die Verbreitung des Islam nicht nur in ihrem eigenen Land, sondern auch in vielen anderen Gebieten des Kaukasus. Der chasarische Chagan nahm sogar schließlich wegen des zunehmenden christlichen und namentlich islamischen Drucks das Judentum an, das keine große politische Macht hatte, jedoch von Muslimen und Christen anerkannt wurde, um nicht unter den politischen und religiösen Einfluss des Kaisers und des Kalifen zu geraten und somit seine Unabhängigkeit zu verlieren. Aber der islamische Einfluss, der längst in Chasarien eingedrungen war, war auf Dauer nicht zu brechen.

Denn die Normalisierung der arabisch-chasarischen Beziehungen ab Mitte des 8. Jahrhunderts brachte auch eine Intensivierung der Handelsbeziehungen mit sich. In dieser Zeit begannen die

Chasaren und Araber sogar verwandtschaftliche Beziehungen aufzubauen. In der Folge kam es zu einer Beschleunigung der Verbreitung des Islam unter den Chasaren und die Muslime gewannen bis zum 10. Jahrhunderts großen wirtschaftlichen und politischen Einfluss in der chasarischen Gesellschaft. In den chasarischen Städten Balanğar, Semender und Itil gab es große islamische Gemeinden. Muslime dienten auch in der chasarischen Armee als Elitentruppen des Chagans. Aber auch in der Armee des Kalifats gab es chasarische Soldaten.

Die politischen Bedingungen, hauptsächlich die Angriffe ihrer Nachbarn, nötigten den größten Teil der Chasaren schließlich zur Annahme des Islam. Dem chasarischen Chaganat, das hoffte, in seinem nach dem im Jahre 965 durch den Schlag der Kiever Rus' begonnenen Auflösungsprozess mit muslimischer Hilfe seine Existenz weiter zu sichern, blieb nichts anderes übrig, als den Islam anzunehmen, obwohl das auf Dauer keine Lösung war. Heute weiß man nicht genau, wer die Nachfahren der Chasaren sind. Es ist aber sicher, dass ein Teil der Chasaren im Auflösungsprozess ihres Chaganats in den Kaukasus gelangte. Diese Reste der Chasaren vermischten sich mit den Azerbayğanern, Karačaji-Balkaren, čerkessischen Kabardinern, ossetischen Digoren und Dagestanern und gingen in ihrer Gesellschaft auf. Die Chasaren, die anfänglich eine Barriere gegen die Verbreitung des Islam darstellten, trugen letztlich erheblich zum Islamisierungsprozess bei, indem sie selbst zum größten Teil muslimisch wurden.

Eine der wichtigsten Entwicklungen, die wesentlich zur Islamisierung des Kaukasus beitrug, war ohne Zweifel, dass das Kalifat ab der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts eine systematische Ansiedlungspolitik in diesem Gebiet verfolgte. Zahlreiche arabische Stämme wurden zu verschiedenen Zeiten in Dagestan, Albanien, Azerbayğan, Armenien und Ostgeorgien angesiedelt. Das Hauptziel der Ansiedlungspolitik des Kalifats war es, in den strategisch wichtigen Ländern einen Rückhalt für die Aufrechterhaltung der arabischen Herrschaft zu schaffen und gegen die Chasaren effektiver zu kämpfen. Diese Politik passte natürlich auch den Anführern dieser Stämme, weil sie im Kaukasus eine Hausmacht errichten und wirtschaftliche Vorteile des entsprechenden Gebietes ausnutzen wollten. Obwohl diese Entwicklung zum Islamisierungsprozess beitrug, weil sie für die Verbreitung der arabischen Kultur, Sprache und Religion einen größeren freien Handlungsraum ermöglichte, hatte sie vor allem dafür gesorgt, dass insbesondere die arabische Feudalaristokratie und ähnliche Interessengruppen mit der Zeit auf Kosten der einheimischen Bevölkerung zu großem Einfluss und Reichtum gelangten und eine viel stärkere Position als die einheimische Bevölkerung hatten. Dieser Umstand bildete zusammen mit der harten Steuerpolitik des Kalifats jedenfalls den wichtigsten Faktor für die soziale Ungerechtigkeit und damit für den Unmut der Bevölkerung.

Es trifft zu, dass grundsätzlich keine Verfolgung von Christentum und Judentum stattfand. Dabei spielten die toleranten Bestimmungen des Korans gegenüber den Christen und Juden eine Rolle. Aber die auch im islamischen Recht befindlichen Bestimmungen des Korans bildeten nicht den Hauptgrund für die arabische Toleranzpolitik – mit Ausnahme der Zeit der ersten vier Kalifen und von Omar b. Abdulaziz. Für diese Toleranz war die Sorge maßgebend, dass sich die Einnahmen des Staates im Falle der Bekehrung der Nichtmuslime, die extra Abgaben zu zahlen hatten, verringern würden. Einer der wichtigsten Belege dafür ist es, dass das Kalifat den Nichtmuslimen oft schwere Abgaben aufbürdete, sie wirtschaftlich verfolgte und auf die Gefahr ihrer Verelendung und Verarmung hin in diesem Bereich keine Toleranz zeigte. Wir wissen, dass sogar zeitweise von den Neumuslimen Abgaben, die sie vor ihrer Konversion zahlten, weiterhin erhoben wurden.

Nach unserer Feststellung waren die Aufstände der Azerbayğaner, Georgier, Armenier, Dagestaner, Albanier und Babeks, die in der durch diese Ansiedlungspolitik und in erster Linie durch die harte Steuerpolitik des Kalifats entstandenen politischen und sozialen Atmosphäre un-

vermeidlich wurden, ein schwerer Schlag für den Islamisierungsprozess des Kaukasus. Denn wegen dieser Politik wurde der Islam, der in seiner ursprünglichen Lehre die absolute Gerechtigkeit auf universeller Ebene in den Mittelpunkt stellt, von vielen Menschen als eine Unterdrückungsreligion verstanden, und verhinderte dadurch die Annäherung der Menschen an sie. Das hatte zur Folge, dass sich sogar viele Muslime dem Islam entfremdeten. Das beste Beispiel dafür zeigte sich im Babek-Aufstand (816-837), der auch einen großen Teil des Kaukasus ergriff. Während dieses Aufstands fielen nicht nur viele Menschen vom Islam ab, sondern viele Muslime verloren ihr Leben, deren Existenz in diesem Gebiet ein wichtiger Faktor für die Verbreitung des Islam und seiner Kultur darstellte.

Was die Rolle des Ğihads bei der Islamisierung des Kaukasus betrifft, so ergibt sich, dass sowohl die Ğihad-Lehre selbst als auch seine Rolle bei der Verbreitung des Islam sehr oft einseitig und kritiklos berücksichtigt wird. Die nach dem Tode des Propheten entstandene klassisch-islamische Ğihad-Idee spielte generell eine wichtige Rolle für die Verbreitung des Islam. Dies gilt auch für den Kaukasus. Denn durch die klassische Ğihad-Lehre propagierte man – ab dem Machtantritt der Umayyaden – , dass der Ğihad auch bedeutete, den Islam durch einen Angriffskrieg zu verbreiten, und stellte dies in den Vordergrund, obwohl der Koran den militärischen Aspekt des Ğihads nur zur Verteidigung gegen Unterdrückung erlaubt und die Kriege des Propheten sich nur auf dieses Ziel richteten. Weil man die Eroberungspolitik durch den Ğihad untermauern konnte, konnte man auch dafür sorgen, dass die muslimischen Truppen mit großer Entschlossenheit kämpften. Eine der Folgen dieser schlaun Politik war das Eindringen des Islam in die eroberten Gebiete und seine Verbreitung dort. Obwohl der Gedanke der Verbreitung des Islam durch den Ğihad durchgesetzt wurde, ist es nicht richtig, dass das die eigentliche Triebkraft und das eigentliche Ziel der arabischen Eroberungen bildete, wie oft behauptet wird. Denn man unternahm Feldzüge oft mit der Begründung, dass man auf dem Wege Gottes kämpfen und den Islam verbreiten wollte, eroberte Länder, machte große Beute, legte die Abgaben der Bevölkerung fest, übernahm die Kontrolle der Handelswege usw., aber nach der Errichtung der Herrschaft über diese Länder missionierte man ihre Bevölkerung nicht und bemühte sich nicht ernsthaft um die Verbreitung des Islam. In den entlegenen Regionen, in denen harte geographische Bedingungen herrschten, erschien man fast nie, wenn es in ihnen keine wirtschaftlichen oder strategischen Vorteile gab, die ihrer Eroberung wert waren. Da im Kaukasus solche Bedingungen gegeben waren, verfolgten die Araber eine solche Politik. Mit Ausnahme der Zeit der ersten vier Kalifen sehen wir auch keine ernste Initiative zur Missionierung durch die Araber. Daher konnte sich der Islam in diesem Gebiet während der fast vier Jahrhunderte dauernden arabischen Herrschaft in den Tiefen ausbreiten, während die gebirgigen Regionen vom Islam fast unberührt blieben. Die schwache Bekämpfung und das Fortbestehen der Naturreligionen während der arabischen Herrschaft, das vor allem in den bergigen und schwer zugänglichen Gebieten verbreitet war, muss man genau in diesem Zusammenhang bewerten. So blieben z.B. die Bergvölker Dagestans unter der arabischen Herrschaft weitgehend animistisch.

Jedenfalls überwogen die anderen Gründe und Bedingungen für die frühislamischen Eroberungen: wie z.B. die geologischen Veränderungen auf der arabischen Halbinsel, die durch die Austrocknung deren Bewohner zu großen Feldzügen veranlassten, die Umschichtung der Handelswege und die Beutegier der Araber. Die Araber passten sich in der Tat der Kriegstradition der damaligen Weltpolitik an, versuchten aber, dies durch den Ğihad religiös zu legitimieren, eine ähnliche Politik, die auch bei den Byzantinern und Sassaniden zu beobachten ist. Der Reichtum und die immense strategische Bedeutung des Kaukasus waren jedoch spezielle Gründe für die Eroberung dieses Gebietes. Das zeigt sich viel deutlicher in der arabischen Politik der Umayyaden- und Abbasidenzeit.

Bis zum Zusammenbruch ihrer Herrschaft etwa in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts beherrschten die Araber Süddagestan, Albanien, Ostgeorgien, Armenien und Azerbayġan. In diesem fast vier Jahrhunderte langen Zeitraum konnte sich der Einfluss des Islam vor allem in Albanien, Azerbayġan, um die Stadt Derbend und in Chasarien durchsetzen. Dabei spielte das Kalifat eine wichtige Rolle. Aber diese Rolle muss man nicht überbewerten, weil die Verbreitung des Islam im Kaukasus nicht die erste Priorität der Araber bildete. Die Araber verfolgten vielmehr eine pragmatische Politik im Kaukasus, in deren Rahmen sie sich in erster Linie auf ihre wirtschaftlichen und machtpolitischen Ziele konzentrierten. Die Verbreitung des Islam unter arabischer Herrschaft war vielmehr eine natürliche und notwendige Folge der jahrhundertlangen arabischen Existenz in diesem Gebiet, nicht jedoch ein Ergebnis des besonderen Eifers der Araber.

Es waren die einheimischen Akteure, die im eigentlichen Sinne zum Islamisierungsprozess beitrugen. Dabei übernahmen die Derbender-Gazis eine Schlüsselstellung in Dagestan, indem sie sich dem Glaubenskampf widmeten und die Naturreligionen immer wieder bekämpften. Was die Islamisierungsgeschichten der dagestanischen Quellen betrifft, die den dagestanischen Völkern eine frühe Islamisierung durch die Aktivitäten der arabischen Scheiche oder anderer religiösen Personen zuschreiben, haben wir gesehen, dass sie zum größten Teil aus historischen Legenden bestanden, die vor allem dazu dienten, den späteren Dynastien einen arabischen Stammbaum und somit eine islamische Legitimation für ihre Herrschaft zu verleihen. Wenn es nicht so gewesen wäre, könnten wir keine Informationen in den zuverlässigen Quellen finden, die davon berichten, dass die Bergvölker Dagestans bis zum 11.-12. Jahrhundert zum größten Teil immer noch animistisch und christlich waren.

Eine andere wichtige Frage, mit der wir uns in unserer Untersuchung auseinandersetzten, war, wieweit die Armenier und Georgier, die größten christlichen Völker des Kaukasus, unter arabischer Herrschaft vom Islam beeinflusst wurden. Wir haben erfahren, dass der Islam sich auch unter ihnen in geringem Maße ausbreiten konnte, obwohl diese Tatsache häufig von der Forschung übersehen wurde und den Menschen weitgehend unbekannt blieb. Man denkt heute, dass diese traditionell christlichen Länder in ihrer Geschichte von islamischem Einfluss unberührt geblieben wären. Ich habe durch meine eigenen Gespräche mit den Georgiern in Erfahrung gebracht, dass sogar manche Georgier das Wort „Georgier“ nur mit dem Christentum in Verbindung bringen und denken, dass die heutigen georgischen Muslime anderen Nationen angehören. Die Armenier und Georgier zahlten grundsätzlich Abgaben an das Kalifat und mussten aufgrund ihrer Verträge mit den Arabern nicht zum Islam übertreten. Dies verhinderte allerdings nicht vereinzelt Übertritte. Insbesondere fanden diese Übertritte unter den armenischen Regimekritikern in der ersten Eroberungszeit und später vor allem unter den von der Kirche als „Häretiker“ gebrandmarkten Paulikianern statt, die mit dem Islam sympathisierten. Es gab aber auch immer wieder Menschen, die den Islam durch Mischehen oder kulturelle Interaktionen annahmen. Denn Tiflis und Dvin, die alten Zentren der Georgier und Armenier, entwickelten sich inmitten zweier christlicher Länder zu islamischen Enklaven, in denen neben den christlichen auch große muslimische Gemeinschaften entstanden und Christentum und Islam jahrhundertlang koexistierten.

Im 10. Jahrhundert begann eine zweite Phase im Kaukasus, in der der Islamisierungsprozess besonders begünstigt wurde. Die arabische Herrschaft im Kaukasus, die durch zahlreiche Aufstände geschwächt worden war, zerfiel schließlich mit der Folge, dass die Lokaldynastien praktisch unabhängig wurden. Zwei andere wichtige Ereignisse fanden im Norden des Kaukasus statt. Das chasarische Chaganat, das als Feind des Kalifats lange Zeit eine wichtige Barriere für den Islamisierungsprozess darstellte, war nach der Niederlage gegen die Rus' im Jahre 965 im Zerfall begriffen.

Außerdem nahm Almiš, der König der Wolga-Bulgaren, 921 offiziell den Islam an. Die wichtigste Entwicklung bezüglich der islamischen Geschichte des Kaukasus war jedoch die Ankunft der türkisch-muslimischen Selčuken im Kaukasus. Diese Entwicklungen bedeuteten jedenfalls, dass die Akteure, die den Kaukasus islamisierten, zum größten Teil ersetzt wurden.

Bereits vor dem Zerfall der arabischen Herrschaft entstanden zahlreiche muslimische Lokaldynastien im Kaukasus. Die wichtigsten von ihnen waren die Sağiden (880-941), Šaddadiden (951-1174), Širvanšahe (800-1538) und das Emirats von Derbend (869-um 1080). Unter diesen Dynastien leisteten nur die Šaddadiden einen wichtigen Beitrag zum Islamisierungsprozess des Kaukasus. Die Zeit der Šaddadiden von Ani war eines der wenigen Beispiele, in dem trotz des scharfen christlich-muslimischen Gegensatzes im Mittelalter eine religiöse Toleranz- und Koexistenzpolitik herrschte. Dies war eine der Epochen, in denen die kaukasischen Christen, insbesondere die Armenier, von der islamischen Kultur am meisten beeinflusst wurden, wie dies auch die kulturellen Überreste belegen. Es gab einige wichtige Faktoren, die diese Entwicklung begünstigten: Byzanz versuchte gegen den Widerstand der Armenier, deren Kirche der byzantinischen Kirche anzuschließen. Hingegen boten die Šaddadidenherrscher den Christen Schutz, Religionsfreiheit und eine gerechte Behandlung an. Außerdem wurden verwandtschaftliche Beziehungen zwischen der Šaddadidendynastie und dem Königshaus der armenischen Bagratiden geknüpft. Die Funde der Ausgrabungen deuten darauf hin, dass ein Teil der christlichen Bevölkerung Anis aufgrund der starken kulturellen Annäherung und durch die Heirat mit den Muslimen zum Islam übergetreten war.

Was die Rolle der Širvanšahe und hauptsächlich des Emirats von Derbend betrifft, in dem es eine große Anzahl der Gazis gab, so zeigte sich, dass sie vor allem durch den Ğihad zum Islamisierungsprozess des Kaukasus beitrugen, den sie gegen die Bergstämme Dagestans führten. Derbend und Širvan waren aber gleichzeitig zu den wichtigsten Zentren im Kaukasus geworden, in denen sich die islamische Kultur in den vergangenen Jahrhunderten am tiefsten verwurzeln konnte. Neben den politischen und sozio-ökonomischen Faktoren trug dazu im großen Maße bei, dass sie sich an den Handelswegen befanden und oft von zahlreichen muslimischen Kaufleuten besucht wurden, die als natürliche Träger der islamischen Kultur galten. Außerdem waren Derbend und Širvan Gebiete, in denen die Tradition islamischer Gelehrsamkeit am stärksten vertreten wurde. So erfasste der islamische Einfluss als eine Welle, insbesondere von Derbend ausgehend, allmählich ganz Dagestan. Dass die Islamisierung der zwei verwandten dagestanischen Stämme, Tabasaraner und Lakz (Lesgier), deren Gebiete geographisch am nächsten zu Derbend lagen, schon vor dem 10. Jahrhundert begann, ist der wichtigste Beleg dafür. Der Beginn des Islamisierungsprozesses von Kaytak (Darginien), Gumiq (Lakien, Gazi-Kumukien), Kumukien und Awarien, die von der Quelle des Islam entfernter lagen, fällt dementsprechend in eine relativ spätere Zeit.

Es steht jedenfalls fest, dass die Islamisierung der dagestanischen Bergstämme im Gegensatz zu den Berichten der dagestanischen Islamisierungslegenden ein sehr langer und komplizierter Prozess war, der vor dem 10. Jahrhundert begann und bis zum 16. Jahrhundert andauerte. Denn diese Stämme, die ohnehin durch die schweren geographischen Bedingungen ihrer Lebensräume keine perfekte Kommunikation untereinander hatten, kämpften im Mittelalter oft gegeneinander und konnten keine politische Einheit bilden. Dennoch kann man die Rolle der gegenseitigen Beziehungen und Einflüsse, die die politischen Bedingungen unvermeidlich machten, in ihrem Islamisierungsprozess nicht unterschätzen. Ein gutes Beispiel dafür ist, dass die Laken den Islam durch die Vermittlung und den Einfluss der Lesgier, ihrer direkten Nachbarn, annahmen und selbst in der Folge unter dem Titel „Gazi-Kumuken“ mit ihrer Islammission bekannt wurden.

Eines der auffälligsten Merkmale der zweiten Phase des Islamisierungsprozesses des Kaukasus ist es, dass die Missionierungsaktivitäten in dieser Zeit erheblich verstärkt wurden. Die sogenannten Ribâte, die in der arabischen Zeit als militärische Punkte in den Grenzregionen des Kalifats zur Verteidigung und Ausbreitung der Grenzen und zur Bewachung der strategisch wichtigen Gegenden gebaut wurden und somit auch in Dagestan ziemlich verbreitet waren, wurden vor allem von den Ğihad führenden Gazis bewohnt. Die Gazis waren zugleich Missionare, auch wenn sie vorrangig ihre militärischen Aufgaben erfüllen mussten. Die Ribâte gewannen jedoch mit der Zeit einen immer stärker werdenden religiösen Charakter und wurden zu wichtigen Einrichtungen, von wo aus der Islam auf jedem Weg am effektivsten propagiert wurde. Denn der Sufismus, der eine wichtige Rolle beim Transformationsprozess der Ribâte spielte, verwandelte sie schließlich in Sufi-Zentren.

Obwohl dem keine große Aufmerksamkeit von der Forschung geschenkt wird, haben wir erfahren, dass der Sufismus, der schon während der arabischen Herrschaft in den Kaukasus eindrang, schließlich mit Unterstützung der Selĉuken die Hauptform des Islam, vornehmlich in Dagestan und Azerbayĝan, darstellte. Er bildete vor allem im Hochmittelalter die wichtigste Triebkraft der islamischen Missionstätigkeit im Kaukasus. Auch die islamische Gelehrsamkeit, die in dieser Zeit dort große Fortschritte machte, wurde größtenteils von den Sufis betrieben. Die Sufis waren durch ihre Predigten und ihre religiös-moralische Vorbildlichkeit bei der Verbreitung des Islam außerordentlich erfolgreich. Ihr Erfolgsgeheimnis war jedoch vor allem mit ihrer Offenheit und Toleranz für nichtislamische Traditionen verbunden, wenn diese den eigenen mystischen Ideen nahe kamen. Denn auch der sogenannte populäre Volksislam – eine Synthese der vorislamischen Glaubensvorstellungen und des Islam – der im Kaukasus schon vor dem Sufismus existierte und im Gegensatz zur Sunna stand, wurde vom Sufismus weitgehend umarmt. Somit wurde der Sufismus nicht nur für die Vertreter des Volksislam, sondern auch für die Anhänger der traditionellen Religionen sehr attraktiv. Damit erreichte er Kreise, die dem offiziellen Islam verschlossen blieben. Einer der wichtigsten Punkte, die während unserer Untersuchung unsere Aufmerksamkeit erregte, war jedoch in diesem Zusammenhang, dass diese Entwicklung einen wichtigen Nachteil mit sich brachte: die Stärkung des Volksislam und damit des Abweichungsprozesses von der ursprünglichen Lehre des Islam durch die Integration zahlreicher animistischer und christlicher Bräuche in den Islam.

Was die Rolle der oghusischen Selĉuken beim Islamisierungsprozess des Kaukasus anbelangt, so betonten wir schon die besondere Förderung des Sufismus durch die selĉukische Regierung. Der eigentliche Beitrag der Selĉuken zu diesem Prozess war jedoch, dass sie die demographische Struktur des Kaukasus durch die Türkisierung dieses Gebietes stark veränderten. Die Selĉuken, die selbst erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts den Islam annahmen, überfluteten Ostanatolien und den Kaukasus ab dem Beginn des 11. Jahrhunderts, weil sie aus ihrem Stammgebiet von anderen Mächten abgedrängt wurden und neue Lebensräume suchen mussten. Daher wollten sie nicht nur Länder erobern, ihre Statthalter einsetzen und sich dann zurückziehen, wie die Araber es im 7. Jahrhundert machten, sondern sich in Anatolien und im Kaukasus niederlassen. So wurden große oghusische Gruppen vorzugsweise in Azerbayĝan angesiedelt. Sie vermischten sich dort mit der einheimischen Bevölkerung, sodass sie schließlich größtenteils türkisiert wurde. Der arabisch-islamische Einfluss wurde dort durch den türkisch-islamischen Einfluss ersetzt, der sich erst im Verlaufe der folgenden Jahrhunderte völlig durchsetzen und die türkisch-islamische Identität Azerbayĝans bilden sollte. Von der starken selĉukischen Migration waren auch die Gebiete der Armenier und Georgier intensiv betroffen. Während der selĉukischen Eroberungen im Kaukasus kam es unter den Georgiern und Armeniern zu einzelnen Bekehrungen zum Islam, wozu wir konkrete

Beispiele nannten. Diese Übertritte trugen sicher zum weiteren Islamisierungsprozess des Kaukasus bei, auch wenn sie in erster Linie politisch begründet waren.

Obwohl Georgien nach der Schwächung des selçukischen Einflusses Anfang des 12. Jahrhunderts erstarkte und im Kaukasus dominant wurde, konnte der islamische Einfluss wegen der selçukisch-georgischen Annäherung, die schon von den Selçuken eingeleitet und vor allem durch die religiöse Toleranzpolitik der georgischen Könige verstärkt worden war, in Georgien auch im 12. Jahrhundert und darüber hinaus stark bleiben. Diese Periode betrachte ich als eine Zeit, in der die Georgier von der islamischen Kultur im ganzen Mittelalter am stärksten beeinflusst wurden. Denn die Verbindung Georgiens mit dem byzantinisch-orthodoxen Kulturkreis wurde durch die selçukische Eroberung Anatoliens abgebrochen. Dagegen hatten die Georgier nun noch in der neuen politischen Ordnung fast nur mit Muslimen zu tun, die sie von allen Seiten umgaben. So kam es in dieser Zeit sogar zu verwandtschaftlichen Beziehungen durch Eheschließungen zwischen dem georgischen Königshaus und den benachbarten muslimischen Dynastien.

Die Zeitperiode vom 13. bis zum 16. Jahrhundert war nach unserer Feststellung eine sehr kritische Zeit für den Islamisierungsprozess des Kaukasus. Denn sowohl die islamische als auch die christliche Welt erlebten in dieser Zeit eine Katastrophe. Die Mongolen unter Ğingis Chan besetzten nach der Unterwerfung Zentralasiens und des mächtigen chorezmischen Reiches in den 1220er Jahren auch den Kaukasus. Sie richteten große Verwüstungen und Massaker überall in den islamischen Gebieten an. Hülägü Chan, der das Ilchanenreich im Iran als mongolischen Teilstaat gründete, vernichtete 1258 in Bagdad nicht nur das Kalifat, sondern auch das islamische Kultur- und Wissenschaftserbe dort. Insbesondere die Auflösung des Kalifats bedeutete, dass der Islam seinen politischen Einfluss fast vollständig verlor. Von den Zerstörungen der Mongolen waren auch die islamischen Kulturelemente wie z.B. Moscheen und Sufi-Zentren im Kaukasus stark betroffen. Obwohl der Nordkaukasus, Albanien und Azerbayĝan zunächst unter der Herrschaft der Goldenen Horde, des ersten mongolischen Teilstaates, stand, wurde der Kaukasus nach der Gründung des Ilchanenreiches in den 1250er Jahren von den Ilchanen besetzt. So wurde er zum Kriegsschauplatz beider Mächte. Weil die ersten Ilchanenherrscher noch dazu eine stark anti-islamische Politik verfolgten, wurde die Position des Islam im Kaukasus weiterhin geschwächt.

Das Schicksal des Islam begann sich erst wieder zu ändern, nachdem die Herrscher der Goldenen Horde ab den 1250er und die Ilchanenherrscher ab den 1280er Jahren den Islam annehmen mussten, weil der Einflussbereich ihres Reiches hauptsächlich muslimisch geprägt war. Die Position des Islam stärkte sich jedenfalls somit wieder wie in anderen Gebieten auch im Kaukasus, nachdem der Islam in diesen Reichen die dominierende Religion im 14. Jahrhundert geworden war. Aber wie weit dies den Islamisierungsprozess des Kaukasus positiv beeinflusste, kann man nicht genau feststellen, weil die Quellen aus dieser Zeit sehr spärliche Informationen darüber enthalten. Es steht jedoch fest, dass der türkisch-islamische Volksglaube parallel zur Islamisierung der großen mongolisch-türkischen Volksmassen in dieser Zeit erheblich gestärkt wurde.

Gegen Ende des 14. Jahrhunderts fiel Emir Timur, der das Ilchanenreich eroberte und zum Rivalen der Goldenen Horde wurde, in den Kaukasus ein. Es ist bemerkenswert, dass er eine ganz andere Religionspolitik gegenüber den Nichtmuslimen verfolgte, in der die Toleranz im Gegensatz zur Religionspolitik der Araber, Selçuken, Mongolen und Osmanen keinen Platz hatte. Die fanatische Religionspolitik Timurs zielte im Kaukasus nicht nur auf die Unterwerfung dieses Gebietes, sondern auch auf seine vollständige Islamisierung ab, die es für ihn um jeden Preis durchzusetzen galt. Zu diesem Zweck waren als stärkste christliche Gegner vor allem die Georgier zu bekämpfen. So führte Timur unter dem Vorwand, den Islam durch den Ğihad unter „Ungläubigen“ zu verbreiten,

heftige Kämpfe gegen die Nichtmuslime des Kaukasus, verwüstete und plünderte ihre Gebiete und tötete zahllose Menschen. Die Andersgläubigen, die den Islam nicht annahmen, wurden stark verfolgt. So mussten sogar der georgische König Bagrat V. und andere Personen aus seinem Gefolge formell zum Islam übertreten. Dennoch konnte diese fanatische Politik Timurs, außer dass sie die Position des Islam politisch stärkte, schließlich zum Verbreitungsprozess des Islam nicht viel beitragen. Denn diese Politik hinterließ im kulturellen Gedächtnis der kaukasischen Nichtmuslime für lange Zeit einen äußerst negativen Eindruck des Islam und entfremdete sie dem Islam.

Ab dem 16. Jahrhundert begannen das Osmanische Reich und das erst Anfang jenes Jahrhunderts gegründete Safavidenreich, das Schicksal der Kaukasier zu bestimmen. Hinzu kam später das russische Zarenreich. Diese Mächte sahen die Verbreitung der eigenen Religion im Kaukasus, der reiche natürliche Ressourcen hatte, zur Erreichung und zur Bewahrung ihrer machtpolitischen und wirtschaftlichen Ziele als eine der Hauptstützen an. So brachten ihre Rivalitäten um die Herrschaft über den Kaukasus große Veränderungen in der religiösen Struktur dieses Gebietes hervor.

Die erste Veränderung in der religiösen Struktur des Kaukasus war die Schiitisierung Azerbayğans durch die Safaviden, das bis dahin eine größtenteils sunnitische Bevölkerung gehabt hatte. Denn die Schia, die von den Safaviden zur Staatsreligion erklärt wurde, erlangte so zum ersten Mal große politische Macht und nahm einen fanatischen Charakter an. Die durch diesen Fanatismus verkörperte religiöse Unduldsamkeitspolitik der Safaviden war ein bedeutender Faktor neben ihrer kulturellen Verbindung mit Azerbayğan bei der Durchsetzung der Schia. Die osmanische Regierung bekämpfte zwar diese starke Propaganda der Schia, die auch Anatolien intensiv erfasste. Aber schließlich war es nicht zu verhindern, dass sich die Schia mit der Zeit in Anatolien erheblich ausbreitete, in Azerbayğan jedoch zur dominierenden Glaubensrichtung wurde.

Der starke Einfluss der Safaviden, deren Reich direkt an Azerbayğan grenzte, verhinderte, dass die Osmanen auf das dortige religiöse Leben in großem Maße einwirken konnten. Aber die Osmanen hatten großen Erfolg bei der Verbreitung des sunnitischen Islam unter den Čerkessen und Georgiern, deren Länder sich in der osmanischen Einflussphäre befanden. Der Islam gelangte zuerst durch die Goldene Horde nach Čerkessien. Aber dieses damals zahlenmäßig größte Volk des Nordkaukasus, in dem früher Christentum und hauptsächlich Naturreligionen verbreitet waren, wurde vor allem durch das Osmanische Reich und das Krim-Chanat islamisiert. Die Stärkung des Islam unter den Čerkessen begann, nachdem die Osmanen das Byzantinische Reich aufgelöst und mit der Krim auch das Gebiet der Čerkessen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts unterworfen hatten. Denn damit wurde Čerkessien von der Hauptquelle des Christentums getrennt, was dort allmählich zum Zerfall dieser Religion führte. Bemerkenswert ist, dass die osmanische Regierung bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als das Gebiet an Russland verloren zu gehen drohte, nicht besonders an der Islamisierung der Čerkessen interessiert war, sondern sich um ihre politischen und wirtschaftlichen Interessen in deren Gebiet kümmerte. Dass Ferah Ali Pascha jedoch 1780 mit der Verbreitung des Islam unter den Čerkessen beauftragt wurde, um ihre Loyalität zu den Osmanen als Angehörige einer Religion zu sichern, war ein Wendepunkt für den Islamisierungsprozess der Čerkessen. Die massenweisen Übertritte der Čerkessen fanden durch die geplanten, konsequenten und mit Respekt und Humanität verbundenen Missionierungstätigkeiten Ferah Ali Paschas, dem von der osmanischen Regierung dafür auch viele Möglichkeiten zur Verfügung gestellt wurden, in dieser Zeit statt.

Auch die Islamisierung der heutigen georgischen Muslime, deren Anzahl etwa 12% der Gesamtbevölkerung – ohne muslimische Georgier in der Türkei – ausmacht, geht hauptsächlich auf die osmanische Herrschaft in Westgeorgien ab dem 16. Jahrhundert zurück. Anders als in Čerkessien

hatte diese Politik aber mit der Missionierung wenig zu tun. Die osmanische Religionspolitik ist vielmehr als schlaue Taktik zu bezeichnen, mit der versucht wurde, die Christen durch verschiedene Fördermaßnahmen an den Islam anzunähern, möglichst ohne dabei gegen das islamische Recht zu verstoßen. Das Grundprinzip dieser Politik war es, dass die Muslime in vielen gesellschaftlichen Bereichen, vor allem bei der Bodennutzung, besonders begünstigt wurden. Außerdem waren für Muslime die Aufnahme in die osmanische Armee und der Aufstieg in die höheren Ämter möglich. Hinzu kamen andere Faktoren, die den Übertritt zum Islam attraktiv und sinnvoll machten, wie z.B. die Ordnung und Sicherheit unter osmanischem Schutz, im Gegensatz zu der politischen Atmosphäre auf der georgischen Seite, wo durch die feudalen Zwistigkeiten und die Zersplitterung Chaos und Anarchie herrschten, sowie die von den Christen zu zahlende Kopfsteuer. So war die politische Taktik der Osmanen sehr erfolgreich. Zuerst nahmen manche Adlige den Islam an und ihrem Beispiel folgten zahlreiche Untertanen. Die häufig gewalttätige Islamisierungspolitik der Safaviden, die über Ostgeorgien herrschten, hatte hingegen keinen großen Erfolg.

Die Karačai-Balkaren, die sich vor dem Islam hauptsächlich zu Naturreligionen bekannt hatten, aber auch zum Teil christianisiert worden waren, wurden hauptsächlich durch den Einfluss der čerkessischen Kabardiner, ihren unmittelbaren Nachbarn, islamisiert, weil sie stark in den čerkessischen Kulturkreis einbezogen worden waren. Die anderen wichtigen Akteure, die eine enorme Rolle bei der Verbreitung des Islam unter den Karačai-Balkaren spielten, waren die dagestanischen Mollas wie z.B. Esadullah b. Ali Efendi und Šeyh Abdullah Buharî, die in ihrem Gebiet eifrig missionierten. Die Karačai-Balkaren, deren Islamisierungsprozess im 17. Jahrhundert begonnen hatte, waren das letzte kaukasische Volk, das den Islam annahm. Der Hauptgrund dafür war, dass sie im Hochgebirge lebten, wo harte geographische Bedingungen herrschten und damit schwer zugänglich waren. Der Islam erfasste die ganze karačai-balkarische Gesellschaft erst im 19. Jahrhundert, der Prozess setzte sich aber noch im 20. Jahrhundert fort.

Der Islam wurde, wenn auch in geringerem Maße, auch unter den Osseten/Alanen verbreitet. Der alte Glaube der Osseten war eine Naturreligion. Aber auch das Christentum hatte sich unter ihnen ausgebreitet. Der Islam gelangte durch den Einfluss der Goldenen Horde im 13. oder 14. Jahrhundert nach Alanien, konnte aber bis zum 16. Jahrhundert keine wichtigen Fortschritte machen. Auch die eigentliche Islamisierung der Osseten begann durch den Einfluss der benachbarten čerkessischen Kabardiner, mit denen sie als ihre Untertanen enge kulturelle Kontakte pflegten. Von der Islamisierung waren vornehmlich die nordossetischen Stämme, die Kurtatinen, Tagauren und insbesondere die Digoren, betroffen. Der Islam erlebte jedenfalls einen ausgewogenen Verstärkungsprozess bis zum 18. Jahrhundert. Die Missionierungsaktivitäten des mächtigen Russischen Reiches, die in den 1750er Jahren begannen, veränderten die Situation wieder zugunsten des Christentums. Auch die starken Muriden konnten hier wegen des russischen Drucks nicht erfolgreich werden. Das Ergebnis war, dass der Islam in der folgenden Zeit keine dominierende Religion unter den Alanen/Osseten werden konnte. Aber dennoch macht die Zahl der muslimischen Osseten heute fast 40% der Gesamtbevölkerung Nordossetiens aus.

Die Islamisierung der ethnisch eng verwandten Čečenen und Ingušen, die heute zahlenmäßig die größte Ethnie des Nord-Kaukasus sind, erfolgte in einem äußerst langen Prozess. Der Islam drang schon im 8. Jahrhundert in das čečenische Gebiet während der arabischen Herrschaft aus dem benachbarten Dagestan ein. Trotz der geographischen und kulturellen Nähe zu Dagestan blieb aber die Position des Islam in den čečenischen Gebieten wegen der Konkurrenz mit dem Christentum und insbesondere wegen des starken Einflusses der Naturreligionen jahrhundertlang schwach. Dabei spielte auch der Umstand, dass die Čečenen ursprünglich in den Gebirgen lebten und damit ihr Kon-

takt mit dem Islam erschwert wurde, eine wichtige Rolle. Die Situation änderte sich erst parallel zu ihrer allmählichen Umsiedlung in die Ebenen etwa ab dem 15. Jahrhundert zugunsten des Islam. So wurde der Islam unter ihnen stärker, weil bis dahin auch das ohnehin synkretistisch vertretene Christentum größtenteils von den Naturreligionen absorbiert worden war. Im 18. Jahrhundert waren schon die meisten Čečenien muslimisch, aber eine starke Islamisierung unter den Ingušen begann erst in dieser Zeit und wurde im nächsten Jahrhundert vollendet, weil sie später als die Čečenien in die Ebenen umsiedelten. Der Islam wurde bis zum 19. Jahrhundert die vorherrschende Religion im čečenien-ingušischen Gebiet, war aber stark synkretistisch, weil er mit den Glaubenselementen des Christentums und der Naturreligionen vermischt worden war. Bei diesem Synkretismus spielten die Re-Christianisierungsversuche der russischen Regierung gegenüber den kaukasischen Völkern, unter denen früher das Christentum Verbreitung gefunden hatte, insbesondere unter den Osseten und Čečenien-Ingušen, eine wichtige Rolle. Dies trug allerdings auch erheblich zur Schwächung des Islam in diesen Gebieten bei, weil er von der russischen Regierung ab den 1750er Jahren ernsthaft bekämpft wurde.

Die Muridenbewegung war insofern eine besondere Entwicklung, die die Situation in diesen Territorien, insbesondere in Čečenien-Ingušetien und Dagestan, zugunsten des Islam veränderte. Das Hauptziel dieser Bewegung, die als Reaktion auf die russische Invasion und Anti-Islampolitik entstand, war die Befreiung von der russischen Herrschaft; sie wurde von Imamen angeführt, die sich sowohl mit ihrer Gelehrsamkeit als auch ihren Führungsqualitäten hervortaten und als die erfolgreichsten einheimischen Vertreter der islamischen Propaganda im Kaukasus in die Geschichte eingingen. Der Kriegszustand erlaubte zwar keine intensiven Missionierungstätigkeiten der Muriden. Aber die Muriden, vor allem unter der Führung der legendären Imame Mansur (1785-1791) und Šamil (1834-1859), trugen enorm zum Islamisierungsprozess des Kaukasus bei. Denn sie erkannten, dass der Islam ein identitätsstiftender Faktor war, der die Kaukasier als Angehörige der gleichen Religion um das gleiche Ziel einigen konnte. Weil dieses Ziel in erster Linie der Befreiung dienen sollte, versuchten sie, den Islam als Triebkraft dieses Ziels möglichst zu stärken. In diesem Zusammenhang bekämpfte man auch das sogenannte Adat, das viele ungerechte und unzeitmäßige Lokalbräuche wie z.B. die Blutrache enthielt und die Adeligen stark privilegierte. Obwohl man bei dem Versuch, anstatt des synkretistischen Islam einen möglichst ursprünglichen Islam im Rahmen der Šaria durchzusetzen, nicht ganz konsequent sein konnte, hatte man in dieser Hinsicht große Erfolge. Schließlich stärkte der Muridismus nicht nur den Islam im Kaukasus, sondern trug auch im Allgemeinen zur islamischen Aufklärung bei.

Insgesamt lässt sich folgendes sagen: der Islam breitete sich im Kaukasus in einem sehr langen Prozess aus, der vom 7. bis zum 20. Jahrhundert dauerte, und ist heute die dominierende Religion dieses Gebietes. Aber wie die Quellen zeigten, waren die animistischen, christlichen und islamischen Glaubensinhalte und Bräuche auch noch im 19. Jahrhundert stark ineinander verflochten. Denn der Kaukasus ist eine Region, die aufgrund ihrer ethnischen, politischen und geographischen Struktur sowie ihrer strategischen Lage günstige Bedingungen zur Entwicklung transnationaler Beziehungen bietet. Mit den transnationalen Beziehungen sind hier alle Verbindungen und Kontakte zwischen Angehörigen von Bevölkerungen verschiedener Staaten und die daraus resultierenden Transferprozesse gemeint. Diese Beziehungen, die sich in zahlreichen Phänomenen zeigten und die wir als Hauptträger des Islam bzw. als Hauptweg zur Verbreitung des Islam bezeichnen können, machten auch starke gegenseitige Einflüsse zwischen Kulturen und Religionen im Kaukasus unvermeidlich. So wies der Islam im Kaukasus einen synkretistischen Charakter in von Region zu Region variierender Stärke auf. Davon waren vornehmlich die spät islamisierten nordkaukasischen

Gebiete betroffen. Die Situation änderte sich auch im 20. Jahrhundert nicht wesentlich. Ein anderer Grund dafür ist, dass die Methode, den Völkern den Koran in ihrer eigenen Sprache zu lehren, nicht verfolgt wurde und diese Methode auch heute noch meistens unüblich ist.

7. Glossar

Adat: das Gewohnheitsrecht, das auf den lokalen Bräuchen und Traditionen basiert.

Ahl ad-dimma (Dimmi): Leute des Vertrages.

Aldare: Fürsten der Osseten.

Al-Ġazira: die Bezeichnung für den nördlichen Teil des zwischen den Flüssen Euphrat und Tigris gelegenen Gebietes nach den mittelalterlichen arabischen Geographen.

Allah: arabische Bezeichnung für den einen Gott.

Allod: lehnsfreies Land, freies Vermögen.

Amân: Amnestie, Unantastbarkeitsurkunde.

Amil: Obersteuerbeamter.

Asper (türk. Akçe): kleine Silbermünze, osmanische Währungseinheit.

Aşure: ein Dessert in islamischer Tradition.

Atabeg: türkischer Herrschertitel.

Atalik: Ziehvaterschaft.

Azan (Ezan): islamischer Gebetsruf, der fünfmal täglich als Aufruf zum gemeinschaftlichen Gebet in der Moschee durch den Muezzin gerufen wird.

Baba: Sufi-Missionar oder populärer Sufi-Prediger.

Beglerbeg: Vorsteher eines Wilajets (einer Großprovinz) im Osmanischen Reich.

Bey (Beg): türkischer Herrschertitel, der auch im Kaukasus von vielen Herrschern getragen wurde.

Bid'a: die Neuerung, die im Widerspruch zur Sunna steht.

Chan: Titel mongolisch-türkischer Herrscher.

Chânegâh: Sufi-Zentrum.

Chatib: Prediger.

Dâr al-Harb: Land des Krieges, die Gebiete außerhalb der Kontrolle des Islam, die schließlich von den Muslimen erobert werden sollten.

Dâr al-Islâm: Land des Islam, das vom Islam regierte und kontrollierte Gebiet.

Dehekan (Dinari): die Silbermünze, die dem Gold-Dinar des späteren Kalifen Abd al-Malik (685-705) entsprach.

Derwisch: Sufi ohne Familie und ständigen Wohnort.

Dimma: Vertrag, Verpflichtung.

Dinar: der Name „Dinar“ leitet sich von „Denarius“, einer römischen Münze, ab. Es handelt sich traditionell bei dem vom Kalifen Abd al-Malik eingeführten Dinar um eine Goldmünze.

Dirhem: Dirhem ist die traditionelle arabische Silbermünze, die vom Kalifen Abd al-Malik eingeführt wurde. Der Name leitet sich von der griechischen Münze „Drachme“ ab.

Diwan: Staatsrat.

Diwan al-Barid: Postamt.

Effendi (Efendi): islamischer Geistlicher.

Fakih: Fiqh-Gelehrter, Rechtsberater.

Fakîr: wandernder Sufi, der sich der Verbreitung des Islam widmete.

Farz: religiöse Pflicht im Islam.

Fatwa: islamisches Rechtsurteil.

Ferman: Erlass, Dekret, Vollmacht oder Verordnung eines Herrschers in den islamischen Ländern.

Fiqh: islamische Rechtswissenschaft, islamische Pflichtenlehre.

Freitagsmoschee: Hauptmoschee eines Ortes.

Gazi: Glaubenskämpfer.

Ğahilliyya: die vorislamische „Zeit der Unwissenheit“.

Ghasawat: die geläufigere Bezeichnung für den im Kaukasus und in Mittelasien ausgeübten Ğihad.

Ğihad: islamischer Glaubenskampf.

Ğizye: Kopfsteuer, die den Nichtmuslimen von den islamischen Regierungen für ihren Schutz auferlegt wurde.

Gorcy: Bergvölker.

Gusül: rituelle Ganzkörperwaschung im Islam. Demnach muss man nach dem Wochenbett, der Menstruation oder dem Geschlechtsverkehr die rituelle Reinigung durch Ganzwaschung vornehmen.

Hadith: die Überlieferung der Mitteilungen des Propheten.

Hâfiz: eine Person, die den Koran auswendig gelernt hat.

Haġi: jemand, der eine Pilgerfahrt nach Mekka unternahm.

Hamam: türkisches Dampfbad.

Haraç: die von Nichtmuslimen zu entrichtende Bodensteuer.

Has: Die sog. Stabspfründe, die ertragsstärkste Pfründenart zur Versorgung der osmanischen Großwürdenträger ab dem Rang eines Sangakbega mit einem Jahreseinkommen von mindestens 100.000 Asper.

Hatun: Frau.

Hiğra: die Auswanderung Muhammeds nach Medina im Jahre 622, mit der der islamische Kalender beginnt.

Hohe Pforte (Bâb-ı Âli): Bezeichnung für die osmanische Regierung.

Hums: Steuer für Besitz, Gold, Silber, Rohöl, Salzbergwerk, Meeresprodukten.

Hutba: religiöse Predigt in islamischer Tradition.

Imam: religiös-politisches Oberhaupt einer islamischen Gemeinschaft (z.B. der Muridenanführer Imam Šamil) oder Prediger und Vorbeter in einer Moschee.

Imâret: öffentliche Küche für die Armen.

Ispenče: Bauernhofabgabe eines christlichen Hintersassen an den Bodeninhaber.

Kadi: islamischer Richter.

Kâfir: Ungläubiger.

Kara: Schwarz.

Karâmât: den Heiligen zugeschriebene spirituelle Kräfte, wundertätige charismatische Gaben in der Sufitradition.

Kaza: osmanischer Gerichtsbezirk. Die osmanischen Kazas, die von den Kadis verwaltet wurden, entsprechen etwa der europäischen Verwaltungseinheit "Landkreis".

Kombat (Kümbet): Grabtürme mit Kuppel- oder Kegeldach.

Kopek: russische Kleinmünze.

Kuruš: osmanische Silbermünze seit dem 17. Jahrhundert. Sie entsprach 120 Asper.

Madhab (*mazhab*): islamische Rechtsschule.

Mahdi: erwarteter Erlöser im Islam.

Mawali: Bezeichnung für die Personen in der frühislamischen Zeit, die während der arabisch-islamischen Eroberungen gefangen genommen und später von ihren Herren freigelassen wurden. Später der gemeinsame Name aller Nichtaraber, die den Islam annahmen.

Medrese: islamische Hochschule.

Mesğid: kleine Moschee.

Mihrab: Gebetsnische in den Moscheen.

Millet: Nation, Volk, Religionsgemeinschaft.

Molla (Mulla): islamischer Rechts- und Religionsgelehrter.

Mollahane: Gelehrtenhaus.

Mud: alte Gewichtseinheit. Der Inhalt des Mud entsprach in der Antike und im Mittelalter 1,053 Liter.

Muezzin: Ausrufer, der die Muslime täglich fünfmal zu bestimmten Uhrzeiten zum Gebet ruft.

Mufti: Rechtsgelehrter, der nach dem islamischen Recht ein Rechtsgutachten abgibt.

Muhaddis: Hadith-Gelehrter.

Murîd: die Novizen eines Sufi-Ordens und Schüler sufischer Meister und Lehrer.

Muršid: sufischer Ordensmeister.

Mušrib: Finanzbeamter in der Stadtverwaltung.

Nâ'ib: Stellvertreter.

Namaz: das islamische Gebet.

Parasang: altes Längenmaß der Perser. Ein Parasang entspricht ca. 6 km.

Pilaw: orientalisches Reisgericht.

Qibla: Gebetsrichtung der Muslime zur Kaaba in Mekka.

Rayon: Bezirk.

Ribât: Grenzbefestigung an der Grenze des islamischen Gebietes zur Durchführung des kriegerischen Ğihads in den ersten Jahrhunderten der islamischen Expansion.

Šafi/ Šafiten: Angehöriger der šafitischen Rechtsschule der Sunna.

Šahid: Märtyrer.

Šamchal (Šawqal): Titel der Herrscher der Gazi-Kumuken.

Sanğak: die zweitgrößten Territorialeinheiten des Osmanischen Reiches nach Eyalets.

Šaria: das islamische Religionsgesetz.

Schah: Titel der persischen Herrscher.

Scheich: die Bezeichnung für Ordensmeister.

Schriftbesitzer (ahl al-kitab): Angehörige einer Buchreligion, d.h. einer Religion, die eine Heilige Schrift besitzt.

Sema: intensives Gebetsritual mit Musik und Gesang zur Erinnerung Gottes.

Šeyhülislam: oberster Mufti im Osmanischen Reich.

Schia: Die zweitgrößte Glaubensrichtung des Islam. Der Name wird abgeleitet von „Parteiläufer Alis“ (schiat un-ali).

Širk: Beigesellung, Vielgötterei. Es heißt also, andere oder anderes an der Einheit Gottes teilnehmen zu lassen, obwohl Gott einzig und allein ist.

Širvanšah: Titel der Herrscher von Širvan.

Sufi: muslimischer Mystiker.

Sufismus: die Mystik des Islam.

Sunna: Handlungsweise des Propheten.

Sunnit: Angehöriger der Sunna.

Sure: Abschnitte des Korans.

Šurta: Polizeiamt.

Tafsir: Exegese des Korans.

Tekbir: der Ruf: Allahu Akbar= Gott ist groß.

Tekke: Sufi-Zentrum.

Tengri (Tengri Chan): Bezeichnung für Gott in der alten türkischen Religion Tengrismus.

Tengrismus: der türkische Schamanismus.

Thamade: Rat der Ältesten der Čerkessen.

Timar: Kleinpfünde bis zu einem Jahreseinkommen von 19.999 Asper, vornehmlich zur Versorgung der Provinzialreiterei.

Transoxanien: Bezeichnung für das Gebiet jenseits des Oxus.

Tuman (Toman): alte iranische Währung.

Tuqum/Tuchum: große Allianzen der Familienclans der Čečen.

Turban: Kopfbedeckung.

Ulema: Bezeichnung für die Religionsgelehrten des Islam oder den Stand der Religionsgelehrten.

Umma: muslimische Religionsgemeinschaft.

Ušr: Erntesteuer (ein Zehntel der Ernte).

Volksislam: die Form des Islam, die mit den Elementen der traditionellen Religionen synthetisiert wurde.

Waqf: fromme Stiftung.

Wasiya: geistiges Vermächtnis.

Wilajet/Wilaya (Ejalet): Provinz, die größten Territorialeinheiten des Osmanischen Reiches, die aus mehreren Sanğaks bestanden.

Zakat: Armensteuer.

Zeamet: Großpfünde mit einem Jahreseinkommen zwischen 20.000 und 99.999 Asper, vor allem zur Versorgung von mittleren militärischen Führungskräften.

Zikr (dhikr): Gottesgedenken, Wiederholung der mystischen Formeln.

Ziyarat: Wallfahrtsort.

Zulm: Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Tyrannei.

8. Verzeichnis der Abkürzungen

AOASH: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.

Aufl.: Auflage.

AÜİFD: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Zeitschrift der theologischen Fakultät der Universität Atatürk).

Bd.: Band.

BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Osmanisches Archiv des Ministerpräsidiums).

BPB: Bundeszentrale für politische Bildung.

BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

D.h.: das heißt.

DIA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Enzyklopädie des Islam der türkischen Diyanet-Stiftung).

Ebd.: Ebenda.

Ed.: edited.

Eds.: editors

EI2: The Encyclopedia of Islam, New Edition.

EU: Europäische Union.

ff.: die folgenden (Seiten).

Gest: Gestorben.

Hk.: Hüküm (Beschluss).

Hrsg.: Herausgeber/herausgegeben.

İA: İslam Ansiklopedisi (Enzyklopädie des Islam).

n. Chr.: nach Christus.

Nr.: Nummer.

Pers.: Persisch.

Türk.: Türkisch.

U.a.: und andere.

UdSSR: Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken. Russische Abkürzung dafür ist SSSR.

Vgl.: vergleiche.

Vol.: volume.

Z.B.: zum Beispiel.

ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

9. Quellen- und Literaturverzeichnis

9.1. Quellensammlungen

- Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri I (1578-1914)* [Die Archivalien über die Beziehungen zwischen dem osmanischen Staat und den azerbayğanisch-türkischen Chanaten (1578-1914)], Ankara 1992.
- Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri II (1575-1918)* [Die Archivalien über die Beziehungen zwischen dem osmanischen Staat und den azerbayğanisch-türkischen Chanaten (1575-1918)], Ankara 1993.
- Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri (1687-1908 Yılları arası)* [Die Archivalien über die Beziehungen zwischen dem osmanischen Staat und den Chanaten vom Kaukasus, von Turkestan und von der Krim (zwischen den Jahren 1687 und 1908)], Ankara 1992.
- Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler I: Osmanlı Arşiv Belgeleri* [Akten zur Geschichte des Nordkaukasus 1: Die osmanischen Archivdokumente], Istanbul 2010.
- Yıldıztaş, Mümin (Hrsg.): *Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Gürcistan ve Gürcüler* [Georgien und Georgier in den osmanischen Archivdokumenten], Istanbul 2012.

9.2. Andere Quellenpublikationen

- “Açti-nâme. Vvedenie, perevod, komentarii A. R. Şichsaidova”, in: Şichsaidov, A. R., Ajtberov, T. M., Orazaev, G. M.-R.: *Dagestanskie istoričeskie soçinenija*, Moskau 1993, S. 65-73.
- A. K. Alikberov: *Època klassičeskogo Islama na Kavkaze: Abu Bakr ad-Darbandi i ego sufijskaja ènciklopedija „Raychan al-Chaka’ik (XI-XII vv)*, Moskva 2003.
- “el-Bekri, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdülaziz: Kitâb el-Memâlik ve’l-Mesâlik”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 201-202.
- el-Belâzurî: *Fütuh’l Büldan (Ülkelerin Fethi)* [Die Eroberung der Länder], ins Türkische übersetzt von Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- Brosset, M.: *Histoire de la Géorgie I. Depuis l’antiquité jusqu’au XIXe siècle, traduite du Géorgien*, S.-Pétersbourg 1849.
- al-Cazwini, Zakariya ben Muhammad ben Mahmud: *Kosmographie*, hrsg.von Ferdinand Wüstenfeld, 2 Bde., Göttingen 1848-1849.
- Chamich, Father Michael: *History of Armenia: from B. C. 2247 to the year of Christ 1780, or 1229 of the Armenian era*, translated from the original Armenian by Johannes Avdall, 2 vol., Calcutta 1827.
- Cüveyni, Alaaddin Ata Melik: *Tarih-i Cihan-Güşa*, übersetzt von Mürsel Öztürk, 2. Auflage, Ankara 1999.
- Çelebi, Kâtip: *Cihannümâ*, hrsg. von Sait Öztürk, Istanbul 2010.
- Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300-1200*, hrsg. von Gertrud Pätsch, Leipzig 1985.
- Dasxuranci, Movses: *The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci*, translated by C. J. F. Dowsett (London Oriental Series, vol. 8), London 1961.
- Drasxanakertc’i, Jovhannes: *History of Armenia*, translation and commentary by Rev. Krikor H. Maksoudian, Atlanta 1987.

- Derbend-Nâme* or the *History of Derbend*, translated from a select Turkish version and published with the texts and with notes illustrative of the History, Geography, Antiquities, occurring throughout the work, by Mirza A. Kazem-Beg, St. Petersburg 1851.
- “Derbent-name (Rumjančevskij spisok). Vvedenie, perevod, komentarii G. M.-R. Oraziyev”, in: A. Šichsaidov, R., Ajtberov, T. M., Oraziyev G. M.-R.: *Dagestanskije istoričeskie sočinenija*, Moskva 1993, S. 6-64.
- Dorn Bernhard: “el-Istachry, Abu Ishak el-Faresy: Mesalik ve Memalik (Auszug)”, Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen. V. Geographica, enthaltend Auszüge aus Istachry (persische Übersetzung), Sakariya Kaswiny, Hamdullah Mustaufy Kaswiny, und Amin Ahmed Rasy, in: *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint Pétersbourg*, Bd. 7, Saint Petersburg 1848, S. 465-569.
- Dorn, Bernhard: “el-Kaswiny, Sakarija b. Muhammed: Athar al-bilad wa-akhbar al-‘ibad” (Auszug aus Spuren der Länder und Geschichte der Menschen), Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen. V. Geographica, enthaltend Auszüge aus Istachry (persische Übersetzung), Sakariya Kaswiny, Hamdullah Mustaufy Kaswiny, und Amin Ahmed Rasy, in: *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint Pétersbourg*, Bd. 7, Saint Petersburg 1848, S. 465-569.
- Dorn, Bernhard (Hrsg.): “Tabary’s Nachrichten über die Chasaren, nebst Auszügen aus Hafis Abru, Ibn Aasem-El-Kufy u. a.”, Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen, in: *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint Pétersbourg*, Bd. 6, Saint Petersburg 1844 S. 445-599.
- “el-Gerdîzî, Ebû Sa’îd Abdülhayy b. Dahhâk: Zeyn el-ahbâr”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 71-89.
- Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus): *Abû'l-Farac Tarihi* [Geschichte des Abû'l-Farac], 2 Bde., aus dem Syrischen ins Englische übersetzt von Ernest A. Wallis Budge, ins Türkische übersetzt von Ömer Rıza Doğrul, 2. Auflage, Ankara 1987.
- Grigor, Aknerli: *Mogol Tarihi* [Die mongolische Geschichte], ins Türkische übersetzt von Hrand D. Andreasyan, Istanbul 1954.
- Haşim Mehmet Efendi: *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes* [Die Ereignisse in Anapa und Çerkessien], aus dem Osmanischen ins moderne Türkisch übertragen von Mustafa Özsaray, Istanbul 2012.
- Hudûd al-Âlam. The Regions of the World. A Persian Geography 372 A.H. – 982 A.D.*, translated and explained by V. Minorsky with the preface by V. V. Barthold, translated from the Russian, illustrated by twelve maps, London.
- al-Hüseynî, Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali ibn Ali: *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, übersetzt aus dem Text, den der Persischprofessor der Universität Punjab Muhammed Ikbâl 1933 in Lahor publizierte, von Necati Lügal, Ankara 1943.
- Ibn Bibi, El-Hüseynî b. Muhammed Ali el-Ca’ferî er-Rugadî: *El Evamirü'l-Ala’iye Fi'l-Umuri'l-Ala’iye (Selçuk Name)*, 2 Bde., hrsg. von Mürsel Öztürk, Ankara 1996.
- Ibn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman: *Mukaddime*, 2 Bde., bearbeitet von Süleyman Uludağ, neue überarbeitete 6. Auflage, Istanbul 2009.
- “Ibn Havkal: Kitab el- Sûret el-Arz”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 162-173.
- Ibn Kesîr, El-Hafîz b. Kesîr el-Dîmeşkî: *El Bidâye ve'n-nihâye* [Büyük İslam Tarihi: Große Islamische Geschichte], 15 Bde., aus dem Arabischen übersetzt von Mehmet Keskin, İstanbul 1994-1996.

- “Ibn Rusteh el-Hemedânî, Ebû Alî Ahmed b. Omar: Kitab el-a'lâk el-Nefise”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 36-42.
- Ibn ü'l-Esir, Ali b. Muhammed: *İslâm Tarihi: El-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi* [Geschichte des Islam], ins Türkische übersetzt von Ahmet Ağırakça, 12 Bde., Istanbul 1985.
- İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* [Die Türken und die türkischen Länder laut den islamischen Geographen], (Auszüge aus den Werken der islamischen Geographen), bearbeitet von Ramazan Şeşen, hrsg. von Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1985.
- “el-İdrisî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-Şerif: Nüzhet el-müştâk fî ihtirâk el-âfâk”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 95-128.
- “el-Istahrî el-Fârisî, Ebû Ishâk İbrahim b. Muhammed: Kitab el-Mesâlik ve el-Memâlik”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 154-162.
- “İstorija Abu Muslima. Vvedenie, perevod, komentarii A. R. Šichsaidova”, in: Šichsaidov, A. R., Aytberov, T. M., Orazayev, G. M.-R.: *Dagestanskije istoričeskie sočineniya*, Moskau 1993, S. 74-84.
- el-Karakî, Muhammed Tahir: *Dağistan Kılıçlarının Parlaması: İmam Gazi Muhammed, Nur Muhammed Muhammed, Tahir Muhammed, İmam Şamil'in Mektupları* [Das Funkeln von dagestanischen Schwertern: İmam Gazi Muhammed, Nur Muhammed Muhammed, Tahir Muhemme, die Beriefe von İmam Şamil], hrsg. von Cafer Barlas, Istanbul 1999.
- al-Karakhî, Muhammed Tahir: *Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavatı* [Der Ghasawat des kaukasischen Freiheitskämpfers İmam Şamil], ins osmanische Türkisch übertragen von Tahirü'l-Mevlevi, ins moderne Türkisch übertragen und mit Anmerkungen versehen von Tarık Cemal Kutlu, Istanbul 1987.
- “el-Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd: Asâr el-Bilâd ve Ahbâr el-'İbâd”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 144-152.
- Karl Friedrich Emil Koch: *Das nördliche Ossetien. Nach Mittheilungen des Herrn Professor Koch*, Weimar um 1840.
- Der *Koran* übersetzt von Adel Theodor Khoury. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Gütersloh 1987.
- Der *Koran* (Türkisch) übersetzt von Yaşar Nuri Öztürk, Istanbul 2012.
- “el-Kufî, Ehmed ibn E'sem: Kitab el-Fütuh”, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 13-100.
- Lavrov, Leonid I.: *Ėpigrafičeskie pamjatniki Severnogo Kavkaza na arabskom, persidskom i tureckom jazzykach, čast' I: Nadpisi X-XVII vv.*, Moskva 1966.
- Lewond (Gewond): *History of Lewond. The Eminent Vardapet of the Armenians*, translation, introduction and commentary by (Rev.) Zaven Arzoumanian, Pennsylvania 1982.
- Loewe, Louis: *A Dictionary of the Circassian Language, in two parts: English-Circassian-Turkish, and Circassian-English-Turkish*, London 1854.
- “el-Makdîsî, Şemseddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî: Ahsen el-Takâsim fî Ma'rifet el-Ekalim”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 173-178.
- al-Mas'ûdî Abu-'l-Hasan Alî Ibn-al-Husain: *Murûğ ad-dahab wa-ma'âdin al-ğawhar*=Bis zu Grenzen der Erde: Auszüge aus dem Buch der Goldwäschen, aus dem Arabischen übertr. und bearb. von Gernot Rotter, Tübingen-Basel 1978.
- el-Mesûdî, Ebu el-Hasan Ali bin el-Hüseyn bin Ali: *Murûc ez-Zeheb* (Antın Bozkırlar=Goldene Wiesen], aus dem Arabischen ins Türkische übersetzt von D. Ahsen Batur, Istanbul 2004.
- Mevdûdî, Mevlânâ Seyyid Ebu'l-Alâ: *Selçukiler (Selçuklular Tarihi)* [Geschichte der Selçuken], übersetzt aus dem Urdu von Ali Genceli, Bd. 1, Ankara 1971.

- Minorsky, Vladimir: *A History of Sharvan and Darband*, Cambridge 1958.
- Minorsky, V. et Cahen Cl.: “Le recueil transcaucasien de Mas’ûd b. Nâmdâr (début du VIe/XIIIe siècle”, in: *Journal Asiatique*, tome 237 (1949), S. 93-142.
- Müller, Ludolf: Die Nestorchronik: die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil’vestr aus dem Jahre 1116, reskontruiert nach den Handschriften Lavrent’evskaja, Radzivilovskaja, Akademiceskaja, Troickaja, Ipat’evskaja und Chlebnikovskaja, München 2001.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lutfullah: *Câmiu’-d-Düvel. Selçuklular Tarihi*, 2 Bde., hrsg. von Ali Öngül, Izmir 2000-2001.
- “Müverrih Vardan (Vardan Vardabet): Türk Fütuhâtı Tarihi (889-1269) [Die Geschichte der türkischen Eroberung], ins Türkisch übersetzt von Hrant D. Andreasyan”, in: *Tarih Semineri Dergisi (Travaux du Séminaire d’histoire)* 1/2, Istanbul 1937, S. 153-255.
- Naîmâ, Mustafa: *Naîmâ Târihi = Ravzet-el Hüseyin fi Husâlat Ahbar el-Hâfikayn*, 6 Bde., Istanbul 1967-1969.
- Nizamülmülk: *Siyasetnâme (Siyeru’l-mülûk)* [Buch der Staatskunst], ins Türkisch übersetzt von Nurettin Bayburtlugil, 5. Auflage, Istanbul 2003.
- Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar* [Materialien zur Geschichte Aserbaidschans in den mittelalterlichen arabischen Quellen] (Verfasst von Şerqşünaslıq İnstitutu zum Andenken an Z. M. Bünyadov, Vetən Tarichi Seriyası), Bakı 2005.
- Peçevi, İbrahim: *Peçevi Tarihi*, 2 Bde., ins moderne Türkisch übertragen von Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1981-1982.
- Sebeos: *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated with notes, by R.W. Thomson, Historical commentary by James Howard-Johnston, assistance from Tim Greenwood, Part I.: Translation and Notes, Liverpool 1999.
- Stephanos von Taron (Stephannos Asolik): *Des Stephanos von Taron Armenische Geschichte*, aus dem Altarmen. übers. von Heinrich Gelzer und August Burckhardt, Leipzig 1907.
- Şâmî, Nizamüddin: *Zafernâme* [Buch des Sieges], aus dem Persischen übersetzt von Necati Lugal, Ankara 1949.
- et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed B. Cerir: *Tarih-i Taberî Tercemesi* [Die Übersetzung der Geschichte von Taberî], 3 Bde., Konya 1974.
- Tadhkirat al-Mulûk*, trans. and ed. Vladimir Minorsky, Cambridge 1943.
- “et-Teberi, Ebu Cefer Mühemmed ibn Cerir: Terich Er-Rusül Va-l-Müluk”, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 103-148.
- T’ovma Metsobets’i: *T’ovma Metsobets’i’s History of Tamerlane and his Successors*, trans. by Robert Bedrosian, New York 1987.
- Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162)* [Die Chronik des Mateos von Urfa (952-1136) und die Nachschrift von Priester Gregorius (1136-1162)], ins Türkische übersetzt von Hrant D. Andreasyan, mit Anmerkungen von Edouard Dulaurier und M. Halil Yinanç, Ankara 1962.
- Urquhart, David (Ed.): *The Portfolio or a Collection of state Papers, Etc. Etc. Illustrative of the History of our Times*, 6 vol., London 1836-1837.
- Wassaf: *Geschichte Wassafs*, aus dem Persischen übersetzt von Joseph von Hammer-Purgstall, neu hrsg. von Sibylle Wentker nach Vorarbeiten von Klaus Wundsam, 3 Bde., Wien 2010-2012.
- “Yâkut el-Hamavî: Mucem el-Büldan”, in: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, S. 128-144.

“el-Ya’qubi, Ehmed ibn Ya’qub ibn Ca’fer ibn Vadih el-Katib el-Abbasi: Te’rich”, in: *Orta Esr Ereb Menbelerinde Azerbaycan Tarichine Aid Materiallar*, S. 204-246.

Yazdi, Şarafaddin Ali: *The History of Timur-Bec, known by the Name of Tamerlain the Great, Emporer of the Moguls and Tartars: being an historical journal of his conquests in Asia and Europa*, trans. into English by John Darby, 2 vol., London 1723.

9.3. Reiseberichte

Bell, James Stanislaus: *Residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839*, 2 vol., London 1840.

Bodenstedt, Friedrich: *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen. Ein Beitrag zur neuesten Geschichte des Orients*, Frankfurt am Main 1848.

Çelebi, Evliya: Evliya Çelebi: *Seyahatname* [Reisebericht], Bde. 1-6: Dersaadet: İkdam Matbaası, Istanbul (1314-1318) 1896-1900, Bde. 7-10: Istanbul Devlet Matbaası, Istanbul 1928-1944.

Güldenstädt, Johann Anton: Dr. J. A. Güldenstädt’s Reisen nach Georgien und Imerethi. Aus seinen Papieren gänzlich umgearbeitet und verbessert herausgegeben, und mit erklärenden Anmerkungen begleitet von Julius von Klaproth, Berlin 1815.

Haxthausen, August Freiherr von: *Transkaukasia. Andeutungen über das Familien- und Gemeindeleben und die sozialen Verhältnisse einiger Völker zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meere, Reiseerinnerungen und gesammelte Notizen*, 2 Bde., Leipzig 1856.

Klaproth, Julius: *Geographisch-historische Beschreibung des östlichen Kaukasus zwischen den Flüssen Terek, Aragwi, Kur und dem Kaspischen Meere*, Weimar 1814.

Klaproth, Julius: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808, auf Veranstaltung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg, enthaltend eine vollständige Beschreibung der kaukasischen Länder und ihrer Bewohner*, 2 Bde., Halle und Berlin 1812-1814.

Longworth, J. A.: *A Year among the Circassians*, 2 vol., London 1840.

Narrative of Travels in Europa, Asia, and Africa in seventeenth Century by Evliya Efendi, trans. from Turkish by the Ritter Joseph von Hammer, vol. 2, London 1834.

Polo, Marco: *Die Reisen des Venezianers Marco Polo im 13. Jahrhundert*, bearb. und hrsg. von Dr. Hans Lemke, neugesetzte und überarbeitete Ausgabe, Wiesbaden 2004.

Reineggs, Jacob: *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus*, aus dessen nachgelassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von Friedrich Enoch Schröder, 2 Bde., Gotha und St. Petersburg 1796-1797.

Rubruk, Wilhelm von: *Reisen zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum*, neu bearb. und hrsg. von Hans D. Leicht, Darmstadt 1985.

Tardy, Lojos: “The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404”, in: *AOASH*, vol. 32 (1978), S. 83-111.

Tavernier, Jean-Baptiste: *Beschreibung der sechs Reisen, welche Johan Baptista Tavernier, Ritter und Freyherr von Aubonne, in Türrkey, Persien und Indien innerhalb viertzig Jahren, durch alle Wege, die man nach diesen Länderen nehmen kan, verrichtet: Worinnen unterschiedliche Anmerkungen von der Beschaffenheit der Religion, Regierung, Gebräuchen und Handlungen jeglichen Landes enthalten. Samt den Figuren, Gewichten und dem Maß der Müntzen, welche in diesen Ländern gangbar sind. Anfangs Frantzösisch beschrieben und in drey Theil abgetheilt, anjetzo aber nebenst der Beschreibung des Türrckischen Serrails, und der Krönung*

des jetzt Regierenden Königs in Persien, in der Hoch-Teutschen Sprach ans Liecht gestellt, durch Johann Herman Widerhold, Erster Teil, Genff 1681.

Togan, A. Zeki Validi (Hrsg.): *Ibn Fadlan's Reisebericht*, Leipzig 1939 (=Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes 24/3)

9.4. Sekundärliteratur

Abdullah Saydam: *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye* [Die Freiheitskämpfe im Kaukasus und die Türkei], Trabzon 1993.

Achmadov, Šarpudin B.: *Imam Mansur: (Narodno-osvoboditel'noe dvizhenie v Čečne i na Severnom Kavkaze pod rukovodstvom Imama Mansura v 1785-1791 gg.)*, 2. Auflage, Groznyj 2011.

Adiloğlu, Adilhan: "Karaçay Türklerinin İslam Dinini Kabulü" [Die Annahme des Islam durch die Karaçai-Türken], in: *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 3/2, spring 2008, S. 12-32.

Adiloğlu, Adilhan: *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Karaçay-Malkar Edebiyatı*, Bd. 22, Ankara 2002.

Ahanchi, Azar: *Die Eroberung Irans durch die Muslime in der islamischen Überlieferung nach Tabaris Ta'rih ar-Rusul Wa'l-Mulûk* (Dissertation), Kiel 1988.

Ahmadov, Shahi: *Azerbaycan'da Şiiliğin Yayılma Süreci* [Der Verbreitungsprozess der Schia in Azerbaygan], unpubl. Dissertation, Ankara 2005.

Ahmed Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, 6 Bde., Ankara 1972.

Akiner, Shirin: *Islamic Peoples of the Soviet Union (with an Appendix on the non-Muslim Turkic peoples of the Soviet Union)*, London 1983.

Alikberov, Alikber: "Islamic Frontiers in the Caucasus during the Abbasid Period", in: *Russian Oriental Studies. Current Research on Past and Present Asian and African Societies* ed. by Vitaly Naumkin, Leiden-Boston 2004, S. 59-71.

Alikberov, G. A.: *Istorija Dagestana*, 4 Bde., Moskva 1967-1969.

Allen W. E. D.: *A History of the Georgian People. From the Beginning down to the Russian Conquest in the Nineteenth Century*, London 1932.

Allen, W. E. D. and Muratoff, P.: *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border 1828-1921*, Cambridge 1953.

Altunian, Georg: *Die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen und kleinasiatischen Ländern im XIII. Jahrhundert*, Berlin 1911.

Andreasyan, Hrand D.: Türk Tarihine Aid Ermeni Kaynakları [Die armenischen Quellen zu türkischen Geschichte], in: *Tarih Dergisi*, Bd. 1, Nr. 1 (1949), S. 95-118.

Andreasyan, Hrand D.: Türk Tarihine Aid Ermeni Kaynakları [Die armenischen Quellen zu türkischen Geschichte], in: *Tarih Dergisi*, Bd. 1, Nr. 2 (1950), S. 401-438.

Apak, Adem: "Emeviler Dönemi Türk-Arap İlişkileri ve Türklerin İslamlaşma Sürecinin Başlangıcı" [Die türkisch-arabischen Beziehungen in der Zeit der Umayyaden und der Beginn des Islamisierungsprozesses der Türken], in: *Türkler*, Bd. 4, Ankara 2002, S. 324-335.

Arendonk, C. van: "Ibn Rosteh, Abû Ali Ahmed b. Omar", in: *Enzyklopaedie des Islam*, S. 435-436.

Arnold, T. W.: *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, New York 1913.

- Arslan, Ali: "Osmanlı Belgelerine Göre Imam Mansur" [Imam Mansur nach den osmanischen Dokumenten], in: Aliyev, Rafiq und Bal, Halil (Hrsg.): *Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000, S. 161-169.
- Artamonov, M. I.: *Hazar Tarihi: Türkler, Yahudiler, Ruslar* [Die chasarische Geschichte: Die Türken, Juden und Russen], aus dem Russischen ins Türkische übersetzt von D. Ahsen Batur, 2. Auflage, Istanbul 2004.
- Asatrian, Garnik and Magrarian, Hayrapet: "The Muslim Community of Tiflis (8th-19th Centuries)", in: *Iran and the Caucasus: Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies*, vol. 8 (2004), S. 29-52.
- Aslan, Reza: *Kein Gott ausser Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, aus dem Englischen übersetzt von Rita Seuß [Originaltitel: No God but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam], München 2006.
- Aslanova, Rebiyyet: *İslam ve Medeniyyet* [Islam und Kultur], Bakı 2002.
- Auch, Eva-Maria: *Muslim-Untertan-Bürger* (Kaukasienstudien, Bd. 7) Wiesbaden 2004.
- Aydın, Mustafa: "Türkischer Einfluss und das Reich der Osmanen", in: Chiari, Bernhard (Hrsg.): *Kaukasus (Wegweiser zur Geschichte)*, Paderborn 2008, S. 23-35.
- Baddeley, John F.: *The Russian Conquest of the Caucasus*, London 1908.
- Baharlı, Mehmed Hesên Veliyev: *Azerbaycan (Fiziki-coğrafi, etnografi ve iktisadi oçerik)* [Aserbaidshan (Physikalisch-geographische, ethnographische und wirtschaftliche Darstellung)], Bakı 1993.
- Baj, Jabagi: *Çerkesya'da Sosyal Yaşayış-Âdetler* [Das soziale Leben und die Gebräuche in Çerkessien], Ankara 1969.
- Bakikhanov, Abbas Qoli Aqa: *The Heavenly Gose-Garden [Gulistan-i Iram]: a History of Shirvan and Daghestan*, introduced, translated and annotated by Willem Floor and Hasan Javadi, Washington 2009.
- el-Bakuvi, Abdürreşid: *Kitab et-Telhis el-Asar ve Acaib el-Melik el-Kahhar*, Bakü 1992.
- Bala, Mirza: "Çerkesler" [Die Çerkessen], in: *İA*, Bd. 3, S. 375-386.
- Bala, Mirza: "Gürcistan" [Georgien], in: *İA*, Bd. 4., S. 837-845.
- Bala, Mirza: "Karabağ" [Karabach], in: *İA*, Bd. 6, S. 212-217.
- Bala, Mirza: "Karaçay ve Balkarlar", in: *İA*, Bd. 6, S. 217-221.
- Barthold, Wilhelm: "Anı", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 371-373.
- Barthold, Wilhelm: "Berke", in: *İA*, Bd. 2, S. 553-555.
- Barthold, Wilhelm: "Daghestan", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 924-929.
- Barthold Wilhelm: "Derbend", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 979-985.
- Barthold, Wilhelm: "Gazan", in: *İA*, Bd. 4, S. 729-730.
- Barthold, Wilhelm: *İslam Medeniyeti Tarihi* [Die Geschichte der islamischen Zivilisation], mit einer Einleitung, mit den Erläuterungen und Korrekturen versehen von Fuat Köprülü, 3. Auflage, Ankara 2004.
- Barthold, Wilhelm [David K. Kermani]: "Kumuk", in: *EI2*, vol. 5, S. 381-384.
- Barthold, Wilhelm: *Mesto prikaspjiskich oblastej v istorii musulmanskovo mira*, Baku 1924.
- Barthold, Wilhelm: *Musulmanskij mir II*, (1922).
- Barthold, Wilhelm: "Shirwan", in: *Enzyklopaedie des Islam*, vol. 4, S. 412-413.
- Barthold, Wilhelm: "Shirwanschah", in: *Enzyklopaedie des Islam*, vol. 4, S. 413-415.

- Barthold, Wilhelm: *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*, 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 1962.
- Baum, Wilhelm: "Rusudani", in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, Bd. 27, Nordhausen 2007, S. 1179-1184.
- Bausani, A.: "Religion in the Seljuq Period", in: *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods*, ed. by J. A. Boyle, Cambridge 1968, S. 283-302.
- Becker, C. H.: "Al-Baladhori", in: *Enzyklopedie des Islam*, Bd. 1, S. 636-637.
- Bedirhan, Yaşar: *Selçuklular ve Kafkasya*, Konya 2000.
- Bennigsen, A. und Bryan, F. E.: "Islam in the Caucasus and Middle Wolga", in: *Encyclopedia of Religion*, vol. 7, ed. Mircea Eliade, New York-London 1987, S. 357-367.
- Berdzenişvili, Nikolaz und Canaşia, Simon [Ivane Cevahisvili]: *Gürcistan Tarihi. Başlangıçtan 19. Yüzyıla Kadar* [Die Geschichte Georgiens. Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert], ins Türkische übersetzt von Hayri Hayrioğlu, 2. Auflage, Istanbul 2000.
- Berkok, İsmail: *Tarihte Kafkasya* [Der Kaukasus in der Geschichte], Istanbul 1958.
- Bihl, Wolfdieter: *Die Kaukasus-Politik der Mittelmächte I. Ihre Basis in der Orient-Politik und ihre Aktionen 1914-1917*, Wien-Köln-Graz 1975.
- Bilge, Sadık Müfit: *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya 1454-1829 (Tarih-Toplum-Ekonomi)* [Der Kaukasus in der osmanischen Zeit 1454-1829 (Geschichte-Gesellschaft-Wirtschaft)], Istanbul 2012.
- Bilge, M. Sadık: *Osmanlı Devleti ve Kafkasya. Osmanlı Varlığı Döneminde Kafkasya'nın Siyasî-Askerî Tarihi ve İdarî Taksimâtı (1454-1829)* [Der osmanische Staat und der Kaukasus. Die politisch-militärische Geschichte und administrative Teilung des Kaukasus unter osmanischer Herrschaft (1454-1829)], Istanbul 2005.
- Bobrovnikov, Vladimir: "Abu Muslim in Islamic History and Mythology of the Northern Caucasus", in: *Daghestan and the World of Islam*, ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein, Helsinki 2006, S. 23-44.
- Bobrovnikov, B. V., Seferbekov, R. I.: "Abu Muslim u musulman vostočnogo Kavkaza (k istorii i etnografii kultov svyatic)", in: Abašin, S. N., Bobrovnikov, V. O.: *Podvižniki Islama: Kult svyatic i sufizm v sredney Asii i na Kavkaze*, Moskva, S. 154-214.
- Bosworth, C. E.: "Al-Kabk", *EI2*, vol. 4, S. 341-350.
- Bosworth, C. E.: "Shaddadids", in: *EI2*, vol. 9, S. 169-170.
- Bretanizki, L., Weimarn, B. und Brentjes, B.: *Die Kunst Aserbaidshans vom 4. bis zum 18. Jahrhundert*, übersetzt aus dem Russischen Helga Hauße, Weinheim 1988.
- Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd. 1, Leiden 1943.
- Brockelmann, Carl: "Al-Mas'ûdî, Abu'l-Hasan'Ali b. al-Husain", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 3, S. 464-465.
- Brockelmann, Carl: "Die syrische und christlich-arabische Litteratur", in: Brockelmann, Carl u.a.: *Geschichte der christlichen Literatur des Orients*, 2. Ausgabe mit Berichtigungen, Leipzig 1909, S. 1-72.
- Brockelmann, Carl: "Al-Ya'kûbî, Ahmed b. Abî Ya'kub b. Dja'-far b. Wahb b. Wâdih al-Kâtib al-'Abbâsî", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 4, S. 1247.
- Brook, Kevin Alan: *The Jews of Khazaria*, 2nd ed., Lanham 2006.
- Brook, Kevin Alan: "Khazar-Byzantine Relations", in: *Turks*, vol. 1, ed. by Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oguz, and Osman Karatay, Ankara 2002, S. 509-515.

- Burney, C. und Lang, D. M.: *Die Bergvölker Vorderasiens. Armenien und der Kaukasus von der Vorzeit bis zum Mongolensturm*, aus dem Englischen übersetzt von Dr. Eva und Dr. Arne Eggebrecht, Essen 1975.
- Busse, Heribert: "Arabische Historiographie und Geographie", in: *Grundriss der arabischen Philologie*, Bd. 2: Literaturwissenschaft, hrsg. von Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, S. 264-297.
- Busse, Heribert: "Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes", in: *Der Islam in der Gegenwart, Entwicklung und Ausbreitung, Kultur und Religion, Staat, Politik und Recht*, 5. Neubearbeitete Auflage, München 2005, S. 21-46.
- Butkov, P. G.: *Materialy dlja novoj Istorij Kavkaza s 1722 po 1803 god*, 2 Bde., St. Petersburg 1869.
- Bünyadov, Ziya: *Azerbaycan VII-IX Esrlerde* [Azerbayğan im VII.-IX. Jahrhundert], Bakı 2004.
- Bünyadov, Ziya: *Azerbaycan Atabeyleri Devleti (1136-1225-ci iller)* [Der Staat der azerbayğanischen Atabegs (1136-1225)], Bakı 2004.
- Bünyadov, Ziya: "Dağistan" [Dagestan], in: *DİA*, Bd. 8, S. 404-406.
- Caferoğlu, A.: *Azerbaycan*, Istanbul 1940.
- Cahen, Claude: *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*, aus dem Französischen übersetzt von Gerhard Endreß, Fischer Weltgeschichte, Bd. 14, 14. Auflage, Frankfurt am Main 2003.
- Cengiz, Ercan: *Şeddadiler Döneminde Ani (1064-1200)* [Ani unter den Şaddadiden (1064-1200)], Kars 2008.
- Cikia, Sergi: "Gürcistan Vilâyeti Mufassal Defteri" [Origineltitel: Ausführliches Register des Wilajets Gürğüstan], übersetzt ins Türkische von Galip Adiyok, in: *Bizim Ahıska*, Bd. 9 (2011), S. 32-35.
- Cornell, Svante E.: *The Politicization of Islam in Azerbaijan*, Uppsala 2006.
- Cour, A.: "Al-Bakrî", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 631-632.
- Crane, H.: "Notes on Saldjuq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia", in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 36, no. 1 (1993), S. 1-57.
- Curtubayev, Mahti: "Karaçay-Malkar Türklerinde Hıristiyanlık İnancı" [Der christliche Glaube bei den Karaçai-Malkar-Türken], ins Türkisch übersetzt von Adilhan Adiloğlu, in: *Kırım Dergisi*, Bd. 27 (1999), S. 39-41.
- Çoğ, Mehmet: "Emeviler ve Abbasiler Dönemi Hazar-Arap İlişkileri" [Die chasarisch-arabischen Beziehungen in der Zeit der Umayyaden und Abbasiden], in: *Türkoloji Araştırmaları* [Turkish Studies], vol. 2, (Spring 2007), S. 150-160.
- Dadoyan, Seta B.: *The Armenians in the Medieval Islamic World. Paradigms of Interaction-seventh to fourteenth Centuries, vol. 1: The Arab Period in Armenîyah-seventh to eleventh Centuries*, New Brunswick/London 2011.
- Dadoyan, Seta B.: *The Fatimid Armenians. Cultural and political Interaktion in the Near East*, Leiden, New York, Köln 1997.
- Dahlmann, Dittmar: "Zwischen Europa und Asien. Russischer Imperialismus im 19. Jahrhundert", in: *Imperialistische Kontinuität und nationale Ungeduld im 19. Jahrhundert*, hrsg. von Wolfgang Reinhard, Frankfurt am Main 1991, S. 50-67.
- Demiray, Erdinç: "Anavatanlarından Sekiz Ülkeye Dağıtılmış Bir Halk: Ahıska Türkleri" [Ein Volk, das von seinem Heimatland in acht Länder zerstreut wurde: Die Ahıska-Türken], in: *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 7/3, Summer 2012, S. 877-885.

- D'Encausse, H. Carrère and Bennigsen, A.: "Avars", in: *EI2*, vol. 1, S. 755-756.
- Dettmering, Christian W.: *Russlans Kampf gegen Sufis. Die Integration der Tschetschenen und Inguschen in das Russische Reich 1810-1880*, Mannheim 2011.
- Dirr, A.: "Čerkessen", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 869-871.
- Doğan, İsmail: "Karaçay-Malkar Türklerinde Din ve İçinde Dini Manzumeler Bulunan Bir Mecmua" [Die Religion der Karaçaiier und Malkaren und eine Zeitschrift, die religiöse Gedichte enthält], in: Aliyev, Rafiq und Bal, Halil (Hrsg.): *Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000, S. 201-216.
- Dorn, Bernhard: "Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen. III. Erster Beitrag zur Geschichte der Georgier", in: *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, Ser 6, sciences politiques, histoire et philologie. - 6 (1844), S. 325-443.
- Dorn, Bernhard: I. "Versuch einer Geschichte der Schirwanschahe, Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen", in: *Mémoires de l'Académie impéria le des Sciences de Saint Petersboug VI série*, Bd. IV, St. Petersburg 1840, S. 523-602.
- Dowsett, C. J. F.: "Armenian Historiography", in: *Historians of the Middle East*, ed. by Bernard Lewis and P. M. Holt, London 1962, S. 259-268.
- Dunlop, D. M.: *The History of the Jewish Khazars*, New York 1967.
- Dursun, Davut u. a.: "Kafkasya" [der Kaukasus], in: *DİA*, Bd. 24, S. 157-162.
- EI2: The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden 1960-2005.
- Eldarov, Murad: *İslamiyetin Hazarlar Arasında Yayılması* [Die Verbreitung des Islam unter den Chasaren] (unpubl. Magisterarbeit), Kayseri 2006.
- Eliyarlı, Süleyman: *Azerbaycan Tarichi. Uzaq keçmişden 1870-ci illere qeder* [Geschichte Azerbayğans. Von der Frühzeit bis 1870], Bakı 1996.
- Emel'janova, Nadežda: *Musulmane Osetii: Na perekrestke civilizaciy*, Moskva 2003.
- Endreß, Gerhard: *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982.
- Enzyklopaedie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, hrsg. von M. Th. Houtsma u.a., 4 Bde., Leiden-Leipzig 1913-1936.
- Erel, Şerafettin: *Dağıstan ve Dağıstanlılar* [Dagestan und die Dagestaner], Istanbul 1961.
- Erhorn, I.: *Kaukasien*, Berlin 1942.
- Ersan, Mehmet: "Selçuklu-Ermeni İlişkileri" [Die selçukisch-armenischen Beziehungen], in: *Türkler*, Bd. 6, Ankara 2002, S. 635-644.
- Ersoy, Hayri und Kamacı, Aysun: *Çerkes Tarihi* [Geschichte der Čerkessen], Istanbul 1992.
- Fährnich, Heinz: *Geschichte Georgiens* (Handbook of Oriental Studies. Section eight, Central Asia, vol. 21), Leiden 2010.
- Fekete, L.: "Zur Geschichte der Grusiner des 16. Jahrhunderts", in: *AOASH* 1 (1950-1951), S. 93-133.
- Fenz, Hendrik: *Vom Völkerfrühling bis zur Oktoberrevolution 1917: die Rolle der aserbajdschani-schen Elite bei der Schaffung einer nationalen Identität*, Münster 2000.

- Feurstein, Wolfgang: "Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens", in: Motika, Raoul und Ursinus, Michael (Hrsg.): *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran 1555-1914*, Kaukasienstudien Bd. 2, Wiesbaden 2000, S. 21-29.
- Finck, Franz Nikolaus: "Geschichte der armenischen Litteratur", in: Brockelmann, Carl u.a.: *Geschichte der christlichen Literatur des Orients*, 2. Ausgabe mit Berichtigungen, Leipzig 1909, S. 75-130.
- Fischer, M. J. Michael: *Iran. From religious Dispute to Revolution, with a new Introduction*, Madison 2003.
- Flügel, G.: "Bâbek, seine Abstammung und erstes Auftreten", in: *ZDMG*, Bd. 23, (1869), S. 531-542.
- Forsyth, James: *The Caucasus: A history*, Cambridge 2013.
- Freiherr von Kutschera, Hugo: *Die Chasaren, eine Studie*, 1909.
- Gabrieli, Francesco: "The Arabic Historiography of the Crusades", in: *Historians of the Middle East*, London 1962.
- Gammer, Moshe: *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechenia and Daghestan*, London 1994.
- Gencer, Mustafa: "Der Transfer deutschen Bildungswissens in das Osmanische Reich", in: *Transnationale Bildungsräume: Wissenstransfers im Schnittfeld von Kultur, Politik und Religion*, hrsg. von Esther Möller und Johannes Wischmeyer, Göttingen 2013, S. 117-136.
- Ghazarian, Mkrtitsch: *Armenien unter der arabischen Herrschaft, bis zur Entstehung des Bagratidenreiches: nach arabischen und armenischen Quellen*, Marburg 1903.
- Gink, Károly und Turánszky, Ilona: *Aserbaidshan. Paläste, Türme, Moscheen*, aus dem Ungarischen übersetzt von Tilda und Paul Alpári, Budapest 1980.
- Goeje, M. J. de: "Die Istakhrî-Balkhî Frage", in: *ZDMG*, Bd. 25 (1871), S. 42-58.
- Golden, Peter B.: "The Conversion of the Khazars to Judaism", in: *The World of the Khazars. New Perspectives Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, ed. by Peter B. Golden, Haggai Ben-Shammai and András Róna-Tas, Handbook of Oriental Studies 17, Leiden 2007, S. 123-162.
- Golden, Peter B.: *Hazar Çalışmaları* [Originaltitel: Khazar Studies], aus dem Englischen übersetzt von Egemen Çağrı Mızrak, Istanbul 2006.
- Goldenstein, Ihno: "Von transstaatlichen Verflechtungen zu transnationalen Verbindungen? Das deutsch-niederländische Grenzgebiet zwischen Nordsee und Vechte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts", in: Melanie Hühn u.a. (Hrsg.): *Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. Theoretische und empirische Begriffsbestimmungen*, Berlin 2010, S. 73-94.
- Göckenjan, Hansgerd und Zimonyi, István: *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter. Die Ğayhâni-Tradition (Ibn Rusta, Gardîzî, Hudûd al-'Âlam, al-Bakri und al-Marwâzi)*, Wiesbaden 2001.
- Gökbilgin, M. Tayyib: "16. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livası ve Doğu Karadeniz Bölgesi" [Der Sanğak Trabzon und das Gebiet des östlichen Schwarzen Meers zu Beginn des 16. Jahrhunderts], in: *Bellesten* 26 (1962), S. 293-337.
- Gökçe, Cemal: *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti* [Der Kaukasus und die Kaukasuspolitik des Osmanischen Reiches], Istanbul 1979.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: "Hurûfilik" [Die Hurufiyya], in: *Türk Ansiklopedisi*, Bd. 19, Ankara 1971, S. 390-391.

- Gölpınarlı, Abdülbâki: *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu* [Das Katalog der Texte der Hurufiyya], Ankara 1973.
- Grekow, B. D., Tscherepnin, L. W. und Paschuto, W. T. (Hrsg.): *Geschichte der UdSSR I: Feudalismus 9.-13. Jahrhundert*, 2. Halbband, Berlin 1957.
- Gronke, Monika: *Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart*, 2. durchgelesene und aktualisierte Auflage, München 2006.
- Grousset, René: *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi* [Originaltitel: Histoire de l'Arménie des origines á 1071], aus dem Französischen übersetzt von Sosi Dolanoğlu, 2. Auflage, Istanbul 2006.
- Gumiljöv, Lev Nikolaevič: *Von der Rus zu Russland. Ethnische Geschichte der Russen spannend erzählt*, aus dem Russischen übers. von Olga Großmann, Münster 2005.
- Gumpfenberg, Marie-Carin von und Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Kaukasus. Geschichte-Kultur-Politik*, München 2008.
- Guo, Li: "History Writing", in: *The New Cambridge History of Islam, vol 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. by Robert Irwin, Cambridge 2010, S. 444-457.
- Gümüş, Nebi: "Büyük Selçuklu-Gürcü İlişkileri" [Groß-selçukisch-georgische Beziehungen], in: *Türkler*, Bd. 4, Ankara 2002, S. 713-721.
- Günay, Ünver und Güngör, Harun: *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* [Die Religionsgeschichte der Türken von den Anfängen bis zur Gegenwart], Ankara 1997.
- Gündüz, Tufan und Beksaç, A. Engin: "Safaviler" [Die Safaviden], in: *DİA*, Bd. 35, S. 451-459.
- Gürbüz, Osman: "Boğa el-Kebir'in Ermeniye Seferi" [Der Armenienfeldzug von Boğa el-Kebir], in: *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Bd. 10, Nr. 22, (2003), S. 233-250.
- Hacikyan, Agop J. u.a. (eds.): *The heritage of Armenian literature: From the oral tradition to the golden age*, 3 vol., Detroit 2000-2005.
- Halbach, Uwe: "Heiliger Krieg' gegen den Zarismus. Zur Verbindung von Sufismus und Djihad im antikolonialen islamischen Widerstand gegen Russland im 19. Jahrhundert", in: Kappeler, Andreas u.a.: *Muslimen in der Sowjetunion und Jugoslawien*, Köln 1989, S. 213-234.
- Halbach, Uwe: "Von Mansur zu Dudajew? Widerstandstraditionen der nordkaukasischen Bergvölker", in: Halbach, Uwe und Kappeler, Andreas (Hrsg.): *Krisenherd Kaukasus*, Baden-Baden 1995, S. 196-215.
- Halbach, Uwe: "Nordkaukasien – von Widerstand geprägt", in: *Informationen zur politischen Bildung, Russland-Kaukasus-Region* (281) 4. Quartal 2003, S. 3-9.
- Halm, Heinz: *Die Schiiten*, München 2005.
- Hammer-Purgstall, Joseph von: *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Pest 1840.
- Hammer-Purgstall, Joseph von: *Geschichte der Ilchane: Das ist der Mongolen in Persien*, 2 Bde., Darmstadt 1842-1843.
- Henze, Mary L.: "The Religion of the Central Caucasus: An Analysis from 19th Century Traveller's Accounts", in: *Central Asian Survey*, vol. 1, nr. 4 (1983), S. 45-58.
- Hofmann, Tessa: *Annäherung an Armenien. Geschichte und Gegenwart*, 2. aktual. und erg. Auflage, München 2006.
- Hofmann, Tessa: "'Aus Tränen baut man keinen Turm'. Dschawachati, Südossetien, Abchasien: Porträts der (votläufig) gescheiterten Integration", in: Matthias Theodor Vogt u.a.: *Der Fremde als Bereicherung*, Frankfurt am Main 2010, S. 281-322.

- Honigmann Ernst: *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, syrischen und armenischen Quellen*, Bruxelles 1935.
- Howard-Johnston, James: "The Byzantine Sources for Khazar History", in: *The World of the Khazars. New Perspectives Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, ed. by Peter B. Golden, Haggai Ben-Shammai and András Róna-Tas, Handbook of Oriental Studies 17, Leiden 2007, S. 163-193.
- Huart, Clément: "Hurufilik", in: *IA*, Bd. 5/1, S. 598-600.
- Hühn, Melanie u.a.: "In neuen Dimensionen Denken? Einführende Überlegungen zur Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit und Translokalität", in: Melanie Hühn u.a. (Hrsg.): *Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. Theoretische und empirische Begriffsbestimmungen*, Berlin 2010, S. 11-46.
- Ibrahimov, Harun: "Dagestan and the Near East before Islam", in: *Dagestan and the World of Islam*, ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein, Helsinki 2006, S. 11-22.
- Inalcık, Halil: *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, London 1973.
- İslâm Ansiklopedisi İslam alemi tarih, coğrafya, etnografya ve biyografya lügatı*, Ankara 1940-1986.
- Jaimoukha, Amjad: *The Chechens. A Handbook*, London/New York 2005.
- al-Kadarî, Hasan: *Âsâr-i Dağistan. Dağistan Hakkında Tarihi Belgeler* (Titel der russischen Übersetzung: Asari Dagestan. Istoricheskie svedenija o Dagestane), ins Russische übersetzt von A. Hasanov, aus dem Russischen ins Türkisch übersetzt von Musa Ramazan, Istanbul 2003.
- Kaelbe, Hartmut u.a.: "Zur Entwicklung transnationaler Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert", in: Hartmut Kaelbe u.a. (Hrsg.): *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2002, S. 7-33.
- Kafesoğlu, İbrahim: *Selçuklu Tarihi* [Die selçukische Geschichte], Istanbul 1992.
- Kamalov, İlyas: *Moğolların Kafkasya Politikası* [Die Kaukasuspolitik der Mongolen], Istanbul 2003.
- Kanbolat, Yahya: *Kuzey Kafkasya Kabilelerinde Din ve Toplumsal Düzen* [Die Religion und Sozialstruktur bei den nordkaukasischen Stämmen], Ankara 1989.
- Kappeler, Andreas: *Russland als Vielvölkerreich: Entstehung – Geschichte – Zerfall*, 2. durchges. Auflage, München 1993.
- Karakoç, Ercan: "A brief overview on Karabakh history from past to today", in: *International Journal of Human Sciences*, vol. 8, Issue 2 year (2011), S. 1022-1026.
- Kasap, Murat: *Osmanlı Gürcüleri* [Die osmanischen Georgier], Istanbul 2010.
- Kaschewsky, Rudolf: "Die Religion der Mongolen" in: *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*, hrsg. von Michael Weiers unter Mitwirkung von Veronika Veit und Walther Heissig, Darmstadt 1986, S. 87-123.
- Kasumov, Aliy und Kasumov, Hasan: *Çerkes Soykırımı. Çerkslerin XIX. Yüzyıl Kurtuluş Savaşı Tarihi* [Originaltitel: Genocid Adygov. Iz Istorii Bor'by Adygov za Nezavisimost' v 19. veke,], aus dem Russischen übersetzt von Orhan Uravelli, Ankara 1995.
- Kaufhold, Hubert (Hrsg.): *Syrische Texte zum islamischen Recht. Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V. bar Abgare zugeschriebene Rechtsbuch* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosphisch-Historische Klasse. Abhandlungen, neue Folge, Heft 74), München 1971.
- Kaufmann, Rainer: *Kaukasus: Georgien, Armenien, Aserbaidshan*, München 2000.

- Kemper, Michael: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat*, Wiesbaden 2005.
- Kentmann, Paul: *Der Kaukasus: hundert fünfzig Jahre russische Herrschaft*, Leipzig 1943.
- Khazanov, Anatoly M.: *After the USSR: Ethnicity, Nationalism and Politics in the Commonwealth of Independent States*, Madison 1995.
- Khalidov, Anas B.: "Ebn Hawqal", in: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 8, ed. by Ehsan Yarshater, California 1998, S. 27-28.
- Houry, Adel Theodor, Hagemann, Ludwig und Heine, Peter: *Islam-Lexikon. Geschichte-Ideen-Gestalten*, 3 Bde., Freiburg 1991.
- Houry, Adel Theodor: *Toleranz im Islam*, München 1980.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin: *Ani Şehri Tarihi (1018-1236)* [Die Geschichte der Stadt Ani (1018-1236)], Ankara 1982.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin: *Kars Tarihi, Bd. 1: Taş Çağlarından Osmanlı İmparatorluğu'na Değın ve Ekleme 1534-1921 Yılları Kronolojisi* [Geschichte von Kars, Bd. 1: Von der Steinzeit bis zum Osmanischen Reich und Beilage: Die Chronologie von 1534 bis 1921], Istanbul 1953.
- Kırzioğlu, Fahrettin: *Osmanlılar'ın Kafkas-ellerini Fethi (1451-1590)* [Die Eroberung des Kaukasus durch die Osmanen (1451-1590)], 2. Auflage, Ankara 1998.
- Kitapçı, Zekeriya: *Azerbaycan-Harezmi ve Türk-Oğuz Boyları Arasında İslamiyet* [Der Islam unter den azerbayganisch-choresmischen und türkisch-oghusischen Stämmen], Konya 2005.
- Kitapçı, Zekeriya: *Kuzey Türk Kavimleri Arasında İslamiyet* [Der Islam unter den Turkstämmen des Nordens], Konya 2005.
- Kmosko, Michael, "Araplar ve Hazarlar" [Araber und Chasaren], ins Türkische übersetzt von A. Cemal Köprülü, in: *Türkiyat Mecmuası*, Bd. 3 (1935), S. 133-155.
- Koca, Salim: "Sır Derya (Ceyhun) Boylarından Anadolu'ya: Oğuzlar (Türkmenler)", in: *Genel Türk Tarihi*, Bd. 3, hrsg. von Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara 2002, S. 61-99.
- Koestler, Arthur: *Der dreizehnte Stamm. Das Reich der Chasaren und sein Erbe* [Originaltitel: The Thirteenth Tribe], aus dem englischen übertragen von Johannes Eidlitz, Wien-München-Zürich 1977.
- Kojčuev, Askerbij D.: *Karačaj voprosy istorii, kul'tury i religii*, Stavropol'-Karačaevsk 2006.
- Korotaev, Andrey, Klimenko, Vladimir, Proussakov, Dmitry: "Origins of Islam: Political-anthropological and environmental context", in: *AOASH* 52 (1999), S. 243-276.
- Kortepeter, Carl Max: *Ottoman Imperialism during the Reformation: Europe and the Caucasus*, London 1973.
- Köprülü, Fuat: "İslam Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri" [Der Einfluss des türkisch-mongolischen Schamanismus auf die islamischen Sufi-Orden], ins Türkische übersetzt von Yaşar Altan, in: *AÜİFD*, Bd. 18, Nr. 1 (1970), S. 141-152.
- Köymen, Mehmet Altay: *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Bd. 3: Alp Arslan ve Zamani* [Die Geschichte der Großselçuken, Bd. 3: Alp Arslan und seine Zeit], Ankara 1992.
- Köymen, Mehmet Altay: *Selçuklu Devri Türk Tarihi* [Die türkische Geschichte in selçukischer Zeit], Ankara 1993.
- Krämer, Gudrun: *Geschichte des Islam*, München 2005.
- Kramers, J. H.: "Al-Muqaddasî", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 3, S. 765.
- Kreiser, K. und Neumann, Ch. K.: *Kleine Geschichte der Türkei*, hrsg. von BPB (Schriftenreihe Bd. 529), Bonn 2006.
- Kremer, Alfred von: *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1873.

- Kurat, Akdes Nimet: "Altın Ordu Devleti" [Die Goldene Horde], in: *Türk Dünyası El Kitabı, Bd. 1: Coğrafya-Tarih*, hrsg. von Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1992, S. 400-408.
- Kurat, Akdes Nimet: "Doğu Avrupa Türk Kavim ve Devletleri", in: *Türk Dünyası El Kitabı, Bd. 1: Coğrafya-Tarih*, hrsg. von Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1992, S. 175-186.
- Kurat, Akdes Nimet: *IV-XVIII. Yüzyillarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri* [Die türkischen Stämme und Staaten am Norden des Schwarzen Meeres zwischen dem IV-XVIII. Jahrhundert], Ankara 1972.
- Kutschera, Hugo Freiherr von: *Die Chasaren, eine Studie*, Wien 1909.
- Kuzgun, Şaban: *Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi. Hazar ve Karay Türkleri* [Das Judentum bei den Türken und die Frage der Herkunft der osteuropäischen Juden. Die chasarischen und karaitischen Türken], erweiterte 2. Auflage, Ankara 1993.
- Kuzmin-Yumanadi Ya./ Kuleshov, Pavel V.: "Çuvaşlar ve Etnik Oluşumları" [Die Čuvašen und ihre ethnische Bildung], ins Türkische übersetzt von Bülent Keneş, in: *Türkler*, Bd. 2, Ankara 2002, S. 491-496.
- Kütükoğlu, Bekir: *Osmanlı-Iran Siyâsi Münâsebetleri (1578-1612)* [Die politischen Beziehungen zwischen den Osmanen und Iranern (1578-1612)], Istanbul 1993.
- Kvastiani, Thea, Spolanski, Vadim und Sternfeldt, Andreas: *Georgien entdecken. Unterwegs zwischen Kaukasus und Schwarzem Meer*, 4. überarbeitete Auflage, Berlin 2007.
- Lang, D. M.: "Georgia and the Fall of the Safavi Dynasty", in: *BSOAS* 14 (1952), S. 523-539.
- Lang, David Marshall: *The Georgians*, London 1966.
- Leeper, Nancy E.: "Ossetians", in: *EI2*, Bd. 8, S. 179-180.
- Lemercier-Quelquejay, Chantal: "Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey", in: *Central Asian Survey*, vol. 2, no. 4 (1983), S. 1-35.
- Lerch, Wolfgang Günter: *Der Kaukasus. Nationalitäten, Religionen und Großmächte im Widerstreit*, Hamburg/Wien 2000.
- Lewis, Bernard: *Die politische Sprache des Islam* [Originaltitel: The Political Language of Islam], aus dem Amerikanischen übersetzt von Susanne Enderwitz, Hamburg 2002.
- Lordkipanidze, Vazha and Totadze, Anzor: *The Population of the Caucasus*, New York 2010.
- Ludwig, Dieter: *Struktur und Gesellschaft des Chazaran-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen*, Münster 1982.
- McCarthy, Justin: *The Ottoman Turks. An Introductory History to 1923*, London 1997.
- Marçais, Georges: "Ribât", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 3, S. 1242-1245.
- Markowin, Wladimir Iwanowitsch und Muntschajew, Rauf Magomedowitsch: *Kunst und Kultur im Nordkaukasus* [Russischer Originaltitel: Severnyj Kavkaz. Očerki istorii i kul'tury], aus dem Russischen übersetzt von Alexander Häusler, Leipzig 1988.
- Marquart, J.: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940)*, Leipzig 1903.
- Matuz, Josef: *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt 1985.
- Mehmedova, F.: *Azerbaycanın Siyasi Tarichi ve Tarichi Coğrafiyası* [Die politische Geschichte und historische Geographie Azerbayğans], Bakı 1993.
- Mehmetov, İsmail: *Türk Kafkası'nda Siyasi ve Etnik Yapı. Eski Çağlardan Günümüze Azerbaycan Tarihi* [Die politische und ethnische Struktur im türkischen Kaukasus. Geschichte Azerbayğans von den Anfängen bis zur Gegenwart], Istanbul 2009.

- Memmedov, Süleyman und Şükürov, Kerim: *Azerbaycan Tarichi* [Geschichte Azerbayğans], Baki 1995.
- Mende, Rana von: *Mustafa Ali's Fursat-nâme. Edition und Bearbeitung einer Quelle zur Geschichte des persischen Feldzuges unter Sinan Paşa 1580-1581*, Berlin 1989.
- Middell, Matthias und Naumann, Katja: "Global History 2008-2010: Empirische Einträge, konzeptionelle Debatten, neue Synthesen", in: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, Heft 6, Jahrgang 20 (2010), S. 93-133.
- Minorsky, V.: "Tiflis", in: *Enzyklopedie des Islam*, Bd. 4, S. 814-826.
- Minorsky, Vladimir: "Caucasica II: 1. The Georgian maliks of Ahar", in: Minorsky, Vladimir: *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, London 1978, S. 869-877.
- Vladimir Minorsky: "Caucasica in the History of Mayyafariqin", in: Minorsky, Vladimir: *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, London 1978, S. 27-35.
- Minorsky, Vladimir: *Studies in Caucasian History*, London 1953.
- Mirbabaev, A. K.: "The Islamic Lands and their Culture", in: Bosworth, C. E. and Asimov, M. S. (eds.): *History of civilizations of Central Asia, vol. 4: The age of achievement: A. D. 750 to the end of the fifteenth century, Part two: The achievements*, Paris 2000, S. 31-43.
- Mostashari, Firouzeh: "Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus", in: Geraci, Robert P. and Khodarkovsky, Michael (Eds.): *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, Ithaca/New York, 2001, S. 229-249.
- Mote, Victor L.: "Karachay", in: *Muslim Peoples. A World ethnographic Survey*, Editor-in-Chief Richard V. Weekes, Westport 1978, S. 198-201.
- Muhammedoğlu, Aliyev Salih: "Ibn Fadlan", in: *DİA*, Bd. 19, S. 477-479.
- Musayev, Makhach and Alkhasova, Diana: "Daghestani 'Ulama' in the Muslim World", in: *Islam and Sufism in Daghestan*, ed. by Moshe Gammer, Helsinki 2009, S. 43-56.
- Mürselov, Cengiz: *İslami Dönemde Şirvan Tarihi (Hicri İlk Üç Asır)* [Die Geschichte Şirvans in islamischer Zeit (die ersten drei Jahrhunderte der Hiğra)], unpubl. Magisterarbeit, Istanbul 2007.
- Natho, Kadir I.: *Circassian History*, New York 2009.
- Nesibli, Yunis: "Orta Çağ Gürcü Kaynaklarında Türkler" [Die Türken in den mittelalterlichen georgischen Quellen], ins Türkische übersetzt von Alesker Aleskerov, in: *Türkler*, Bd. 4., Ankara 2002, S. 722-730.
- Norwich, John J.: *Byzanz. Aufstieg und Fall eines Großreiches*, Berlin 2006.
- Noth, Albrecht: "Der Dschihad: sich mühen für Gott", in: *Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, hrsg. von Gernot Rotter, Frankfurt am Main 1993, S. 22-32.
- Noth, Albrecht: "Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit", in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, hrsg. von Bertold Spuler, Berlin-New York 1971, S. 168-199.
- Noth, Albrecht: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, Teil I: Themen und Formen* (Bonner Orientalische Studien, Bd. 25), Bonn 1973.
- Nöldeke, Theodor: *Geschichte der Araber und Perser, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen versehen*, Leiden 1973.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Babailer İsyanı: Aleviliğın Tarihi Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* [Der Aufstand der Babaiten: Historische Grundlage des

- Alevitentums oder die Entstehung der islamisch-türkischen Heterodoxie in Anatolien], Istanbul 2000.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, [Die Ketzer in der osmanischen Gesellschaft (15.-17. Jahrhundert)], Istanbul 1998.
- Omaraov, H.: "The Qur'ânic mss of the oriental manuscripts fund of the Dâghistan institute of history, archaeology and ethnography: Preliminary description", in: *Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research*, vol. 10, no. 3 (2004), S. 37-49.
- Özaydın, Abdülkerim: "İbnü'l-Esir, İzzeddin", in: *DİA*, Bd. 21, S. 26-27.
- Özbay, Ğunokue C.: "Kafkasya ve Çerkesler" [Der Kaukasus und die Čerkessen], in: *Kuzey Kafkasya*, Bd. 41 (1977), S. 5-9.
- Özkan (Melaşvili), Ahmet: *Gürcüstan. Tarih, Edebiyat, Sanat, Folklor* [Georgien. Geschichte, Literatur, Kunst, Folklore], Istanbul 1968.
- Özsaray, Mustafa: *Çerkeslerin İslamlaşması. Çerkeslerin Eski Dinleri ve İslamiyetin Kuzey Kafkasya'ya Girişİ* [Die Islamisierung der Čerkessen. Die alte Religion der Čerkessen und das Eindringen des Islam in den Nordkaukasus], 2012.
- Öztürk, Yaşar Nuri: *Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Âzam Ebu Hanîfe (Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder)* [Imamı Âzam Abu Hanîfa, der Vorläufer des Rationalismus gegen den Arabismus] (der Führer, dessen eigentliche Ideen verheimlicht wurden) 21. Auflage, Istanbul 2012.
- Öztürk, Yaşar Nuri: *İslam Nasıl Yozlaştırıldı: Vahyin Dininden Sapmalar, Hurafeler, Bid'atlar* [Der verfälschte Islam: Die Abweichungen von der Religion der Offenbarung, Aberglauben, Neuerungen], 18. Auflage, Istanbul 2012.
- Paitschadse, David: "Bemerkungen zur Geschichte Georgiens bis 1921", in: Halbach, Uwe und Kappeler, Andreas (Hrsg.): *Kriseherd Kaukasus*, Baden Baden 1995, S. 52-62.
- Paydaş, Kazım: "Timur'un Gürcistan Seferleri" [Die Georgienfeldzüge Timurs], in: *Firat University Journal of Social Science*, vol. 16, nr. 1 (2006), S. 419-437.
- Peters, Rudolph: *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague 1979.
- Piriyev, Vaqif: *Azerbaycan XIII-XIV esrlerde* [Azerbayğan im XIII-XIV. Jahrhundert], Bakı 2003.
- Pletnjowa, Svetlana Alexandrowna: *Die Chasaren. Mittelalterliches Reich an Don und Wolga*, Wien 1979.
- Quelquejay, Ch., Ayalon, D., Inalcık, Halil: "Čerkes", in: *EI2*, vol. 2, S. 21-25.
- Quelquejay, Ch.: "Darghin", in: *EI2*, vol. 2, S. 141-142.
- Quiring, Manfred: *Pulverfass Kaukasus. Konflikte am Rande des russischen Imperiums*, Bonn 2009.
- Ramazanov, Ch., Šichsaidov, A. R.: *Očerki istorii yužnogo Dagestana*, Machačkala 1964.
- Renz, Alfred: *Kaukasus: Georgien, Aserbaidshan, Armenien*, München 1985.
- Rezultade, M. Emin: *Kafkasya Türkleri* [Die kaukasischen Türken], hrsg. von Dr. Yavuz Akpınar u. a., Istanbul 1993.
- Rıhtım, Mehmet: "IX-XIX Asırlar Azerbayğan Kültür Tarihinde Tasavvufi Hareketler" [Die sufistischen Strömungen in der Kulturgeschichte Azerbayğans vom IX.-XIX Jahrhundert], in: *Avrasya Etüdüleri*, Jahrgang 14, nr. 35 (2009/1), S. 33-60.
- Rıhtım, Mehmet: "Azerbaycan Tasavvuf Tarihinde ilk Sufiler (VIII-XI. Asırlar)" [Die ersten Sufis in der Geschichte des Sufismus Azerbayğans], in: *Journal of Qafqaz University. Law, History and Politology*, nr. 29 (2010), S. 102-111.

- Ritter, Hellmut: "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit II. Die Anfänge der Hurûfisekte", in: *Oriens* 7 (1954), S. 1-54.
- Roemer, Hans Robert: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, Darmstadt 1989.
- Rota, Giorgio: "Caucasians in Safavid Service in the 17th Century", in: Motika, Raoul and Ursinus, Michael (Eds.): *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran, 1555-1914*, Wiesbaden 2000, S. 107-120.
- Roth, Andreas: *Chasaren. Das vergessene Großreich der Juden*, Neu Isenburg 2006.
- Sanikidze, George and Walker, Edward W.: *Islam and Islamic Practices in Georgia*, Berkeley 2004.
- Saray, Mehmet: *Türk-Iran Münasebetlerinde Şiiligin Rolü* [Die Rolle der Schia in den türkisch-iranischen Beziehungen], Ankara 1990.
- Saray, Mehmet: "Rus İdaresine Düşen Türk Ülkelerinde İslam'ın Durumu" [Die Lage des Islam in den türkischen Ländern, die unter russische Herrschaft gerieten], in: Aliyev, Rafiq und Bal, Halil (Hrsg.): *Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000, S. 233-236.
- Saray, Mehmet: *Azerbaycan Türkleri Tarihi* [Die Geschichte der azerbayganischen Türken], Istanbul 1993.
- Sarkisyanz, Emanuel: *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands bis 1917*, München 1961.
- Savaş, Hamdi: *İslam Tarihi II: Emeviler ve Abbasiler Devri* [Die Geschichte des Islam II: Die Zeit der Umayyaden und Abbasiden], 2. Auflage, Kayseri 1995.
- Schimmel, Annemarie: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, 3. Auflage, München 2005.
- Schleßmann, Ludwig: *Sufismus in Deutschland. Deutsche auf dem Weg des mystischen Islam*, Köln 2003.
- Schmitt, Eberhard (Hrsg.): *Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion. Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, München 1986.
- Schweizer, Gerhard: *Iran. Drehscheibe zwischen Ost und West*, 4. erw. und aktual. Auflage, Hidelberg 2000.
- Sevim, Ali: *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri* [Die Grundlinien der selçukisch-armenischen Beziehungen], Ankara 1983.
- Sevim, Ali und Merçil, Erdoğan: *Selçuklu Devletleri Tarihi. Siyaset, Teşkilat ve Kültür* [Die Geschichte der selçukischen Staaten. Politik, Organisation und Kultur], Ankara 1995.
- Seyithanoğlu, Kenan u.a. (Hrsg.): "Azerbaycan ve Kafkaslardaki Devletler" [Die Staaten in Aserbaidshan und im Kaukasus], in: *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Bd. 5, Istanbul 1992, S. 483-562.
- Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schriftentums*, 9 Bde., Leiden 1967.
- Siderko, Clemens S.: *Dschihad im Kaukasus. Antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarenreich (18. Jh. bis 1859)*, Wiesbaden 2007.
- Siderko, Clemens: "Die Naqşbandiyya im nordöstlichen Kaukasus. Ein historischer Überblick", in: *Asiatische Studien* 51:2 (1997), S. 627-650.
- Smirnov, N. A.: *Oçerki istorii izučeniya islama v SSSR*, Moskva 1954.
- Spuler, Bertold: *Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*, Wiesbaden 1952.

- Spuler, Bertold: *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanenzeit 1220-1350*, 2. erweiterte Auflage, Berlin 1955.
- Stadelbauer, Jörg: "Die Krisenregion Kaukasien: Geographische, ethnische und wirtschaftliche Grundlagen", in: Halbach, Uwe und Kappeler, Andreas (Hrsg.): *Krisenherd Kaukasus*, Baden-Baden 1995, S. 13-51.
- Streck, M.: "Armenien", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 452-466.
- Streck, M.: "Al-Kazwîni", in: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. II/2, S. 900-904.
- Suny, Ronald Grigor: *The Making of the Georgian Nation*, 2nd ed., London 1994.
- Šichsaidov, A. R.: *Islam v srednevekovom Dagestane (VII-XV vv)*, Machačkala 1969.
- Šichsaidov, Amri: "The Political History of Daghestan in the tenth-fifteenth Centuries", in: *Dagestan and the World of Islam*, ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein, Helsinki 2006, S. 45-53.
- Šichsaidov, A. R. and Chalidov, A. B.: "Manuscripts of al-Gazalis works in Dagestan", in: *Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research*, vol. 3, no. 2 (1997), S. 18-30.
- Šichsaidov, Amri: "Ancient Mosques of Daghestan", in: *Islam and Sufism in Daghestan* ed. by Moshe Gammer, Helsinki 2009, S. 15-27.
- Šichsaidov, A. R.: "Rasprostranenie Islama v Dagestane", in: *Islam i islamskaja Kul'tura v Dagestane*, Moskva 2001, S. 4-32.
- Šichsaidov Amri: "Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan", in: Kemper, M., Kügelgen, A. von, Yermakov, D. (eds.): *Muslim culture in Russia and Central Asia, from the 18th to the early 20th centuries*, Berlin 1996, S. 297-315.
- Tavkul, Ufuk: *Kafkasya Gerçeği* [Die kaukasische Wahrheit], 2. Auflage, Istanbul 2009.
- Tavkul, Ufuk und Kalafat, Yaşar: *Karaçay-Balkarlar. Tarih, Toplum ve Kültür* [Die Karaçaiier und Balkaren. Geschichte, Gesellschaft und Kultur], Ankara 2003.
- Tavkul, Ufuk: "İslamiyetin 19. Yüzyılda Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri" [Die Auswirkungen des Islam auf das soziale Leben der kaukasischen Völker im 19. Jahrhundert], in: Aliyev, Rafiq und Bal, Halil (Hrsg.): *Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998* [Islamic Civilisation in Caucasia. Proceeding of the International Symposium Baku-Azerbaijan, 9-11 December 1998], Istanbul 2000, S. 237-245.
- Tellioğlu, İbrahim: *XI-XIII. Yüzyıllarda Türk-Gürcü İlişkileri* [Die türkisch-georgischen Beziehungen im XI-XIII. Jahrhundert], Trabzon 2009.
- Ter-Ghewondyan, Aram: *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, trans. into English by N. G. Garsoian, Lisbon 1976.
- T. H.: "Olçaytu" [Olğaitü], in: *İA*, Bd. 9, S. 387-389.
- Togan, Ahmed Zeki Velidi: *Azerbaycan*, Baki 2007.
- Togan, A. Zeki Velidi: "Azerbaycan", in: *İA*, Bd. 2, S. 91-118.
- Togan, Zeki Velidi: "Hazarlar" [Die Chasaren], in: *İA*, Bd. 5/1, S. 397-408.
- Togan, A. Zeki Velidi: *Umumi Türk Tarihine Giriş, 3. Cilt: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar* [Einführung in die allgemeine türkische Geschichte, Bd. 3: Von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert], 3. Auflage, Istanbul 1981.
- Toumanoff, C.: "Armenia and Georgia", in: *The Cambridge Medieval History*, IV/1, ed. J. Hussey, Cambridge 1966, S. 593-620.
- Trimingham, J. Spencer: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971.

- Turan, Osman: "Babek", in: *İA*, Bd. 2, S. 171-173.
- Turan, Osman: *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, [Die Geschichte der türkischen Staaten Ostanatoliens] 8. Auflage, Istanbul 2009.
- Turan Osman: *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* [Die Geschichte der Selçuken und die türkisch-islamische Zivilisation], 8. Auflage, Istanbul 2003.
- Turan, Osman: *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi* [Die Geschichte des türkischen Weltherrschaftsideals], Bd. 1-2, 3. Auflage, Istanbul 1979.
- Turan, Osman: "Türkler ve İslamiyet" [Die Türken und der Islam], in: *Türkler*, Bd. 4, Ankara 2002, S. 290-304.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* [Enzyklopädie des Islam der türkischen Diyanet-Stiftung], 43 Bde., Istanbul-Ankara 1988-2013.
- Türkoğlu, İsmail: "Karaçay-Balkarlar. Kuzey Kafkasya'da Yaşayan bir Türk Topluluğu" [Die Karaçaiier und Balkaren. Ein türkischer Stamm, der im Nordkaukasus lebt.], in: *DİA*, Bd. 24, S. 380-381.
- Usluer, Fatih: *Hurufilik. İlk Elden Kaynaklarla Doğuştan İtibaren* [Die Hurufiyya. Von Anfang an nach den Primärquellen], Istanbul 2009.
- Uydu Yücel, Mualla: "Hazar Hakanlığı" [Das Chasarische Khaganat], in: *Türkler*, Bd. 2, Ankara 2002, S. 445-463.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri. Siyasi, İdari, Fikri, İktisadi Hayat; İlmi ve İctimai Müesseseler: Halk ve Toprak* [Die anatolischen Emirate und der Staat der Akkoyunlu und Karakoyunlu. Das politische, administrative, geistige, wirtschaftliche Leben; die wissenschaftlichen und öffentlichen Institutionen: das Volk und der Boden], Ankara 1937.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Büyük Osmanlı Tarihi* [Große osmanische Geschichte], 6 Bde., Ankara 1998.
- Walsh, Harry H.: "Ibero-Caucasian", in: *Muslim Peoples. A World ethnographic Survey*, Editor-in-Chief Richard V. Weekes, Westport 1978, S. 174-181.
- Wasserstein, David J.: "The Khazars and the World of Islam", in: *The World of the Khazars. New Perspectives Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, ed. by Peter B. Golden, Haggai Ben-Shammai and András Róna-Tas, Handbook of Oriental Studies 17, Leiden 2007, S. 373-386.
- Wehler, Hans-Ulrich: "Transnationale Geschichte – der neue Königsweg historischer Forschung?", in: Gunilla Budde u.a. (Hrsg.): *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006, S. 161-174.
- Weiers, Michael: "Die Mongolen in Iran", in: *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*, hrsg. von Michael Weiers unter Mitwirkung von Veronika Veit und Walther Heissig, Darmstadt 1986, S. 300-344.
- Wellhausen, Julius: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902.
- Wüstenfeld, Ferdinand: *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen 1882.
- Yazıcı, Nesimi: "İdil (Volga) Bulgar Hanlığı'nda İslamiyet" [Der Islam im Chanat der Idil (Wolga)-Bulgaren], in: *Türkler*, Bd. 4, Ankara 2002, S. 394-408.
- Yazıcı, Tahsin: "Safeviler" [Die Safaviden], in: *İA*, Bd. 10, S. 53-59.
- Yemelianova, Galina M.: *Russia and Islam. A Historical Survey*, Basingstoke 2002.
- Yıldız, Hakkı Dursun: *İslamiyet ve Türkler* [Der Islam und die Türken], 3. Auflage, Istanbul 2000.

- Yıldız, Hakkı Dursun: “Sâcoğulları” [Die Sağiden], in: *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Bd. 6, hrsg. von Kenan Seyithanoğlu u. a., Istanbul 1992, S. 81-136.
- Yıldız, Hakkı Dursun: Türklerin Müslüman Olmaları [Der Übertritt der Türken zum Islam], in: *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Bd. 6, hrsg. von Kenan Seyithanoğlu u. a., Istanbul 1992, S. 17-54.
- Yuvalı, Abdülkadir: *İlhanlılar Tarihi* [Die Geschichte der Ilchanen], Bd. 1, Kayseri 1994.
- Zarrinkub, Abd Al-Husain: “The Arab Conquest of Iran and its Aftermath”, in: *The Cambridge History of Iran, vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, edited by R. N. Frye, Cambridge 1975, S. 1-56.
- Zelkina, Anna: *In Quest for God and Freedom. The Sufi Response to the Russian Advance in the Nord Caucasus*, London 2000.
- Zorlu, Cem: *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyandar. Ebu Cafer el-Mansur Dönemi* [Die religiösen und politischen Aufstände gegen die Abbasiden. Die Zeit von Abu Ğa’far al-Mansur], Ankara 2001.
- Zürner Werner: *Kaukasien 1918-1921. Der Kampf der Großmächte um die Landbrücke zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer*, Düsseldorf 1978.

9.5. Internet:

- “Azerbaycan Prezidenti Şamachı şehrindeki Cüme mescidinin berpası ile elaqedar tedbirler haqqında serencam verib” [Der Präsident von Azerbayğan gab den Auftrag für die Restauration der Freitagmoschee in der Stadt Şamachı], in: *Trend*. <http://az.trend.az/news/politics/1607371.html> (Stand 24.02.2014).
- Hoppe, Hans-Joachim: “Die Tscherkessen – ein unbekanntes Volk erwacht”, *Eurasisches Magazin*, Ausgabe 10–11, 2. Oktober 2011. <http://www.eurasischesmagazin.de/artikel/Die-Tscherkessen-ein-unbekanntes-Volk-erwacht/20111009> (Stand 16.03.2014).
- “Die Bevölkerungszahl von Azerbayğan, Georgien und Armenien”. http://esa.un.org/wpp/unpp/panel_population.htm (Stand 19.02.2014).
- “Die Zahl der ossetischen Dörfer in der Türkei”. <http://www.alanvakfi.org.tr/oset-suelaleler/35-oset-suelale-simleri-listesi-.html> (Stand 27.02.2014).

10. Karten

Karte Nr. 1²³²⁸: Der Kaukasus unter chasarisch-arabischem Einfluss

Karte Nr. 2²³²⁹: Die arabische und chasarische Einflussosphäre um 850

Karte Nr. 3²³³⁰: Der Kaukasus im 9./10. Jahrhundert

Karte Nr. 4²³³¹: Der Kaukasus unter osmanischem Einfluss

Karte Nr. 5²³³²: Ethnische Strukturen im Kaukasus

Karte Nr. 6²³³³: Islam und Christentum im Kaukasus

²³²⁸ http://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/esp_sociopol_khazar03.htm

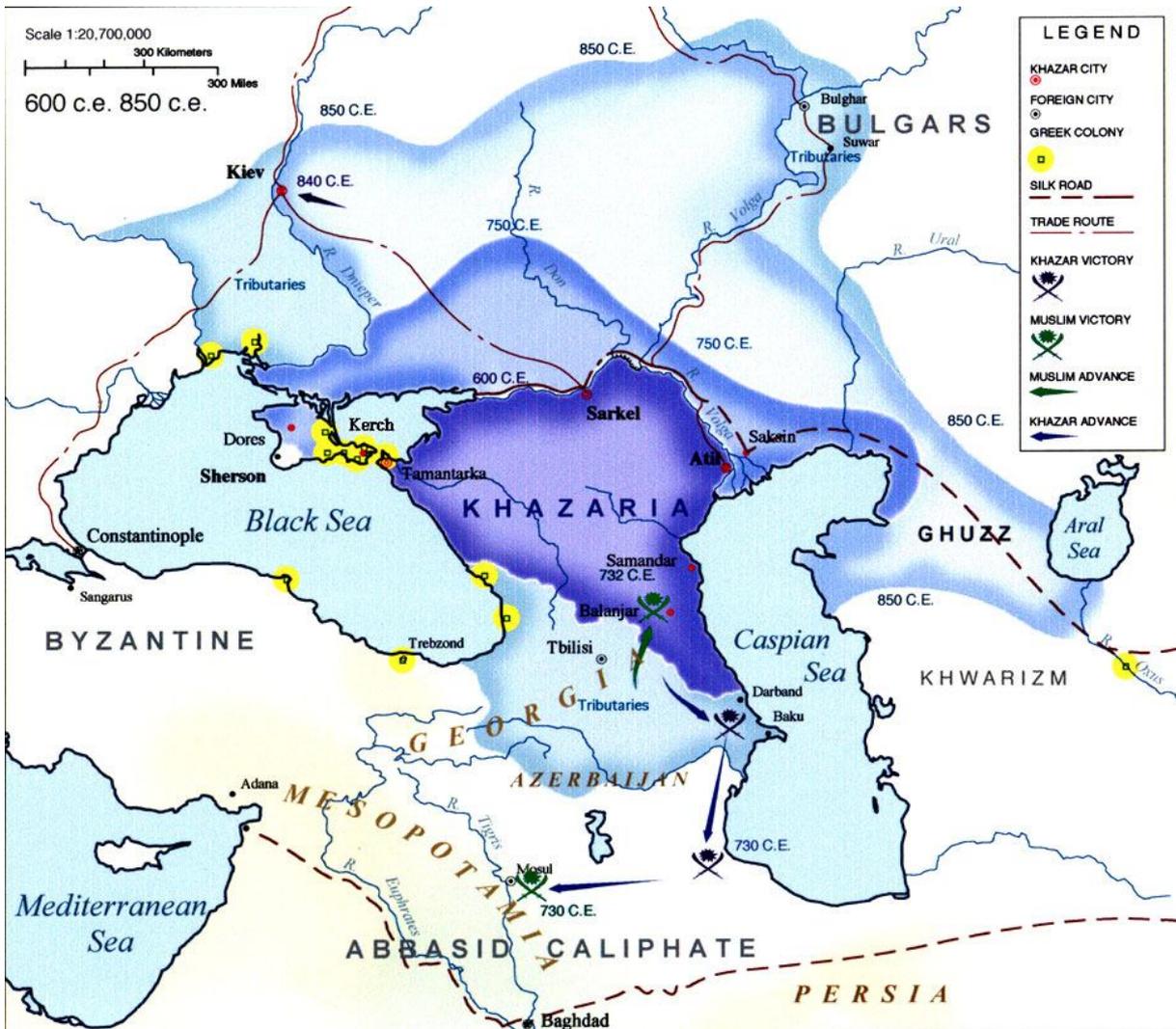
²³²⁹ http://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/esp_sociopol_khazar03.htm

²³³⁰ Hansgerd Göckenjan und István Zimonyi: *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter. Die Ġayhâhî-Tradition (Ibn Rusta, Gardîzî, Hudûd al-'âlam, al-Bakrî und al-Marwazî)*, Wiesbaden 2001, S. 344.

²³³¹ Bernhard Chiari (Hrsg.): *Kaukasus (Wegweiser zur Geschichte)*, Paderborn 2008, S. 26.

²³³² Ebd., S. 126.

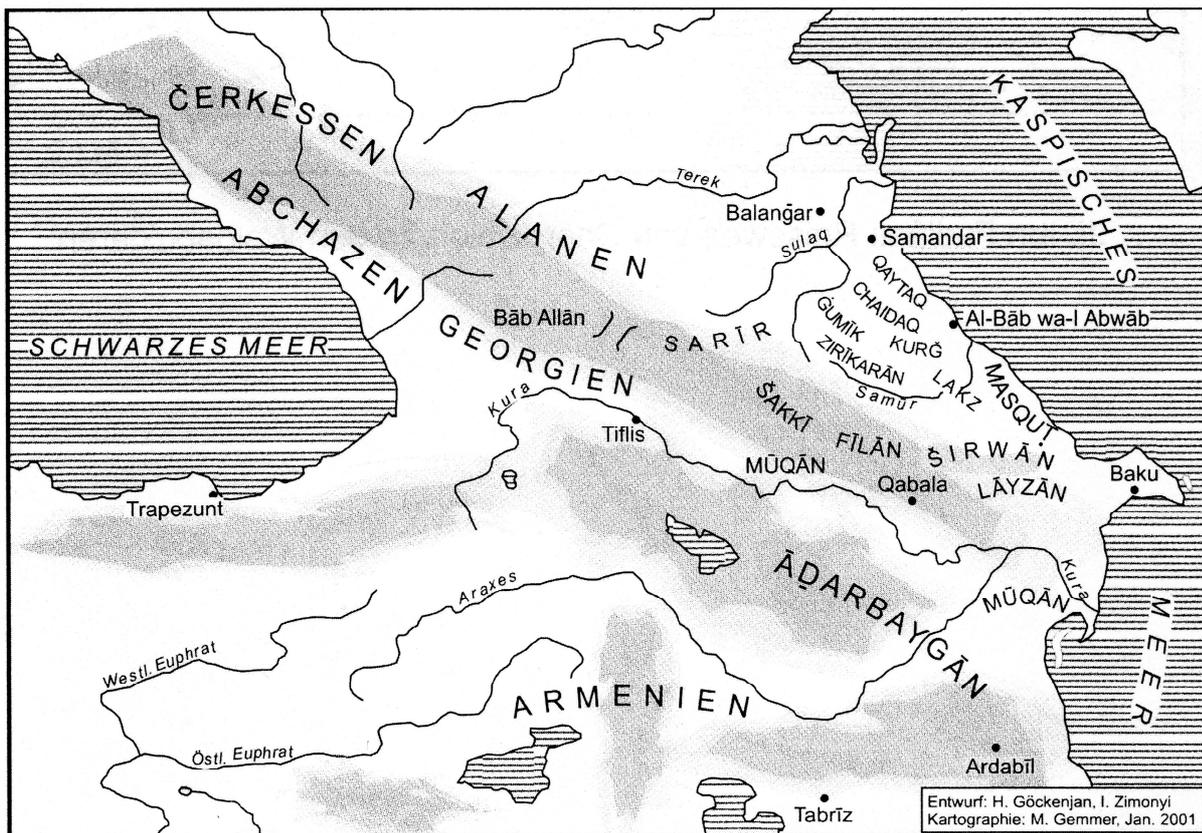
²³³³ Ebd., S. 196.



Karte Nr. 1: Das chasarische Chaganat von 600 bis 850



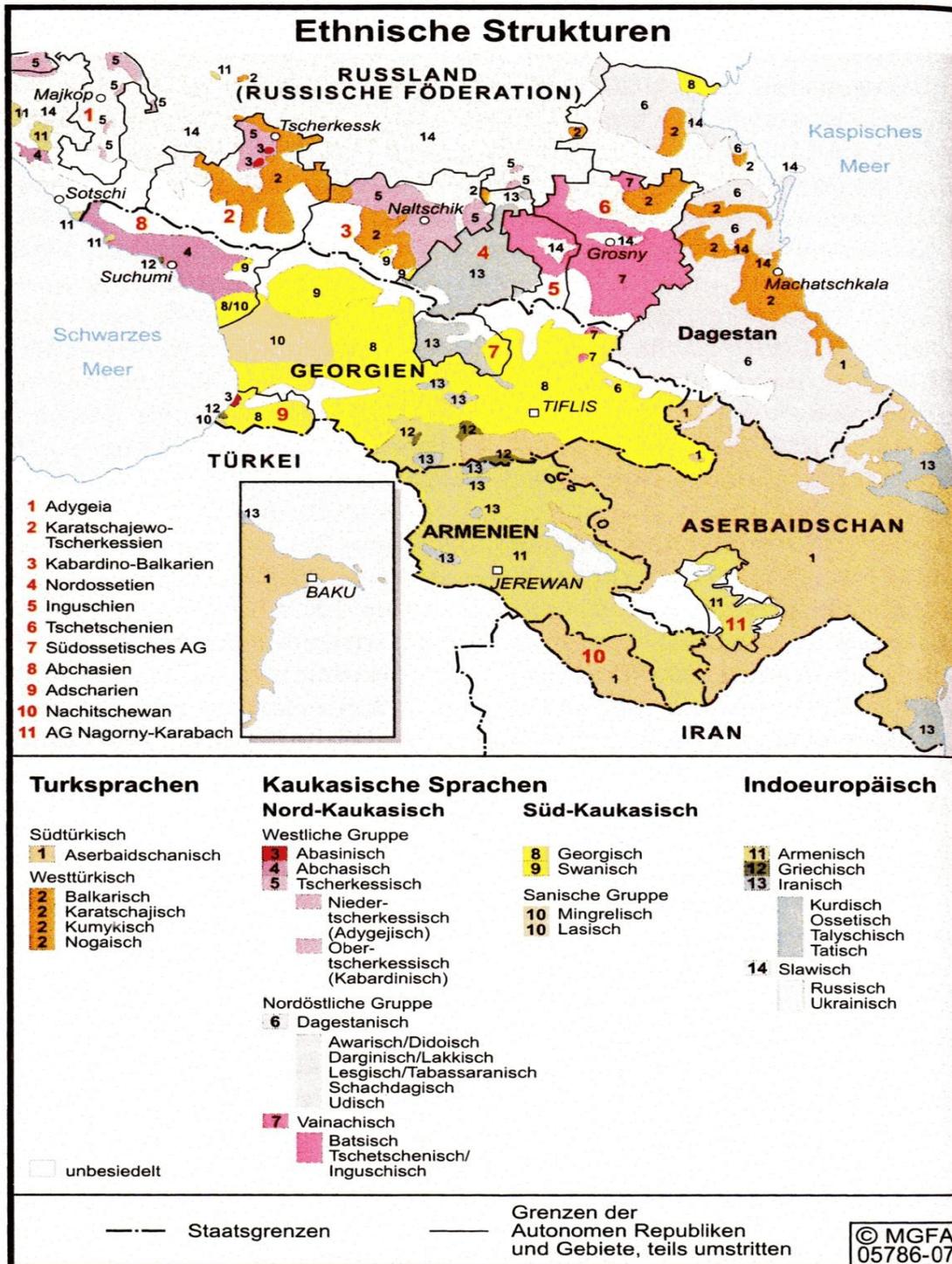
Karte Nr. 2: Die arabische und chasarische Einflussphäre um 850



Karte Nr. 3: Der Kaukasus im 9./10. Jahrhundert



Karte Nr. 4: Der Kaukasus unter osmanischem Einfluss



Karte Nr. 5: Ethnische Strukturen im Kaukasus



Karte Nr. 6: Islam und Christentum im Kaukasus