

Schreiben gegen die Ungläubigen:
Spätosmanische Polemik gegen den Bektāṣi-Orden

von
Benjamin Weineck

Bayreuth: Universität Bayreuth e-Publikation, 2020.

VORWORT

Bei dieser Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Version meiner Magisterarbeit, die ich im Frühjahr 2013 im Fach Islamwissenschaft an der Universität Heidelberg eingereicht habe. Durch den erfreulichen Aufschwung der Aleviten- und Bektaşi-bezogenen Forschung in den letzten Jahren wurde ich von verschiedener Seite immer wieder nach İshak Efendi und seinem Werk gefragt, sodass ich mich entschlossen habe, die Arbeit nun online zugänglich zu machen, bevor sie gegebenenfalls zu einem späteren Zeitpunkt nochmals überarbeitet, erweitert und offline publiziert werden kann.

Ich habe verschiedenen Menschen zu danken, die an der Entstehung und am Erfolg dieser Arbeit entscheidenden Anteil hatten: Zunächst und zuvorderst ist da Prof. Dr. Michael Ursinus, der mein Lehrer in Heidelberg war und der mich von Beginn meiner Studienzeit in Heidelberg an (WS209/10) immer gefördert und gefordert hat. Bei ihm in der Osmanisch-Lektüre war es auch, wo ich das erste Mal mit dem hier nun behandelten Werk in Kontakt kam und die Idee entwickelte, daraus ein Thema für die Magisterarbeit zu entwickeln – was von Herrn Ursinus dankenswerterweise vollumfänglich unterstützt wurde. Auch gilt mein Dank Prof. Dr. Susanne Enderwitz, die nicht nur die Zweitkorrektur der Arbeit auf sich genommen hat, sondern die auch ihr Kolloquium zur Verfügung gestellt hat, um dort diese Arbeit zu diskutieren. Johannes Zimmermann hat mir bei manchen Leseschwierigkeiten Tipps gegeben und stand darüber hinaus auch immer zu Gesprächen bereit – während und auch außerhalb der gewöhnlichen Dienstzeiten.

Meiner damaligen Freundin und heutigen Frau Nicole danke ich für ihre Korrekturvorschläge. Auch habe ich ihr für Ihren seelisch-moralischen Beistand zu danken, den sie mir während der Entstehung dieser Arbeit hat zuteilwerden lassen.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	1
1.1 Fragestellung	4
1.2 Methodologische Überlegungen und Vorgehen	5
1.3 Technische Anmerkungen	7
2. Schreiben gegen die Ungläubigen:	
Formen und Funktionen polemischen Schrifttums	8
2.1 Topoi	11
2.2 Terminologie und Methode	14
2.3 Zur Entwicklung polemischer Klischees	15
3. Osmanische Polemik gegen den Bektāṣi-Orden nach 1826:	
İshak Efendis <i>Kāṣifü ʿl-esrār ve dāfiʿu ʿl-eṣrār</i>	19
3.1 Die zwei Versionen des <i>Kāṣif</i>	20
3.2 Der Bektāṣi-Orden und das „Heilsame Ereignis“	23
3.3 Harputlu İshak Efendi: Skizze von Leben und Werk	28
3.4 Die Streitschrift <i>Kāṣifü ʿl-esrār ve dāfiʿu ʿl-eṣrār</i>	32
4. Aspekte der Kritik an den Bektāṣis	37
4.1 Methodische Überlegungen und die Frage der Glaubwürdigkeit	37
4.2 <i>Hurufilik</i> : Buchstabenmystische Welt- und Gottesvorstellungen	42
4.2.1 Das Gottesbild	45
4.2.2 Die Beziehung von Gott und Mensch	50
4.2.3 Fazlullah Hurufi	51
4.2.4 Methoden der Hurufis	54
4.3 Differenz und polemische Überformung	59
4.3.1 Weingenuss	60
4.3.2 Sexuelle Ausschweifungen oder: Die Frau, die spirituelle Inspiration suchte	63
4.3.3 Magie und Assoziationen mit Feuer	69
4.4 Konsequenzen des Unglaubens	73

5. Bektaşis, Nusayrier und... Kızılbaş?	
Nicht-sunnitische muslimische Gruppen in spätosmanischer Zeit zwischen Marginalisierung und Integration	76
5.1 Wer ist „die törichste und grässlichste von allen?“	77
5.2 Leerstelle Kızılbaş	82
6. Fazit	88
7. Literaturverzeichnis	92
Anhang A:	
Auszüge in Transkription und Übersetzung	98
Anhang B:	
Faksimiles	125

1. EINLEITUNG

„Wurde der erhabene *Imâm ʿAlî* in der Kneipe zum Märtyrer oder in der Moschee?“¹ fragt der sunnitische Gelehrte İshak Efendi provokativ in seiner Streitschrift gegen den Bektaşî-Orden. Mit Fragen wie dieser macht er sich in seinem Werk *Kāşifü ʿl-esrâr ve dâfiʿu ʿl-eşrâr* („Enthüller der Geheimnisse und Abwender des Übels“) daran, gegen die Bektaşîs sowie deren Glaubensvorstellungen und Ritualpraktiken zu polemisieren und der Gemeinschaft der Rechtgeleiteten damit aufzuzeigen, wie sehr diese Gruppe vom rechten Wege abgekommen und moralisch verdorben ist.²

Solche Vorwürfe, die auf eine übertriebene Verehrung ʿAli ibn Abî Ṭālibs, des Schwiegersohns und Cousins Muhammads, zielen und sich auch gegen von den Geboten der Scharia abweichende Praktiken wie Weingenuss richten, stellen zentrale Topoi antisufischer, wie auch anti-schiitischer Polemik in Geschichte und Gegenwart dar. Und doch ist das Aufkommen solcher Polemik im Osmanischen Reich des späten 19. Jahrhunderts in vielerlei Hinsicht interessant, gerade auch, weil sie sich gegen den Bektaşî-Orden richtet. Denn über Jahrhunderte hinweg stellte der Derwisch-Orden der Bektaşîs für die osmanische Administration ein wichtiges Instrument ihrer Herrschaftsausübung dar: Zum Beispiel machte sich die Hohe Pforte die Klöster des Ordens in der Peripherie zunutze, indem sie den dortigen Derwischen Konzessionen zur Steuereintreibung erteilte, die Klöster damit zu Umschlagplätzen des Handels machte und so auch sicherstellte, die landwirtschaftliche Produktion – die zentrale wirtschaftliche Komponente vorindustrieller Gesellschaften – aufzubauen und aufrecht zu erhalten. Dabei ist an verschiedener Stelle in der Sekundärliteratur, beispielsweise bei Faroqhi oder Mélikoff, hervorgehoben worden, dass die osmanische Verwaltung über die aus Sicht sunnitscher Geistlichkeit ‚ketzerischen‘ Praktiken der Bektaşîs, wie die gemeinsame Verrichtung verschiedener Rituale von Männern und Frauen, hinweg sah.³ Diese wichtige Funktion des Ordens, der nicht nur fiskalisch, sondern über Timar-Vergabe auch militärisch in die osmanische Herrschaftsstruktur integriert war, machte die

¹ Übersetzung von Jacob; Georg Jacob, *Beiträge zur Kenntnis des Dervisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin: Mayer&Müller, 1908 [im Folgenden: Jacob, *Beiträge*], S. 71, Hervorhebung im Original.

² İshak Efendi, *Kāşifü ʿl-esrâr ve dâfiʿu ʿl-eşrâr*, 2. Baskı, Şeyh Yaḫyâ Efendî Maṭbaʿası, ohne Jahr [im Folgenden: İshak, *Kāşif*]; Hier liegt die zweite Auflage dieses Werkes vor. Die erste ist bei Özege auf 1291 (1874) datiert. Siehe dazu Kapitel 3.

³ Suraya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten 15. Jahrhundert bis 1826)*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1981 [im Folgenden: Faroqhi, *Orden*], S. 8; Irène Mélikoff, „Le problème Kızılbaş“, *Turcica. Revue des Études Turques*, VI (1975): S. 49-67 [im Folgenden: Mélikoff, „Problème“], hier S. 53f.

Bektaşis so zwar nicht ganz immun gegenüber Anschuldigungen, die sich gegen deren Praktiken und Glaubensvorstellungen richteten, wohl aber gegen politische Konsequenzen, die daraus erwachsen könnten. Andere Gruppen wie die Kızılbaş, die historischen Vorläufer der Aleviten, deren Glaubensvorstellungen und Rituale denen der Bektaşis weitestgehend ähneln, wurden dagegen zur Zielscheibe von Verfolgung und Vernichtung, die auch von polemischem Schrifttum gegen diese Gruppen begleitet wurde. Die dabei eingesetzte Polemik richtete sich auf Aspekte der Vernachlässigung religiöser Pflichten, auf Alkoholkonsum oder Ehebruch – Aspekte, die auch in der hier vorliegenden Polemik gegen die Bektaşis in Anschlag gebracht werden. Freilich unterscheiden sich politische Ziele von der Agenda religiöser Gelehrsamkeit; die Kızılbaş wurden vor allem deswegen verfolgt, weil deren Aufstände die Staatsmacht in Anatolien herausforderten, indem die Aufständischen als Agenten der verfeindeten Safaviden an der Ostgrenze des Osmanischen Reiches gesehen wurden. In dieser Hinsicht war die polemische, theologische Denunzierung der Kızılbaş eine Begleitscheinung politischer Strategien.

Dies macht einen wichtigen Aspekt für das Verständnis polemischer Streitschriften deutlich, der auch für das hier vorliegende Traktat bedeutsam ist: Die politische Instrumentalisierung theologischer Kritik. Diese Form der Steuerung führte dazu, dass bestimmte Gruppen forciert politisch wie auch theologisch marginalisiert werden können, während andere davon ausgenommen bleiben. In diesem Zusammenhang hat Dressler von einer „invented orthodoxy“⁴ gesprochen, die politische Verfolgung religiös legitimiert.

Diese Betonung der Verflechtung politischer Motive und religiöser Denunziation markiert eine wichtige Verschiebung in der Erforschung vom Phänomen des Sufismus und des Anti-Sufismus und ist auch durch ein verändertes Verständnis von Textualität bedingt: Vor über einhundert Jahren verstand Jacob in seiner monographischen Behandlung von İshaks *Kāşif* diesen als Quelle islamischer Häresiographie. Sein Erkenntnisinteresse richtete sich dem entsprechend auf die darin enthaltenen Beschreibungen der „Geheimlehren der *Bektaschis* [...], die nur ein Muslim bei günstiger Gelegenheit zu erlangen vermag.“⁵ Andere Autoren erwähnen İshaks Werk meist nur am Rande, häufig im Zusammenhang mit der hier vorgenommenen engen Verknüpfung von Bektaşis und der buchstabenmystischen Lehre der Hurufiyye (Hürufiyye) und gehen dabei nicht auf methodologische Fragen ein, die auf

⁴ Markus Dressler, „Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict“, in Hakan Karateke, Maurus Reinkowski (Hg.) *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*. Leiden/Boston: Brill (2005), S. 151-173 [im Folgenden: Dressler, „Orthodoxy“].

⁵ Jacob, *Beiträge*, S. VI, Hervorhebung im Original.

den polemischen Charakter des Werkes Bezug nehmen.⁶ Eberhard hat dagegen in osmanischen Streitschriften aus dem 16. Jahrhundert zum einen aufgezeigt, dass Terminologie und Topoi anti-safavidischer Polemik in großer Kontinuität zu früheren anti-sufischen wie auch anti-schiitischen Auseinandersetzungen beispielsweise von al-Ġazālī stehen.⁷ Dadurch wurde gezeigt, dass sich die Argumente gegen die ‚Ungläubigen‘ in mehr oder weniger festen Formen bewegen und bestimmten sufischen oder schiitischen Phänomenen, die von sunnitischen Auffassungen abweichen, schemenhaft bestimmte formelhafte Ablehnungen entgegengestellt wurden. Darüber hinaus versucht Eberhard auch zwischen Vorwürfen, die aus rein polemischen Erwägungen vorgebracht werden und solchen, die ‚tatsächliche Praktiken‘ abbilden, zu unterscheiden und darüber die Glaubwürdigkeit ihrer Quellen einzuschätzen.

Das Bestreben, die Funktion der Polemik in die Analyse miteinzubeziehen, ist ein wichtiger Schritt, um die Konstruktionsweisen von Feindbildern in solchen Streitschriften zu verstehen. Die Frage der Glaubwürdigkeit bleibt allerdings problematisch, wenn polemische oder apologetische Quellen auszuwerten sind. Karolewski hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die tatsächlich feststellbare Differenz von Ritualpraktiken am Beispiel von Sunniten und Aleviten mit Gerüchten aufgeladen werde, sodass ein unter Aleviten von Männern und Frauen gemeinsam durchgeführtes Ritual von sunnitischer Seite reflexartig mit sexuellen Ausschweifungen, Ehebruch und Unzucht assoziiert würde. Dies habe vor allem im Falle von Aleviten/Kızılbaş dazu geführt, dass die sunnitische Vorstellung von Alevitentum, *Kızılbaşlık* und mit Einschränkung auch anderer, ‚fehlgeleiteter Gruppen‘ auf solcher Polemik basiere und sich fest im sunnitischen Wissensbestand um nichtsunnitische Gruppen verankert habe.⁸ Deswegen ist es bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit sinnvoll, diese als *Geltung* in einem bestimmten Kontext zu verstehen: de Jong und Radtke haben 1997 mit ihrem umfassenden Werk *Islamic Mysticism Contested* vorgeschlagen, die Konstruktion anti-sufischer Feindbilder nicht nur auf ihre theologischen Begründung hin zu lesen, sondern diese auch in ihrer Funktion und Wirkung in einem spezifischen sozialen,

⁶ Erwähnt ist der *Kāṣif* etwa bei Edgar G. Browne, *A Literary History of Persia. Vol III. The Tatar Dominion (1265-1502)*. Cambridge: University Press, 1928 [im Folgenden: Browne, *History*], John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac 1994 [1937] [im Folgenden: Birge *Order*], Hamid Algar, „The Ḥurūfī Influence on Bektashism“, *Révue des Études Islamiques* LX (1992), S. 41-54 [im Folgenden: Algar, „Ḥurūfī Influence“] oder Suraya Faroqhi, „The Bektashis: A Report on Current Research“, *Révue des Études Islamiques*, LX (1992): 9-29 [im Folgenden: Faroqhi, „Bektashis“].

⁷ Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg i. Brsg.: Schwarz, 1970 [im Folgenden: Eberhard, *Polemik*].

⁸ Janina Karolewski, „What is Heterodox about Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment“, *Die Welt des Islams* 48 (2008): 434-456 [im Folgenden: Karolewski, „Heterodox“].

kulturellen und politischen Kontext zu verorten.⁹ So gelte es, über den Einbezug des historischen Kontextes in die Analyse, Topoi und Terminologie der Polemik weitestgehend zu historisieren, so die Konstruktionsmechanismen der Aussagen freizulegen und der Annahme einer überhistorischen, theologisch festgelegten Opposition von ‚Heterodoxie‘ und ‚Orthodoxie‘ die Spitze zu brechen.

1.1 Fragestellung

In diesem Sinne soll auch İshaks *Kāşif* daraufhin untersucht werden, wie das Feindbild der Bektaşis darin konstruiert wird und wie verschiedene Aspekte dieses Bildes, beispielsweise theologische und politische Facetten, zueinander in Beziehung stehen. Das ist vor allem auch deshalb interessant, weil der Orden knapp 50 Jahre vor Erscheinen der Streitschrift im Jahre 1874 im Zuge der Auflösung des Janitscharenkorps offiziell verboten und die meisten ihrer Konvente, vor allem in Istanbul, geschlossen, geschleift oder anderen Orden übergeben wurden.

Hier soll nun danach gefragt werden, welche Topoi der Ablehnung İshak Efendi in seiner Polemik nutzt, um die Bektaşis zu denunzieren, welche Terminologie dabei zum Einsatz kommt und wie seine Vorstellungen vom ‚Unglauben‘ dieser Gruppe dabei vor dem Hintergrund der sich zum Ende neigenden Tanzimat-Reformen und der Politik in Bezug auf nicht-sunnitische „fehlgeleitete Gruppen“ zu verstehen ist. Wo schließt er sich bestehenden Formen anti-sufischer und anti-schiitischer Argumente an und wo weicht er davon ab? Welche Unterschiede macht İshak, implizit wie explizit, zwischen verschiedenen Erscheinungsformen solch „fehlgeleiteter Gruppen“ und inwiefern ist seine sonst eher theologisch argumentierende Polemik dabei von politisch geltenden Kategorien informiert?

İshaks Kritik an den Bektaşis basiert zu großen Teilen auf der Paraphrase von Büchern, die die Bektaşis seiner Aussage nach veröffentlicht und verbreitet haben, um die Gemeinschaft der rechtgläubigen Muslime fehlzuleiten. Unter den Schriften, die die Bektaşis veröffentlicht haben und auf die İshak Bezug nimmt, steht vor allem das *‘Aşknâme* des Abdülmecid Fereşteoğlu im Zentrum seiner Kritik, das ursprünglich im 15. Jahrhundert entstanden ist. Dieses Werk ist die osmanische Version zweier persischer Texte eines Fazlullah aus Astarābād im heutigen Iran, dessen mystische Lehre darin besteht, dass sich Gott dem Menschen im Schöpfungswort offenbart. Eine wahre Gotteserfahrung ist demnach nur möglich, wenn man die Konstitution der Schöpfung aus den Worten und Buchstaben Gottes be-

⁹ Frederik de Jong / Bernd Radtke, „Introduction“, in Dies. *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden/Boston: Brill, 1999, S. 1-21, hier S. 21.

jaht und die numerischen Zusammenhänge der Dinge, die sich über den Zahlenwert der Buchstaben ergeben, verstanden würden. Beispielsweise ist dieser Lehre zufolge das sunnitische Gebet ungültig, wenn nicht die Bedeutung der Anzahl an Verbeugungen wie auch die Bedeutung der sieben Wörter des Einheitsbekenntnisses *lā ilāh illā ʾl-lāh wa Muḥammad rasūlu ʾl-lāh* verstanden würde. Diese Lehre Fazlullahs, für deren Verbreitung er mit dem Tod durch Timurs Sohn im Jahre 796 (1394) bezahlen musste, wird ob des Stellenwertes der Buchstaben darin Hurufiyye [Ḥurūfiyye] genannt, abgeleitet vom arabischen Wort für Buchstabe/Wort, *ḥarf*.

Neben dieser theologischen Kritik an den Bektaşis über die Kritik an diesen Vorstellungen der Hurufiyye, streut der Autor auch Berichte von (fiktiven?) Freunden, die Ritualen der Bektaşis beiwohnten, ein, um sein polemisches Spektrum zu erweitern. Darüber hinaus konstituiert sich seine Streitschrift aus Gesprächen oder auch einem offiziellen Dokument (einem Petitionsschreiben aus Thessaloniki), wobei die Paraphrase der Bücher der Hurufis den bei weitem größten Teil der Streitschrift einnimmt.

1.2 Methodologische Überlegungen und Vorgehen

Der polemische Charakter des Textes verlangt für seine Erschließung im Hinblick auf Topoi und Terminologie einen methodischen Ansatz, mit dem die getroffenen Aussagen zum einen in ihrer denunzierenden Absicht reflektiert und interpretiert werden können und der zudem der ungleichen narrativen Struktur des Textes Rechnung trägt. Deswegen muss zunächst dargestellt werden, ob es überhaupt plausibel ist, Bektaşiyye und Hurufiyye zusammenzubringen, und inwiefern dieser Schritt allein schon eine polemische Missrepräsentation der Bektaşis abbildet. Anhand dessen ist auch die Frage der Glaubwürdigkeit in Bezug auf diese Streitschrift zu diskutieren: Nachdem ausgelotet ist, inwiefern dieser im *Kāşif* formulierte Zusammenhang gilt, richtet sich die Fragestellung dieser Arbeit weniger darauf, ob die vorgeworfenen Praktiken und Glaubensinhalte *tatsächlich* von Bektaşis ausgeübt und gelebt wurden, sondern vielmehr darauf, zu analysieren, wie das Wissen um den Unglauben der Bektaşis sprachlich und inhaltlich produziert wird und welche Differenzlinien zwischen verschiedenen Gruppen von Ungläubigen textintern greifen. Bezüglich der Gespräche, die İshak führt oder dem Dokument, das er in seine Streitschrift integriert, soll versucht werden, diese in anderen Quellen oder in der Sekundärliteratur nachzuweisen, um an diesen Stellen abwägen zu können, inwiefern Fiktion, polemische Überformung und Bezüge zur ‚Realität‘ zusammenwirken.

Doch bevor die Vorwürfe, die İshak erhebt, auf diese Weise analysiert werden, soll zunächst ein Überblick über Topoi und Terminologie gegeben werden, wie sie in Bezug auf sufische und schiitische Gruppen zwischen dem 9. und dem 16. Jahrhundert genutzt wurde. Auch wenn hier explizit kein Vergleich zwischen früher und später Polemik angestrebt ist, so dient dieser Überblick doch zur Veranschaulichung des inhaltlichen und sprachlichen Rahmens, in dem sich diese Opposition ausdrückt. Auch wird damit ein Repertoire, ein Archiv an anti-sufischen Topoi umrissen, aus dem İshak in seiner Darstellung des Bektaşî-Ordens schöpfen kann. Dies ist wichtig zu beschreiben, da im Folgenden immer wieder die Frage gestellt werden muss, inwiefern İshak als ‚Autor‘ seines Werkes über Agency verfügt und so gegebenenfalls von Standardreflexen des Anti-Sufismus abweicht.¹⁰ Dabei ist es freilich methodologisch problematisch exakt bestimmen zu wollen, wo die intellektuelle, schöpferische Kraft und die Handlungsmacht eines Subjekts als Autor sichtbar wird, und an welcher Stelle aber auch dieses Subjekt hinter machtvolle Strukturen, hegemoniales Wissen und diskursive Formationen zurücktritt, Aspekte also, die die Aussagen des Subjekts potentiell begrenzen und die Sarasin „überindividuelle Sachverhalte“¹¹ genannt hat.

In Kapitel drei wird es dann darum gehen, den historischen Kontext zu umreißen, vor dem İshak seine Polemik formuliert. Hier soll unter anderem deutlich werden, unter welchen Umständen und mit welcher Begründung es 1826 zur Aufhebung des Bektaşî-Ordens kam. Darüber hinaus gilt es hier, eine Skizze von Leben und Werk des İshak Efendi zu erstellen, die hilfreich sein kann, seine Motivation zur Anfertigung der Streitschrift besser zu verstehen. Von diesen beiden Grundlagenkapiteln ausgehend erfolgt daraufhin die Analyse der in İshaks *Kāşif* vorgebrachten Aspekte der Kritik an den Bektaşîs. Diese bezieht sich, nach der Reflexion der in Bezug auf dieses Kapitel wichtigen methodischen Fragen, zunächst auf die Aspekte, die über die Paraphrase İshaks der Hurufî-Texte zu Tage treten. In einem zweiten Teil wird auf die übrigen, durch Gespräche und Anekdoten vermittelten Aspekte eingegangen, wobei die ungleichen narrativen Situationen, in denen die Vorwürfe stehen, mit in die Analyse miteinbezogen werden. Da zum Ende von İshaks Streitschrift die Nusayrîer zur Abgrenzung gegen die Bektaşîs herangezogen werden, gilt es in einem letzten Kapitel, Thesen zu entwickeln, die die Mechanismen des Ein- und Ausschließens von Bektaşîs und anderen „fehlgeleiteten Gruppen“ in İshaks Feindbild über die explizit geäußerten Vorwürfe hinaus erklären können. So soll hier im Sinne von de Jong und Radtke die Analyse der Polemik gegen den Bektaşî-Orden darauf zielen, sowohl deren theologische Tiefe offen-

¹⁰ Zur Agency von Autor und Archiv: Konrad Hirschler, *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*, London: Routledge, 2006.

¹¹ Philip Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, S. 29.

zulegen und das Aussagesystem zugleich in seiner Abhängigkeit zum politischen und sozialen Kontext zu verstehen.

1.3 Technische Anmerkungen

Zur Transkription ist an dieser Stelle noch anzumerken, dass durch den Einbezug von osmanischen, persischen und arabischen Quellen unterschiedliche Transkriptionssysteme zur Anwendung kommen. Dem Streben nach Einheitlichkeit in der Transkription wurden so an verschiedener Stelle Opfer abverlangt: Es ging mir darum, über eine entsprechende Transkription deutlich zu machen, dass die unterschiedlichen Zitate in unterschiedlichen Sprachen eben auch unterschiedliche historische Kontexte spiegeln, die durch eine Vereinheitlichung unter das osmanisch-türkische Transkriptionssystem nach Yeni Redhouse, unsichtbar gemacht würden: Wenn beispielsweise aus al-Ġazālīs Streitschrift gegen die Ibāḥiyya, die auf Persisch 499 h (1105 m) verfasst wurde, zitiert wird, wäre es anachronistisch, dies zum Zwecke der Vereinheitlichung in osmanisch-türksicher Phonologie wiederzugeben. Im Anhang befindliche, persische Abschnitte, die aus der hier ausgewerteten osmanisch sprachigen Quelle stammen, sind ebenfalls auf diese Weise transkribiert. Für arabische *termini technici* gilt, dass diese im Kontext theologischer Auseinandersetzungen des 9. Jahrhunderts beispielsweise mit *tawḥīd* anstatt mit *tevḥīd* wiederzugeben sind, im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts aber eher als *tevḥīd* wahrgenommen wurden und dementsprechend transkribiert sind. Gleichwohl sind andere arabische Ausdrücke in osmanischem Kontext, beispielsweise der Werktitel des *Kāṣifū ʿl-esrār*, in osmanischer Transkription wiedergegeben.

Ich halte mich, unabhängig von dieser Variation, für osmanische Textauszüge an die Umschrift von Yeni Redhouse, der die dort fehlenden Diakritika hinzugefügt wurden. Auf diese Diakritika wurde im Fließtext, beispielsweise bei osmanisch-türkischen Eigennamen verzichtet, um eine bessere Lesbarkeit zu erreichen. Arabische und persische Worte sind mit der Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft wiedergegeben. Begriffe, die auch im Deutschen bekannt sind, wie zum Beispiel Koran oder Scharia, sind mit dem gleichen Ziel in deutscher Orthographie gehalten. Alle Übersetzungen wurden, sofern nicht anders angegeben, von mir angefertigt.

2. SCHREIBEN GEGEN DIE UNGLÄUBIGEN:

FORMEN UND FUNKTIONEN POLEMISCHEN SCHRIFTTUMS

Schon in frühen theologischen und politischen Auseinandersetzungen sowohl zwischen einzelnen Personen wie auch zwischen verschiedenen islamischen Denominationen war Polemik ein wichtiges Instrument:¹² Je nach Kontext und Bedarf konnten diese Streitschriften dazu dienen, abweichende Glaubenslehren oder -praktiken zu diffamieren und dabei gleichzeitig eigene Überzeugungen zu festigen.¹³ Vor dem Hintergrund verschiedener konkurrierender Vorstellungen um die Rechtleitung der islamischen Gemeinschaft nach Muhammads Tod und auch damit einhergehenden theologischen Fragen, etwa um die Beziehung von Gott zu den Menschen und den Charakter der Einheit Gottes, kam es, dass die verschiedenen Gruppen ihre Ansichten argumentativ abzusichern suchten, um dabei dem Gegenüber den Anspruch auf Rechtgläubigkeit zu entziehen.

Die dabei entwickelte Polemik, so Eberhard, erreichte mit Abū al-Ḥasan al-Aš‘arī in der Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila im 9. Jahrhundert und der dabei entstehenden theologischen Literaturgattung des *kalām* eine neue Qualität: In den zeitlich davorliegenden Konfrontationen mit der im Entstehen begriffenen Schia wurde die Polemik vor allem auf der Basis von Hadithen geführt, wobei die eine Seite der anderen die Fälschung des jeweils vorgebrachten Hadith vorwarf.¹⁴ Dagegen bedient sich al-Aš‘arī und auch der später wirkende al-Ġazālī neben Hadithen auch „logischer Argumente“, um die in Frage stehenden Glaubensvorstellungen anzugreifen und zu widerlegen.¹⁵ Diese Entwicklung wurde von der Entstehung der Sunna in dem Sinne begleitet, als diese Auseinandersetzungen dazu zwingen, die eigenen Glaubensgrundsätze im Angesicht des Anderen zu systematisieren.¹⁶ Ein wichtiges Wesensmerkmal der *kalām*-Literatur besteht darin, dass es sich dabei nicht, wie beim Hadith, um eine „Erzählung“ handelt, in der eine bestimmte Glaubensfrage eindeutig beantwortet wird, sondern um einen Vorgang, in dem Redner und (fiktiver) Gegenredner einen argumentativen Kampf gegensätzlicher Standpunkte austragen. In diesem Sinne

¹² Siehe als Beispiel etwa die hier behandelten Werke, in denen jeweils noch einige andere solcher Schriften genannt sind: Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥijja*, München: Bayrische Akademie der Wissenschaften, 1933 [im Folgenden: Pretzl, *Ibāḥijja*], Ignaz Goldziher, *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*, Leiden: Brill, 1916 [im Folgenden: Goldziher, *Bāṭinijja*]. Eberhard führt als Beispiel der Polemik zwischen Personen etwa al-Aš‘arīs Schrift gegen ibn ar-Rawandī auf. Eberhard, *Polemik*, S. 15.

¹³ Eberhard, *Polemik*, S. 17.

¹⁴ Ebd., S. 7.

¹⁵ Ebd., S. 15.

¹⁶ Ebd.

meint *kalām* „das Sprechen [im Gegensatz zur „Erzählung“, BW] und impliziert nicht einen schon endgültigen, vorgegebenen Tatbestand oder eine feststehende Beurteilung.“¹⁷ An die Stelle der unumstößlichen Geltung des Hadith tritt im *kalām* das Argument und die rationale Erschließung des Sachverhaltes, mit denen der eigene Standpunkt so gut wie möglich zu untermauern ist. Dabei ist Polemik ein gängiges Mittel, die Meinung des Gegenübers zu denunzieren, wobei häufig auch eine Art Gesprächscharakter im Sinne von Frage und Antwort aufgebaut wird. So entstehen ab dem 9. Jahrhundert im Rahmen der theologischen Literaturgattung des *kalām* Streitschriften, in denen abweichende Glaubensvorstellungen dargestellt und widerlegt werden. Während die Literaturgattung des Hadith nur *islamische* Glaubensfragen behandeln kann, da sie sich ja auf den Glauben an Muhammad als Prophet stützt, ist der *kalām* mit seinen Methoden und Instrumenten auch dazu fähig, mit außerislamischen Glaubensbekenntnissen zu streiten.¹⁸

Im Laufe der Zeit mochten sich Konfliktkonstellationen und Erscheinungsformen des jeweiligen Glaubensfeindes zwar verändern, zentrale Konzepte, Themen und Terminologie der Auseinandersetzung wurden jedoch in der Phase des 10. und 11. Jahrhunderts geformt, in der sich das sunnitische Kalifat im Besonderen von verschiedenen schiitischen Gruppierungen bedroht sah.¹⁹ Gerade Argumente, die der Verteidigung zentraler Glaubensfragen der Sunniten dienen, wie die Natur der Einsheit Gottes (*tawḥīd*), können dabei relativ stabil und weniger Veränderungen unterworfen sein als andere. Dagegen sind manche Argumente auch dazu geeignet, gegen unterschiedliche Formen von Glaubensfeinden ins Feld geführt zu werden: Beispielsweise hat die Opposition gegen schiitische und mystische Erscheinungen in manchen Aspekten argumentative Überschneidungspunkte, die beispielsweise den Parallelen zwischen der sufischen Konzeption von Gottesfreundschaft und der schiitischen Auffassung des Imamats entsprechen.²⁰ Auch die Tatsache, dass al-Ġazālī eine seiner Streitschriften, *al-kitāb faḍāʾihū ʿl-bāṭiniyya* (Buch der Bloßstellung der Batiniyya), in der er primär gegen das schiitische, in seinem Falle fatimidische Prinzip des *taqlīd* agitiert, mit *bāṭiniyya* überschreibt, deutet darauf hin, dass anti-schiitische und anti-mystische Polemik durchaus nahe beieinander liegen können, da das allegorische Auslegen der göttli-

¹⁷ Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München: Beck, 1994 [im Folgenden: Nagel, *Theologie*], hier S. 87.

¹⁸ Ebd., S. 93.

¹⁹ Eberhard, *Polemik*, S. 16

²⁰ Ebd., S. 90.

chen Offenbarung und die Suche nach deren innerem Sinn (*bāṭin*) auch ein Motiv sufischer Gottessuche darstellt.²¹

Ein Blick auf theologisch-politische Entwicklungen und literarischen Vorläufer kann also helfen, die im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich in Anschlag gebrachte Polemik in der Zurückweisung (*reddiyye*) des Bektaşi-Ordens in seiner theologischen Bedeutung und politischen Relevanz sowie den daraus erwachsenen Konsequenzen zu verstehen. Welche Kontinuitäten treten auf? Und wo weist das Feindbild, wie es im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts auftaucht, Modifikationen und Spezifika auf, die sich in Abgrenzung zu polemischen Reflexen und „schon zu Tradition gewordenen Anklagepunkten“²² über den Entstehungskontext von İshaks Werk erklären lassen? In diesem Sinne soll hier kein überzeitliches Kontinuum der Auseinandersetzungen und der jeweiligen Konfliktlinien konstruiert werden. Vielmehr gilt es, beispielhaft zu veranschaulichen, wie im Laufe der Zeit Glaube, Unglaube und Andersartigkeit von sunnitischem Standpunkt gedacht und sprachlich ausgedrückt wurde und welche Konsequenzen daraus formuliert wurden.

Auch wenn der *kalām* osmanischer Gelehrter auf die theologische Schule des Abū Maṣṣūr al-Mātūrīdī zurückgeht, und nicht auf die der Aš‘ariyya, ist für den hiesigen Zweck, einen inhaltlichen und sprachlichen Referenzrahmen für die Analyse der osmanischen Polemik zur Verfügung zu stellen, auf theologische Schriften der Aš‘ariyya zurückgegriffen worden. Und auch wenn die theologischen Unterschiede zwischen Aš‘ariyya und Mātūrīdiyya hier nicht unsichtbar gemacht werden sollen, so ist doch anzunehmen, dass sich Terminologie und Topoi, mit denen diese beiden sunnitischen Schulen extrem-schiitische oder sufische Gruppen zu fassen versuchen, einander ähneln.²³ Darüber hinaus liegen verschiedene Streitschriften aus aš‘arī-Kreisen ediert und übersetzt vor, sodass auch forschungsheuristische Gründe diesen Fokus bedingen.

So sollen zunächst zwei Schriften von Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) auf die Art der Vorwürfe, die verwendete Terminologie und Methode der Wiederlegung hin analysiert werden. Ohne den Eindruck erwecken zu wollen, al-Ġazālī sei der einzige der sich auf diesem Gebiet betätigte, eignet er sich aus unterschiedlichen Gründen als beispielhafte Referenz: Zum einen zeigt seine Figur, dass sich eine Konzeptionalisierung von Opposition nicht auf klare Konfliktlinien zwischen Sunna und Schia oder zwischen

²¹ Gerhard Böwering, „Early Sufism between Persecution and Heresy“, in Frederick de Jong/Bernd Radtke (Hg.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden/Boston: Brill, 1999, S. 45–67 [im Folgenden: Böwering, „Early Sufism“], hier S. 64.

²² Eberhard, *Polemik*, S. 5.

²³ Zur bisher wenig erforschten islamischen Theologie im Osmanischen Reich siehe Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg: Ergon, 2008.

„Orthodoxen“ und Sufis beschränken kann. Selbst praktizierender Mystiker, schreibt er dennoch in seiner Schrift wider die Ibāḥiyya gegen explizit sufische Praktiken wie Askese, wendet sich, als Sunnit, aber auch gegen schiitisch-ismāʿīlitische Bräuche wie den *taqlīd*. Dies zeigt, dass feststehende Kategorien wie Sunna, Schia und Sufismus zum Teil zu oberflächlich sind, um dem Phänomen der polemischen Auseinandersetzungen gegen verschiedene Erscheinungsformen von Glaubensfeinden gerecht zu werden. „There has never been a clear pattern of enmity between jurists and Sufis“, unterstreicht van Ess.²⁴ Des Weiteren gilt al-Ġazālī auch als herausragender Vertreter sunnitischer Theologie und als einer der wichtigsten Denker des islamischen Mittelalters.²⁵ Darüber hinaus nimmt İshak Efendi auch Bezug auf al-Ġazālī, zwar nicht im *Kāṣifū ʿl-esrār*, sondern in einem seiner anderen Werke, das sich mit „Philosophischen Fragen und der Quintessenz des Kalām/der Theologie“ auseinandersetzt.²⁶

2.1. Topoi

Während sich al-Ġazālīs Schrift aus dem Jahre 487 Hg (1094 AD) gegen die Bāṭiniyya vor allem gegen die von den Fatimiden betriebene Praxis des *taqlīd* richtet, bei der die Gläubigen die Lehren und Deutungen ihres Imams „nachahmen“, kritisiert er in der späteren, auf Persisch verfassten Schrift gegen die Ibāḥiyya (499 /1105) die Abwendung vom rechten Pfade mit dem Instrument des „für erlaubt Erklären“ des von religionsgesetzlichen Verpflichtungen Verbotenen. In dem Werk gegen die Bāṭiniyya zielt al-Ġazālī mit seiner Polemik auf die allegorische (*bāṭinī*) Deutung des religiösen Gesetzes durch den (fatimidischen) Imam und das unreflektierte Anhängen an dessen unfehlbarer Auslegung, was schließlich dazu führe, dass die Gläubigen mit ihrer Kenntnis um den inneren Wortsinn den Wortlaut (*zāhir*) und das äußerliche Gesetz missachteten.²⁷ Al-Ġazālī weist darüber hinaus darauf hin, dass die Bāṭiniyya im Laufe der Zeit unterschiedlich bezeichnet wurde, je nachdem, welches Charakteristikum der Sprecher in den Vordergrund stellen wollte. Er nennt unter anderen die Bezeichnungen *Ḳarāmiṭa*, *Ismāʿīliyya*, *Sabʿiyya* oder *Taʿlīmiyya*²⁸ und stellt mit dieser Auflis-

²⁴ Joseph van Ess, „Sufism and its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations“, in Frederick de Jong, Bernd Radtke (Hg.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden/Boston: Brill, 1999, S. 22-44 [im Folgenden: van Ess, „Opponents“], hier S. 34.

²⁵ Eberhard, *Polemik*, S. 15.

²⁶ Elanur Yılmaz, *Harputlu İshak Hoca'nın Teolojik Görüşleri*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2006 [im Folgenden: Yılmaz, *Teolojik*], hier S. 26.

²⁷ Goldziher, *Bāṭinijja*, S. 4.

²⁸ Ebd., S. 37

tung vor allem das schiitische Moment dieser Bewegung in den Vordergrund. Dagegen sind seine Worte wider die Ibāḥiyya gegen sufische Praktiken, wie asketische Übungen, gerichtet. Zwar lehnt al-Ġazālī, selber Mystiker, diese nicht als solche ab, weist aber darauf hin, dass einige Sufis die Askese dazu nutzten, um sich danach vom Gottesdienst und auch von der Unterlassung der Sünde (*‘ebādat wa tark-e ma‘ṣiyyat*) gänzlich zu entledigen, da dann eine andere, über das Gesetz hinausgehende Sphäre erreicht sei²⁹, in der die Trennung zwischen Gott und dem Suchenden aufgehoben ist.

In beiden Schriften prangert al-Ġazālī die Tatsache an, dass die religiösen Verpflichtungen auf dem einen oder anderen Wege missachtet werden, sodass an dieser Stelle der unterschiedliche Gotteszugang und das Verhältnis von Gott und Mensch als zentraler Konfliktpunkt der Auseinandersetzung mit sufischen wie auch mit schiitischen Erscheinungsformen zu Tage tritt. Damit sind zentrale Fragen sunnitischer Gottesvorstellung zu verteidigen. Diese Missachtung der religionsgesetzlichen Bestimmungen zieht weitere Praktiken nach sich, die mithilfe der esoterischen Hermeneutik und dem Instrument des „für erlaubt Erklärens“ von Seiten schiitischer und sufischer Kreise legitimiert und von al-Ġazālī kritisiert werden. Ein zentraler Aspekt, den er und auch seine Nachfolger vor allem sufischen Praktiken vorwerfen ist der der mangelnden Geschlechtertrennung im Ritual. Das „für erlaubt Erklären“ reiche bei der Ibāḥiyya laut al-Ġazālī soweit, dass die Anhänger dieser Bewegung sogar ihre Frauen untereinander austauschten und sie ihren Scheichen unverhüllt vorstellen, damit deren Segen auf die Frau und die Familie übergehen möge. Pretzl übersetzt: „Zu dem Zweck, um gesegnet zu werden, machen sie die Annäherung“.³⁰ An anderer Stelle paraphrasiert er dazu, dass „sich Frauen den Mönchen hingaben.“³¹ Hier ist al-Ġazālī konkreter und schreibt, dass sie so weit gehen, nicht nur Gebet und Fasten zu unterlassen, sondern auch Wein trinken und Ehebruch (*zenā*) begehen.³² Gleichzeitig dienten diese Praktiken auch als Strategie und List, die Willensschwachen anzulocken und in ihre Reihen aufzunehmen; diejenigen, die das Befolgen der religiösen Gesetze als Last empfänden, hätten in den Reihen der Bāṭiniyya die Möglichkeit, ihren „weltlichen Lüsten“ zu folgen.³³

²⁹ Pretzl, *Ibāḥija*, S. 33 und S. 12*. Bei Pretzl gebe ich, soweit für nötig erachtet, zwei Seitenangaben an: Die erste ist die seiner Übersetzung bzw. seiner Einleitung. Die mit dem * versehene Zahl gibt dagegen die Seitenzahl des persischen Faksimiles an, das an Pretzls Arbeit angehängt ist und einer anderen Seitenzählung folgt. So ist gewährleistet, dass auf Wunsch auch das persischsprachige Original herangezogen werden kann.

³⁰ Pretzl, *Ibāḥija*, S. 26 und 6*: „bar sabil-e tabrik taḳrib mikonand.“

³¹ Ebd., S. 11

³² Ebd., 20f. und 3*

³³ Goldziher, *Bāṭinijja*, S. 43.

Neben diesen zentralen und späterhin weit verbreiteten Topoi der sunnitschen Polemik³⁴ soll hier noch auf zwei weitere, miteinander verbundene Aspekte eingegangen werden, die sich auch im Werk al-Ġazālī finden und für den weiteren Verlauf dieser Arbeit von Interesse sein werden. Zum einen ist die Frage der Auslegung (*taʿwīl*) der göttlichen Offenbarung ein Konfliktpunkt, der der Auseinandersetzung zwischen al-Ġazālī und der Bāṭiniyya inhärent ist. Es ist die allegorische Auslegung der göttlichen Rede, die die Bāṭiniyya charakterisiert und zum Angriffsziel werden lässt. Al-Ġazālī ist der Ansicht, dass man zwar an mancher Stelle nicht den Wortlaut der Offenbarung ernst nehmen dürfe,³⁵ sich bei der Interpretation aber an die Regeln der arabischen Rhetorik zu halten habe, was die Bāṭiniyya versäume.³⁶ Die Kritik an dieser falsch betriebenen Deutung geht einher mit der Kritik am schiitischen Imamat, da hier der Imam diese Deutungshoheit besitze und die Gläubigen seinem Urteil folgten. Konkret kritisiert al-Ġazālī, dass die Bāṭiniyya die Buchstaben des Glaubensbekenntnisses mit den „Zahlenverhältnissen[n] in den Sphären“ in Verbindung brächten.³⁷ Diese Erwähnung der „Wissenschaft der Buchstaben“ stellt eine Spezifizierung des Vorwurfes der allegorischen Deutung göttlicher Offenbarung durch den Imam dar. Dieser Aspekt ist, wenn hier auch recht eindeutig mit schiitischen Kreisen assoziiert, auch ein Punkt, in dem anti-sufische und anti-schiitische Argumente ineinanderfallen, stellt die Wissenschaft der Buchstaben doch auch ein hermeneutisches Instrument sufischer Annäherung an die Wahrheit Gottes dar.³⁸

Dieses zuletzt genannte Beispiel weist darauf hin, dass das Spektrum an Vorwürfen gegen schiitische oder sufische Glaubensfeinde sehr vielseitig sein kann und neben der Kritik an der praktischen Ausübung des Gottesdienstes auch sehr weitreichende theologische Dimensionen beinhaltet.

³⁴ Karolewski, „Heterodox“, S. 435.

³⁵ An dieser Stelle sei als Beispiel auf den Streit um die „Hand Gottes“ in Sure 48, 10 des Koran verwiesen, anhand derer Lutz Berger den Unterschied zwischen muʿtazilitischer und ašʿarītischer Auffassung von Deutung und von den Attributen Gottes veranschaulicht: Die muʿtazilitische Schule sehe in der Hand ein geschaffenes, anthropomorphes Attribut Gottes, das dessen Einsheit zuwiderlaufe. Dementsprechend muss die Hand metaphorisch gedeutet werden, da Gott keine Hand haben kann. Dagegen argumentiert die ašʿarītische Theologie, dass Gott zwar eine Hand hat, da es so im Koran geschrieben steht. Welche Bedeutung das allerdings hat, entzieht sich der der Auffassungsgabe des Gläubigen. Vgl. Lutz Berger, *Islamische Theologie*, Stuttgart: UTB, [im Folgenden: Berger, *Theologie*] hier S. 81.

³⁶ Goldziher, *Bāṭinijja*, S. 49.

³⁷ Ebd., S. 51

³⁸ Böwering, „Early Sufism“, S. 64.

2.2 Terminologie und Methode

Auch in Bezug auf die in polemischer Literatur verwendete Terminologie und Methode sind die hier gewählten Streitschriften al-Ġazālī als Beispiele geeignet: Interessant ist dabei, dass sie sich hinsichtlich ihrer Wortwahl, der juristisch-theologischen Einordnung der zu bekämpfenden Gruppen und, daraus folgend, in der Beurteilung der Konsequenzen, wie mit diesen Gruppen juristisch zu verfahren sei, unterscheiden.

Eberhard unterstreicht die wichtige Rolle und weitreichenden Konsequenzen des *takfir* – des „für ungläubig Erklärens“, das ihrer Ansicht nach von „gewissenhaften“ Theologen nur „mit Vorbehalt“³⁹ Verwendung fand. Denn ein *kāfir* ist ein Ungläubiger, der analog zum Apostaten (*murtadd*) mit dem Tode zu bestrafen sei, sodass der *takfir* einem Todesurteil gleichkomme.⁴⁰ Dennoch nutzt al-Ġazālī den Terminus *kāfir* in seiner Schrift wider die Bāṭiniyya an einigen Stellen, differenziert jedoch insoweit, als er bestimmte andere Aspekte des Glaubens der Bāṭiniyya als „Abweichen“ oder „Irrtum“ (*ḍalāl*) bezeichnet.⁴¹ Goldziher weist an dieser Stelle darauf hin, dass er damit schon in der Diffamierung der Bāṭiniyya einen Schritt weiter geht, als einige seiner Vorgänger, die die Bāṭiniyya zum Teil als tolerierbare Meinungsverschiedenheit (*iḥtilāf al-umma*) kategorisierten.⁴² Kein Unglaube, aber ein Irrtum sei beispielsweise die Annahme, dass das Imamamt in der Familie Alis vererbt werde oder dass eben dieser Imam unfehlbar sei.⁴³ Dagegen müssten sie als *kuffār* bezeichnet werden, wenn sie wiederum Rechtgläubige mittels *takfir* für ungläubig erklärten.⁴⁴ Ein wichtiger Aspekt, impliziert er doch, dass diesen Fehlgeleiteten solange mit Argumenten oder auch mit Toleranz begegnet werden kann, bis sie dazu übergehen, aufrührerisch zu werden. van Ess verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass oftmals nicht die abweichende Praktik oder ein ungewöhnliches Äußeres der Derwische ausschlaggebend für deren Ablehnung gewesen sei, sondern dass vielmehr konkrete Situation und Handlungen der beteiligten Parteien diesen Ausschlag gäben, die somit in die Analyse der Auseinandersetzungen miteinbezogen werden müssten.⁴⁵

Konsequenterweise differenziert al-Ġazālī je nach verwendeter Terminologie auch an dem Punkt, wenn es um die Konsequenzen dieser Bezeichnungen geht: So sind *kuffār* als Apostaten mit der Todesstrafe zu belegen, da sie ja einst dem ‚rechten Glauben‘ angehörten

³⁹ Eberhard, *Polemik*, S. 13.

⁴⁰ Eberhard, *Polemik*, S. 13.

⁴¹ Goldziher, *Bāṭiniyya*, S. 67.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., S. 67f.

⁴⁴ Ebd., S. 69.

⁴⁵ van Ess, „Opponents“, S. 34.

und von diesem abgewichen sind.⁴⁶ Der Verzehr des Fleisches von ihnen geschlachteter Tiere ist verboten.⁴⁷ Zwar nutzt al-Ġazālī in seiner Schrift gegen die Ibāḥiyya auch den Begriff *kāfir* und bringt diesen eng mit *murtadd* (Apostat) in Verbindung, da beiden die gleichen Konsequenzen drohen.⁴⁸ In den meisten Fällen jedoch greift er auf Terminologie zurück, die weniger weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen. Am häufigsten verwendet al-Ġazālī in dieser auf Persisch verfassten Schrift die Termini *gom-rāh* – „vom Wege abgekommen“ (z.B. S. 20/2*), *aḥmaḳān* – „Tore“ (S. 51/27*) und *ḥarābātīyān* – „Weintrinker/Säufer“ (26/6*), um die Ibāḥīs zu benennen. Dieser im Gegensatz zum Instrument des *takfir* etwas abgeschwächten Bedeutung entspricht die Bezeichnung für die Anklagepunkte, die al-Ġazālī der Ibāḥiyya entgegenbringt: In seiner Auflistung der Vorwürfe, nennt er diese *šobhet* (Irrtum) und nicht etwa *kofr*, was ihm auch im Persischen zur Verfügung gestanden hätte.

In diesem Zusammenhang deutet er auch an verschiedener Stelle an, dass man Versuche der argumentativen Überzeugung dieser „Tore“ nicht aufgeben dürfe.⁴⁹ Dem entsprechend sind den Aspekten, die al-Ġazālī als Irrtümer herausstellt, lange Passagen der Gegenargumentation beigelegt, in denen er mittels logischer Argumente versucht, die Fehlleitung des Glaubensfeindes darzulegen. Ein Beispiel hierfür findet sich in dem ersten Irrtum, den er der Ibāḥiyya vorwirft: Dieser bestehe darin, zu fragen, was Gott für ein Bedürfnis nach menschlicher Ehrerweisung habe. al-Ġazālī weist dies nicht einfach zurück, indem er etwa auf die Pflicht des Menschen zur Dankbarkeit gegenüber seinem Schöpfer verweist. Vielmehr antwortet er auf diese Frage, indem er gegenfragt, was ein Arzt denn für einen Nutzen an der Genesung des Patienten habe.⁵⁰ Wenn der Arzt eine Diät verschreibt, der Patient diese aber nicht einhält, gehe das nicht zu Lasten des Arztes, sondern des Patienten. Der Arzt habe lediglich den Weg aus dem Verderben aufzeigen wollen.⁵¹ Diese Stelle ist nicht nur ein Beispiel für al-Ġazālīs auf logischen Argumenten begründeten Methode der Wiederlegung, sondern zeigt auch deutlich den Gesprächscharakter des *kalām*.

2.3 Zur Entwicklung polemischer Klischees

In den frühen polemischen Schriften wie der des al-Ġazālī, aber auch anderer, werden grundlegende Konzepte, Vorstellungen und Terminologie entwickelt, mit denen Glaubens-

⁴⁶ Goldziher, *Bāṭiniyya*, S. 71

⁴⁷ Ebd., S. 72

⁴⁸ Pretzl, *Ibāḥija*, S. 49 und S. 26*.

⁴⁹ Pretzl, *Ibāḥija*, S. 25 und S. 6*.

⁵⁰ Ebd., S. 28 und 8*f.

⁵¹ Ebd.

feinde beschrieben bzw. diffamiert werden können. Eberhard urteilt über polemisches Schrifttum der Zeit nach al-Ġazālī, es sei „in festen Formen erstarrt“.⁵² In den von ihr untersuchten vier osmanischen Streitschriften gegen die Safaviden aus der Zeit des osmanisch-safavidischen Konfliktes im 16. Jahrhundert finden sich in thematischer wie auch in terminologischer Hinsicht Vorwürfe, wie sie auch in Polemiken des elften Jahrhunderts nachgewiesen sind.⁵³ Als zentrales Argument gegen die Kızılbaş, die in den von ihr untersuchten Schriften das Ziel der polemischen Attacken sind, führen die Autoren der Schriften vor allem Ibāḥa-Vorwürfe gegen die Anhänger Schah Ismāʿīls ins Feld: Sie sind sich darin einig, dass die Kızılbaş das göttliche Gesetz für unverbindlich halten, wie es im Sufitum und in extrem-schiitischen Kreisen verbreitet sei.⁵⁴ Şeyḫ Seyyid Muṭahhar verfasste die Schrift *Muštamil al-aqāwīl* (1581), in der er in diesem Zusammenhang von „Geringschätzung“ (*istihfāf*) der Offenbarung und des religiösen Gesetzes seitens der Kızılbaş spricht.⁵⁵ Aus dieser Haltung der Geringschätzung oder der teilweisen Ablehnung der Scharia erwachsen weitere Praktiken, die in den Augen sunnitischer Geistlicher dazu führen, die Kızılbaş als *kuffār* zu klassifizieren: Dazu zählen unter anderem Vorwürfe wie Weingenuss, Ehebruch, Vernachlässigung des Gebets, Veränderung der Kibla oder die Zerstörung der Religion.⁵⁶ Der Einordnung als *kuffār* entsprechend, urteilt Muṭahhar beispielsweise, dass es gesetzmäßig (*ḥalāl*) ist, gegen diese Gruppe zu kämpfen und dass der Heilige Krieg gegen sie eine Pflicht (*wāğīb*) für das islamische Heer sei.⁵⁷

Wie weiter oben deutlich wurde, sind einige der hier genannten Vorwürfe und Konsequenzen auch in den Schriften al-Ġazālīs nachweisbar. Da die betroffene Gruppe somit ohnehin schon außerhalb des Gesetzes verortet wird, sind Gerüchte, zum Beispiel über sexuelle Ausschweifungen, umso einfacher zu vermitteln, auch wenn dies nicht unbedingt einen Teil der tatsächlichen Glaubensvorstellungen oder der Ritualpraxis darstellt. Auf diese Weise erfahren die Ritualpraktiken der anvisierten Gruppen Übertreibungen und werden mit Gerüchten unterfüttert, da so deren Angriffsfläche maximiert werden kann. Die in diese Richtung gehenden Vorwürfe sind bei al-Ġazālī,⁵⁸ aber auch in den von Eberhard untersuch-

⁵² Eberhard, *Polemik*, S. 5.

⁵³ Ebd., S. 88. Diese Wiederbelebung der theologisch- polemischen Auseinandersetzung sieht al-Tikriti eher als Hinweis auf die flexible Einsetzbarkeit des *kelām* im osmanischen Kontext; siehe Nabil al-Tikriti, „*Kalam in the Service of the State: Apostasy and the Defending of Ottoman Islamic Identity*“, in Hakan Karateke, Maurus Reinkowski (Hg.), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden/Boston: Brill, 2005.

⁵⁴ Eberhard, *Polemik*, S. 86.

⁵⁵ Ebd., S. 210, S. 223.

⁵⁶ Ebd., S. 84ff.

⁵⁷ Wiedergegeben bei Eberhard, *Polemik*, S. 220: „qitāluhum ḥalāl li-ʿaskari ʿl-islām wa-ğihāduhum wāğīb“.

⁵⁸ Pretzl, *Ibāḥija*, S. 20 und S. 3*.

ten Schriften⁵⁹ Vorstellungen entsprungen, bei denen das von Männern und Frauen gemeinsam durchgeführte Ritual so unerhört ist, dass Vorstellungen von sexuellen Ausschweifungen für den sunnitischen Beobachter naheliegen. In diesem Zusammenhang kann sowohl – je nach Kontext und Bedarf – die sufische Vorstellung der Gottesfreundschaft und der reziproken Liebe zwischen Sufi und Gott (*išq*), das schiitische Konzept der Zeitehe (*muṭʿa*), wie auch das von Männern und Frauen gemeinsam durchgeführte Ritual angegriffen werden. Verbunden mit einer Praxis der Geheimhaltung der eigenen Glaubensvorstellungen (*taqīya*), die bei schiitischen Gruppen häufig gegenüber einem andersdenkenden Umfeld praktiziert wird, ist so der Boden bereitet für die Ausbreitung auf Gerüchten beruhender, polemischer Klischees gegenüber schiitischen und / oder sufischen Erscheinungsformen.

Karolewski sieht die Zeit des osmanisch-safavidischen Konfliktes im 16. Jahrhundert als die Periode an, in der die Formen und Funktionen von (Vor-)Urteilen von Sunniten gegenüber Kızılbaş und Aleviten, wie sie zum Teil auch heute noch Geltung haben, ihren Anfang nahm.⁶⁰ Sie stellt heraus, dass die Polemik gegen die Kızılbaş auf zwei Säulen ruhte: Zum einen auf den tatsächlich von der sunnitischen Praxis abweichenden Glaubenspraxis, zum anderen auf der Verbreitung von Gerüchten über deren Unmoral und Inzucht. Im Kontext des osmanisch-safavidischen Konfliktes ist ein zentrales Merkmal der Polemiken deren religiöse Sprache des *takfīr*, die dabei helfe, die Austragung politisch-ökonomischer Konflikte mit Waffengewalt zu legitimieren.⁶¹ In diesem Zusammenhang ist in Bezug auf die Haltung der Hohen Pforte gegenüber den anatolischen wie auch iranischen Kızılbaş von einer „invented orthodoxy“⁶² gesprochen worden.

Die Verbindung von tatsächlichen Glaubenspraktiken mit Gerüchten sowie die ständige Reproduktion dieser Topoi sowohl in polemischen Streitschriften wie auch in offiziellen Dokumenten⁶³ legten im osmanischen Kontext den Grundstein für ein weit verbreitetes Feindbild Kızılbaş, welches wiederum deren zeitweise intensive Verfolgung rechtfertigen konnte. Dabei sind die Vorwürfe der Ibāḥa und der damit einhergehenden Missachtung des religiösen Gesetzes auch dafür geeignet, nicht nur Kızılbaş, sondern auch andere schiitische oder mystische Erscheinungsformen (wie den Bektaşī-Orden) zum Ziel der Polemik zu machen. Zur Reproduktion dieser Feindbilder tragen mithin auch die Berichte europäischer

⁵⁹ Eberhard, *Polemik*, S. 92.

⁶⁰ Karolewski, „Heterodox“, S. 438.

⁶¹ Ebd., S. 441.

⁶² Dreßler, „Orthodoxy“.

⁶³ Siehe etwa die bei Şener abgedruckten Dokumente: Cemal Şener, *Osmalı Belgeri'nde Aleviler-Bektaşiler*. Istanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.

Reisender in osmanischen Landen bei: Beispielsweise erwähnt der britische Offizier Paul Rycaut den Bektaşi-Orden in seinem Werk *The History of the Present State of the Ottoman Empire* und wiederholt die Gerüchte um sexuelle Ausschweifungen und Inzest.⁶⁴ Nun basieren Rycauts Informationen weitestgehend auf den Aussagen eines einzigen Informanten, eines Konvertiten, wodurch er häufig fehlgeht mit seinen Einschätzungen.⁶⁵ Interessant ist allerdings, dass die Ideen sexueller Ausschweifungen so präsent zu sein scheinen, das Rycaut im Zusammenhang mit dem Bektaşi-Orden davon erzählt. Zwar steht dieser Orden den Kızılbaş in Bezug auf Glaubensinhalte und Ritualpraktiken nahe, ist institutionell jedoch anders organisiert und sozial anders zusammengesetzt, sodass diese Aussage Rycauts darauf hinweist, dass die Feindbilder zum einen in einem gewissen Rahmen austauschbar waren, zum anderen zeigt sich darin aber ebenso, dass diese Ideen auch außerhalb imperialer Anweisungen kursierten. So war es zum Teil wohl kaum möglich, über Kızılbaş oder andere, nicht-sunnitische Gruppen zu schreiben, ohne die Vorwürfe der Inzucht oder anderer (sexueller) Ausschweifungen zu erwähnen, sodass Denken und Schreiben über diese Gruppen in einem mehr oder weniger festen Rahmen zu verorten ist.

⁶⁴ Elias J. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, Vol. I, London: Luzac, 1958 [im Folgenden: Gibb, *Poetry*], hier S. 358.

⁶⁵ Ebd.

3. OSMANISCHE POLEMIK GEGEN DEN BEKTAŞI-ORDEN NACH 1826:

İSHAK EFENDIS *KĀŞİFŪ ʿL-ESRĀR VE DĀFİʿU ʿL-EŞRĀR*

Mit dem Werk *KāşifŪ ʿl-esrār ve dāfiʿu ʿl-eşrār* liegt hier ein Ausschnitt einer schriftlichen Auseinandersetzung um zentrale Glaubensfragen vor, die sich in den Jahren 1288-1293, bzw. 1871-1876 im Osmanischen Reich vollzog: Im Jahre 1871 erschienen verschiedene Schriften vor allem (buchstaben-)mystischen Inhalts von Fazlullah Hurufi und seinen Anhängern, was der Autor des *Kāşif*, Molla İshak Efendi, zum Anlass nahm, eine Anfechtung (*reddiyye*) gegen die darin vorgetragenen Glaubensinhalte zum Schutze der islamischen Gemeinschaft zu verfassen.⁶⁶ Seiner Polemik gegen den Bektaşi-Orden, die im Jahre 1874 erschien, folgte kurze Zeit später eine Widerlegung der Vorwürfe von Seiten eines Bektaşis. Ahmet Rifat sucht in seinem Werk *Mirʿātü ʿl-makāşid fi defī ʿl-mefāsīd* („Spiegel der Absichten in der Abwendung der Intrigen“, 1293 h / 1876 m), die gegen seinen Orden vorgebrachten Anschuldigungen zu entkräften.⁶⁷

Die Dynamik dieser ‚Widerlegung der Widerlegung‘, welche Birge als „burst of open publicity“⁶⁸ bezeichnet, ist vor dem Hintergrund des sich verbreitenden Buchdrucks zu verstehen. Erstmals wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich auch religiöses Schrifttum in gedruckten Lettern verbreitet.⁶⁹ Bis dahin war die Buchproduktion im Reich noch von geringem Umfang, obgleich er im Osmanischen Reich für nicht-religiöse Werke in arabischen Buchstaben bereits seit 1729 existierte.⁷⁰ Mit der gestiegenen Buchproduktion ging vermutlich auch eine weiter reichende Rezeption der Schriften einher, die so in gedruckter Form sehr viel einfacher zu verbreiten und zu konsumieren waren als handgeschriebene Stücke. Allerdings kann dabei nicht genau bestimmt werden kann, welche Kreise sich in welchem Umfang welcher Lektüre widmeten, sodass Fragen nach der Rezeption der vorliegenden Polemik im Unklaren bleiben.⁷¹

⁶⁶ Dieser Begründungszusammenhang und diese Motivation taucht im Werk immer wieder an verschiedenen Stellen auf, u.a.: İshak, *Kāşif*, S. 3, S. 37, S. 172; siehe auch im Anhang A § 6.

⁶⁷ Ahmet Rifat, *Mirʿātü ʿl-makāşid fi defī ʿl-mefāsīd*, Istanbul, 1293/1876 [im Folgenden: Rifat, *Mirʿāt*]. Zu der Auseinandersetzung zwischen Sunniten und Bektaşis im Zuge dieser Streitschriften siehe auch Cem Kara, Grenzen überschreitende Derwische: Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens, 1826–1925, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, S. 101ff.

⁶⁸ Birge, *Order*, S. 81.

⁶⁹ Berger, *Theologie*, S. 31.

⁷⁰ Johann Strauss, „Kütüp ve Resaʿil-i mevkuteʿ. Printing and Publishing in a multi-ethnic society“, in Elisabeth Özdalga (Hg.), *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*, London: RoutledgeCourzon, 2005, 225-253, hier S. 227.

⁷¹ Johann Strauss, „Who Reads What in the Ottoman Empire (19th and 20th Centuries)?“, *Arabic Middle Eastern Literatures*, Vol. 6, No. 1 (2003): S. 39-76.

Der *Kāşif* ist laut Özege in zwei verschiedenen Editionen gedruckt worden⁷²: Die erste ist auf das Jahr 1291 [1874] datiert und umfasst 174 Seiten, die zweite weist keine Jahreszahl auf, ist um eine Seite kürzer und in der ŞeyhYaḫyā Efendī Maṭbaʿası gedruckt. Dieser Arbeit liegt die undatierte, 173 Seiten umfassende zweite Edition zugrunde. Sie weicht von der Ausgabe, die Jacob für seine Übersetzung genutzt hat, von Seite 24 an ab; in seinem Übersetzungsteil finden sich 13 (deutschsprachige) Zeilen, die in der hier verwendeten Ausgabe fehlen.⁷³

3.1 Die Zwei Versionen des *Kāşif*

Dass zwei verschiedene Versionen existieren, stellt Jacob als gewöhnlich dar, indem er darauf verweist, dass die meisten türkischen Drucke in zwei Versionen gedruckt würden.⁷⁴ Ob damit zwei aus unbekanntem Gründen voneinander abweichende Ausgaben gemeint sind, bleibt unklar. Die in der hier genutzten Version fehlende (gekürzte?) Stelle ist jedoch relevant für das Verständnis İshak Efendis in Bezug auf das Verhältnis der Bektaşis zu Hacı Bektaş: Er stellt dies in eine Reihe mit der Beziehung der *müşrik* zu Jesus und der *rāfizi* zu Caʿfar-i Şādık, dem sechsten Imam der Schia und dem letzten, der sowohl von der Siebener- wie von der Zwölferschia anerkannt wird.⁷⁵ Diese Aufreihung bezweckt nicht nur, eine Analogie der Führungskonzepte herzustellen, in der Hacı Bektaş zwischen Prophet (Jesus) und Imām (Caʿfar-i Şādık) verortet wird. Auch steht damit der Bektaşî-Orden, der an dieser Stelle nicht namentlich genannt ist, in einer Reihe mit Polytheisten und Schiiten, wobei dem Orden kein solch näher qualifizierendes Attribut beigelegt ist.⁷⁶ Damit ist an dieser Stelle schon ein erster Hinweis darauf gegeben, wie İshak die von ihm anvisierten Glaubensfeinde konzeptionalisiert. Diese Konzeptionalisierung geht zusammen mit der Tatsache, dass dieser Passus in der mir vorliegenden Version gar nicht enthalten ist. Dadurch fehlt der Terminus *rāfizi* in dieser Ausgabe gänzlich und die Assoziation von Bektaşis mit (häretischen) Schiiten (*rāfizi*) gilt so zumindest für diese Ausgabe weniger stark.

Neben den formalen Unterschieden der Datierung und des Umfangs gibt es in den beiden Editionen auch Abweichungen in der Morphologie und Syntax, worauf ich hier aber nicht weiter eingehen werde. Vielmehr soll an dieser Stelle der Blick auf Stellen des Werkes

⁷² M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, İkinci Cilt, İstanbul, 1973 [im Folgenden: Özege, *Türkçe Eserler*], hier S. 838.

⁷³ Jacob, *Beiträge*, S. 82f.

⁷⁴ Ebd., S. 40.

⁷⁵ Ebd., S. 82. Leider ist mir diese Stelle nur aus der Übersetzung Jacobs zugänglich, der weder Transkription noch Faksimiles mitliefert. Er übersetzt *müşrik* mit „Heide“ und *rāfizi* mit „Häretiker“, wobei er auch darauf hinweist, dass sich dieser Terminus auf schiitische Gruppen bezieht.

⁷⁶ Ebd.

gelenkt werden, an denen Vokabular ausgetauscht wurde und damit die Vorstellung und Wahrnehmung der Bektaşis als Objekt der Verwerfung verändert wurden.⁷⁷

In der einen, datierten Version, die hier bei Özege die erste ist, gibt es eine Stelle, an der die Polemik betont, dass die Bektaşis die Lehre der Hurufiyye nutzten, um spezifisch Schiiten zu bekehren: „Um die Schiiten anzuziehen wird gesagt, dass der, der in Alis Gestalt erschienen ist, wiederum Fazl-i Hurufi war“ („şiiileri celb için hazret-i Ali suretinde görünen yine Fazl-i Hurufidir demiştir“).⁷⁸ Es findet hier demnach eine Zusammenführung von Fazl Hurufi mit Ali statt, um Schiiten an die Lehre der Hurufiyya, die hier in der Polemik der Lehre der Bektaşis entspricht, zu binden. Deshalb, so der Autor, habe die Hurufiyya so einen Stellenwert bei den Bektaşis, damit sie eben auch die Schiiten anziehen könnten. In der anderen, nichtdatierten Version allerdings steht an derselben Stelle der selbe Satz im selben Kontext, hier allerdings ist dann das Wort „şiiileri“ durch „cühelayı“ ersetzt: *cühela* ist der gebrochene Plural von *cahil*, was „Einfältiger“ bedeutet. Es sind also nicht mehr Schiiten, die angezogen werden, sondern die „Einfältigen“, wobei hier auch eine vorislamische Konnotation von Unwissenheit mitschwingt. An anderer Stelle führt der Autor der Streitschrift aus, dass es den Bektaşis zwar nicht gelänge, Juden oder Christen zu bekehren, wohl aber diejenigen innerhalb der „islamischen Gemeinde“, die der Schia zuneigten („ehl-i islam içinde şî‘iye miyal olanları celb eylediler“). Hier wiederum ist „Schia“ nicht mit „Einfältigen“ ersetzt wie in der anderen, undatierten Version, sondern es sind die Lüsternen, diejenigen, die ihren fleischlichen Gelüsten nacheiferten, die hier besonders gefährdet sind durch die Bektaşis-Missionierung: „ehl-i islām içinde hevā-yi nefse miyāl olanları celb eylediler“.⁷⁹

Neben diesen Befunden, in denen einzelne Wörter gegen andere ausgetauscht wurden, gibt es eine weitere Stelle, die in der undatierten Version gänzlich fehlt. An dieser Stelle stellt İshak eine Analogie her zwischen verschiedenen Kategorien ungläubiger Gruppen und deren jeweiligen zentralen Figuren, deren sie jeweils zuneigen: Den Polytheisten (*müşrik*), die eine Neigung zu Christus (‘İsa) hätten, den Häretikern (*rafizis*), die eine Neigung zu Cafer-i Sadik hätten und eben den Bektaşis und ihrer Neigung zu Haci Bektaş her. Auch hier besteht wiederum eine Analogie, bzw. eine Verbindung und Nähe von Bektaşis zu Schiiten. Diese Nähe ist zwar nicht inhaltlich, strukturell oder anders wie bedingt, da sie ja auch klar voneinander abgegrenzt sind, aber sie werden in einer Assoziationskette mit *rafizis* und anderen genannt. (und in diesem Falle eben auch Polytheisten). Diese ganze Stelle fehlt in

⁷⁷ Zu den Unterschieden in den beiden Versionen siehe auch ausführlich Benjamin Weineck, „Fabricating the ‚Great Mass‘: ‚Heresy‘ and Legitimate Plurality in Harputlu İshak Efendi’s Polemics against the Bektaş Order“, in Vefa Erginbaş (Hg.), *Ottoman Sunnism: New Perspectives*, Edinburgh: University Press, S. 146–165.

⁷⁸ İshak, Kāşif, S. 7.

⁷⁹ Ebd., S. 9.

der Version ohne Datum, sodass dort beispielsweise auch der Terminus *rafizi* gar nicht auftaucht – ein Terminus, der zunächst innerschiitisch gebraucht, später aber auch aus sunnitischer Sicht ketzerische Handlungen jedweder schiitischen Couleur bezeichnete.

Was an diesen drei Stellen auffällig ist, ist die Tatsache, dass es stets Kontexte sind die modifiziert wurden, in denen Schiiten auftauchen. Auch wenn an dieser Stelle nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, was zuerst da war und was gegenüber einer früheren Version verändert wurde, so ist doch zu sagen, dass in der Version ohne Datum, die bei Özege die zweite Auflage ist, eine mögliche Nähe oder Assoziation oder Analogie zu den Bektaşis gänzlich fehlt. Die andere Version hingegen spart ein gemeinsames Feld, auf dem Bektaşis und Schiiten gedacht werden, gänzlich aus. In beiden Versionen wird gesagt, dass die Bektaşis keine Schiiten seien. Darüber hinaus gibt es in der undatierten Version allerdings keine Anzeichen weiterer Verbindungen von Schiiten und Bektaşis.

Version A	Version B
formale Unterschiede	
datiert 1291 / 1874	undatiert
174 Seiten	173 Seiten
Maße: 18 x 12 und 13,5 x 8	Maße: 16 x 11 und 14 x 8
inhaltliche Unterschiede	
<u>şī'ileri</u> celb için	<u>cühelāyı</u> celb için
ehl-i İslām içinde <u>şī'iye miyāl</u> olanları celb eylediler	ehl-i İslām içinde <u>hevā-yı nefse miyāl</u> olanları celb eylediler
müşrik - 'İsā rāfizi – İmām Ca'fer-i Şādık Bektaşī – Hacı Bektaş	<i>fehlt</i>

3.2 Der Bektāṣi-Orden und das „Heilsame Ereignis“

Um das Aufkommen der anti-bektāṣi Polemik im Osmanischen Reich zum Ende des 19. Jahrhunderts zu verstehen und die darin implizit und explizit eingeflossenen Vorstellungen von Glaube und Unglaube sowie die daraus zu ziehenden Konsequenzen historisieren zu können, soll hier nun ein Überblick über den Kontext gegeben werden, in dem İshak seine Abhandlung wider den Bektāṣi-Orden abfasste. Zunächst stellt sich dabei die Frage, wie innerhalb von nur knapp 50 Jahren, nach der Zerschlagung des Janitscharenkorps im Jahre 1826 und der damit einhergehenden strukturellen Schwächung des Bektāṣi-Ordens, der Orden erneut so viel Einfluss erlangen konnte, dass İshak Efendi diese als Gefahr wahrnahm und sich anschickte, gegen ihre Glaubensinhalte und Ritualpraktiken zu polemisieren.

Im Zuge der Militärreformen Mahmuds II. und vor dem Hintergrund einer erneut zunehmenden Stärke der Zentralregierung in Istanbul⁸⁰ schaffte der Sultan die einstige Elitetruppe des Reiches, das Janitscharen-Regiment, ab. Diesem einschneidenden Ereignis in der osmanischen Militärgeschichte gingen Aufstände der Janitscharen gegen die Politik des Sultans und seines Großvezirs Mustafa Bayrakdar Paşa voraus. Die Forschung ist sich darin einig, dass der primäre Grund für dieses „Heilsame Ereignis“ (*vaḳ‘a-i ḥayriyye*), wie der Schlag gegen die Truppe zum Zwecke der Legitimation genannt wurde, die Ausschaltung der Janitscharen war und nicht der mit diesen eng affilierten Bektāṣis.⁸¹ Diese Ansicht wird auch durch die Tatsache unterstrichen, dass Maßnahmen gegen den Orden erst einige Wochen nach der Zerschlagung der Janitscharen im Juni 1826 ergriffen wurden, um, so Levy, alles, was mit dem Janitscharenkorps verbunden war, zu vernichten.⁸² Die Schließung der Bektāṣi-Klöster in diesem Zuge wurde zwar mit der Verbindung des Ordens zur Truppe und mit dessen häretischen Praktiken begründet,⁸³ allerdings konnte beides die Pforte über Jahrhunderte hinweg nicht dazu bewegen, einen solchen Schlag auszuführen. Faroqhi unterstreicht in diesem Zusammenhang deshalb, dass es andere Gründe gewesen sein müssen, die zur Schließung der Kläusen und zum Verbot des Ordens führten.

Im Sinne von van Ess, nach dessen Ansicht es zur Vernichtung eines Derwisch-Ordens eines „power struggle“ bedarf und nicht bloß abweichende Praktiken,⁸⁴ weist auch Faroqhi darauf hin, dass die Schließung der Klöster der Besänftigung der Ulema diene: Die

⁸⁰ Avigdor Levy, „Mahmud II“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. VI (1991): S. 58-61, hier S. 59.

⁸¹ Siehe etwa Faroqhi, „Bektashis“, S. 21; Tobias Heinzelmann, *Heiliger Kampf oder Landesverteidigung? Die Diskussion um die Einführung der allgemeinen Militärpflicht im Osmanischen Reich 1826-1856*, Heidelberg: Lang, 2004.

⁸² Avigdor Levy, *The Military Policy of Mahmud II, 1808-1826*, Havard, 1968 [im Folgenden: Levy, *Military Policy*], S. 157.

⁸³ Faroqhi, „Bektashis“, S. 21.

⁸⁴ van Ess, „Opponents“, S. 26.

Pforte führte zur Zeit der Militärreformen in großen Teilen fromme Stiftungen an den Fiskus zurück, um die neue Armee zu finanzieren. Unter diesem Stiftungsland waren auch Bektaşî-Konvente, deren Besitztümer zum Teil versteigert wurden. Die Konfiszierung solcher frommer Stiftungen, deren Land formell aus Privatbesitz in Gottes Besitz umgewandelt wurde, ist ein Akt, der die Opposition der Ulema auf den Plan rufen kann, da er sich gegen das religiöse Gesetz wendet.⁸⁵ Um allerdings die Konfiszierung der Bektaşî-*tekkes* rechtens zu machen, wurde hier ein neuartiger Begründungszusammenhang formuliert: Eine vor staatlichem Eingriff „unantastbare“ Stiftung (*vakf-i şahiî*) verlöre ihre Gültigkeit, wenn der Nutznieß, hier der Derwisch-Orden, dem Unglaube anheimfiele.⁸⁶ Zwar haben auch schon vor Mahmud Sultane Stiftungsland konfisziert (z.B. Mehmed II.), dabei aber auf eine solche Begründung verzichten können.⁸⁷ So war die Schließung des Ordens unter dem Vorwand der Häresie eine Maßnahme, mit der diese Konfiszierungen ausgeglichen werden konnten. Dementsprechend findet sich in den aus diesem Zusammenhang hervorgegangenen schriftlichen Anweisungen ein großes Repertoire religiös-diffamierender Termini wie *ibāhiyye* oder *revāfîz*.⁸⁸ Daneben werden die Bektaşîs der Verlästerung der ersten drei Kalifen (*zebāndirāzlık*) bezichtigt. Das Vorgehen gegen solche *küfriyyāt* wird in einem in einem religiösen Ordnungs- und Wohlfahrtsdiskurs verortet, in dem der Staat das Fortbestehen der Ordnung und die Möglichkeit nach einen gottgefälligen Leben sicherzustellen hat.⁸⁹

Damit veränderte sich im Jahre 1826 der Charakter der lang währenden Beziehung zwischen dem Bektaşî-Orden und der osmanischen Administration in der Hinsicht, als diese den Orden nicht länger für seine Zwecke einspannen konnte: Denn sowohl bei der Besiedlung Anatoliens nach dessen Eingliederung in das Reich im 15. Jahrhundert⁹⁰ wie auch bei der Integration und Absorbierung der aufständischen Kızılbaş⁹¹ hatte der Orden für die osmanischen Herrscher wichtige Funktionen der Herrschaftssicherung erfüllt. Nicht zuletzt waren die Bektaşî-Derwische mit der Islamisierung der frisch ausgehobenen Knaben für die Armee und den Palastdienst, vor allem auf dem Balkan, betraut, was für den osmanischen

⁸⁵ Faroqhi, *Orden*, S. 112.

⁸⁶ Faroqhi, *Orden*, S. 112.

⁸⁷ Ebd., S. 113.

⁸⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti teşkilâtından Kapukulu Ocakları I: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1944 [im Folgenden: Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*], hier S. 566.

⁸⁹ Ebd., S. 567: „icra-yi ahkâm-i şer’iyye ve tanzîm-i mesalih-i mülkiyye“ [sic!].

⁹⁰ Irène Beldiceanu-Steinherr, „Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XV^e–XVI^e siècles)“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81 (1991): 21-79 [im Folgenden: Beldiceanu-Steinherr, „Les Bektaşî“].

⁹¹ Mélikoff, „Problème“, S. 53.

Staat ebenfalls von Nutzen war.⁹² Damit genoss der Orden Privilegien, die ihn von der Verfolgung ‚heterodoxer‘ Subjekte im osmanischen Staat im 16. Jahrhundert weitestgehend ausschloss und in deren Rahmen den Şeyh in Hacibektaş auch erlaubt wurde, die Oberhäupter anderer Bektaşî-*tekkes* autonom zu bestimmen.⁹³ Dieser Aspekt der Akkommodation in der Beziehung zwischen Pforte und Orden war nach dem „Heilsamen Ereignis“ vorbei, doch bedeutete dies keineswegs ein Ende des Ordens und seines Wirkens. Mélikoff hebt deutlich hervor, dass der Orden nach 1826 zwar in die Verborgenheit gedrängt wurde, allerdings bis zur Aufhebung aller Derwischorden 1925 weiter funktionierte und die Ereignisse im Jahre 1826 daher weit davon entfernt seien, das Ende des Ordens eingeläutet zu haben.⁹⁴ Grundlage ihrer Argumente ist dabei, dass der spezifische, sozio-religiöse Charakter des Ordens es ihm in der Zeit der Tanzimat unter Patronage u.a. einflussreicher Freimaurer ermöglichte, weiterzubestehen:

„Les *Bektaşî* ont toujours été connus comme étant libéraux et non-conformistes. Leur attitude supra-confessionnelle et anti-cléricale leur a souvent valu l'accusation d'athéisme. Or, cette attitude est conforme à la nouvelle tendance du gouvernement sous le sultan Abdülmecid (1839-1861).“⁹⁵

Diese „neue Verlagerung der Regierung“ charakterisiert sie zunächst durch die Verlesung des Großherrlichen Schreibens (*ḥaṭṭ-i hümāyūn*) von Gülhane am 3. November 1839, mit dem, so Mélikoff, das Osmanische Reich erstmals „Menschen- und Bürgerrechte“⁹⁶ anerkannte, den Untertanen ethnische und religiöse Gleichheit zusagte und diese Grundsätze im Reformedikt von 1856 erneut bestätigte.⁹⁷ Vor diesem Hintergrund sei der Einfluss des Freimaurertums und dessen Verbindungen zum Bektaşî-Ordens zu verstehen, der über seine oben genannten non-konformistischen und anti-klerikalen Züge gemeinsame Ideale mit Freimaurern teilte.⁹⁸ Beispielsweise war der Großvezir Sultan Abdülmecids, Mustafa Reşid Paşa, während seiner Frankreichaufenthalte in die französische Freimaurerloge aufgenom-

⁹² Suraya Faroqhi, „Conflict, Accommodation and Long-Term-Survival: The Bektashi-Order and the Ottoman State (sixteenth and seventeenth Centuries)“, *Révue des Études Islamiques*, LX (1992): 167-180, [im Folgenden: Faroqhi, „Accommodation“], hier S. 168.

⁹³ Faroqhi, *Orden*, S. 174.

⁹⁴ Mélikoff, „L'Ordre des Bektachi après 1826“, *Turcica. Revue des Études Turques*, XV (1983): 155-171 [im Folgenden: Mélikoff, „1826“], hier S. 156.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., S. 157; dort heißt es: „Droits de l'Homme et du Citoyen“.

⁹⁷ Ebd.: „L'égalité de tout les sujets de l'Empire, quelles que fussent leur races et leur religions“.

⁹⁸ Ebd., S. 159.

men worden. Mit Blick auf solch mächtige geistig-ideelle Verbündete als Protektoren erscheint es auch plausibel, dass der letzte Ordensvorsitzende (*post-nişin*) der Bektaşis, Hamdullah Efendi, 1826 aus dem Mutterkloster in Hacibektaş zwar ins Exil nach Amasya geschickt, aber 1833 schon wieder begnadigt wurde und die Erlaubnis bekam, nach Hacibektaş zurückzukehren.⁹⁹ Das Kloster selber jedoch wurde in den *tekke*-Listen in Istanbul weiter als zur Nakşibendi gehörig gelistet.¹⁰⁰

Dieser Aspekt der Patronage ist sicher wichtig und nicht zu vernachlässigen. Allerdings darf darüber nicht übersehen werden, dass die Aufhebung des Ordens keineswegs so vernichtend intendiert war oder am Ende ausfiel, wie Levy die Absicht Mahmuds II. benennt: „to erase everything connected to the troops“.¹⁰¹ Faroqhi stellt heraus, dass bei dem Beschluss, gegen den Bektaşî-Orden vorzugehen, durchaus auch Uneinigkeit auch unter den Ulema herrschte, ob es mit der Scharia zu vereinbaren sei, *alle* Angehörigen des Ordens nur aufgrund ihrer Zugehörigkeit dazu der Ketzerei zu beschuldigen.¹⁰² Die Entscheidung darüber, welche Bektaşis zu bestrafen waren und welche nicht, sollte nach Befragung der Scheiche und ihrer Schüler (*murîd*) erfolgen, wobei nicht alle Scheiche der Ungläubigkeit bezichtigt wurden und in solchen Fällen, so Faroqhi, von Bestrafungen abgesehen wurde.¹⁰³ Und auch wenn das Inventar vieler Bektaşî-*tekkes* verkauft, die Klöster selber zum Teil in den Besitz von Nakşibendis übergangen¹⁰⁴ und ihre Kleidung verboten wurde¹⁰⁵, sind hier Anzeichen der Differenzierung im Umgang mit solch ‚ketzerischen‘ Gruppen zu erkennen, sodass keineswegs von einer geschlossenen Phalanx des Anti-Sufismus gesprochen werden kann. Diese differenzierte Haltung ließ zu, dass der Orden bzw. einzelne Ordensangehörige auch ohne Patronagebeziehungen weiterbestehen konnten, wobei dem Orden freilich die Infrastruktur durch die *tekkes* genommen wurde.

Doch wie gesagt: Stellenweise war Patronage sicher ein wichtiges Mittel der geschwächten Bektaşis, am durch Buchdruck und Zeitungswesen inzwischen ‚öffentlicher‘ gewordenem Leben teilzuhaben. İshak Efendi erwähnt an einer Stelle, dass auf den Einfluss eines Bektaşis hin ein Provinzgouverneur (wohl in Thessaloniki) nicht darauf achtete, was

⁹⁹ Ebd., 163.

¹⁰⁰ Ebd., S. 166.

¹⁰¹ Levy, *Military Policy*, S. 157.

¹⁰² Faroqhi, *Orden*, S. 120; Abgedruckt ist das Dokument bei Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, S. 569: „ve Bektaşî onların cümlesi alelumum mülhid ve revâfız olmayub içlerinde bâzı hüsn-ihal ashabı dahi mevcut olduđu“ [sic!].

¹⁰³ Faroqhi, *Orden*, S. 121.

¹⁰⁴ Mélikoff, „1826“, S. 155.

¹⁰⁵ Levy, *Military Policy*, S. 165.

in den lokalen Zeitungen über sie gedruckt wurde.¹⁰⁶ Doch aus offiziellen politischen Strukturen wurden sie weiterhin ausgeschlossen, sodass auch kein Bektaşi-şeyh in der 1866 gegründeten *meclis-i meşāyih* saß.¹⁰⁷ Dem zum Trotz wurde gegen Ende der 60er Jahre einiges an ‚Bektaşi-Literatur‘ gedruckt; Bücher, deren Druck wohl kaum erlaubt gewesen wäre, hätten nicht Patrone ihre schützenden Hände darüber gehalten. Die Mutter von Sultan Abdülaziz war Bektaşi und es kann vermutet werden, dass sie es war, die dem Orden diese Öffentlichkeit zuteilwerden ließ.¹⁰⁸ Allerdings fällt bei den gedruckten Werken auf, dass diese auf den ersten Blick keine Verbindung zur Bektaşiyye aufweisen, von dem Vilāyetnāme des Hacı Bektaş, welches 1871 erstmals gedruckt wurde, einmal abgesehen. Denn weder der Dichter Nesīmī, dessen Divān 1869 erschien, noch Abdülmecid Fereşteoğlu, Autor des Hurufi-Werkes *‘Aşknāme* (1871) waren Bektaşis, wohl aber Hurufis. Fereşteoğlu begann mit der Zusammenstellung des *‘Aşknāme* um 1430 – zu einer Zeit also, in der noch gar nicht von einem Bektaşi-Orden gesprochen werden kann.¹⁰⁹ Und doch nennt İshak Efendi ihn und sein Werk als allerersten Grund, eine Streitschrift zu verfassen und verortet ihn dabei auch in einem Bektaşi-Kontext.¹¹⁰ Dabei macht er allerdings keine näheren Anmerkungen über die Umstände der Publikation oder über eventuelle Patronage, sondern formuliert lediglich, dass „sie sich zum Druck und zur Verbreitung“ der Bücher „erdreisteten“.¹¹¹ Zum Hintergrund des Fereşteoğlu und zum Stand der Forschung, was die Verbindung von Bektaşiyye und Hurufiyye angeht, soll weiter unten noch einiges zur Sprache kommen. An dieser Stelle ist es zunächst İshak selbst, der das Werk des Fereşteoğlu als bektaşitisch qualifiziert. Auf seine Schrift aber folgte eine Wiederlegung von Seiten eines Bektaşis: Ahmed Rıfats *Mir’ātü’l-makāşid fî def’i’l-mefāsîd*. Rıfats ‚Wiederlegung der Wiederlegung‘ soll, so will Birge es wissen, von der Mutter Abdülmecids in Auftrag gegeben worden sein.¹¹²

Hier wurde nun deutlich, dass die Aufhebung des Bektaşi-Ordens 1826 keineswegs endgültig oder vernichtend war. Darüber hinaus konnte auch gezeigt werden, dass das Weiterbestehen des (infrastrukturell stark geschwächten) Ordens allerdings nicht nur auf Patronagebeziehungen fußte, sondern dass es in der Zeit, in der die Zerschlagung des Ordens beschlossen wurde, auch Stimmen gab, die eine vollkommene Vernichtung aller Ordensan-

¹⁰⁶ Anhang A § 3.

¹⁰⁷ Brian Silverstein, „Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire“, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 29, 2 (2009): 171-185 [im Folgenden: Silverstein, „Sufism“], hier S. 178.

¹⁰⁸ Faroqhi, „Bektashis“, S. 22.

¹⁰⁹ Zu diesen Schriften Näheres siehe Kara, *Derwische*, S. 101ff.

¹¹⁰ İshak, *Kāşif*, S. 2f.

¹¹¹ Ebd.: „ṭab‘ ve neşre cür’et eylediklerinden“.

¹¹² Birge, *Order*, S. 80f.

gehörigen – auch aus religiös-ethischen Gründen – ablehnten. Dass diese Stimmen auch von Seiten der Ulema kamen, zeigt erneut, dass es wenig analytischen Wert hat, von festen Oppositionslinien zwischen ‚Orthodoxen‘ und ‚Sufis‘ oder ‚Sunniten‘ und ‚Schiiten‘ auszugehen.¹¹³ In dieser Arbeit allerdings haben wir es mit İshak Efendi mit einem Vertreter der sunnitisch-religiösen Geistlichkeit zu tun, der anhebt, gegen abweichende Glaubenspraktiken zu schreiben und damit den eigenen Glauben nicht nur zu verteidigen, sondern auch zu stärken.

3.3 Harputlu İshak Efendi: Skizze von Leben und Werk

In der Sekundärliteratur, die sich mit Bektaşis auseinandersetzt und die auch den *Kāşifü'l-esrār* erwähnt, finden sich meist keine näheren Angaben zum Schreiber dieser Schrift, außer, dass İshak Efendi *Hoca* oder „member of the Ulema“ sei.¹¹⁴ Auch scheint der *Kāşif* in den Augen mancher Kompilatoren biographischer Werke nicht eine seiner wichtigsten Schriften zu sein, enthalten die Einträge zu seiner Person in den verschiedenen biographischen und bibliographischen Arbeiten oft keinen Hinweis darauf, dass dieser İshak auch der Verfasser des *Kāşif* sei.¹¹⁵ Allerdings identifiziert Bursalı Mehmed Tahir Efendi einen İshak Harputlu als Verfasser des *Kāşif*, sodass über dieses Werk der bei den anderen genannte İshak als der Autor der anti-bektaşî-Polemik gelten kann.¹¹⁶

Daneben sind in den letzten Jahren einige türkische Abschlussarbeiten (Yüksek Lisans) zu İshak Efendi entstanden, die ein wenig mehr Informationen über ihn bereitstel-

¹¹³ In diesem Zusammenhang weist Sirriyeh etwa darauf hin, dass Kritik an bestimmten mystischen Praktiken ebensohäufig wie von der ‚Orthodoxy‘ auch von anderen Sufis vorgebracht wurde; Elisabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, London: Routledge/Courzon, 2003 [1999], S. ix.

¹¹⁴ Siehe etwa Algar, „Hürüfî Influence“, S. 52; Faroqhi, „Bektashis“, S. 9. Darüber hinaus diente *Kāşifü'l-esrār* vielen früheren Forschungen zur Bektaşîyye oder Hurufiyye als Quelle, wobei die Folgenden kaum ein Wort über İshak Efendi verlieren: Browne, *History*, S. 450; Ders. „Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes“ *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1907): S. 533-581 [im Folgenden: Browne, „Notes“], hier S. 535; Helmut Ritter, „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit II, Die Anfänge der Hürüfî-Sekte“, *Oriens*, Vol. 7, 1 (1954): 1-54 [im Folgenden: Ritter, „Anfänge“], hier S. 50.

¹¹⁵ Zum Beispiel: Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî* 3, Istanbul, Numune Matbaacılık [im Folgenden: Süreyya, *Sicill*], S. 805; İbrahim Alâettin, *Meşhur Adamlar, Hayatları - Eserleri*, Cild 2, Istanbul, 1933-1935, S. 792.

¹¹⁶ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1. Cild, Istanbul, Meral, 1972 [im Folgenden: Tahir, *Müellifleri*], S. 364.

len.¹¹⁷ Die darin gegebenen Informationen zu Leben und Werk İshaks decken sich größtenteils (teilweise recht wortgetreu) mit denen der *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, die ebenfalls einen Eintrag zu İshak enthält.¹¹⁸ Darin wird sein Geburtsjahr mit 1801 angegeben, wohingegen die Autoren und Autorinnen der erwähnten Abschlussarbeiten 1803 als İshaks Geburtsjahr listen. Nach seiner Schulzeit in Harput ging İshak nach Istanbul an die Fatih Medresesi. Dort wurde ihm nach seinem Theologiestudium die Lehrbefähigung (*icâzet*) erteilt, woraufhin er nach Harput zurückkehrte, um zwei Jahre lang an der dortigen Medrese zu unterrichten.¹¹⁹ Aus seinem *icâzetnâme* geht hervor, dass er unter anderem in Philosophie, *kelâm* (Theologie), *fıkh* (Rechtswissenschaft), Grammatik und Logik eine Lehrbefähigung erhalten hatte.¹²⁰ Nach seiner Lehrtätigkeit in Harput ging er wieder nach Istanbul zurück, um an der Fatih Medrese zu unterrichten, an der er seinen Abschluss erlangt hatte.¹²¹ Später wurde er an die Şahzâdegân Mektebi berufen¹²², an der die Kinder des Sultans unterrichtet werden und die sich im Topkapı-Palast befindet.¹²³ Zwischen 1853 und 1868 war er auch mit den *huzûr dersleri* betraut, bei dem er dem Sultan während des Ramadan aus dem Koran vorzutragen und die betreffenden Stellen zu erklären hat.¹²⁴ Nach diesen Stationen an religiösen Schulen war er auch in neu eingerichteten, säkularen Schulen tätig, unterrichtete an der *Dârü'l-ma'ârif rüşdiye mektebi* und war außerdem Mitglied der *meclis-i ma'ârif*, einem dem Büro für Schulbildung (*Ma'ârif Nezâreti*) unterstelltem Gremium.¹²⁵ Kara gibt für İshaks Wechsel an die Rüşdiyye das Jahr 1855 an.¹²⁶

Für die darauf folgende Station in İshaks Laufbahn liegen unterschiedliche Informationen vor: während Süreyya von „Mekke mollası“ spricht, nennt Kara die Stationen „Medine ve İsparta kadılığı“.¹²⁷ 1879 übernimmt İshak wieder ein Amt in Istanbul, welches bei Kara, aber auch bei Yılmaz und Puse als *İstanbul pâyeliği* angegeben wird.¹²⁸ Spezifizieren lässt sich die-

¹¹⁷ Drei Arbeiten sind bei YÖK gelistet: Emine Puse, *Harputlu İshak Efendi ve Ziyâ'l-kulûb adlı Eseri*, Sakarya Üniversitesi, 2010 [im Folgenden: Puse, *Ziyâ'l-kulûb*]; Yılmaz, *Teolojik*, sowie Halil Kalyoncu, *Harputlu İshak Efendi'nin eserlerinde Hz. İsa'nın çarımha gerilme meselesi*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2005.

¹¹⁸ Mustafa Kara, „İshak Efendi, Harputlu“, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 22, Istanbul, S. 531-532 [im Folgenden: Kara, „İshak Efendi“].

¹¹⁹ Ebd., S. 531.

¹²⁰ Yılmaz, *Teolojik*, S. 23.

¹²¹ Puse, *Ziyâ'l-kulûb*, S. 3.

¹²² Kara, „İshak Efendi“, S. 531.

¹²³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmalı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* III, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1983, [im Folgenden: Pakalın, *Tarih Deyimleri* III], S. 332.

¹²⁴ Kara, „İshak Efendi“ S. 531.

¹²⁵ Süreyya, *Sicill*, S. 805.

¹²⁶ Kara, „İshak Efendi“, S. 531.

¹²⁷ Ebd.; Yılmaz, *Teolojik*, S. 25; Pusa, *Ziyâ'l-kulûb*, S. 4.

¹²⁸ Kara, „İshak Efendi“, S. 531; Yılmaz, *Teolojik*, S. 24; Puse, *Ziyâ'l-kulûb*, S. 3.

ser *pāye*, was zunächst lediglich „Rang“ bedeutet, über die Beinamen İshak Efendis, wie sie aus dem Titelblatt seiner Streitschrift hervorgehen: Dort wird er als „*mevālî-i kirāmdan fazîletlu İshak Efendî hazretleri*“ bezeichnet. *mevālî*, der gebrochene Plural von *mollā*, und *fazîletlu* deuten darauf hin, dass er das *mevleviyyet* der Haremeyn, also von Mekka und Medina innehatte, wobei *mevleviyyet* laut Pakalın ein hohes Kadiamt bezeichnet und *mollā*, davon abgeleitet, einen Kadi erster Klasse benennt.¹²⁹ Der Zusatz *hazretleri* bestimmt in Kombination mit *fazîletlu* jemanden, der ein Kadi-Amt in Istanbul innehatte, sodass İshaks *İstanbul pāyesi* als Kadi-Amt näher qualifiziert werden kann.¹³⁰ Danach bekleidete er die Position eines Inspektors (*müfettiş*) des Büros für Stiftungsangelegenheiten (*Evkâf Nezâreti*).¹³¹ Zu İshaks Todesdatum gibt es verschiedene Angaben, die allerdings ungenauen Rechnungen geschuldet sind: Kara gibt sein Todesdatum mit dem 13. Ramazan 1309 (h) an, was dem 11. April 1892 (m) entspricht. Andere Angaben sind 1310 bei Tahir oder 1891 bei Alâettin.¹³²

Aus der Streitschrift selber geht explizit nur wenig über İshak Efendi hervor. Neben seinem *lağab* auf dem Titelblatt wird er an einer Stelle in der Schrift von einem Gesprächspartner mit „Hoca“ angesprochen, was auf seine Lehrtätigkeiten verweist.¹³³ Daneben führt er zum Ende der Schrift aus, dass ihn einige seiner Freunde gewarnt hätten, dass ihn die Bektaşis nach der Lektüre seiner Schrift hassen würden. Daraufhin antwortet İshak nur, dass er hoffe, eher Dank als Hass zu ernten, da er ja im Anzeigen des Unglaubens auch den rechten Weg aufzeige.¹³⁴

İshaks theologische Ausbildung qualifizierte ihn nicht nur dazu, theoretische Werke über Philosophie oder Theologie zu verfassen, wie etwa sein *Es'ile-i Hikemiyye* („Philosophische Fragen“, 1278/1862) oder das *Zübde-i 'ilm-i kelâm* („Quintessenz der Wissenschaft des Kalâm/der Theologie“).¹³⁵ Darin setzt er sich im Stile von Frage und Antwort mit zentralen Fragen der Philosophie und Theologie auseinander und erklärt beispielsweise auch al-Ġazālîs Philosophiekritik.¹³⁶ Im *Es'le-i Hikemiyye* erklärt İshak, er schreibe seine Werke auf

¹²⁹ Pakalın, *Tarih Deyimleri*, II, S. 519, 549.

¹³⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu [im Folgenden: Uzunçarşılı, *İlmiye*], S. 285.

¹³¹ Süreyya, *Sicill*, S. 805.

¹³² Das Jahr 1310 begann aber erst am 26. Juli 1892.

¹³³ Anhang A § 4.

¹³⁴ İshak, *Kāşif*, S. 171.

¹³⁵ Tahir führt beide Werke getrennt auf, enthält aber keine Jahresangabe, Tahir, *Müellifleri*, S. 364; Puse dagegen führt beide Werke als eins auf und datiert es auf 1283/1866, Puse, *Ziyâ'l-kulûb*, S. 8; Özege enthält nur einen Eintrag zum *Es'ile-i Hikemiyye* und datiert es auf 1278/1862 mit einer zweiten Auflage von 1301/1884, Özege, *Türkçe Eserler*, S. 361. Bei Yılmaz heißt ein Werk *Es'le-i Kalemîyye ve Zübdetü 'l-'ilm-i Kelâm*, ein anderes *Es'le-i Hikemiyye*, sodass hier von zwei getrennten Werken die Rede ist; Yılmaz, *Teolojik*, S. 29.

¹³⁶ Yılmaz, *Teolojik*, S. 29.

Türkisch, da es eine lange Zeit dauerte, die Wissenschaft der Theologie und Arabisch zu erlernen und viele Menschen darüber in religiösen Fragen in Unachtsamkeit und Selbstvergessenheit verfielen, sodass auf Türkisch geschriebene Werke dem entgegenwirken könnten.¹³⁷

Neben diesen theoretischen Schriften praktizierte er auch *kalām*, die Wissenschaft der Theologie, indem er sich auf polemische Weise gegen andere Glaubensrichtungen polemisierte: Bevor der Bektāşi-Orden dabei sein Ziel wurde, setzte er sich in zwei Werken mit verschiedenen Fragen des christlichen Glaubens auseinander, wobei sich beide Schriften gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts missionierenden Aktivitäten protestantischer Christen im Reich richten: In seinem *Şemsü'l-ḥakīka* („Sonne der Wahrheit“, 1278/1361) geht İshak vor allem auf den christlichen Glauben an die Kreuzigung Jesu ein und verwirft diesen wie auch die Vorstellung von dessen Göttlichkeit (*ülühıyeti*).¹³⁸ Daneben versucht er anhand verschiedener Widersprüche zu zeigen, dass die christliche Lehre sinnentstellt und korrumpiert ist.¹³⁹ In der später erschienenen, allerdings undatierten¹⁴⁰ Streitschrift *Żiyā'ü'l-kulûb* („Licht der Erde“) macht er zu Anfang klare Angaben über sein Ziel, das bei Yılmaz (in republiktürkischer Orthographie) zitiert ist:

Bu kitabı yazmaktan maksadımız sadece Protestan misiyonerlerin İslam dini aleyhinde yayındıkları kitap ve broşürlere yanıt vermek, onlara mukabale etmek vazifesini yerine getirmektir. Dinlerini ve rahatlarını korumak isteyen Hıristiyan hemşerilerimiz de bu misiyonerlerden rahatsızdırlar. Onlar da bu zararların giderilmesi hususunda bizimle aynı fikirdedirler.¹⁴¹

Hier wird nicht nur die weiter oben angesprochene Differenzierung und Spezifizierung eines Feindes deutlich, auch zeigt sich in diesem Zitat eine erstaunliche Ähnlichkeit zur Situation ein paar Jahre später, in der es Schriften der Bektāşis sind, die İshak zum Verfassen einer Streitschrift veranlassen. Analog dazu wendet er sich hier gegen die Bücher und Broschüren der Missionare, die die Religion und die Ruhe seiner christlichen Mitmenschen bedrohen. Neben den Missionierungsaktivitäten kritisiert er im *Żiyā'ü'l-kulûb* erneut die Sinn-

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konular*, Ankara, Türk Diyanet Vakfı, 1998 [im Folgenden: Aydın, *Reddiyeler*], hier S. 85.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Puse, die sich eingehender mit dieser Schrift beschäftigt, hat über den Text das Jahr 1293 als Datum der Erstellung bestimmen können. Puse, *Ziyâ'l-kulûb*, S. 10.

¹⁴¹ Yılmaz, *Teolojik*, S. 28.

entstellung der christlichen Lehre und deren Widersprüche wie auch die christliche Trinitätslehre, die seinem streng monotheistischen Gottesbild zuwider ist.¹⁴²

3.4 Die Streitschrift *Kāşifü 'l-esrār ve dāfi'u 'l-esrār*

Obwohl sich İshaks Streitschrift laut Titelblatt gegen den Orden der Bektaşis richtet, so liegt das Hauptaugenmerk seiner Kritik auf den buchstabenmystischen Lehren, die nach İshaks Meinung von diesem Orden – auch nach dessen offizieller Abschaffung – gelehrt und verbreitet werden. Wenn er im Verlauf der Polemik vom „Unglauben der Bektaşis“ spricht, ist dies in vielen Fällen eine Kritik, die auf die Hurufiyye abzielt. Auch wenn mystische Auseinandersetzung mit der tieferen, symbolischen Bedeutung von Buchstaben und deren Zahlenwerten¹⁴³ schon lange vor der Hurufiyye und Fazlullah stattfanden, so erreicht diese Strömung doch mit Fazlullah eine neue Qualität. Während sich die früheren Auseinandersetzungen mit der Bedeutung der Buchstaben vor allem auf die 17 „rätselhaften Buchstaben“¹⁴⁴ richteten, die am Anfang von 29 Koransuren stehen, ist die Lehre Fazlullahs sehr viel weitreichender; die Kenntnis des geheimen Wissens um die Buchstaben befähigt nämlich dazu, die numerischen Zusammenhänge der Buchstaben der göttlichen Rede mit der Schöpfung und Gottes Offenbarung darin zu erkennen. So gibt es nach Lesart der Hurufiyye beispielsweise im Antlitz des Menschen sieben Linien (*ḥuṭūṭ-i ümmiyye* - Mutterlinien), über die sich Gott manifestiert: das Haupthaar, die beiden Brauen und vier Wimpernlinien, die mit der Anzahl der sieben Verse der *fātiḥa*, der eröffnenden Sure des Korans, korrespondiert.¹⁴⁵ Wenn die Zahl sieben wiederum mit vier, der Anzahl der Elemente (*'anāşir*), multipliziert werde, ergebe dies 28, die Anzahl der Buchstaben des arabischen Alphabets.¹⁴⁶ Durch solche Rechenbeispiele zeigen Hurufis die Zusammenhänge der Schöpfung und deren numerischer Bedeutung über die Buchstaben des arabischen Alphabets auf. Das Wissen um diese tieferen Bedeutungen führt letztlich dazu, dass der wörtliche Sinn (*zāhir*) der Worte des Korans, wie auch die formale Befolgung der religiösen Pflichten, seine Bedeutung verliert, wenn man sich der tieferen Bedeutung nicht bewusst ist. In diesem Punkt weicht die Lehre des Fazlul-

¹⁴² Aydın, *Reddiyeler*, S. 86.

¹⁴³ Im Arabischen hat jeder Buchstabe entsprechend seiner Position im Alphabet einen Zahlenwert. Dabei ist das Alphabet in drei Gruppen von Einern, Zehnern und Hunderten eingeteilt. Siehe dazu Gustav Weil/G. S. Colin, „Abjad“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. I (1960): S. 97-98.

¹⁴⁴ Dieter Ferchl, „Die „rätselhaften Buchstaben“ am Beginn einiger Suren – Bemerkungen zu ihrer Entschlüsselung, Beobachtungen zu ihrer vermutlichen Funktion“, in Tilman Nagel / Elisabeth Müller-Luckner (Hg.) *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, München: Oldenbourg, 2010, S. 197-216.

¹⁴⁵ Elias J. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, London: Luzac, 1958 [im Folgenden: Gibb: *Poetry*], S. 339; Anhang A §1.

¹⁴⁶ Anhang A §1.

lah von den ihm vorangehenden Buchstabenmystikern ab, sodass die Hurufiyye in diesem Sinne İshaks Feindbild darstellt und weniger die Tatsache, dass sie über die Bedeutung von Buchstaben spekulieren.

İshak teilt sein Werk in drei Kapitel ein: Im ersten Teil, der von Jacob übersetzt und kommentiert vorliegt, geht er auf den Ursprung Fazlullahs und einige Grundsätze und Wesensmerkmale der Bektaşis ein. Dagegen sind Kapitel zwei und drei zu weiten Teilen Inhaltsangaben der Bücher und Schriften, die kurz vor seiner Streitschrift veröffentlicht wurden. Diese Inhaltsangaben sind vermengt mit Kommentaren und Anekdoten. Dabei baut İshak zum Teil einen Gesprächscharakter auf und leitet seine Gegenrede zu einem bestimmten, als Unglaube zu denunzierenden Abschnitt mit „Antwort“ oder „darauf ist zu antworten“ ein. Wenn er Anekdoten einstreut, so weist er dabei zuvor darauf hin, dass diese „einer unserer Freunde“ oder „eine vertrauenswürdige Person“¹⁴⁷ berichtet habe. In anderen Situationen befindet er sich direkt im Gespräch, beispielsweise mit dem Baba einer *tekke*, wobei er dann auch von sich selbst in der dafür im Osmanischen üblichen Form des *faķir* spricht.¹⁴⁸ Mit diesem Gesprächscharakter seiner Auseinandersetzung schreibt sich İshak in methodischer Hinsicht in die Literaturtradition des *kalām* ein, auch wenn seine Gegenantworten, im Gegensatz zu denen al-Ġazālīs, weniger umfangreich ausfallen und er sich meistens darauf beschränkt, zu benennen, was an der betreffenden Textstelle nun das Element des Unglaubens war.¹⁴⁹ Seine Antworten sind dabei zum Teil recht kolloquial gehalten: So leitet er beispielsweise seinen Kommentar mit den Worten ein: „Sie an! Sie an! Wie schöne Juwelen sie da ausgebrütet haben!“¹⁵⁰

Im ersten Kapitel legt er den Grundstein für sein Feindbild. Dabei fällt zunächst, wie oben bereits angedeutet, die enge Verbindung von Hurufiyye und Bektaşiyye auf. Das ist insofern bemerkenswert, als sich die Sekundärliteratur keineswegs einig darüber ist, in welcher Beziehung diese beiden Gruppen zueinander stehen und in dieser Frage häufig auf İshaks Schrift als Quelle für die enge Verbindung der beiden Gruppen zurückgegriffen wird.¹⁵¹ Da dieser Punkt für das Verständnis von İshaks Feindbild sehr zentral ist, soll die Stelle, an der Bektaşiyye und Hurufiyye in der Streitschrift erstmals in Beziehung zueinander gesetzt werden, hier in Gänze zitiert werden:

¹⁴⁷ Ebd., S. 6.

¹⁴⁸ Anhang A § 4.

¹⁴⁹ Anhang A § 1.

¹⁵⁰ İshak, *Kāşif*, S. 52: „Pah pah ne güzel cevāhirler yumurtladı“.

¹⁵¹ Einen umfassenden Überblick gibt Algar, „Hurūfī Influence“.

ve ba‘dehu ma‘lūm ola ki ehl-i İslam’ı izlāl ile meşğūl olan tevā’ifiñ eñ başlūcası t̄ā’ife-’i beктаşıyyān olub hālbuki bunlarıñ aqvāl ve af‘āllarından ehl-i İslam’dan olmadıkları ma‘lūm ise de biñ ikiyüz seksān sekiz tārīhinde bütūn bütūn izhār eylediler bunlarıñ (cāvidān) tesmīye eyledikleri kütüb altı nüshe olub birisi aṣl-i muzılları olan (Fazlullāh) Hurūfi’niñ ve beṣi hūlefāsiniñ tertībātı olub nūsaḥ-i ḥamse-’i mezkūrede küfürleri pek zāhir olduğundan beynlerinde sırran ta‘līm ve ta‘allūm eyleyüb ke’ennehü (Fereṣte) Oğlu’niñ (‘Aṣḥnāme) ta‘bīr olınan cāvidānında küfriyyātını bir miqdār mestūrāne tūtduğundan¹⁵²

Hier ordnet İshak die publizierten Bücher, auf die er in seiner Streitschrift Bezug nimmt, eindeutig den Bektaşis zu. Diese Schriften werden im Werk häufig *Cāvidān* genannt, was soviel wie „Ewigkeit“ bedeutet und auf den Titel des Hauptwerkes Fazlullahs verweist: den *Cāvidān-i kabīr*. Dass Fazlullah als „ihr eigentlicher Fehlleiter“ genannt wird, verortet Fazlullah ebenfalls in diesem Bektaşi-Kontext, wobei er späterhin auch anderen Strömungen zugerechnet wird: Nach einem kurzen geschichtlichen Abriss, bei dem er davon berichtet, wie die *Ḳarmaṭiyye* (*ḳarāmīṭa t̄ā’ifesi*) die arabische Halbinsel geschleift und das Hab und Gut der Menschen genommen haben, ordnet er die *Ḳarmaṭiyye* der *Ibāḥiyya* zu, die „alle möglichen verbotenen Dinge für erlaubt halten.“¹⁵³ Auch Fazlullah gehöre zu diesen Karmaten, sagt İshak und ordnet den Gründer der Hurufiyye damit einem schiitischen Kontext zu,¹⁵⁴ ist die *Ḳarmaṭiyya* doch eine siebener-schiitische Gruppe.¹⁵⁵ Nachdem Fazlullah im Jahre 796/1394 von Timur Lenks Sohn *Mirānṣāh* getötet wurde, in dessen Gefangenschaft sich Fazlullah nach Missionarstätigkeiten zuletzt befand, war es İshak zufolge sein Jünger ‘Alī al-A‘lā, der den Bektaşis das Wissen um die mystische Bedeutung der Buchstaben brachte.¹⁵⁶ Er kam zum Mutterkloster nach *Hacıbektaş*, lehrte die dortigen Derwische die *Hurufi-Cāvidāne* im Geheimen und aufgrund der Einfältigkeit der dortigen Derwische ging die Saat schnell auf,

¹⁵² İshak, *Kāṣif*, S. 2f; „Ferner soll bekannt sein, dass umtriebige Gruppen, die sich anschicken, die Gemeinschaft des Islam fehlzuleiten, die Gruppe der Bektaşis ist; und obwohl offensichtlich ist, dass ihre Worte und Praktiken unislamisch sind, haben sie all dies im Jahre 1288 offengelegt; Ihrer Bücher, die sie ‚Cāvidān‘ nennen, gibt es sechs, wobei das erste das des eigentlichen Fehlleiters Fazlullah Hurufi ist und die [anderen] fünf die Kompilationen seiner Anhänger sind. Und da ihr Unglaube in den genannten fünf Büchern recht offensichtlich ist, wurde er unter ihnen im Geheimen gelehrt und gelernt, wie auch die ungläubigen Lehren in dem ‚Aṣḥnāme‘ genannten Cāvidān des Fereṣteoğlu eine Zeit lang geheim gehalten wurden“.

¹⁵³ İshak, *Kāṣif*, S. 3: „ne-ḳadar muḥarramāt var ise cümlesini mübāḥ ‘add ederek“.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Wilfried. Madelung, „Ḳarmaṭī“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. IV (1978): S. 660-665.

¹⁵⁶ İshak, *Kāṣif*, S. 4. Zu Fazlullahs Leben und Werk ist jüngst eine umfassende Studie von Usluer erschienen, der auch gerade eine Reihe Editionen von Texten der Hurufiyye herausgibt: Fatih Usluer, *Cāvidān-Nāme. Dürr-i Yetim isimli Tercümesi*, Istanbul: Kalbalcı, 2012, [im Folgenden: Usluer, *Cāvidān-Nāme*], hier S. 12ff.

sodass die Derwische fortan dem *Cāvidān* folgten und alle göttlichen Gesetze zu missachten begannen.¹⁵⁷ Den Unglauben, der ihnen gelehrt wurde, nannten sie Geheimnis (*sırr*), um ihn vor der Außenwelt zu verbergen, so İshak.

In diesem Zusammenhang ist der Titel der Streitschrift, *Kāşifü 'l-esrār ve dāfi'ü 'l-eşrār*, konkret als „Aufdecker“ dieses, als Geheimnis getarnten Unglaubens zu verstehen. Dabei sei noch angemerkt, dass sich İshak, mit Blick auf seine Ausbildung und seine Kenntnis der Theologie wohl wissentlich, mit seinem Titel wie auch mit seiner Methode an frühe *kalām*-Literatur anlehnt, in denen die Titel verschiedener Schriften sehr ähnlichen semantischen Feldern entspringen. An dieser Stelle sei lediglich auf zwei Schriften hingewiesen: Die eine stammt von dem aš'arischen Gelehrten al-Bāqillānī (gest. 1012) und heißt *Kaşfu 'l-asrār wa-hatku 'l-astār* („Enthüllung der Geheimnisse und Zerreißen der Hüllen“), die andere, aus mu'tazilitischem Kontext, von Ismā'īl ibn Aḥmad al-Bustī, ist das Werk *Kaşfu 'l-asrāri 'l-Bāṭiniyya* („Aufdeckung der Geheimnisse der Batiniyya“).¹⁵⁸

Nachdem İshak 'Alī al-A'ālā als Scharnier zwischen Hurufiyye und Bektaşīyye eingeführt hat, geht er auf das „Heilsame Ereignis“ von 1826 ein, wobei hier kein Wort über die Janitscharen fällt. Die Aufhebung des Ordens begründet er vielmehr damit, dass deren Unglaube zur Zeit Mahmuds II. „ziemlich offensichtlich geworden sei“¹⁵⁹, sodass ihre Ermordung und die Vernichtung ihrer Klöster nötig wurde. Die Derwischkonvente seien „für etwas Geld“¹⁶⁰ an den Nakşibendi-Orden gegangen, die überlebenden Bektaşīs hätten „30 oder 40 Jahre lang die Roben der Scheiche und Derwische der Sa'dīs, der Rıfā'īs, der Qādirīs oder auch der Nakşibendis übergestreift“¹⁶¹ und so insgeheim ihren Unglauben weiter verbreitet.

Im darauffolgenden zweiten Kapitel (ab S. 31) widmet sich İshak ausschließlich dem *Aşknāme* des Abdülmecid Fereşteoğlu, das ursprünglich im 15. Jahrhundert erstellt und 1871 gedruckt wurde. Von insgesamt 173 Seiten spürt er auf 90 Seiten allein dem in diesem Werke steckendem Irrglaube nach. In der Forschung hat sich inzwischen die Ansicht durchgesetzt, dass das *Aşknāme* die osmanische Übersetzung des *Cāvidānnāme-i kabīr* ist, Fazlullahs Hauptwerk, wobei Usluer allerdings darauf hinweist, dass es eher eine Synthese mehrerer Werke sei.¹⁶² Zum Teil sei das *Aşknāme* eine wörtliche Übersetzung, zum Teil eine Paraphrase sowohl des *Cāvidānnāme* wie auch eines anderen Werkes von Fazlullah, dem *Muḥab-*

¹⁵⁷ İshak, *Kāşif*, S. 4.

¹⁵⁸ Goldziher, *Bāṭiniyya*, S. 15 f.

¹⁵⁹ İshak, *Kāşif*, S. 5: „bir mıkḍār zāhir olduğundan“.

¹⁶⁰ Ebd.: „bir mıkḍār ma'āş'la“ [sic!].

¹⁶¹ Ebd., S. 5f.: „Otuz kırk sene zarfında kimisi (Sa'dī) kimi (Rıfā'ī) ve kimi (Qādirī) ve ba'zıları (Nakşibendī) meşāyih ve dervişāni kıyāfetlerine girerek“

¹⁶² Usluer, *Cāvidān-Nāme*, S. 22.

betnāme.¹⁶³ „Wie alle Hurufi-Schriften“¹⁶⁴ ziele auch das *‘Aşknāme* darauf, verschiedene religiöse Themen und Fragen in buchstabenmystischer Weise zu deuten. Dabei können sowohl biblische wie auch koranische Stellen Gegenstand dieses esoterisch-hurufitischen *te’vīl* sein, wie im Laufe dieser Arbeit noch deutlich werden wird.

Im dritten Kapitel behandelt İshak weitere Schriften und Bücher der Hurufis, wobei er oft darauf verweist, dass deren Inhalt weitestgehend dem des *‘Aşknāme* ähnlich sei, weshalb hier darauf verzichtet wurde, Schriftproben anderer, von ihm behandelte Werke in den Anhang aufzunehmen.

Zum Ende des Werkes (S. 166) erweitert İshak sein Feindbild um einen entscheidenden Punkt und führt die schiitischen Nusayrier mit der Bemerkung ein, dass diese Gruppe im Verhältnis zur Bektaşiyye das geringere von zwei Übeln sei. Dies habe er herausgefunden, als er Informationen über die Bektaşis, aber auch über andere „fehleitende Abspaltungen“ (*fıraḳ-i zālle*) einholte. Mit den Nuṣayrīs (*‘Alawī*) bringt İshak ein Beispiel extrem-schiitischer Gruppierungen vor, deren übermäßige Ali-Verehrung ihnen in sunnitischer Häresiographie die Bezeichnung der „Übertreiber“ (*ḡulāt*) einbrachte. Damit scheint das Feindbild İshaks durch die Ergänzung um eine der *silsile* nach ebenfalls alidischen, sozial und geographisch aber anders verorteten Gruppe zu komplettieren, da Nusayrier weitestgehend in der bergigen Region zwischen Antakya und dem nördlichen Libanon siedeln. Allerdings fällt auf, dass er daneben Kızılbaş an keiner Stelle der Schrift erwähnt. Das ist deshalb auffällig, weil diese Gruppe im Osmanischen Reich über lange Zeit den ländlichen und vor allem aufrührerischen Gegenpart zu den über das Ordenswesen mehr oder weniger unter staatlicher Kontrolle gebrachten Bektaşis war. Für die Konstruktion von Feindbildern eigneten sich Kızılbaş ob ihrer Vergangenheit als politische Verfolgte eigentlich hervorragend. Dass sie hier nun gar nicht auftauchen, wirft Fragen auf. Und so ist auch das Unterdrückte, Nichtgenannte, die scheinbare Leerstelle in İshaks Konstrukt eine wichtige Facette seines Feindbildes der Bektaşiyye.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Ebd., S. 18.

4. ASPEKTE DER KRITIK AN DEN BEKTAŞIS

Es ist bisher deutlich geworden, dass İshaks Streitschrift gegen den Bektaşi-Orden auf Publikationen Bezug nimmt, die laut İshak aus Bektaşi-Kreisen stammen. Bektaşis sind bei ihm eng verknüpft mit der buchstabenmystischen Gruppe der Hurufiyye, deren Gründer Fazlulah er wiederum zur ismāʿīlitischen Ẕarmaṭiyya „von der Ibāḥiyya“ zählt.¹⁶⁵ Daneben grenzt İshak die Bektaşiyye zum Ende seiner Schrift gegen die Nusayrier ab. Neben dieser Verortung der Bektaşiyye ist auch die Art und Weise, wie dieses Bild präsentiert wird, für die folgende Analyse von İshaks Feindbild von Interesse: Zwar besteht ein Großteil seiner Schrift aus der Wiederlegung der Schriften der Hurufis, doch kombiniert er seine Polemik auch mit Anekdoten, mit von ihm selbst geführten Gesprächen mit Bektaşi-Babas oder mit abgedruckten, offiziellen Dokumenten wie einem Petitionsschreiben aus Thessaloniki.

In dieser komplexen Zusammensetzung der Argumentation und den unterschiedlichen Facetten des Feindbildes liegt auch die methodologische Herausforderung dieser Arbeit. Denn angesichts des hochgradig performativen Charakters der Schrift und ihrer verschiedenen narrativen Ebenen bedarf es eines methodischen Zugriffs, der dem Rechnung trägt. Dabei kann es freilich nicht darum gehen, ein Urteil über eine ‚objektive‘ Darstellung des Bektaşi-Ordens durch İshak zu fällen. Die Frage nach Objektivität ist allerdings auch bei Dokumenten problematisch, die nicht das erklärte Ziel der Denunzierung verfolgen. Es muss vielmehr darum gehen, einen methodischen Zugriff zu entwickeln, um die getroffenen Aussagen zum einen in ihrer spezifischen narrativen Situation zu erfassen. Zum anderen gilt es, bei der Erschließung des Feindbildes hinsichtlich Topoi und Terminologie, die Aussagen in ihrer denunzierenden Absicht zu reflektieren und zu interpretieren.

4.1 Methodische Überlegungen und die Frage der Glaubwürdigkeit

„Da die polemische Tendenz unverkennbar ist, muss man sich freilich hüten, alles für baare [sic!] Münze zu nehmen“ hat schon Jacob in seiner Bearbeitung des *Kāşif*¹⁶⁶ vor mehr als einhundert Jahren richtigerweise angemerkt. Auch Eberhard schließt sich dem an und unterstreicht, dass die Aussagen in solch polemischen Schriften „natürlich mit der allergrößten Vorsicht zu bewerten sind“¹⁶⁷. Allerdings weist sie auch auf die Möglichkeiten hin, die

¹⁶⁵ İshak, *Kāşif*, S. 3.

¹⁶⁶ Jacob, *Beiträge*, S. VI.

¹⁶⁷ Eberhard, *Polemik*, S. 76.

solche Schriften dem Historiker eröffnen, da sie unabhängig von ihrem polemischen Charakter auch Rückschlüsse auf die „geistigen Strömungen und politischen Entwicklungen der Zeit“¹⁶⁸ zuließen. Bei Eberhard steht darüber hinaus noch die Frage der Glaubwürdigkeit der von ihr untersuchten Streitschriften in ihrem Erkenntnisinteresse. Unter Glaubwürdigkeit versteht die Autorin, ob die Schriften „zuverlässige Informationen“¹⁶⁹ enthalten oder ob sie „ohne Rücksicht auf tatsächliche Verhältnisse nach polemischen Erwägungen ersonnen sind“.¹⁷⁰ Darüber hinaus untersucht sie auch, ob und inwiefern die Verfasser der Streitschriften auf eigene Erfahrungen mit dem Feind zurückgreifen können, oder woraus sich sonst ihre Informationsquellen speisen.¹⁷¹

Für die hier gewählte Fragestellung, die an İshaks *Kāşif* herangetragen werden soll, ist die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Aussagen aus verschiedenen Gründen zunächst von sekundärem Interesse. Das hier präsentierte Feindbild ist in hohem Maße textuell, da es auf Schriften aufbaut, die im 15. Jahrhundert entstanden sind. So wird hier ein Bektaşî-Orden konstruiert, der zu großen Teilen aus den Lehren der Hurufiyye besteht, die Fereşteoğlu im 15. Jahrhundert in seinem *‘Aşknâme* formulierte. Die Rezeptionsgeschichte solch buchstabenmystischer Werke in Bektaşî-Kreisen ist allerdings bisher nur ausschnitthaft erschlossen.¹⁷² In Bezug auf die Glaubwürdigkeit ließe sich fragen, wie akkurat İshaks Paraphrase der im *‘Aşknâme* enthaltenen Lehren ausfällt. Hier ist aber im Lichte seiner Absicht, den in den Büchern enthaltenden Unglauben der *umma* aufzuzeigen, nicht davon auszugehen, dass er dabei nicht eng am Text bleibt¹⁷³. Wichtiger ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob die enge Verbindung von Bektaşîyye und Hurufiyye, wie sie İshak unterstellt, überhaupt gelten kann. Daran kann schließlich auch ermessen werden, inwieweit er eine eventuelle Missrepräsentation seines Gegners als Strategie nutzt.

Zunächst muss darauf hingewiesen werden, dass Bektaşîyye und Hurufiyye zwei unterschiedliche Phänomene darstellen: Während die Bektaşîyye als islamische Bruderschaft im 15. Jahrhundert in Anatolien und auf dem Balkan entstand, liegen die Ursprünge der

¹⁶⁸ Eberhard, *Polemik*, S. 76.

¹⁶⁹ Ebd., S. 77.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Vgl. etwa zu den Bibliotheksinventaren von Bektaşî-Konventen: Faroqhi, *Bektaschi-Orden*, S. 100f.

¹⁷³ İshak, *Kāşif*, S. 3; „bunların aḥvālını ve kitāblarında olan küfriyâtını ehl-i imāna iḥbār için bir risāle kaleme alınmak bî şekk farz-i kifāye olduğundan“.

Hurufiyye im engeren Sinne, also mit Fazlullah Hurufi als deren ‚Gründer‘, im timuridischen Persien des 14. Jahrhunderts.¹⁷⁴

Die Forschung ist uneins darüber, auf welchen Wegen die Ideen der Hurufiyye zuerst im Bektaşi-Orden ankamen: İshak gibt in seinem ersten Kapitel an, dass es ‘Alī al-A‘lā war, einer der Nachfahren Fazlullahs, der in Anatolien dessen Lehre verbreitete und der auch ins Mutterkloster nach Hacı Bektaş kam.¹⁷⁵ Hier soll er den Derwischen den *Cāvidān*, eines der Bücher Fazlullahs, gelehrt haben mit den Worten, dieses sei die Lehre des Hacı Bektaş selbst¹⁷⁶. In dieser Ansicht folgt İshak die ältere Forschung um Browne und Birge,¹⁷⁷ während Gölpınarlı auf den persischen Dichter Nesīmī als Transmitter dieser Ideen verweist.¹⁷⁸ Algar, der die neuere Forschung zu dem Thema vertritt, wendet darauf ein, dass Nesīmīs hurufi-Poesie zwar von Bektaşis gelesen wurde, diese aber sehr weit verbreitet war und damit keine spezifisch bektaşitische Verbindung zur Hurufiyye darstellt. Ebenso wenig würde sich allerdings die Genealogie irgendeines bekannten Bektaşis auf ‘Alī al-A‘lā berufen, sodass auch diese Verbindungslinie zumindest nicht ohne Zweifel bleibt.¹⁷⁹

Unabhängig von den Kanälen der Wissensvermittlung merkt Browne hierzu an, dass es wohl nach dem 15. Jahrhundert hauptsächlich der Bektaşi-Orden war, der die buchstabenmystische Lehre rezipierte, da nahezu alle Hurufiyye-Dokumente, die er in die Hand bekam, von Bektaşi-Derwischen kamen.¹⁸⁰ Er urteilt über İshaks Streitschrift, dass diese zwar einen „heftigen Ton“ annehme, aber substantiell akkurat zusammengestellt sei.¹⁸¹ Hasluck wiederum will in dem Gründer der Hurufiyye, Fazlullah, gar den eigentlichen Gründer des Bektaşi-Ordens sehen, wobei er der Narrative İshaks auferliegt, in der Bektaşis und Hurufis als ein Phänomen geführt werden.¹⁸² Auch neuere Bektaşi-Selbstdarstellungen führen Elemente der Hurufiyye als Teil der Bektaşi-Lehre auf, wobei buchstabenmystische

¹⁷⁴ Hier kann nicht in allen Einzelheiten auf die Entstehungsgeschichte beider Phänomene eingegangen werden. Zur Entstehung der Bektaşiyye als Orden vgl. Beldiceanu-Steinherr, „Les Bektaşî“; Zu den Ursprüngen der Hurufiyye unter Fazlullah siehe Usluer, *Hurufilik*, Istanbul: Kablıcı, 2009 [im Folgenden: Usluer, *Hurufilik*].

¹⁷⁵ İshak, S. 4.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Birge *Order*, S. 60; Browne, „Notes“, S. 537; für die neuere Forschung siehe Algar, „Hurūfî Influence“, S. 50; Usluer, *Hurufilik*, S. 56f.

¹⁷⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, „Bektaşîlik [sic!] Hurufilik ve Fađl Allāh’ın öldürülmesine düşürülen üç tarih“ *Şarkiyat Mecmuası*, V (1964): 18.

¹⁷⁹ Algar, „Hurūfî Influence“, S. 49 f.

¹⁸⁰ Browne, *History*, S. 370.

¹⁸¹ Ebd., S. 450.

¹⁸² Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Vol II, Oxford, Clarendon Press, 1929, S. 565.

Abbildungen teilweise auch die Buchdeckel zieren, was auf den Stellenwert dieser Lehre für Bektaşi-Identitäten hindeuten kann.¹⁸³

Eine als Reaktion auf İshaks Streitschrift erschienene beктаşitische Verteidigung lehnt diese enge Symbiose von Bektaşiyye und Hurufiyye ab. Das ist angesichts der Vorwürfe, die es zu entkräften gilt, nicht überraschend, und doch wiegt das Argument des Verfassers schwer: Beide Gruppen berufen sich auf verschiedene *silsiles*, die zwar beide auf ‘Alī ibn Abī Ṭālib zurückreichen, sich aber an keiner Stelle kreuzen.¹⁸⁴ Auch legt der Bektaşi-Autor für Fereşteoğlu, den Verfasser des ‘*Aşknāme*, eine Genealogie vor, die auf Fazlullah zurückgeht und keine Bektaşis beinhaltet.¹⁸⁵ Darüber hinaus seien die Rituale der Bektaşis überhaupt nicht hurufitisch beeinflusst.¹⁸⁶ Algar merkt in Bezug auf diese Schrift auch an, dass Anhänger der Hurufiyye die Verbindung zum Bektaşi-Orden möglicherweise auch suchten, um sich der Verfolgung zu entziehen und auf diesem Wege Hurufi-Derwische mit Bektaşis zusammenkamen.¹⁸⁷ Dieser Zusammenhang wird auch in Bektaşi-Kreisen anerkannt, etwa durch Noyan.¹⁸⁸ Neben der Relativierung der Symbiose durch Rifat ist allerdings aus dem 17. Jahrhundert ein Bektaşi bekannt, der das Hauptwerk des Fazlullah, das *Cāvidānnāme*, aus dem Persischen übersetzte.¹⁸⁹ Anhand dieses Derwisch Mürteza wird deutlich, wie hochgradig kontingent der Zusammenhang von Bektaşiyye und Hurufiyye doch ist, sodass angenommen werden muss, dass eine mehr oder weniger von hurufitischen Elementen durchsetzte Lehre wohl stark von dem Derwisch abhing, bei dem der *murīd* in die Lehre ging. Und so ist es nach Algar auch wahrscheinlich, dass es Bektaşis gab, die gar keine Verbindung zur Hurufiyye hatten und die als Bektaşis von deren Lehren nichts wussten¹⁹⁰. Darüber hinaus sind die Grundsätze der Hurufiyye auch von anderen Orden, wie der Celvetiyye, rezipiert worden und keineswegs auf den Bektaşi-Orden allein beschränkt. Dreßler merkt an, dass das Gottesbild von Bektaşis und auch von Aleviten maßgeblich von Ideen der Hurufiyye geprägt sei und verweist auf die von diesen Gruppen geteilte Vorstellung der Immanenz Gottes im Menschen.¹⁹¹

¹⁸³ Zum Beispiel M. Teyfik Oytan, *Bektaşiliğin İçyüzü*, Istanbul, Demos Yayınları, 2007.

¹⁸⁴ Rifat, *Mir’āt*, S. 133.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Ebd., S. 151.

¹⁸⁷ Algar, „Hurufi Influence“, S. 52.

¹⁸⁸ Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik, II. Cilt*, Ankara, Ardıç Yayıncılık, 1999, S. 257.

¹⁸⁹ Usluer, *Cāvidān-Nāme*, S. 23.

¹⁹⁰ Ebd. S. 53

¹⁹¹ Markus Dressler, *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg: Ergon, 2002 [im Folgenden: Dressler, *Religion*], S. 105.

Vor diesem Hintergrund ist es kaum möglich, anhand von İshaks Streitschrift bestimmen zu wollen, in welchem Maße der Bektaşî-Orden hurufitische Ideen in seine Lehren tatsächlich integrierte. Auch kann anhand dessen kaum ermessen werden, ob gerade die von İshak in den Fokus genommenen Schriften in Bektaşî-Zirkeln gelesen und gelehrt wurden, wie auch allgemein die Intensität der Rezeption verschiedener Einflüsse schwer voneinander zu trennen sind, weshalb in diesen Zusammenhang häufig von ‚Synkretismus‘ gesprochen wurde und immer noch wird.¹⁹² So soll İshaks Schrift hier nicht auf seinen häresiographischen Wert hin untersucht werden. Vielmehr muss sich die Fragestellung auf die diskursive Dimension der Polemik richten, in Eberhards Worten also auf die „geistigen Strömungen und politischen Entwicklungen der Zeit“: Das Erkenntnisinteresse ist weniger darauf gerichtet, ob die den Bektaşîs vorgeworfenen Glaubensvorstellungen *tatsächlich* in dem hier vorgetragenen Maße gelebt und ausgeübt werden. Vielmehr sind die Aussagen İshaks daraufhin zu analysieren, mit welchen Mitteln das Wissen um den Unglauben der Bektaşîs produziert wird und welche textinternen Differenzlinien dem entsprechend zwischen Bektaşîs und anderen, ebenfalls genannten (und nicht genannten) *tāʿifes* gezogen werden. Methodologisch ist davon auszugehen, dass die Aussagen und Feinbilder in İshaks Streitschrift Produkte eines spezifischen Kontextes sind und darüber historisiert werden können. Ihr Aufscheinen hat in diesem Sinne Gründe und Funktionen, die jenseits der Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit, verstanden als ‚Verlässlichkeit‘, liegen. Dieser Ansatz soll es ermöglichen, die Aussagen des Textes in ihrer Historizität zu erfassen und ihre Geltung innerhalb einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Ort zu ermessen. Auf diese Weise kann auch eine solch stark interessen geleitete Streitschrift, die sich die Denunzierung der Bektaşîs zum Ziel setzt, daraufhin untersucht werden, wie historische Entwicklungen von einem religiösen Gelehrten der späten Tanzimatzeit aufgefasst und implizit wie explizit in seinem Feindbild verarbeitet werden.

Und doch ist auch bei diesem diskursanalytischen Zugriff die Frage der Glaubwürdigkeit nicht ganz obsolet: İshaks Feindbild beruht nicht ausschließlich auf den von ihm wiedergegebenen Texten, sondern auch auf Berichten von Vertrauten („*aḥibbāmızdan*“) oder auf Gesprächen mit Babas bestimmter *tekkes* und verfügt so über ungleiche narrative Situationen, an die jeweils andere, spezifischere Fragen herangetragen werden können und in die übergeordnete Fragestellung nach der Art und Weise, wie das Feindbild Bektaşîyye hier dargestellt und (re-)produziert wird, integriert werden können. Diese betreffenden Textstellen sollen in einem sehr engen Sinne auf ihre ‚Glaubwürdigkeit‘ hin überprüft wer-

¹⁹² Als Beispiel für dieses Paradigma des Synkretismus sei hier Mélikoff genannt, zum Beispiel: *Hadji Bektach, un Mythe et ses Avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998.

den, indem versucht werden soll, die gegebenen Informationen, beispielsweise über bestimmte *tekkes* und deren Personal, über andere Quellen (etwa *tekke*-Listen) oder die Sekundärliteratur nachzuvollziehen. In diesem Sinne kann die Frage nach der Glaubwürdigkeit dazu dienen, İshaks Auseinandersetzung mit dem Bektaşî-Orden und sein Feindbild desselben ein Stück weit von den von ihm analysierten Texten zu lösen.

Eberhard sieht in diesem Kontext die Chance, über die persönlichen Berichte von Erfahrungen der Autoren der Streitschriften oder von deren Vertrauten den Wahrheitsgehalt der Schriften zu verdichten¹⁹³. Allerdings übersieht sie in diesem Urteil die Tatsache, dass gerade solche ‚persönlichen‘ Aussagen über direkte Erfahrungen oder Gespräche mit dem Feind legitimatorische Funktionen erfüllen können. Mithin ist der der Gesprächscharakter polemischer Literatur auch typisch für theologische Auseinandersetzungen mit Glaubensfeinden, wie Nagel mit Blick auf polemische *kalām*-Literatur der Abbasidenzeit feststellt.¹⁹⁴ Im Falle İshaks ist dabei allerdings zu differenzieren, denn es gibt Textstellen, wo er explizit von sich selber spricht und sich dann *faķır* nennt, was „der Arme“ im Sinne von „ich Unwürdiger“ bedeutet. Auf der anderen Seite gibt es auch narrative Situationen, in denen er Informationen von dritten in der Ich-Perspektive, dann allerdings mit *ben* – „Ich“ wiedergibt, sodass auch hier zwischen verschiedenen Ebenen der Informationsbeschaffung unterschieden werden kann. Die Funktion, die solche Gespräche und Erfahrungsberichte für die Autorität der Schrift haben können, darf allerdings nicht mit vorschnellen Zugeständnissen an deren Glaubwürdigkeit übersehen werden, da diese Berichte ebensogut der Reproduktion polemischer Klischees dienen können. In Bezug auf diese Textstellen, in denen İshak nicht einen anderen Text referiert, ist allerdings zu sagen, dass diese in der gesamten Schrift nur einen kleinen Teil einnehmen und der Fokus der Schrift quantitativ auf den hurufitischen Schriften liegt.

4.2 Hurufilik: Buchstabenmystische Welt- und Gottesvorstellungen

Ein wichtiger Pfeiler von İshaks Streitschrift stellt die Diskussion der buchstabenmystischen Glaubenssätze in den von ihm untersuchten Schriften dar. Dabei lässt İshak die Werke mittels Paraphrase der Kapitel über weite Teile für sich selber sprechen, wobei er nach jedem Kapitel einen Absatz abfasst, in dem er aufzählt, was nun an dem Kapitel Unglaube gewesen sei. Zu einer Diskussion kommt es dabei meistens nicht, da er sich darauf beschränkt, den *küfr* zu benennen, ohne ihn jedoch zu widerlegen oder Gegenargumente vorzutragen. An

¹⁹³ Eberhard, *Polemik*, S. 77.

¹⁹⁴ Nagel, *Theologie*, S. 88.

einigen wenigen Stellen geht er näher auf bestimmte Teile der paraphrasierten Texte ein: Wenn beispielsweise an einer Stelle von der Vollendung des Prophetentums von Fazl Hurufi die Rede ist, an deren Ende der Polytheismus aufgehoben werde, die Welt mit Gerechtigkeit gefüllt und alle Glaubensgemeinschaften eins würden, lässt sich İshak nicht auf eine theologische ‚Richtigstellung‘ ein. Statt etwa mit Muhammad als dem Siegel der Propheten zu argumentieren, verweist er auf die politische Situation im Jahre 800 (h), als sich Fazl Hurufi offenbarte: In dieser Zeit Timurs habe die Welt in Trümmern gelegen und war beherrscht von dessen Unrechtmäßigkeit und Übelkeit (*zūlm ve fesād*).¹⁹⁵ Auch weist er in diesem Zusammenhang auf die geringe Anzahl der Bektaşis in Anatolien und Rumelien im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung hin, da die Bektaşis nur etwa 10 000 der 100 000 Menschen ausmachten, die dort lebten. Wie könnte die Welt ob dieser geringen Anzahl mit Gerechtigkeit gefüllt werden?¹⁹⁶

İshaks Antworten auf die von ihm paraphrasierten Textstellen fallen bei weitem nicht immer so ausführlich aus, wie in diesem Beispiel, da er oft nur benennt und aufzählt, was an der jeweiligen Stelle als Irrglaube zu werten ist. Auch wenn sich seine eigene theologische Position (von dieser Schrift ausgehend) aufgrund seiner Antworten deswegen oft nicht ohne weiteres erkennen lassen, so treten doch über die Punkte, die er vorbringt und durch Paraphrase herausstellt, die zentralen Konfliktlinien in Erscheinung, die er zwischen Bektaşiyye/ Hurufiyye und der „Gemeinschaft des Islam“ ausmacht. Auch kann anhand seiner kurzen Antworten erschlossen werden, was er als Irrglaube einstuft und was er dagegen aber nicht kommentiert, denn auch ein Nicht-Kommentar kann Aussagen über seinen Standpunkt zulassen.

İshaks Kritikpunkte speisen sich aus der Konstitution der hurufitischen Lehre, die zu umreißen hier nur ausschnitthaft erfolgen kann, da es sich dabei um eine Bewegung handelt, in der es in Zeit und Raum zu ganz unterschiedlichen inhaltlichen Foki und Konzeptionen kam. Als Beispiel hierfür kann etwa auf die Rolle Fazlullahs in der Lehre verwiesen werden, der sowohl als Anführer (*āmīr*), aber auch als Agent (*meʿmūr*) einer höheren Mission konzeptionalisiert wird. Mal als eine Art Prophet in der Reihe anderer Propheten, mal mit Göttlichkeit (*ülūhiyyet*) ausgestattet kann er eine durchaus ambige Position in der Lehre einnehmen.¹⁹⁷ Ritter und Browne, später Gibb und Algar haben versucht, die zentralen Doktrinen der Hurufiyye konzise darzulegen, wobei sich ihre Auffassungen der wichtigsten

¹⁹⁵ İshak, *Kāşif*, S. 111.

¹⁹⁶ İshak, *Kāşif*, S. 111.

¹⁹⁷ Ebd. 73; Algar, „Hurūfī Influence“, S. 42.

Lehren teilweise ergänzen und spezifizieren:¹⁹⁸ Ritter spricht von „zwei formen [sic!] der göttlichen selbstoffenbarung [sic!]“,¹⁹⁹ bei denen sich Gott einmal im Schöpfungswort, das aus 32 Buchstaben besteht, manifestiert und einmal in Adam, der nach Gottes Ebenbild geschaffen ist. Da bei İshak in diesem Zusammenhang hinter das Wort *ādam* mal eine eulogische Formel gesetzt ist und mal nicht, ist anzunehmen, dass sowohl Adam als auch der Mensch an sich Objekt der göttlichen Manifestation in der hurufitischen Lehre darstellen, sodass Ritters Konzeption, auch mit Verweis auf den oben zitierten Dreßler, um diesen Aspekt zu erweitern ist. Damit wird der Mensch vergöttlicht und zum Ziel der Anbetung.²⁰⁰ Auf diese verborgene göttliche Offenbarung im Schöpfungswort und im Menschen machte Fazlullah Hurufi die Menschen aufmerksam, der mit seiner Lehre den Schlüssel zu dieser Wahrheit (*ḥaḳīkat*) bereithält und an seine Schüler weitergab. Mit dem Wissen um die tiefere Bedeutung der Buchstaben und der Worte, die die Welt nicht nur beschreiben, sondern diese konstituieren, erheben die Hurufis nicht nur den Anspruch, auch die wahre Bedeutung außerislamischer, beispielsweise neu- und alttestamentarische Überlieferungen, zu erfassen. Auch verlieren die wörtliche Bedeutung der göttlichen Offenbarung im Koran sowie die formale Befolgung der religiösen Pflichten, wie etwa Fasten oder das Gebet, ihre Wirkung, wenn sie nicht in ihrer numerischen Bedeutung verstanden werden.²⁰¹

Diese Ansichten bieten freilich reichlich Angriffsfläche für einen osmanischen sunnitisch-religiösen Gelehrten. Ausgehend von diesen Kerngedanken der Hurufiyye zielen İshaks ablehnende Worte gegen die Hurufiyye /Bektaşiyye, bei denen er ja benennt, was an der jeweiligen Textstelle Unglaube ist, vor allem auf die Gottesvorstellung der Hurufis und Gottes Beziehung zum Menschen, auf die zentrale, schillernde Rolle Fazlullahs in dieser Lehre sowie auf die Methoden der Hurufis, mit denen sie zu ihren Interpretationen kommen und ihre Gedanken unter den Rechtgläubigen verbreiten. Und auch wenn seine Paraphrasen zum Teil weit über diese Punkte hinausgehen, wie beispielsweise die hurufitische Lesart von Jesu Erscheinen auf der Erde, so kommt er bei seinen Kommentaren doch immer wieder zu diesen zentralen Punkten zurück. Hier soll hier nun entlang dieser Topoi aufgezeigt werden, mit welcher Terminologie er diese einordnet und wie er sie gegebenenfalls kommentiert, um davon ausgehend zu erschließen, auf welche Punkte er im Besonderen zielt, wenn er sein Feindbild von der Bektaşiyye über die Hurufiyye produziert.

¹⁹⁸ Siehe etwa Gibb, *Poetry*, S. 338 (er beruft sich auf Browne); Ritter, „Anfänge“, S. 1f. oder Algar, „Ḥurūfī Influence“, S. 42.

¹⁹⁹ Ritter, „Anfänge“, S. 1.

²⁰⁰ Algar, „Ḥurūfī Influence“, S. 42.

²⁰¹ Beispiel für solch eine numerische Erklärung siehe Anhang A § 1.

4.2.1 Das Gottesbild

Die Vorstellung der göttlichen Selbstoffenbarung im Menschen und im Schöpfungswort ist die Basis für einen zentralen Aspekt in İshaks Denunzierung: Durch diese Konzeption unterminierten die Hurufis das monotheistische Bild Gottes, sodass in diesem Aspekt die Frage und die Debatte um die (Be-)Deutung und Reichweite des Monotheismusbegriffs (*kelime-i tevḥīd*) aufscheint, „the most basic of theoretical issues in Islamic thought“²⁰², so Chittik. Aus diesem Punkt, der eine zentrale Glaubensfrage der Muslime betrifft, speisen sich eine ganze Reihe von Aspekten der hurufi-Vorstellung von Gott und damit verbunden von dessen Verhältnis zu seiner Schöpfung und zum Menschen, auf die İshak eingeht.

Sehr präsent und sich häufig wiederholend ist in İshaks Paraphrase die Lehre der Hurufiyye, dass Gott sich über sieben Linien im Gesichte des Menschen, im Gesichte Adams und im Gesichte Fazlullahs offenbart habe.²⁰³ In der Paraphrase İshaks tauchen unterschiedliche Angaben dazu auf, wer oder was sich nun genau wo über diese sieben Linien manifestiert: An einer Stelle ist vom Menschen (*insān*) die Rede, der mit sieben (Haar-)Linien auf dem Kopf geboren werde: das Haupthaar, die beiden Brauen und die vier Wimpernlinien. Diese Linien seien es auch, aus denen die göttlichen Gebote (*aḥkām-i allāhiyye*) und die Verkündungen der Propheten (*aḥbār-i enbiyā*) bestünden, da diese sieben Linien, mit dem Faktor vier der vier Elemente, aus denen sie bestehen, multipliziert 28 ergebe, die Zahl der Buchstaben der koranischen Offenbarung.²⁰⁴ An anderer Stelle wird in diesem Zusammenhang von Fazlullah als Ort der göttlichen Offenbarung (*mazhar*) gesprochen.²⁰⁵ Von dieser Logik der sieben Linien ausgehend, lassen sich, wie aus dem Beispiel der Multiplikation mit dem Faktor vier hervorgeht, weitere Rechnungen anstellen, die die geheimen numerischen Zusammenhänge der Schöpfung und Gottes Aufscheinen darin aufzuzeigen suchen.

Neben diese sieben „Mutterlinien“ (*ḥuṭūṭ-i ümmiyye*) oder „Evalinien“ (*ḥuṭūṭ-i ḥavvā*), die bei der Geburt sichtbar sind, treten mit Beginn des Bartwuchses beim Mann sieben weitere Linien hinzu, die „Vaterlinien“ (*ḥuṭūṭ-i ebiyye*) oder „Adamslinien“ (*ḥuṭūṭ-i ādamiyye*) genannt werden.²⁰⁶ Diese benennt İshak mit vier seitlichen Bartlinien, zwei Schnautzbartlinien und einer unter der Lippe verlaufender Linie.²⁰⁷ An anderer Stelle ist seine Paraphrase

²⁰² William C. Chittik, „Waḥdat al-shuhūd“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. XI (2002): S. 37-39, hier S. 39.

²⁰³ Siehe Anhang A § 1.

²⁰⁴ Anhang A § 1.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd.

allerdings uneindeutig, da er auf S. 83 seines Werkes nur fünf solcher Linien nennt.²⁰⁸ Es ist aber zu vermuten, dass İshak diesen Fehler gemacht hat und die Vorlage unsauber paraphrasiert ist. Denn wenn auch im *‘Aşķnāme* dieser Rechenfehler gestanden hätte, dann hätte İshak dies durchaus für seine Polemik nutzbar machen können. Auch zählt Usluer auf der Basis von Fazlullahs *Cāvidān* (an den sich Fereşteoğlus *‘Aşķnāme* ja stark anlehnt) zu diesen Linien auch zwei Haarlinien in den Nasenlöchern („burun içi“), die İshak nicht erwähnt, sodass hier tatsächlich eine unvollständige Paraphrase des *‘Aşķnāme* durch İshak unterstellt werden kann.²⁰⁹

Mit diesen beiden Gruppen von sieben Linien kann auf die Manifestation Gottes im Gesichte des Menschen über die 28 Buchstaben des arabischen Alphabets geschlossen werden. Um aber auf die Zahl 32 zu kommen, die Zahl der Buchstaben des persischen Alphabets, dessen sich auch Fazlullah bedient, nutzen die Hurufis einen weiteren Kniff, mit dem auch die Manifestation der 32 im menschlichen Gesicht errechnet werden kann, um so schließlich die Göttlichkeit (*ülūhiyyet*) Fazlullahs aufzuzeigen. Da auch diese Stelle im Text problematisch ist, soll sie hier in Gänze zitiert und übersetzt werden:

„başınıñ orta yeri olan ḥaṭṭ-i istivā ile cebhetiñ [sic! ließ stattdessen: cebheniñ] bir ṭarafı bir ḥaṭṭ ve kaşıyla üst kipriğini [sic!] araları bir ḥaṭṭ cümle sekiz ḥaṭṭ olur“²¹⁰

Die Mittellinie, die sich in der Mitte des Kopfes befindet und die eine Seite der Stirn sind eine Linie und der Zwischenraum von Augenbraue und der oberen Wimpernreihe sind eine Linie. Zusammen sind das acht Linien.

Aus diesem Auszug ergeben sich zusätzlich zu den sieben Mutter- und den sieben Vaterlinien zwei weitere Linien, die Mittellinie und die Linie zwischen Brauen und Wimpern. Diese nicht behaarten Linien, die zwischen den behaarten freibleiben, werden „weiße Linien“ (*aķ ḥaṭṭ*) genannt. Eventuell meint er also, dass diese mit jeweils einer der beiden hier neu hinzugekommenen Linien je acht ergeben. Usluer stützt sich auf die Handschrift von Fereşteoğlus *‘Aşķnāme* und gibt an, dass, um die Zahl acht zu erreichen, lediglich das Haupthaar der Mutterlinien durch die Mittellinie gespalten würde.²¹¹ Über diese Rechnung jedoch, so oder

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Usluer, *Hurufilik*, S. 280.

²¹⁰ İshak, *Kāşif*, S. 52.

²¹¹ Usluer, *Hurufilik*, S. 282.

so, gelangen die Hurufis zur Zahl 32, indem acht wieder mit dem Faktor der vier Elemente multipliziert wird. 32 entspricht zum einen der Rede Adams mit 32 Buchstaben.²¹² Die Zahl 32 ist aber auch die des Fazlullah: Er spricht mit 32 Buchstaben, übersteigt damit zunächst Jesus, der seine Nachricht mit 24 Buchstaben brachte, und dann Muhammad mit seinen 28 Buchstaben, und ist so in der Lage, eine höhere Wahrheit des Göttlichen zu verkünden (s.u.).

İshaks Einwand hierzu zielt darauf, dass eine solche Manifestation Gottes im Gesicht die absolute Einsheit Gottes einschränke:

„kelime-î tevḥīdīñ ma‘nā-yi şerīfi ülūhiyyet ve ma‘būdiyyeti mā‘adādan nefî ile cenāb-i ḥaḳḳa ḥaşr ve işbāt iken ādamīñ yüzindeki ḥuṭūṭ ki ḳaş ve kiprik ve bıyıḳlardan ‘ibāretdir“²¹³

Während sie Gott einschränken und dies bestätigen, indem sie ihn von seinem Platze stoßen, besteht der edle Sinn des Einheitswortes neben seiner [die Fazlullahs, d. Verf.] Göttlichkeit und seiner Anbetungswürde aus den Linien, die sich im Gesichte des Menschen befinden, also aus den Augenbrauen, den Wimpern und dem (Schnauz-)Bart.

Mit dem arabischen Verbalnomen des Verbes *nafā* wird hier ein semantisches Feld des „Vertreibens“ oder „Verbannens“, aber auch der „Verleugnung“ oder der „Negation“ Gottes eröffnet, das Redhouse mit „a driving one from his place“ spezifiziert.²¹⁴ İshak deutet damit auf die theologischen Konsequenzen solch einer Immanenz Gottes im Menschen an, ohne sie jedoch tiefergehend zu diskutieren oder zu widerlegen. Seine adverbiale Wendung *nefy ile* meint bezogen auf *ḥaşr* (das Begrenzen/Einschränken) die Einschränkung der Einsheit Gottes, womit er sich eines Argumentes bedient, dass auch in anti-sufischen Diskursen um *ḥulūl* (das Innewohnen Gottes in einer Kreatur) und *waḥdat al-wuḡūd* (die Einheit der Existenz) genutzt wird²¹⁵, ohne das İshak im Laufe seiner Schrift überhaupt auf dieses Konzept einginge. Massignon führt als seitens von Theologen vorgebrachte Einwände gegen dieses mystische Verständnis von *ḥulūl* an, dass dadurch Gott in seiner absoluten Einsheit begrenzt werde, da er zum einen nicht länger die absolut notwendige Existenz (*wāḡib al-wuḡūd*) wäre, von der sich alle „Kontingenzen“ (*mumkin al-wuḡūd*), also alle andern Existenzen und Geschöpfe, ableiteten. Zum anderen könne Gott mit der Vorstellung seines Auf-

²¹² İshak, *Kāşif*, S. 52; Usluer, *Hurufilik*, S. 282 f.

²¹³ İshak, *Kāşif*, S. 45.

²¹⁴ James Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890, S. 2095.

²¹⁵ Louis Massignon, „Ḥulūl“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. III (1971): S. 570-571, hier S. 571.

scheinens in einer Kreatur als grundsätzlich teilbar gedacht werden, was ebenfalls streng monotheistischem Gedankengut zuwiderlaufe.²¹⁶

Auf diese Weise bricht İshak die Vorstellung der Hurufis von der Manifestation Gottes im Menschen auf die Frage nach dem Monotheismusbegriff herunter und kann so zeigen, wie die Hurufis alias Bektāşis in dieser wichtigen Glaubensfrage von seinen eigenen Vorstellungen, aber auch vom Gottesbild der Mehrheit der Muslime, der „großen Masse“ (*sevād-i a‘zam*) abweichen. Das hurufitische Gotteskonzept, dass so nach İshak dem sunnitisch-islamischen Einheitsgebot zuwiderläuft, hat weitere Konsequenzen in der Konzeption Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen, die sich von diesem Grundkonflikt um den *tevḥīd* ableiten und damit ebenso zentral sind für die Reichweite und Wirkung von İshaks Feindbild. Wenn Gott also nicht in seiner absoluten Einsheit gedacht wird, ist davon ausgehend auch die Frage nach der Essenz (hier: *zāt*, sonst auch: *māḥiyya*) und den Attributen (*şifāt*) Gottes betroffen, ein Streit, der schon im frühesten *kalām*, zum Beispiel in der Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila, eine zentrale Rolle spielte (vgl. Kapitel 2).

In Bezug darauf wirft İshak den Hurufis/Bektāşis vor, dass sie die Verse des Korans, in denen Gott menschliche Attribute wie Hand oder Auge zugeschrieben und die deshalb als „zweifelhaft“ bezeichnet werden (*müteşābihāt*), zu „unzweifelhaften Versen“ (*muḥkam*) erklärten.²¹⁷ Zweifelhaft sind diese Verse aus Sicht mancher Strömungen der sunnitischen Theologie, da Gott in seiner Allmacht und Einsheit keine solch menschlichen Attribute haben könne und sich das Verständnis dieser Allegorien dem rationalen Zugriff durch den Menschen entziehe.²¹⁸ Bei der Deutung dieser Textstellen, in denen Gott diese menschlichen Züge annimmt und sich etwa auf seinem Thron zurechtsetzt (etwa in Sure 32, Vers 4) oder von einer Hand Gottes die Rede ist (wie in Sure 48, Vers 10), streiten sich die verschiedenen theologischen Schulen um das Maß an Verähnlichung Gottes mit seiner Schöpfung (*teşbih*)²¹⁹ und Freisetzung seiner selbst von jeglichen Attributen (*tenzih*), die aufgrund des menschlichen Erfahrungsschatzes und in dessen begrenztem, weil geschaffenen Sinnhorizont formuliert werden können. Zwar benennt İshak an dieser Stelle nur, dass es Irrglaube (*küfr*) sei, die *müteşābihāt* in *muḥkam* umzuwandeln, impliziert dabei allerdings, dass sich die Hurufis damit gegen „alle Rechtsgelehrten“²²⁰ wendeten und damit gegen die Zweifel über diese menschlichen Attribute Gottes, die an diese Suren herangetragen werden.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Anhang A § 1.

²¹⁸ Berger, *Theologie*, S. 81.

²¹⁹ Daher auch die Bezeichnung der entsprechenden Suren als *müteşābih* – „die, die sich ähnlich sind“ bzw. „die, die uneindeutig sind“.

²²⁰ Anhang A § 1.

Dieser Zwist um die Qualität der göttlichen Attribute geht einher mit weiteren Fragen nach dem Wesen des Schöpfers und seinem Verhältnis zu diesen Attributen und zu seiner Schöpfung: İshak stößt sich daran, dass die Hurufis Wesen und Attribute, bzw. Namen und das Benannte konzeptionell nicht voneinander trennen: „*ism-i hod ‘ayn-i müsemmadır*“, paraphrasiert er Fereşteoğlu.²²¹ Das Wort erhält dadurch einen ontologischen Wert, da ein Wesen, eine Natur oder Essenz außerhalb des Wortes, das dieses Wesen Bezeichnen soll, nicht denkbar ist. Diese ontologische Bedeutung der Worte impliziert die Gleichheit vom Wesen und seinem Namen, in diesem Kontext von Gott mit seinen Bezeichnungen und seinen Attributen. Fereşteoğlu geht gar so weit zu sagen, dass das Denken einer Trennung von Essenz und Attribut Polytheismus (*şirk*) sei.²²² Dem hält İshak in einer Anekdote entgegen, dass das Wort zunächst im Herzen geformt werde und dann erst durch die Aussprache eine Wirkung erziele, sodass er das Wort selbst (*kelām-i nefsi*) und dessen Bedeutung von dem ausgesprochenen Wort unterscheidet (*kelām-i melfūz*).²²³ Damit nimmt İshak eine argumentativ gewichtige Trennung vor: Denn wenn Gottes Wort in diese beiden Einheiten gespalten werden kann, so ist auch eine Trennung von ihm und seiner Schöpfung in dem Sinne impliziert, als zwischen einem Schöpfer (*hālik*) und dem von ihm getrennten, geschaffenen (*mahlūk*) gesprochen werden kann. Mit diesem Einwurf entzieht er seinem Gegner den Nährboden, gehen Hurufis doch davon aus, über die ontologische Bedeutung der Worte den wahren Sinn der göttlichen Offenbarung zu erfassen und so auch Gott selbst in der Welt zu erfahren. Das geht nicht mehr, wenn das Wort in der Welt nur das Ausgesprochene und Geschaffene, von Gott Getrennte darstellt, nicht aber der immanente Gott selbst ist.

Ähnlich ist auch İshaks Reaktion auf die Rolle Jesu in der hurufitischen Lehre, der sich selber als „Wort Gottes“ bezeichnet: Zunächst paraphrasiert er Fereşteoğlu, der im *‘Aşknāme* schreibt, dass auch kein Geräusch und kein Laut (*āvāz/şedā*) den ontologischen Wert des Wortes in Frage stellen könne. Obwohl ein Laut notwendigerweise dem Wort vorausgehen muss, ist auch Jesus als „Wort Gottes“ nicht außerhalb von dessen Essenz zu denken, sondern als Teil von dessen Wesen und Einsheit, die „alle Dinge umgibt“: „*iki nesne birbirine urşañ bir āvāz zāhir olur ol āvāz kelāmdan taşra değildir [...] ‘İsā ‘aleyhi ’s-selām kelime oldığı cihetle eşyāya muhītdir.*“²²⁴ Es reicht İshak als Gegenrede an späterer Stelle, diesen Satz grammatikalisch zu verneinen, indem er antwortet, dass wenn zwei Steine aufeinandergeschlagen würden, kein Laut sichtbar werde.²²⁵

²²¹ İshak, *Kāşif*, S. 49 f.

²²² Siehe etwa Anhang A § 1.

²²³ İshak, *Kāşif*, S. 49 f.

²²⁴ Anhang A § 1.

²²⁵ İshak, *Kāşif*, S. 110.

An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass die Vorstellungen darüber, was nun als Attribute und Essenz Gottes zu bezeichnen ist, auch unter hurufitisch gelehrten Derwischen auseinandergeht: Indem İshak eine weitere hurufitische Schrift, das *Ḥaḳīkatnāme* paraphrasiert, zeigt er auf, dass manche Derwische die 32 ausgesprochenen Buchstaben für die Attribute Gottes halten, andere diese 32 aber der Essenz zurechnen und sie mit der „Absicht der Einigung“ (*ğāyet ittihādından*) einfach Attribute und Essenz für eins erklärt hätten.²²⁶

Diese Vorstellung von der Essenz Gottes, die mit seinen Attributen und seiner Rede identisch ist, dürfe, so Bausani, allerdings nicht dazu verleiten, dies als pantheistisches Aufscheinen Gottes in der Welt fehlzudeuten, da es sich dabei vielmehr um eine gezielte Offenbarung im Menschen handele.²²⁷ Der Mensch erhält dadurch in der Lehre der Hurufiyye und im *‘Aşḳnāme* des Fereşteoğlu eine besondere Stellung, dessen Konsequenzen auch İshak nicht unkommentiert lassen kann.

4.2.2 Die Beziehung von Gott und Mensch

Dass der Mensch das Gotteswort in sich trägt, bzw. dieses in sein Gesicht eingeschrieben ist, deutet auf den hohen Stellenwert des Menschen in der hurufitischen Lehre hin. Da ja auch das Gotteswort, sei es nun durch Jesus verkörpert oder durch einen anderen Menschen, nicht von Gott selber zu trennen ist, sondern einen Teil von dessen Essenz ausmacht, kann auch der Mensch als Träger des Schöpfungswortes nicht (nur) als Geschöpf Gottes angesehen werden. Mit der Lehre der sieben Linien, über die die Hurufis die 28 und die 32 Buchstaben der göttlichen Rede in das menschliche Gesicht projizieren, wurde oben gezeigt, wie sich Gott im Menschen offenbart. Darüber hinaus habe Gott den Menschen nicht nur in seiner „besten Form“ erschaffen, wie es die Sure 95, 4 des Korans beschreibt, sondern auch „nach seinem Bild und nach dem Bild des Barmherzigen.“²²⁸ Dies ist auch der Grund dafür, dass sich die Engel vor dem Menschen verbeugen müssen; der Mensch ist ihre Gebetsrichtung.²²⁹

Das Wort „Mensch“ wird in İshaks Paraphrase meist mit *ādam*, sehr selten mit *insān* wiedergegeben. Häufig findet sich auch in ein und demselben Argument eine Substitution von *ādam* zu Fazlullah, der auch als Mensch angesehen wird, gleichzeitig aber auch auf-

²²⁶ İshak, *Kāşif*, S. 121.

²²⁷ Alessandro Bausani, „Hurūfiyya“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. III (1971): S. 600-601, hier S. 601.

²²⁸ Anhang A § 1.

²²⁹ Ebd.

grund der genannten göttlichen Eigenschaften des Menschen als *imām-i muṭlaq*, als absoluter Imam erscheint.²³⁰ Die sieben Mutterlinien erscheinen im Gesichte eines jeden Menschen bei der Geburt. Dies nutzt die hurufitische Lehre für ihre Deutung der Himmelsreise Muhammads nach dessen Tod (*miʿrāc*), bei der er nicht Gott gesehen habe, sondern Fazlullah, der Muhammad bartlos mit „Jünglingsgesicht“ (*emred şurati*) erscheint²³¹ und damit der Mensch wie auch Fazlullah selbst wiederum göttliche Züge annehmen.

Die „Rückführung“ bzw. „Projektion“ (*ircāʿ*) der Schöpfung auf diese Buchstabenlehre führe dazu, so deutet İshak es an, dass der Mensch das Bewusstsein um seine „Kreatürlichkeit“²³² verliere. Dieses Bewusstsein darum, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, und dass der Mensch dadurch Gott zu Dank verpflichtet ist, kann nicht erweckt werden, wenn es nicht der Schöpfergott ist, der in der Welt wirkt, sondern numerische Zusammenhänge dieses Konstitutiv darstellen. Auch Himmel und Erde haben je einen Zahlenwert von sieben, was sich zum einen auf die aristotelische Himmelskonzeption in sieben Sphären mit sieben Planeten stützt, zum andern auf die sieben Schichten der Erde. Mit Himmel und Erde, die jeweils den Wert sieben haben, mit der *fātiḥa*, der eröffnenden Koransure und ihren sieben Versen und den sieben Worten des islamischen Glaubensbekenntnisses²³³ ist die Summe 28 erreicht und Gottes Offenbarung über die numerischen Zusammenhänge in seiner Schöpfung erkannt. Da Himmel und Erde hier in ihrer Konstitution numerisch zu begründen sind, rückt Gottes Wirken als Schöpfer von Himmel und Erde in den Hintergrund. Die Erde, das dem Menschen anvertraute Gut Gottes (*imānetü ʿl-lāh*), wird so nicht als solches erkannt, was Dankbarkeit gegenüber Gott und seine Verehrung nichtig werden lässt.²³⁴ Dieser Begründungszusammenhang, in dem die Notwendigkeit der Verehrung Gottes unerkannt bliebe, lehnt sich an die in Kapitel 2 gegen die Ibāḥiyya vorgebrachten Argumente an, in dem die Ungläubigen auch fragten, warum Gott ihrer Anbetung bedürfe.

4.2.3 Fazlullah Hurufi

Fazlullah nimmt in der Lehre der Hurufiyye eine durchaus schillernde Position ein, was auch İshak verschiedene Ansätze der Kritik ermöglicht. Denn Fazlullah kann bisweilen in einer Reihe von Propheten genannt werden, deren vorangehende Verkündungen er als

²³⁰ Anhang A § 1.

²³¹ z.B. Anhang A § 1.

²³² Vgl. für diesen Ausdruck Nagel, *Islamische Theologie*.

²³³ „Lā ilāh illā ʿl-lāh wa Muḥammad rasūlu ʿl-lāh“; *wa* und *al-* gelten hier der arabischen Grammatik entsprechend nicht als Wort (*kelime*), sondern als Partikel (*ḥarf*).

²³⁴ Anhang A § 1.

„Sprecher“ (*nāṭīk*) vollendet, bisweilen wird er auch als *mahdī* bezeichnet²³⁵ oder nimmt, wie weiter oben der Mensch auch, göttliche Züge an. Zum Beispiel wird über ihn und sein Erscheinen gesagt, dass er aus der göttlichen Sphäre in die Welt der Menschen trat und sich offenbarte.²³⁶ Dabei lässt ihm Gott nicht einen Teil seiner göttlichen Rede über einen Boten zuteilwerden, wie er es etwa in der mit Muhammad getan habe. Vielmehr scheint Fazlullah selbst aus dieser göttlichen Sphäre zu entspringen, was İshak in seinem Kommentar bestätigt.²³⁷ Gleichwohl kritisiert İshak stets den Glauben der Hurufis und der Bektaşis an die Göttlichkeit (*ülūhiyyet*) Fazlullahs, nicht aber etwa dessen Prophetentum (*nübūvvet*).²³⁸ İshak paraphrasiert beispielsweise den Teil des *‘Aşknāme*, in dem Jesus verkündet, er spreche zum einen mit „Symbolen und Hinweisen“ (*remiz ve işārāt*), zum anderen auch nur mit 24 Buchstaben, weshalb es nötig sei, dass er noch einmal auf die Welt kommen müsse, um diese Verkündung zu enträtseln und mit 32 Buchstaben zu vervollständigen. Unter Anlehnung an Sure 61, 6 des Korans, in der Jesus einen Nachfolger „mit Namen Aḥmad“ ankündigt, wird hier über die 32 Buchstaben auf Fazlullah hingedeutet, der die unvollständige und noch rätselhafte Verkündung zu vervollständigen habe.²³⁹ Hier kritisiert İshak nicht etwa, dass es ja Muhammad war, der die vom rechten Pfade abgekommenen Menschen rechtleitete. Nein, er verweist an dieser Stelle nur darauf, dass der Irrglaube so offensichtlich sei, dass er keiner weiteren Erklärung bedürfe und begrenzt damit implizit die Rolle des Fazlullah als Prophet.²⁴⁰ Auch stellt er suggestiv die Frage, ob es angesichts der relativ geringen Anzahl an Bektaşis in Anatolien nicht offensichtlich sei, dass Fazlullahs Verkündung, mit seinem Erscheinen würden „alle Glaubensrichtungen und Völker eins“, nicht eingetreten sei.²⁴¹

Darüber hinaus ist Fazlullah nicht nur der, der die vorangehenden Verkündungen vervollständigt, sondern er *ist* auch diese seiner Lebzeit vorausgehenden Propheten, in deren Gestalt er erscheint: Zunächst manifestiert sich die Göttlichkeit körperlich in Adam, „der aus Fazl Hurufi besteht.“²⁴² Die sich daran anlehnende Lehre der zirkulären Offenbarungen geht davon aus, dass es Fazlullah war, der in Gestalt eines jeden Propheten auf die Welt kam, wobei hier einmal von *tecessüm* („Verkörperung“), sonst aber von *tenāsüh* („Seelenwanderung“) gesprochen wird. Abgesehen davon, dass dies auch die Rolle Muhammads als Siegel der Pro-

²³⁵ İshak, *Kāşif*, S. 119.

²³⁶ Anhang A § 1.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Beispielsweise Anhang A§ 1.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ İshak, *Kāşif*, S. 110.

²⁴¹ Anhang A § 1.

²⁴² Ebd.

pheten in Frage stellt, zielt İshaks Kritik an dieser Vorstellung vor allem auf den Gedanken der Seelenwanderung, mit Hilfe derer sich die Hurufis und die Bektaşis dem Urteilspruch Gottes am Tag des Jüngsten Gerichts entzögen.²⁴³ An dieser Stelle findet sich bei İshak eine der seltenen expliziten Verbindungen von Bektaşiyye und Hurufiyye: Ausgehend von der zirkulären Wiederkehr Fazlullahs, fügt er hinzu, „dass die Gruppe der Bektaşis den Jüngsten Tag verleugnen und es ist unter den Leuten bekannt und weit verbreitet, dass sie an Seelenwanderung glauben.“²⁴⁴

Er führt diesen Glauben der Bektaşis weiter aus, indem er eine Anekdote einer „vertrauenswürdigen Person“²⁴⁵ einfließen lässt, in der diese Person bei einem Bektaşi zu Hause eingeladen war. Als der Bektaşi einen streunenden Hund von seinem Hof mit einem Stein vertreiben wollte, sagt der Gast aus Spaß, der Hund sei bestimmt der Vater des Bektaşi, der vergangenes Jahr gestorben war, woraufhin der Bektaşi den Hund nicht mehr verjagen wollte, sondern diesen bei sich aufnahm.²⁴⁶ Auffällig ist an dieser Stelle, dass *tenāsüh* auch bei İshak eigentlich die Wanderung der Seele von Mensch zu Mensch meint. İshak geht darauf nicht weiter ein. Rainer Freitag verweist allerdings darauf, dass in der Vorstellung der Bektaşis nur diejenigen, die nicht an die Trinität von Gott, Muhammad und Ali glauben, als Tiere wiedergeboren würden.²⁴⁷

Dass sich die Bektaşis und Fazlullah dem göttlichen Urteil am Ende aller Tage durch ihre Seelenwanderungslehre entziehen, ist ein gewichtiger Vorwurf. Wie schon weiter oben mit der Einschränkung von Gottes Einsheit geschehen, schränkt auch diese Vorstellung einmal mehr die Macht des einen Schöpfergottes ein. Daneben verlangt ein Denken der Ontologie des Wortes konsequenterweise auch nach Fazlullahs Konzeption als dem Wort selbst und nicht als Überbringer eines Teils der ewigen göttlichen Rede: „*Fazl Hurūfî otuz iki kelime-’i ilāhîdir ki ezeliyye ebediyye lâhūtiyyedir.*“²⁴⁸ Ritter verdeutlicht dieses Konzept mit dem Hinweis, dass der *muzhir*, „der, der etwas sichtbar macht“ und der *mazhar*, „der Ort, an dem etwas sichtbar wird“ dasselbe seien.²⁴⁹ In diesem Sinne ist Fazlullah sowohl Überbringer des Göttlichen Wortes als auch dieses Wort selbst, analog zu den weiter oben geäußerten Gedanken der Einsheit von Essenz und Attribut. Damit sieht İshak Fazlullah in einer göttlichen Position: Explizit verweist er darauf, dass doch der eine Gott, *Allah*, Herr über die 18 000 Welten sei, aus

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Ebd.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Anhang A § 1.

²⁴⁷ Rainer Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin: Schwarz, 1985, S. 205f.

²⁴⁸ Anhang A § 1.

²⁴⁹ Ritter, „Anfänge“, S. 3.

denen einem (zweifelhaften) Hadith zufolge das Universum bestehen solle²⁵⁰ und nicht Fazlullah, wie es die Hurufis annehmen.²⁵¹

Groß sind demnach die dogmatischen Differenzen zwischen İshak und seinem Glaubensfeind; die Vorstellungen der Bektaşis/Hurufis von Schöpfung und Schöpfer, von Mensch und Fazlullah widersprechen zentralen Glaubenspfeilern sunnitischer Muslime, wie İshak einer ist. Doch so schwerwiegend diese theologischen Unterschiede in der Vorstellung auch sein mögen, der eigentliche, von İshak vorgebrachte Grund für seine Polemik gegen die Bektaşis zielt primär auf deren *Aktivität*, diese Lehren zu verbreiten und die ebendiese Lehre als die eine richtige zu etablieren bestrebt ist.

4.2.4 Methoden der Hurufis

Dem zufolge ist zwischen unterschiedlichen Ebenen der Aktivitäten und der Methoden der Hurufiyye/Bektaşiyye zu unterscheiden: Zum einen zielt İshaks Kritik auf die hermeneutischen Methoden der „Interpretation“ (*te'vîl*), die vom interpretativen Vorgehen der Sunniten, beispielsweise in der Korandeutung, abweichen und die die Hurufis zu ihrem spezifischen Welt- und Gottesbild führen. Zum anderen geht İshak auf deren „Arglisten“ (*deşîse*)²⁵² ein, mit denen die Hurufis die wahren Gläubigen, also die Sunniten (*ehl-i imân*), zu umgarnen versuchen, um sie auf ihre Seite zu ziehen. Zwar nimmt der hier erstgenannte Teil der theologisch-hermeneutischen Fehlleitung der Hurufis und deren Denunzierung den weit größeren Platz der Streitschrift ein, doch ist deren aktives Vorgehen, zum Beispiel mit der Missionierung Rechtgläubiger und der Publikation von Büchern, der ausschlaggebende Punkt, weshalb İshak zu seiner Streitschrift anhob. Denn wie er selbst sagt, sei es die Dreistigkeit, mit der die Bektaşis ihre Irrlehren verbreiten wollen, die ihn zu seiner Polemik veranlasst, und nicht etwa deren abweichende Glaubensvorstellungen als solche. Hier lohnt es sich, noch einmal den schon zuvor zitierten Hinweis von van Ess in Erinnerung zu rufen, der unterstreicht, dass es für die Opposition gegen Sufis historisch gesehen stets mehr bedurfte, als deren abweichende Praktiken oder ein seltsames Äußeres; bevor es nicht zu einem „power struggle“ käme, so van Ess, sei auch die Opposition gegen Sufis stets weniger weitreichend.²⁵³

²⁵⁰ Gibb, *Poetry*, S. 54.

²⁵¹ Anhang A § 1.

²⁵² Übersetzung in Jacob, *Beiträge*, S. 48.

²⁵³ van Ess, „Opponents“, S. 26.

İshak zählt diese Arglisten ab Seite sechs seiner Polemik auf und beginnt damit, als erste Arglist deren Glauben an Fazlullah und der in ihm manifestierten Göttlichkeit aufzuführen. Obwohl hier keine wirkliche ‚Methode‘ der Fehlleitung der Umma zu erkennen ist, sondern es sich dabei um einen zentralen Grundsatz der hurufitischen Lehre handelt, ist doch seine Erwähnung hier an erster Stelle der Arglisten interessant, als sie die zentrale Rolle der Stellung Fazlullahs für İshaks Feindbild einmal mehr hervorhebt.

Eine wichtige Strategie der Hurufis sei es auch, sich als Schiiten auszugeben, was İshak aber, unter Verweis auf die Rolle Fazlullahs, der in ihrer Lehre noch höher stünde als Muhammad oder Ali, zurückweist und sie somit außerhalb des Islams verortet.²⁵⁴ Bei dieser Strategie würden sie auch Hadithe fälschen (*düz=*), die besagten, dass derjenige, der mit Ali in Liebe verbunden sei (*mühabbet eden*) niemals sündigen könne.²⁵⁵ Hier wird das Motiv des „für erlaubt Erklärens“ sichtbar, das bereits in den Auseinandersetzungen al-Ġazālīs mit der Bāṭiniyya eine wichtige Rolle spielte. Zwar spricht İshak hier nicht von *ibāḥ* und benutzt auch keine anderen Derivate derselben Wurzel, bringt aber das Beispiel, dass sie mit solch gefälschten Hadithen auch das Trinken von Wein als *ḥalāl* erachteten, also als erlaubt im Kontext von Speisevorschriften.²⁵⁶ Schließlich könnten über solche Strategien diejenigen Muslime, die ihren sinnlichen Gelüsten (*havā-yi nef̄s-i emmāre*) nachgingen, leicht eingefangen werden.²⁵⁷ Auffallend ist dabei die enge Verbindung von Alkoholgenuss und der Vernachlässigung der religiösen Pflichten: Zum einen fragt er polemisch, ob der erhabene Ali in der Kneipe zum Märtyrer geworden sei oder in der Moschee und versucht darüber, diesen weintrinkenden Bektaşis ihre behauptete Zugehörigkeit zur Familie des Propheten abzuspochen.²⁵⁸ In einem Gespräch mit ein paar Bektaşis, die İshak nach eigener Aussage in den Jahren 1253/1254 h (1837/38 m) des Öfteren geführt habe,²⁵⁹ streiten sich die Teilnehmer über die richtige Form des Gebets, das äußere Gebet (*zāhir*) mit seinen festen Abläufen oder das innere Gebet (*bāṭın*). Dabei fragt er seinen Gegenüber, einen gewissen Halil Baba, ob er zu viel getrunken habe, dass er der festen Ansicht sein könne, das innere Gebet ohne die festgelegten Abläufe von *ḳiyām*, *ḳirāʿet*, *rükūʿ* und *secde* sei eine legitime Alternative zum äußeren Gebet.²⁶⁰

²⁵⁴ İshak, *Kāşif*, S. 8f.

²⁵⁵ Ebd. S. 7.

²⁵⁶ İshak, *Kāşif*, S. 7.

²⁵⁷ Diese Jagd-Semantik des Einfangens findet sich beispielsweise in Sätzen wie *ehl-i imānı şeyd edüb dām-i küfre düşürmekde* – „und wenn sie die Rechtgläubigen fangen und in die Falle des Unglaubens fallen lassen“; İshak, *Kāşif*, S. 6.

²⁵⁸ İshak, *Kāşif*, S. 19.

²⁵⁹ İshak, *Kāşif*, S. 9.

²⁶⁰ Ebd. S. 13.

Neben diesen Strategien, die sich an die Methoden der weiter oben behandelten Ibāḥiyya anlehnen, stehen im Fokus Īshaks auch die hermeneutischen Methoden der Hurufiyye /Bektaşiyye, mit denen sie zu ihrem Welt- und Gottesbild finden und mit denen sie die innere Wahrheit der Dinge im Sinne der von Īshak kritisierten inneren Gebetspraxis begründen. *Teʿvīl* („Interpretation“, „Auslegung“) ist hier der Schlüsselbegriff, mit dessen Bedeutung Īshak die Scheidung von Ungläubigen und Rechtgläubigen vornimmt, da der Terminus in dem hier vorliegenden mystischen Kontext auf die interpretative Erschließung der inneren, mystischen Dimension von Koran und Hadith zielt. Diese gehe, so Poonawala, auf die allegorische und esoterische Auslegung der Offenbarung durch schiitische Gruppen wie die Ismāʿīliyya zurück, seit deren Nutzung dieses Konzeptes sich der Terminus *taʿwīl* von *tafsīr* (hier in ihren arabischen Transkriptionen) was ebenfalls „Interpretation“ heißt, zu differenzieren begann. Dabei wurde letztere Methode mit der Deutung der Rechtsquellen auf der Basis dessen bezeichnet, was vom Propheten und dessen Anhängern „überliefert“ ist, und demzufolge *tafsīr bi-l-maʿtūr* genannt werde.²⁶¹ Im Gegensatz dazu wurde *taʿwīl* mit der Interpretation durch eigene Meinung und Argumente in Verbindung gebracht (*tafsīr bi-ʾr-raʿy*),²⁶² was dann der allegorisch-mystischen Deutung Vorschub leistete. Nagels Definition von *taʿwīl* bezieht die Regeln der arabischen Rhetorik mit ein, die bei der Interpretation, bei der der eigentliche „Sinn eines Ausdrucks in einen metaphorischen [...] übertragen“ werde, nicht verletzt werden dürften.²⁶³ Dieser Punkt ist wichtig, da er den impliziten Vorwurf der Regelverletzung bei der Denunziation des *teʿvīl* auch im osmanischen Kontext bei Īshak deutlich macht, sodass seine Kritik dieser Methode so zu verstehen ist.

Nach Īshaks Streitschrift stellt der *teʿvīl* den Hurufis mannigfaltige Möglichkeiten anheim, den rechten Glauben zu unterminieren. Beispielsweise befähige die Deutung auf der Basis der eigenen Meinung (*raʿyiyle tefsīr*) die Hurufis dazu, die „zweifelhaften Verse“ des Korans, in denen Gott menschliche Attribute zugeschrieben werden, in „unzweifelhafte“ zu verwandeln.²⁶⁴ Hier ist zu unterstreichen, dass die Interpretation dieser Koranstellen an sich nicht den Kern des Arguments ausmacht. Auch wenn Īshak nicht weiter auf diesen Punkt eingeht, sondern es dabei belässt, diese Art der Interpretation als Unglaube zu bezeichnen, ist es doch die Interpretation unter Verletzung der Sprachgesetze, die implizit auch in diesem Vorwurf liegt. Eine ähnliche Stelle paraphrasiert Goldziher aus al-Ġazālīs Schrift gegen die Bāṭiniyya, die diese Art der Kritik explizit werden lässt: Auf den Einwand

²⁶¹ Ismail Poonawala, „Taʿwīl“ *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. X (2000): S. 390-392 [im Folgenden: Poonawala, „Taʿwīl“].

²⁶² Poonawala, „Taʿwīl“, S. 391.

²⁶³ Nagel, *Islamische Theologie*, S. 169.

²⁶⁴ Anhang A § 1.

der Bāṭiniyya, dass ja auch die Sunniten die überlieferten Texte interpretierten und darin ja zur Interpretation der Bāṭiniyya kein Unterschied bestünde, entgegnet al-Ġazālī, dass zum einen der Vernunft halber Gott nicht mit menschlichen Attributen gedacht werden könne. Die koranischen Stellen, in denen Gott menschliche Attribute beigesellt werden, dürften jedoch nicht allegorisch interpretiert werden, da sich der Sinn der betreffenden Textstellen dem menschlichen Verständnis entziehe. Auf der anderen Seite stünden „die Deutungen der Sunniten nicht im Widerspruch mit den Sprachgesetzen“.²⁶⁵

Auch spricht ʾIshak in diesem Zusammenhang von „[verborgenen] Andeutungen“ (*iṣārāt*) des Korans, die manche Sufis positiv zu deuten sich erdreisten. Er nennt hier die Namen Nacmu d-dīn Kubrā, Ruzbihān-i Baḳlī und Imām Kāṣānī. Kubrā (gest. 1220) hat in seinem Werk *Risāla fī faḍīlati ʿaṣ-ṣalāt* eine wichtige Auslegung der Bedeutung des Gebetes formuliert, der viele andere Mystiker folgen: Entsprechend der vier Stufen von *ṣerīʿat*, *maʿrifat*, *ṭarīkat* und *ḥaḳīkat*, die auf dem mystischen Weg zur Vereinigung mit Gott zu durchschreiten sind, habe das Gebet jeweils eine andere Bedeutung: Während es auf der Stufe der Scharia „Dienst“ bedeute, sei in den darauf folgenden Stufen über das Gebet „Nähe“ zu Gott und am Ende die „Einigung“ erreicht.²⁶⁶ Die Vierstufenlehre ist auch bei den Bektaṣīs, wie auch bei Kızılbaş/Aleviten ein zentraler Aspekt der Gotteserfahrung, wodurch er über die Kritik an Kubrās Auslegung des Gebets auch die Vorstellungen der Bektaṣīs trifft.²⁶⁷ In Bezug auf Imām Kāṣānī ist es möglich, dass ʾIshak damit den im 17. Jahrhundert wirkenden persischen Dichter Muḥsin Fayḍ Kāṣānī meint. Da ʾIshak an dieser Stelle der Streitschrift die Methoden der Auslegung kritisiert, passt dieser Kāṣānī als Beispiel allegorischer mystischer Deutungen, hat der Dichter doch eine Liste vorgelegt, in der er darstellt, welche allegorische Bedeutungen bestimmten profanen Symbolen und Ausdrücken innewohnen, wobei beispielsweise das Weinhaus für die reine, undifferenzierte Einheit von Gott und Gottsucher stünde.²⁶⁸ ʾIshak kritisiert an diesen Mystikern, dass sie die „offensichtlichen Grundpfeiler“ (*erkān-i maʿlūme*) des Gebets als „ständiges Gedenken“ (*zīkr-i dāʾimī*) deuteten, womit sie – implizit – dem äußerlichen Gebet mit seinen formalisierten Abläufen (s.o.) entsagen.²⁶⁹ Diese Umwandlung entspricht ʾIshaks immer wieder geäußerter Vorwurf, die

²⁶⁵ Goldziher, *Bāṭiniyya*, S. 49.

²⁶⁶ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen im Islam, Die Geschichte des Sufismus*, Köln: Diederichs, 1985 [im Folgenden: Schimmel, *Dimensionen*], S. 220.

²⁶⁷ Kristina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten, Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin: Schwarz, 1988, S. 151.

²⁶⁸ Ebd., S. 425.

²⁶⁹ Anhang A § 1.

Hurufis wandelten die religiösen Grundsätze mittels *te'vīl* aus ihrer offensichtlichen Bedeutung (*zāhir*) um und überführten sie in eine allegorisch-mystische Ebene (*bāṭn*).²⁷⁰

Spezifizierend für diese mystisch-batinidische Interpretation führt İshak das Instrument des *taṣḥīf* an, dessen sich Hurufis bedienten, um ihre Lehre der ontologischen Stabilität des Wortes zu stützen, sodass dieses Instrument als Teil ihres *te'vīl* anzusehen ist. Redhouse übersetzt *taṣḥīf* mit „a corrupting a word by incorrect reading“, wobei das Urteil über die Korrektheit freilich im Auge des Betrachters liegt: Dieses „falsche Lesen“ ist für die Hurufis vielmehr ein planvolles verschieben von Punkten und Radikalen eines Wortes, um so dessen Sinn zu verändern und für ihre Glaubensvorstellungen nutzbar zu machen. İshak geht auf den Zusammenhang der Worte *nokṭe* (نقطه - „Punkt“) und *nuṭfe* (نطفه - „Sperma“) ein.²⁷¹ Beide entspringen einem Stift oder einer stiftähnlichen Form (*qalem ṣeklinde*), bestehen aus einem Tropfen Flüssigkeit und sind in ihrer Orthographie nur in einem Punkt unterschiedlich (wenn man davon ausgeht, dass die Reihenfolge der Radikale zu vernachlässigen ist). Und so wie der Punkt den Ursprung eines jeden Wortes und des Korans darstellt – und damit in hurufitischem Denken den Ursprung aller Dinge – so ist der Spermatropfen der Ursprung des Menschen. Durch diesen Kniff sind Mensch und Wort erneut ontologisch verbunden. İshak geht darauf argumentativ nicht weiter ein, ruft aber aus „wir suchen Zuflucht bei Gott vor solcher Hemmungslosigkeit!“²⁷²

Neben diesen Darstellungen der inhaltlichen und methodischen Aussätzigkeit der Hurufis/Bektaşis bleibt zuletzt ein wichtiger Aspekt von İshaks Verständnis von deren Unglaube zu beleuchten, der bei nahezu allen angesprochenen und kritisierten Differenzen zum Tragen kommt: das Argument des „für ungläubig Erklärens“ (*tefkīr*). Wie in Kapitel zwei deutlich wurde, ist der *tefkīr* ein finales Instrument, das im Zweifel stehende Lehren und Praktiken eben nicht als „Meinungsverschiedenheit“ (*iḥtilāf al-umma*) oder „Fehlleitung“ (*zılālet*), sondern als Unglaube (*küfr*) definiert, was laut Eberhard einem Todesurteil gleichkomme.²⁷³ In İshaks Streitschrift verhält es sich nun aber so, dass die Hurufis wiederum den *tefkīr* nutzen und diejenigen rechtschaffenden Muslime, die nicht an ihre Lehren und Interpretationen glauben, als Ungläubige und Fehlgeleitete bezeichnen, wobei die beiden Termini *tefkīr* und *tezlīl* synonym gebraucht werden und keine qualitativen Unterschiede erken-

²⁷⁰ Anhang A § 1.

²⁷¹ Folgende Ausführungen bei İshak, *Kāṣif*, S. 149.

²⁷² İshak, *Kāṣif*: „na'ūdū bi-l-lāh min hāḍa ḡahl“.

²⁷³ Eberhard, *Polemik*, S. 13.

nen lassen.²⁷⁴ İshak geht in vielen seiner (auch hier im Anhang abgedruckten) Antworten auf deren Gebrauch des *tekfir* ein und bezeichnet diesen wiederum als Unglaube, sodass in seiner Vorstellung derjenige, der diesen Vorwurf gegen die rechtschaffenden Muslime in Stellung bringt, selbst zum Ungläubigen wird.²⁷⁵ Welche Konsequenzen die Nutzung des *tekfir* bei İshak nach sich zieht, soll weiter unten dargestellt werden.

4.3 Differenz und polemische Überformung

Neben den buchstabenmystischen Vorstellungen von Gott, Welt und Mensch ruht İshaks Polemik auch auf der Darstellung und Kommentierung für ihn seltsamer Praktiken und Rituale der Bektaşis. Diese Textstellen sind quantitativ sehr viel weniger umfangreich als İshaks Paraphrasen des *‘Aşknâme* und anderer Schriften und dienen zumeist der exemplarischen Veranschaulichung des Gesagten oder erfüllen die Funktion, İshaks Bild von der Bektaşiyiye neben dogmatischen Differenzen auch rituell von den eigenen, vertrauten und ‚richtigen‘ Praktiken abzugrenzen. Bis auf eine Anekdote sind alle seine Erzählungen abseits der Textparaphrasen in den Anhang dieser Arbeit aufgenommen worden. Die übrigen Textstellen, die beispielsweise auch Gespräche zwischen Bektaşî Babas und İshak enthalten, sind in Kapitel eins der Schrift zu finden und daher bei Jacob in Übersetzung vorliegend.²⁷⁶

Was İshak in diesen Textstellen vorbringt, entspricht weitestgehend dem Bild, das in Reisetagebüchern oder osmanischem enzyklopädischem Schrifttum des späten 19. Jahrhunderts von Kızılbaş/Alevis oder Bektaşis gezeichnet wird und stützt sich, wie Karolewski herausstellt, auf zwei zentrale Säulen: Zum einen sind es die von sunnitischer Praxis abweichenden Glaubensvorstellungen und Rituale, zum anderen darauf aufbauende, die bestehenden Unterschiede überhöhende Gerüchte und Klischees, die das Bild der Unmoral und der Fehlleitung dieser Gruppen manifestiert und die zum Ende des 19. Jahrhunderts zum festen Bestand sunnitischen Wissens über diese Gruppen gehörte.²⁷⁷

²⁷⁴ Anhang A § 1, wo diejenigen zu Fehlgeleiteten erklärt werden, die nicht daran glauben, dass sich Gott in Fazlullahs Gesicht offenbarte, wohingegen im Absatz darunter diejenigen zu Ungläubigen gemacht werden, die Fazlullah nicht als „Imam der Zeit“ anerkennen.

²⁷⁵ İshak, *Kāşif*, S. 10.

²⁷⁶ Jacob *Beiträge*, S. 40-100.

²⁷⁷ Karolewski, „Heterodox“, S. 449; zu Alevis und Kızılbaş in enzyklopädischem Schrifttum vergleiche Johannes Zimmerman, „Aleviten in osmanischen Wörterbüchern und Enzyklopädien des späten 19. Jahrhunderts“, in Hüseyin Ağuçınoğlu, Janina Karolewski, Robert Langer, Raoul Motika (Hg.), *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, Frankfurt a. M. u. a.: Lang, [im Erscheinen], S. 179-203 [im Folgenden: Zimmermann, „Enzyklopädien“].

„Diese Gruppen“, also Kızılbaş (später Aleviten) und Bektaşis, sind zwar im Hinblick auf ihre unterschiedliche soziale Stellung und administrative Einbindung im osmanischen Staat durchaus unterschiedlich gestellt: Während die Bektaşis, in ihrer dualen Konstitution von Bābāgān und Çelebīyān-Bektaşis, als religiöser Orden beispielsweise in das osmanische Fiskalregime integriert waren, so waren die anatolischen Kızılbaş als (einstige) Anhänger von Schah Ismā‘īl seit dem späten 15. Jahrhundert weitgehend als solche marginalisiert und verfolgt worden – neben Waffengewalt auch unter Gebrauch von polemischen Feindbildern der Unmoral.²⁷⁸ Allerdings können die gleichen Feindbilder, die seit Ende des 15. Jahrhunderts über Kızılbaş produziert wurden, nun, nach dem offiziellen Bruch der Hohen Pforte mit den Bektaşis, auch an diese so lange Zeit verbündete Gruppe herangetragen werden. Dem ist zum einen die eng verwandte Ritualistik der beiden Gruppen durchaus zuträglich, da damit ein ähnlicher Wesensunterschied zwischen Bektaşis bzw. Kızılbaş auf der einen, und sunnitischen, „rechtgläubigen“ Muslimen auf der anderen Seite konstruiert werden kann. Zum anderen ist Alkoholkonsum und die damit einhergehende Idee der sexuellen Ausschweifungen bei diesen Ritualen konstitutiv für das Feindbild „Kızılbaş“, wie es zum Beispiel in Reiseberichten oder Enzyklopädik, aber auch in dem hier gezeichneten Bild İshaks von der Bektaşiyiye aufscheint. Ganz im Sinne der beiden oben genannten, miteinander verschränkten Pfeilern der Vorurteile verbindet auch İshak die beiden Komplexe der Ritualbeschreibungen der Bektaşis mit der aus seiner Sicht damit einhergehenden sexuellen Freizügigkeit. Die bloße Tatsache von Differenzen zwischen sunnitischer Gewohnheit und Bektaşis-Praxis, die zum Beispiel darin besteht, dass in Cem Ritualen der Bektaşis gelegentlich auch Wein getrunken wird, reicht dabei offenbar für die Polemik nicht aus und muss deswegen mit Vorwürfen der sexuellen Ausschweifung ausgeschmückt werden. Treffend bezeichnet Imber den Vorwurf der sexuellen Ausschweifungen auch schon für das 16. Jahrhundert als „Karikatur“, die die Differenz zur sexuellen Unmoral überhöht.²⁷⁹

4.3.1 Weingenuss

Zunächst nutzt İshak den Weinkonsum der Bektaşis, um ihnen in einer Anekdote ihre Verbindung zu Hacı Bektaş, als ihrem *pīr* und Namenspatron des Ordens, abzusprechen und zu

²⁷⁸ Zu den sozialen Unterschieden und historischen Entwicklungslinien der Alevi-Bektaşis siehe jüngst Markus Dreßler, „Was ist das Alevitentum? Die aktuelle Diskussion und historische Traditionslinien“, in Hüseyin Ağuiçenoğlu et. al. (Hg.), *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, Frankfurt a. M. u. a.: Lang, [im Erscheinen], S. 13–35 [im Folgenden: Dreßler „Alevitentum“], hier vor allem S. 25.

²⁷⁹ Colin Imber, „The Persecution of Ottoman Shi‘ites According to the Mühimme Defterleri, 1565-1585“, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 56, 2 (1979), S. 245-273, hier S. 261.

beweisen, dass sie von dessen Weg abgekommen sind. An einer Stelle seiner Polemik referiert İshak die Erzählung eines anonymen „Freundes“ (*aḥibbāmızdan bir zāt*), der einst Bektaşî war, in deren Konvent dem Aşçı Dede diente, aber nach neun Jahren schließlich dem Şa‘bāniyye-Orden beitrat. Eines Tages, so schreibt İshak, sei der Aşçı Dede ausgegangen. Und da der Schrank des Dede offenstand sah der Freund darin ein Buch, nahm es an sich und las und fand so heraus, dass es ein Buch von Hacı Bektaş selbst war (*Ḥāccî Bektāş Velî’nuñ kendü kitābı imiş*).²⁸⁰ Aus diesem Buch ging laut der Erzählung hervor, dass der Konsum von Alkohol zwar von denen, denen nur der äußere Sinn der Schöpfung zugänglich ist (*ehl-i zāhir*) als Unmoral und Sünde (*fisḳ ve günāh*) angesehen werde, allerdings auch bei den Esoterikern, der *ehl-i bāṭın*, als Unglaube (*küfr*) gelte. Als der Aşçı Dede wiederkommt und den Freund bei der Lektüre erwischt, stellt der Freund diesen zur Rede, indem er ihm vorhält, die Bektaşî würden Wein für erlaubt erklären (*istiḥlāl*), während doch Hacı Bektaş selbst dies als Unglaube einstufte. Daraufhin antwortete der Dede, dass dieses Buch das Buch der Exoteriker sei, ihre eigenen Bücher allerdings die *Cāvidāne* des Fazl Hurufî und seiner Nachfolger seien und von den „Wahrheiten der Liebe“ handelten.²⁸¹

Diese Anekdote ist im Hinblick auf die Reichweite von İshaks Feindbild und auf seine Konstruktionsmechanismen aufschlussreich. Zunächst sei daran erinnert, was bereits im Kapitel zum methodischen Vorgehen gesagt wurde, dass nämlich solche Art von persönlichen Erfahrungen (besonders in Fällen wie hier über Dritte) nicht unbedingt auf die besondere Glaubwürdigkeit der Aussagen schließen lässt,²⁸² da es sich dabei ebenso um einen rhetorischen Trick handeln kann. İshaks „Freund“ ist nunmehr eine angesehene Persönlichkeit des Şa‘bāniyye-Ordens, eines Zweiges der Ḥalvetiyye, die ihre alidische *silsile* zugunsten einer sunnitischen abgelegt hat, seit sie begannen, sich in Anatolien zu verbreiten.²⁸³ Gepaart mit der offenen Schranktür des Dedes, mit der der „Freund“ sich für seine Lektüre also keine Unrechtmäßigkeit zuschulden kommen lässt, dient dies der Autorität des Erzählers, der als ehemaliger Bektaşî durchaus über deren Lehren im Bilde ist und auch Hacı Bektaş wohlwollend gegenübersteht, gleichzeitig aber durch seine neue Ordenszugehörigkeit rehabilitiert zu sein scheint.

Ob der anonyme Freund nun rhetorischer Trick oder historische Person ist, ist für die Funktion dieser Anekdote im Rahmen von İshaks Polemik allerdings nicht zentral. Wichtiger ist der Subtext: Die Anekdote erfüllt zum einen die Funktion, Hacı Bektaş, der auch

²⁸⁰ İshak, *Kāşif*, S. 28. Jacob merkt an, dass es sich dabei eventuell um die *Maḳālāt-i Ḥāccî Bektāş* handeln könnte, begründet seine Meinung aber nicht.

²⁸¹ İshak, *Kāşif*, S. 27; übersetzt bei Jacob, *Beiträge*, S. 90.

²⁸² Eberhard, *Polemik*, S. 77.

²⁸³ Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: University Press, 1998 [1971], S. 75.

weiterhin bei dem Freund (und damit implizit wohl auch bei İshak) hohes Ansehen genießt, von dessen in Ungnade gefallenen, weintrinkenden Nachfolgern zu isolieren. Dabei wird deutlich, dass İshaks Angriffsziel nicht die *ehl-i bâtin*, also Mystiker oder Esoteriker *in toto*, sondern nur bestimmte Praktiken dieser Gruppe, hier das Weintrinken, Ziel seiner Kritik sind. Zum anderen findet sich auch hier eine explizite Verbindung von Bektaşis, die vom rechten Weg abgekommen sind und die Lehre des Hacı Bektaş missachten, mit der Hurufiyye und den Büchern des Fazlullah und dessen Anhängern. Dies stützt İshaks Argument, über die Kritik an hurufitischen Büchern auf die Lehren der Bektaşis aufmerksam machen zu können und bringt außerdem implizit Weingenuss und die „Wahrheiten der Liebe“ der Hurufiyye miteinander in Verbindung. Der Vorwurf des „für erlaubt Erklärens“ von Alkohol bringt İshak an verschiedener Stelle nicht mit *ibāḥ* oder Derivaten derselben Wurzel zum Ausdruck, sondern verwendet die Worte *ḥalāl* für „erlaubt“ oder *istiḥlāl* für den Akt des „für erlaubt Erklärens“. Zunächst sieht İshak in diesem „für erlaubt Erklären“ einen Trick, den auch beispielsweise al-Ġazālī der Ibāhiyya vorwirft, nämlich dass dadurch diejenigen, die nicht die Mühen des Gottesdienstes und der Enthaltensamkeit auf sich nehmen wollten, auf diese Weise in ihre Reihen integriert werden sollen.²⁸⁴

Neben dieser Kritik am *istiḥlāl* von Alkohol aus Faulheit und Arglist führt İshak aber auch eine theologische Begründung für die Nichtbeachtung von Speisevorschriften seitens der Hurufis/Bektaşis auf: Da auch die Engel und Gott von menschlichen Attributen, wie dem Essen, frei seien (*müberrā; münzih*), sprechen auch die Bektaşis „dem Essen und Trinken keinen hohen Wert zu“ in dem Sinne, als sie es als rein profane Angelegenheit betrachteten.²⁸⁵ Dies werde von Seiten der Bektaşis damit begründet, dass der Mensch ja noch höher gestellt sei, als die Engel, da Gott ihnen ja befohlen habe, sich vor Adam niederzuwerfen.

İshak führt dazu noch aus, dass es der Teufel war, der Adam zu dieser Argumentation führte und ihn so dazu brachte, sich Gottes Gebot zu widersetzen.²⁸⁶ Die Rolle des *şeyṭān*, des Teufels, ist in der biblischen wie auch in der koranischen Version die des Verführers. Auch wenn Gott die Menschen vor Iblis, dem listenreichen Verführer und Anführer aller *şayātīn*, warnt (Sure 7, Vers 14), lassen sie sich verführen und fallen vom rechten Wege ab, indem sie Gottes Gebot verwerfen. Laut İshak war des Menschen Essen und Trinken das Element, das sie von den Engeln unterschied und diesen höher stellte. Dies nun hat der Teufel umgedeutet und den Menschen verführt. Dass İshak hier den Teufel in die Argumentation einführt, deutet auf die metaphorische Überhöhung dieser Verführungs-Anekdote hin:

²⁸⁴ İshak, *Kāşif*, S. 7; vgl. auch Kapitel 2.1.

²⁸⁵ İshak, *Kāşif*, S. 72 f.

²⁸⁶ Ebd.

Während die Bildebene auf eine koranische Überlieferung zurückgreift, führt die Bedeutungsebene zum Kampf İshaks gegen die Verführer, die in Gestalt der Hurufis/Bektaşis die Menschen fehlzuleiten suchen.

Das „für erlaubt Erklären“ von Alkohol stellt in der Konstruktion des hiesigen Feindbildes, aber auch in der Polemik gegen Kızılbaş oder sonstige als von der Ibāḥiyye verstandenen Gruppen, das Scharnier zwischen den zwei zentralen Pfeilern der Polemik dar: Die Differenz der religiösen Praxis, die beispielsweise auch den Weinkonsum oder das gemeinsame Gebet von Mann und Frau miteinschließen kann, auf der einen Seite und die Überformung dieser Differenz zu Gerüchten um Inzest und andere sexuelle Ausschweifungen auf der anderen. Das Topos des Alkoholkonsums erfüllt dabei die Funktion, aus Sicht von enthaltenen Muslimen, eine Aura der Unmoral zu erzeugen, die auch die damit verschränkten Gerüchte um das grenzenlose Ausleben der körperlichen Gelüste stabilisieren kann.

4.3.2 Sexuelle Ausschweifungen oder: Die Frau, die spirituelle Inspiration suchte

Wie auch schon in Kapitel zwei deutlich wurde, geht das „für erlaubt Erklären“ auch über den Alkoholkonsum hinaus und führt bei al-Ġazālīs Kritik an der Ibāḥiyya ebenso wie bei İshaks Vorwürfen gegen die Bektaşiyye dazu, dass sie mit diesem Trick auch ihren sexuellen Neigungen freien Lauf lassen können, indem sie ihre Handlungen für erlaubt erklären. Der Vorwurf der sexuellen Unzüchtigkeit war vor allem gegenüber Kızılbaş mithin so zentral und breit rezipiert, dass auch im heutigen Türkisch dieses Laster in der Semantik von *Kızılbaşlık* als „Inzest“ erhalten geblieben ist.²⁸⁷ Dem entsprechend ist es kaum verwunderlich, dass İshak diesen Aspekt auch für seine Polemik gegen die Bektaşis nutzbar macht, wurde doch weiter oben deutlich gemacht, wie nah sich Kızılbaş und Bektaşis in ihrer Ritualistik doch sind. Dies zeigt außerdem, dass das Objekt der Verwerfung zwar in gewissem Maße veränderbar ist, die Polemik aber weiterhin dieselbe bleiben kann.

So hat İshak über mehrere Ecken von einem Cem-Ritual der Bektaşis gehört, bei dem der Baba die Frauen an die Männer verteilt habe mit den Worten, die Männer sollten die inzwischen nackten Frauen „gefangen nehmen“ (*tomruğa ur=*). Daraufhin zogen sich Mann und Frau an einen „stillen Ort“ zurück. Dieser „stille Ort“ ist im osmanischen Text als *ḫalvet* bezeichnet, was semantisch den Rückzug zur Askese mit einschließt und sich so die Idee der sufischen Askese mit der Nichtbeachtung göttlicher Gebote verbindet. Dies gleicht den Argumenten al-Ġazālīs gegen die Ibāḥīs, in denen er den Vorwurf äußert, die Askese nur vor-

²⁸⁷ Zimmermann, „Enzyklopädien“, S. 197.

zutauschen, um darüber die Unterlassung des Gottesdienstes zu rechtfertigen.²⁸⁸ Dass sich die Bektaşis hier allerdings nicht zur Askese zurückziehen, macht der Erzähler im Nachsatz deutlich, da auf diese Weise alle ihre sinnlichen Gelüste befriedigten.²⁸⁹

Diese Anekdote kommentiert İshak mit einer weiteren Geschichte, die „das zuvor Gehörte bestätigt“ und die von einer Frau handelt, die die Inspiration (*himmet*) eines Derwisch suchte.²⁹⁰ Die Frau wurde zum Derwisch gebracht, nachdem sie sich dagegen gewehrt hatte, sich nackt auszuziehen. Die Inspiration durch den Derwisch bestand der Erzählung nach dann darin, „den unzüchtigen Geschlechtsakt“ zu vollziehen. Als die Frau eine andere Frau des Ordens daraufhin fragte, was das denn für eine Verfahrensweise sei, antwortet diese nur, dies sei die Art, wie auch Ali mit Fatima umgegangen sei, sodass die in Frage stehende Handlung der Gewohnheit (*sünnet*) Alis entspreche und keine Schandtät (*kötülik*) darstelle. İshak kommentiert dies nicht im Einzelnen, unterstreicht aber, dass diese Art von „Inspiration“ eben Teil ihrer Arglist sei, mit denen sie die Leute fehlleiteten. Interessant ist allerdings, dass dieselbe erzählerische Figur auch in al-Ġazālī's Streitschrift gegen die Ibāhīyya auftaucht, in der die Ibāhīs ihre Frauen den Derwischen übergaben, damit diese gesegnet würden. Bei al-Ġazālī heißt es wörtlich „um gesegnet zu werden, machten sie die Annäherung.“²⁹¹ Al-Ġazālī spricht in diesem Kontext auch explizit davon, dass das „für erlaubt Erklären“ auch Weintrinken und Ehebruch (*zenā*) legitimiere, sodass diese „Annäherung“ (*taḳrīb*) durchaus sexuell konnotiert ist. Auch wenn die Begleitumstände jeweils leicht variieren, so ist doch die Ähnlichkeit dieser Aussagen bemerkenswert: Bei al-Ġazālī wie auch bei İshak erhalten Frauen Segnung (*tabrik*) oder Inspiration (*himmet*) über Geschlechtsverkehr mit dem Derwisch. Auch wenn diese Beobachtung allein nicht sogleich den Schluss zulässt, in ihr eine invariable Kontinuität eines Feindbildes zu lesen, wird darin zumindest deutlich, wie ähnlich dem Phänomen des „für erlaubt Erklärens“ gegenüber von sunnitischer Seite argumentiert wird – auch in so großer zeitlicher und räumlicher Distanz.

İshak stützt dieses Bild der unzüchtigen Bektaşis des Weiteren, indem er ein offizielles Schreiben (*maḥzar*) in seinem Traktat mit abdruckt.²⁹² Auch wenn dieses Schreiben nicht direkt im Anschluss an die eben ausgeführte Anekdote gesetzt ist, sondern ein paar Seiten später folgt, erfüllt es doch die Funktion, seine Polemik von ‚offizieller Seite‘ bestätigen zu lassen. İshak zufolge datiert das Schreiben auf das Jahr 1288 h (1871 m) und stammt damit

²⁸⁸ Siehe oben, Kapitel 2.1.

²⁸⁹ Anhang A § 2.

²⁹⁰ Ebd., S. 15f.

²⁹¹ Pretzl, *Ibāhīja*, S. 26 und 6*: „bar sabīl-e tabrik taḳrīb mikonand.“

²⁹² Anhang A § 3.

aus der Zeit nach dem offiziellen Verbot des Ordens 1826.²⁹³ Als Bittsteller werden die „Scheiche von Saloniki“²⁹⁴ genannt, aber nicht näher spezifiziert. Vermutlich handelt es sich um Angehörige anderer Orden, die ebenfalls in Thessaloniki ansässig sind. Da in dem Schreiben von „Aktionen, die allesamt gegen heiliges Recht verstoßen“²⁹⁵ die Rede ist, kann angenommen werden, dass sich die Bittsteller am (Ritual-)Verhalten der Bektaşis gestört fühlten, sodass sie sich veranlasst sahen, den Ordnungshüter in Istanbul anzurufen. Was in dem Petitionsschreiben über die „seltsamen Ereignisse“ eines Neujahrsfestes in Gül Baba außerhalb der Stadtmauern Salonikis im Jahre 1288 gesagt wird, entspricht in vielen Punkten dem unzüchtigen Bild İshaks von den Bektaşis, wie es hier bisher herausgestellt wurde und enthält Versammlungen von Männern und Frauen, bei denen die Frauen nackt sind²⁹⁶ ebenso, wie gemeinsames Weintrinken.²⁹⁷ Daneben wird noch erwähnt, dass sie sich beim Gebet entgegen der Gebetsrichtung nach Mekka ausrichteten.²⁹⁸

Interessant ist dieser Abschnitt in İshaks Polemik darüber hinaus auch deswegen, weil hier Bektaşis und Sunniten direkt aufeinandertreffen. Zunächst versuchen die Bektaşis, die Sunniten, die bei ihrer Versammlung unter freiem Himmel zuschauen, zu bekehren, werden gleich darauf aber übergriffig mit den Worten, dass dieser Stadtteil an diesem Neujahrstag den Bektaşis gehöre.²⁹⁹ Bei der darauffolgenden handgreiflichen Auseinandersetzung stehen erneut Frauen im Mittelpunkt des Geschehens: Da die sunnitischen Männer in der Unterzahl sind und sich daher außerstande sehen, ihre Frauen zu beschützen, nötigen die Bektaşis die sunnitischen Frauen dazu, ihre langen Mäntel auszuziehen. Später kommentieren die Bittsteller, dass man so etwas noch nicht gesehen habe, was die Bektaşis den „tugendhaften Frauen“ (*muḥadderāt ḥātūnlar*) angetan hätten.³⁰⁰ Die Gegenüberstellung der übergriffigen Bektaşis mit den zuvor tugendhaft verhüllten, nun aber entblößten sunnitischen Frauen, pointiert die Vorwürfe der sexuellen Freizügigkeit und Unmoral, macht sie plastisch und karikiert sie gar im Sinne Imbers (vgl. Kapitel 4.3).

Um die Geltung einer solchen Aussage in einem Petitionsschreiben und ihre Funktion für İshaks Polemik bewerten zu können, ist es an dieser Stelle nötig, noch einmal auf die Frage der Glaubwürdigkeit des Feindbildes zu sprechen zu kommen. Der vorangehende Ab-

²⁹³ Ebd.

²⁹⁴ Ebd.: „Selānik meşāyiḫi tarafından gelān maḥzār“

²⁹⁵ Anhang A § 3.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Ebd.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd.

schnitt enthält Aussagen, die nicht İshaks Feder entspringen; vielmehr handelt es sich dabei um eine Abschrift des Bittgesuchs der „Scheiche aus Saloniki“, sodass dieser Teil keine Aussagen von İshak selbst enthält. Allerdings veranschaulicht gerade die Tatsache, dass andere Beobachter neben İshak sich an ganz ähnlichen Verhaltensweisen stören und dagegen vorgehen, wie weit verbreitet diese Punkte der Ablehnung waren und wie sich die vorgebrachten Kritikpunkte ähneln. Petitionen gegen Bektaşis sind verschiedenerorts eingereicht worden; Jacob berichtet beispielsweise von einer Petition aus der Bevölkerung Edirnes aus dem 17. Jahrhundert und beruft sich dabei auf einen Hinweis bei Evliya Çelebi. In dem Schreiben beschwerten sich die Bittsteller ebenfalls über die zweifelhafte Sittlichkeit der im dortigen *tekke* ein und aus gehenden Leute, woraufhin das Konvent 1641 geschlossen wurde. Auch Faroqhi erwähnt einige Einträge bezüglich Bektaşis in den von der Pforte für die Antworten auf Petitionen geführten *aḥkām defterleri*.³⁰¹

Doch bevor solche Hinweise auf das unzüchtige Verhalten der Bektaşis nun als Indiz dafür gedeutet werden, dass sich die Ereignisse *tatsächlich* so vollzogen haben und dass die beobachteten Praktiken *tatsächlich* als den Bektaşis zugehörig angesehen werden können, ist auf verschiedene Aspekte hinzuweisen, die näheren Aufschluss geben über das Aufscheinen dieser Topoi. Denn deren Kontinuität und Starre über Zeit und Raum kann auch soziologisch begründet und historisiert werden, womit sich die Analyse der in den Aussagen enthaltenen Polemik und der darin verwendeten Kategorien entziehen kann.

Zunächst muss untersucht werden, wer die Bittsteller sind, die diese Aussagen treffen; wer spricht hier? Anhand der Gegenüberstellung von übergriffigen Bektaşis und tugendhaft verhüllten Frauen ist anzunehmen, dass die Scheiche, die die Petition eingereicht haben, wohl auch Sunniten sind, die sich mit ‚ihren‘ Frauen solidarisieren. Bittsteller und İshak sind so in ihrer Opposition zu den Bektaşis und deren unzüchtigen Handlungen vereint. Dass nun beide Parteien – wohl unabhängig voneinander – so ähnliche verwerfliche Aspekte benennen, muss daher nichts mit deren Wahrheitsgehalt zu tun haben. Es wurde gezeigt – auch mit Blick auf die frühislamischen Auseinandersetzungen mit der im Entstehen begriffenen Schia – wie stabil und dabei funktional Terminologie und Topoi der Verwerfung gegenüber religiösen ‚Abweichlern‘ jedweder Art sein können. Dem entsprechend können ‚Alkoholkonsum‘ und ‚Unzucht‘ in einem solchen Petitionsschreiben auch als Topoi eines Ablehnungsdiskurses gelesen werden, sodass sie weniger wegen ihrer tatsächlichen Geltung, sondern ob ihrer Funktion und Wirkung innerhalb einer formalisierten Sprache der Ablehnung zur Anwendung kamen. Die Glaubwürdigkeit dieser Vorwürfe ist in diesem

³⁰¹ Faroqhi, *Orden*, S. 77; hier sind Bektaşî-Klöster allerdings in Streitigkeiten um Grundbesitz verwickelt.

Lichte keine Frage danach, ob die Aussagen die „tatsächlichen Verhältnisse“³⁰² abbilden. Denn diese Aussagen haben Autorität in ihrem bestimmten Rahmen, sodass die hier zur Sprache gebrachten Vorwürfe sowohl in Saloniki (Petition) wie auch in Istanbul (İshaks *Kāşif*) geäußert werden und Geltung beanspruchen können.

Allerdings kann gerade an dieser Stelle der Polemik, in die dieses Petitionsschreiben integriert ist, auch ein anderer Aspekt der Glaubwürdigkeit hinterfragt werden: den der akkuraten Wiedergabe dieses Dokuments. Könnte man beispielsweise das Originaldokument mit dem hier abgedruckten vergleichen, ließen sich eventuelle Abweichungen in İshaks Abdruck interpretieren und Überlegungen dazu anstellen, ob und in welchem Maße İshak eventuelle Veränderungen vorgenommen hat, um die Wirkung dieses Schreibens im Rahmen seiner Polemik zu lenken. Leider lag das Original im Bearbeitungszeitraum dieser Arbeit nicht vor und ist auch in der Sekundärliteratur, die sich mit Saloniki beschäftigt, anscheinend noch nicht ediert worden. Auch wenn Thessaloniki betreffende Arbeiten durchaus auf *sicill*-Bestände der dortigen osmanischen Verwaltungsbeamten zurückgreifen, so konzentriert sich die Forschung doch weitestgehend auf Stadtgeschichte, Populationsverteilung und dergleichen.³⁰³ Die in solchen *sicills* ebenfalls enthaltenen Beschwerden aus der örtlichen Bevölkerung³⁰⁴ scheinen für Thessaloniki dagegen bisher weniger bearbeitet, sodass das hier dargelegte Ereignis außerhalb der Stadtmauern auch außerhalb des Fokus liegt, der bisher durch die mir vorliegende Sekundärliteratur erschlossen wurde.

Ließen sich die beiden Schriftstücke abgleichen, böte sich damit die Gelegenheit, den Einblick in İshaks Strategien zu erweitern, mit denen er die Bektaşis repräsentiert. Da aber eine Petition wie die hier abgedruckte in hohem Maße interessengetrieben ist, kann auch sie im Rahmen von İshaks Streitschrift als Teil der polemischen Verzerrung gelesen werden. Eberhard formuliert in diesem Zusammenhang, dass sich die Glaubwürdigkeit von Streitschriften auch daran entscheide, ob die gegebenen Informationen aus eigenen Erfahrungen der Schreiber oder von zuverlässigen Gewährsleuten stammen und so die religiösen Verhältnisse tatsächlich wiedergegeben werden, oder ob die Aussagen aus rein „polemischen Erwägungen ersonnen sind.“³⁰⁵

Allerdings lassen sich auch hier in Bezug auf das Petitionsschreiben gewichtige Argumente finden, die gegen die ‚Glaubwürdigkeit‘ der Aussagen im Sinne Eberhards spre-

³⁰² Eberhard, *Polemik*, S. 77.

³⁰³ Siehe etwa Meropi Anastasiadou, *Salonique, 1830-1912. Une ville ottoman à l'âge des Réformes*, Leiden: Brill, 1997; sowie die darin enthaltene Literatur.

³⁰⁴ Suraya Faroqhi, *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge: University Press, 2000, S. 56.

³⁰⁵ Eberhad, *Polemik*, S. 77.

chen: Die Stabilität von Feindbildern wie dem der Unzucht gegenüber den Bektaşis bzw. auch den Kızılbaş, ist nicht zuletzt durch ihre regelmäßige Reproduktion nicht nur in narrativen Quellen, sondern auch in administrativen Zeugnissen begründet. Hier verbinden sich die beiden Grundpfeiler der Ablehnung, die in der religiös-rituellen Differenz und deren polemischer Überhöhung über Gerüchte der Unzucht bestehen, sodass Zeugnisse wie Petitionen ebenso Aussagen enthalten, die sich eines mehr oder weniger formalisierten und standardisierten Sprech der Ablehnung bedienen. So zeigt sich darin auch, dass bestimmten, von sunnitischer Praxis abweichenden Phänomenen spezifische „Schemata“³⁰⁶ der Ablehnung gegenüberstanden und als übliche und geltende Gegenargumente eingesetzt werden konnten. Von diesen Einwänden abgesehen könnte die Geltung und Wirkung der Aussagen aus der Petition aber auch konkret nachvollzogen werden, wenn sich das Antwortschreiben der Hohen Pforte in Form eines Befehls an die örtliche Verwaltung in Saloniki auffinden ließe, da ein solches Befehlsschreiben die Reaktion der Zentralgewalt auf die Vorwürfe gegen die Bektaşis in Saloniki abbildet. Das könnte wiederum Hinweise darauf liefern, wie die Pforte diese Handlungen in ein Spektrum von Unglaube (*küfr*) oder Fehlleitung (*zılâlet*) einordnet und welche Konsequenzen dem folgen sollen. Diese durchaus interessanten Fragestellungen, die İshaks Polemik aufwirft, führen allerdings über die in dieser Arbeit gestellten Frage nach der Produktion eines ‚Feindbildes Bektaşiyye‘ hinaus.

Der hier gewählte methodische Zugriff auf die Streitschrift, mit dem die vorgetragene Rede im Hinblick auf ihren historischen Kontext und ihre Funktion für die Polemik untersucht wird, zeigt allerdings, dass neben İshaks eigener Narrative auch andere hier eingeflossene Dokumente und Anekdoten der Funktion der Polemik zugeordnet werden können und diese Stellen so eine ‚Glaubwürdigkeit‘ und Geltung innerhalb des Diskurses der Ablehnung entfalten, die „tatsächlichen Verhältnisse“³⁰⁷ zunächst allerdings nur mit Einschränkungen wiedergeben können. Allerdings ließe sich über eine Untersuchung der Original-Petition das Ausmaß der polemischen Verzerrung ermessen und in diesem Sinne Schlüsse auf die Glaubwürdigkeit İshaks zulassen. Auch bietet İshaks Schrift an dieser Stelle auch einen Ansatz für eine weitere, wichtige Fragestellung der Bektaşî-Forschung: In der Petition wird davon gesprochen, dass die Bektaşis den Vâlî vor Ort (in Selanik?) umgarnt hatten und die Bektaşis so ihre Lehren in Zeitungen verbreiten konnten. Hier wäre eine Überprüfung dieser Anschuldigungen in Zeitungen aus Thessaloniki zu dem Zeitpunkt interessant, da sich daran zum einen zeigen könnte, inwiefern in der Petition ggf. übertrieben wird, um die

³⁰⁶ Ebd., S. 24.

³⁰⁷ Eberhard, *Polemik*, S. 77.

Bektaşis übel darzustellen. Zum anderen könnte dies auch Hinweise darauf liefern, wie Bektaşis nach 1826 wirkten und kommunizierten.

Insgesamt fällt hier auf, und das gilt weitestgehend auch für den zuvor ausgeführten Vorwurf des Alkoholkonsums, dass das Aufzeigen des Alkoholkonsums und der Unzucht der Bektaşis nicht die primären Ziele von İshaks eigentlichem Anliegen sind, denn dies bestehe, wie er selbst an verschiedener Stelle sagt, darin, den Irrglauben der Bektaşis aufzuzeigen und offenzulegen, den sie in den Büchern des Fazlullah und dessen Nachfolgern verbreitet haben. In İshaks Paraphrase dieser Bücher und in seinen Kommentaren finden sich allerdings keine dieser hier genannten ‚klischeehaften‘ Vorwürfe. Vielmehr sind diese Kritikpunkte in Anekdoten oder, in einem Falle, auch über den Abdruck eines Petitionsschreibens elaboriert und so als Ergänzung zur theologischen Auseinandersetzung mit dem hurufitisch-bektaşitischen Welt- und Gottesbild zu verstehen. İshak kann sein Feindbild somit in dem Sinne abrunden, als er über diese Aspekte den Volksmund bedient: Vorwürfe des Alkoholtrinkens und der Unzüchtigkeit gegenüber den Bektaşis schließen nicht nur an bestehendes Wissen um religiöse ‚Abweichler‘ im Osmanischen Reich an, sondern sind darüber hinaus auch weniger akademisch als die theologische Diskussion um Essenz und Attribute Gottes.

4.3.3 Magie und Assoziationen mit Feuer

Neben den bereits genannten theologischen Kritikpunkten und den Vorwürfen der Unmoral ist noch ein weiterer Aspekt zu erwähnen, mit dem İshak die Bektaşis einzuordnen und zu denunzieren sucht. Weiter oben wurde bereits erwähnt, dass İshak sich nach eigener Aussage des Öfteren bereits in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, also lange vor der Veröffentlichung seiner Streitschrift, mit Bektaşis traf, um mit ihnen über religiöse Fragen zu debattieren.³⁰⁸ Wie oben dargestellt, ging es dabei einmal um die Frage nach der Geltung des inneren gegenüber dem äußeren Gebet. Daneben hat İshaks Hauptgesprächspartner, ein gewisser Ahmed Baba, allerdings auch allerhand wundersame Geschichten zu erzählen, auf die hier nun am Beispiel einer solchen Erzählung näher eingegangen werden soll. Darüber hinaus bietet sich an dieser Stelle auch wieder die Gelegenheit, einen weiteren Eindruck der Konstruktionsmechanismen von İshaks Feindbild zu erhalten. İshak stellt Ahmed Baba als den Gründer (*bānī*) einer *tekke* in Nerdübänköy (=Merdivenköy) dar, das auf der asiatischen Seite des Bosphorus gelegen ist. Jacob gibt an, dass es sich bei genau diesem Kloster, das Ahmed Baba gegründet haben soll, um das in Merdivenköy handele, welches bei der Aufhe-

³⁰⁸ Siehe etwa in Übersetzung bei Jacob, *Beiträge*, S: 54 ff.

bung des Bektaşi-Ordens 1826 zerstört worden sei. Er beruft sich dabei auf die Chronik des Es'ad Efendi *Üss-i zafer*. Die Zerstörung dieser Istanbuler *tekke* bestätigen auch andere Quellen.³⁰⁹ Allerdings wird an verschiedener Stelle auch auf die Kontinuität der Nutzung jenes Ortes hingewiesen: Nach Faroqhi seien an der *tekke* im späten 19. Jahrhundert sogar erweiternde, bzw. wieder aufbauende Baumaßnahmen ergriffen worden.³¹⁰ Auch Mélikoff erwähnt dieses Bektaşi-Kloster in Merdivenköy.³¹¹ Die Analyse von Grabsteinen an ebenjenem Ort hat ergeben, dass dort zwar eine Zeitlang (zwischen 1813 und 1850) keine Begräbnisse stattfanden, nach 1850 jedoch der Friedhof der *tekke* erneut genutzt wurde. Bacqué-Grammont u. A. weisen darauf hin, dass dies mit der Patronage durch Sultan Abdülaziz erklärt werden könnte. Allerdings ließen sich auch Beerdigungen für die Zeit Abdülhamids feststellen, sodass das Kloster auch in dieser späteren Zeit Bestand hatte.³¹²

Dass İshaks Gesprächspartner Ahmed Baba vom Kloster in Merdivenköy über *tekke*-Listen des 19. Jahrhundert (etwa die des Zâkir Şükrî Efendi) nicht nachweisbar ist, muss ob der lückenhaften Erschließung dieser Listen nicht heißen, dass er keine historische Figur ist, die İshak tatsächlich getroffen haben kann. Nicht nur sind die entsprechenden Listen oft ungleich geführt, sie bergen zudem die Tendenz, Bektaşi-Derwische und die Kloster, in denen sie wirken, nicht zu erwähnen, um das ‚Problem‘ ihrer fortwährenden Existenz nach 1826 zu invisibilisieren.³¹³ In Zâkir Şükrî Efendis *tekke*-Liste sind die in Merdivenköy befindlichen Konvente anderen Orden zugeordnet, was angesichts der Politik gegenüber dem Bektaşi-Orden nach 1826 aber zu erwarten war. Und obwohl der Gesprächscharakter, der an mancher Stelle in der Polemik durchdringt, Teil der Konstruktion sein kann, ist es ebenso vorstellbar, dass İshak diese Person auch tatsächlich getroffen hat. Wann immer sich İshak im Gespräch mit Ahmed Baba befindet, spricht er von sich mit der osmanischen Figur des *faķır*, die das Narrativ der ersten Person abbildet. Somit unterscheiden sich diese Gespräche von anderen Stellen der Schrift insofern, als andere Anekdoten, wie die zur Unzucht oder zur Seelenwanderung, über einen „Freund“ von İshak präsentiert werden und so eine vermittelnde Instanz der Informationsbeschaffung existiert. Zum anderen verdichtet auch die Lokalität Merdivenköy, für die an verschiedener Stelle eine Bektaşi-Präsenz auch nach 1826

³⁰⁹ Birge, *Order*, S. 77.

³¹⁰ Faroqhi, „Bektashis“, S. 22.

³¹¹ Mélikoff, „1826“, S. 166.

³¹² Jean-Louis Bacqué-Grammont, , Thierry Zarcone, Edhem Eldem, Frédéric Hitzel, Michel Tuchscherer, Nicolas Vatin, Béatrice Saint-Laurent, Paul Dumont, Hans-Peter Laqueur, *Anatolia Modern/Yeni Anadolu II: Derviches et cemetières ottomans*, Paris, Istanbul: Librairie d'Amérique et d'Orient/Institute Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, 1991, S. 34 f.

³¹³ Zâkir Şükrî, *Mecmu'a tekaya, Die Istanbuler Derwischkonvente und ihre Scheiche, Nach dem Typoskript herausgegeben, eingeleitet und mit Indizes versehen von Klaus Kreiser*, Schwarz: Freiburg i. Brsg., 1980, S. XI.

nachgewiesen wurde, die Hinweise darauf, dass es sich hier um tatsächlich stattgefundene Gespräche handelt.

Dieser Ahmed Baba erzählt İshak die Geschichte einer Gruppe von Leuten (vielleicht Bektaşis, aber nicht explizit als solche benannt), die immerzu in ein Hammam in Üsküdar gingen und eines Abends den Heizer des Hammams baten, das Bad so richtig einzuheizen.³¹⁴ Unter diesen Leuten sei auch ein seltsam aussehender heiliger alter Mann gewesen (*pîr-i fânî*) gewesen, der seinen Begleitern den Befehl gab, ihn in das Feuer des Hammams zu werfen und ihn zu verbrennen. Als İshak Efendi Ahmed Baba fragt, was das den für Leute seien, die sich freiwillig verbrennen ließen, erwidert Ahmed Baba nur, dass die Anhänger Gottes ganz unterschiedliche Zustände annehmen könnten (*dürlü dürlü aḥvālî var*),³¹⁵ dies aber, so der Baba weiter, vom Verstande eines Hocas nicht erfasst werden könnte. Daraufhin entgegnet İshak, dass derjenige, der sich von Gottes Buch abwende und nur auf die Ratio allein vertraue jeder Art von Unglauben anheimfalle und eben auch zu solchen Taten bereit sei und sich für einen Feuermagier (*mecūsî*) halten könne.³¹⁶ İshaks Einordnung dieser Handlungen in den Bereich der (zoroastrischen) Magie eröffnet neben der theologischen Differenz und den Vorwürfen der Unzucht und des Weintrinkens einen weiteren Aspekt der Ablehnung. Allerdings wirft die Verwendung des Terminus *mecūsî* Fragen auf: Ahmed Babas Erklärung der verschiedenen Zustände des Gläubigen scheint im Kontext von Feuer eher sufischen Vorstellungen zu entspringen, da Feuer laut Korkmaz im alevitisch-bektaşitischen Kontext mit Ewigkeit und Unendlichkeit in Verbindung gebracht werden kann.³¹⁷ Damit ist vorstellbar, dass Ahmed Baba mit den „verschiedenen Zuständen“ des Gläubigen auf die sufische Vorstellung verschiedener Stufen von Gottesnähe anspielt, an deren Ende die Vereinigung von Sufi und Gott steht und der verbrannte alte Mann so in die Ewigkeit Gottes eingegangen ist. İshaks Bezeichnung *mecūsî* jedoch stellt eine Beziehung zum Zoroastrismus her, da dieser Terminus bei Redhouse neben dem allgemeineren „Magier“ auch den „Magi“ der zoroastrischen Priesterkaste meint. Da im Zoroastrismus Feuer, wie die anderen Elemente auch, heilig sind und keinesfalls durch Menschen verunreinigt werden dürfen, ist der von Ahmed Baba beschriebene Vorfall der Selbstverbrennung allerdings kaum zoroastrisch zu nennen. Es ist daher anzunehmen, dass İshak mit der Verbrennung das Feuer und das religiös wie rituell Andere als *mecūsî* identifiziert, da dies auch dem koranischen Terminus *mağūs* für Zoroastrier entspricht, wie er in Sure 22, 17 genannt wird.

³¹⁴ Anhang A § 4.

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, Istanbul: Kaynak Yayınları, 2003 [1993], S. 67.

Neben der Tatsache, dass Ahmed Baba und İshak zwei unterschiedliche Vorstellungen mit dem geschilderten Vorfall in Verbindung bringen, ist auch İshaks Begriff im Hinblick auf dessen Funktion für seine Polemik nicht eindeutig zu bestimmen. Da İshak nichts über den Status der *mecūsī* in seiner Vorstellung von islamischem Recht äußert, muss sein Urteil über den Kontext erschlossen werden. Da er in diesem Zusammenhang auch fragt, ob der alte Mann, der sich verbrannt hat, keinen Verstand gehabt hätte, und auch von der „Umkehr“ bzw. der „Hinwendung“ (*ircāʿ*) zu Gott spricht, muss angenommen werden, dass er die *mecūsī* als vom rechten Weg Abgekommene betrachtet. Darüber hinaus verwendet er ‚Verstand‘ dahingehend, als er darunter die Hinwendung zu Gott versteht, da dies vor solch einfältigem Unfug (*hezyān*) schütze.³¹⁸

Diese Verbindung von Bektaşis mit altiranischen Religionen und Feuerkulten taucht in İshaks Streitschrift nur an dieser einen Stelle auf und scheint somit zwar einen sonderbaren Aspekt der Bektaşis hervorzuheben, allerdings ist dieser Aspekt weniger zentral, als die bereits beschriebenen theologischen Differenzen und die Vorwürfe der Unzucht. Darüber hinaus stellt sich bei dieser Anekdote und İshaks Reaktion auch die Frage nach der Beziehung von Bektaşis zu diesen Feuerkulten, die Ahmed Babas Geschichte besser verständlich machen würde. Zwar spielt Feuer in Form von Kerzenlicht eine wichtige Rolle im bektāşitisch-alevitischen Cem-Ritual, als es, so Gürtaş, die göttliche Wahrheit (*ḥaḳīḳat*) symbolisiert, die als Licht begriffen werde.³¹⁹ Er führt weiter aus, dass der *pīr* als Teil der göttlichen Lichtquelle gilt, was dessen Vereinigung mit dem göttlichen Licht als Feuer in der Anekdote Ahmed Babas erklären kann. Allerdings handelt es sich bei diesem Denken der Vereinigung im Licht um eine spirituelle Idee und nicht um eine physische Vereinigung im Sinne der (Selbst-) Verbrennung.

In diesem Lichte ist İshaks Behauptung, es sei unter Bektaşis angesehen, „sich lebend ins Feuer werfen zu lassen“³²⁰ eine stark übertriebene, das Gehörte überformende Aussage, die auf eine Missrepräsentation der Bektaşis und den Stellenwert von Feuer in deren Ritualen zielt. Neben die weit verbreitete Formel des „Kerzenlöschens“ (*mum söndürmek*) tritt hier ein weiterer Aspekt, der von Seiten sunnitischer Geistlichkeit an nicht-sunnitische Ritualpraktiken herangetragen wird, diese aufgreift und sie überformt. Die rituelle Differenz wird so mit Gerüchten um damit einhergehende absonderliche oder auch abscheuliche Praktiken genährt. Beim „Kerzenlöschens“ ist es das Gerücht der Sexorgien, die nach Erlö-

³¹⁸ Anhang A § 4.

³¹⁹ Haki Gürtaş, *Mythen und Rituale des Alevitentums. Zur Religionssoziologie einer Glaubensgemeinschaft im Nahen Osten*, Konstanz: Hartung-Gorre Verlag, 2005, S. 137.

³²⁰ Anhang A § 4.

schen des Lichtes beim Ritual unter Bektaşis/Alevis ausbrächen.³²¹ Dabei, so Karolewski, werde die Praxis des Rituals, an dem Männer wie Frauen gemeinsam teilnehmen, wie auch tatsächliche Fälle von Zeitehe (*muṭʿa*) polemisch überzogen und verformt.³²² In dem hier vorliegenden Fall der Selbstverbrennung dagegen polemisiert İshak den Glauben an eine Vereinigung mit Gott und der Teilhabe an dessen Licht/Wahrheit, indem er verallgemeinernd darauf hinweist, dass die Verbrennung von Menschen Teil der Ritualpraxis sei. Die damit einhergehende Selbsttötung wiederum bietet İshak Gelegenheit, deutlich zu machen, wie sehr sich diese *mecūsî*-Bektaşis vom Wege Gottes abgewandt haben müssten, dass sie selber über ihren Tod entscheiden.³²³

4.4 Konsequenzen des Unglaubens

qitālulum ḥalāl li-ʿaskari ʿl-islām wa-ğihāduhum wāğib

„Es ist dem Heer des Islam erlaubt, sie zu töten und gegen sie den Heiligen Krieg zu führen, ist Pflicht!“³²⁴

So urteilt Şeyḫ Seyyid Muṭahhar in seiner im Jahre 1581 erschienenen Schrift *Muštamil al-aqāwīl*, die sich gegen den Unglauben der Safaviden richtet. Er klassifiziert diese als Ungläubige (*kuffār*) und spricht als Konsequenz dessen das Todesurteil über sie. Eberhard weist in ihrer Arbeit zu osmanischer anti-safavidischer Polemik darauf hin, wie schwerwiegend das Instrument des „für ungläubig Erklärens“ ob des damit einhergehenden Todesurteils ist. „Gewissenhafte Theologen“, so Eberhard, benutzten dieses Instrument deswegen nur unter Vorbehalt.³²⁵

Bei der Analyse von İshaks Feindbild und seiner Terminologie wurde allerdings deutlich, dass er sich des Instruments *tekfir* ohne Vorbehalte bedient. Er bezeichnet sowohl die Bektaşis selbst als „Ungläubige“ (*kāfir*, pl. *küffār*)³²⁶ und nutzt auch das von derselben Wurzel abgeleitete Substantiv „Unglaube“ (*küfr*), bzw. dessen osmanischen Plural *küfriyyāt* für deren Praktiken und Glaubensvorstellungen. Welche Konsequenzen zieht İshak aus dieser Verurteilung? Was solle seiner Ansicht nach mit den Bektaşis geschehen?

³²¹ Karolewski, „Heterodox“, S. 448.

³²² Ebd.

³²³ Anhang A § 4.

³²⁴ Eberhard, *Polemik*, S. 220.

³²⁵ Ebd. S. 17.

³²⁶ z.B. Anhang A § 1.

An keiner Stelle des *Kāşif* findet sich der Ruf nach Hinrichtung oder heiligem Krieg gegen die Ungläubigen, wie es etwa in dem oben genannten Zitat der Fall ist. İshaks Résumé zielt eher auf den Schutz der rechtgläubigen islamischen Gemeinschaft, als auf die Verfolgung und Vernichtung der Anderen. Diesen Schutz sieht er als eine Kollektivpflicht (*farz-i kifāye*) an, also als eine Pflicht, die, im Gegensatz zur Individualpflicht (*farz-i ‘ayn*), nur von einigen wenigen ausgeführt werden muss, um ihr Genüge zu tun. Er verortet diese Pflicht beim Staat, dessen Legitimation im Schutz von Religion und Wohlstand läge.³²⁷ Diese Schutzfunktion spezifiziert İshak weiterhin wenn er sagt, dass die Herrschenden (*evliyā-yi ümūr*) dafür sorgen müssten, dass die Anzahl an Lehrkräften erhöht werde.³²⁸ Interessant ist dabei der hohe Stellenwert der Erziehung in seiner Argumentation, die dazu beitrage, dass die Rechtgläubigen weniger leicht auf die Seite der, wie er gezeigt hat, auch missionarisch aktiven und arglistigen Bektaşis gezogen werden könnten.

Neben dem Aspekt, dass İshak selber als Lehrer den Wert von Bildung für den Schutz der ‚Gesellschaft‘ unterstreicht, kann im Fehlen des Rufes nach Bestrafung aber auch ein differenzierter Umgang mit Unglaube allgemein, bzw. mit den Bektaşis im Speziellen gesehen werden. In Kapitel 3 wurde gezeigt, wie uneinig sich auch die religiösen Gelehrten in Istanbul in der Frage waren, ob es mit der Scharia im Einklang sei, bei der Aufhebung des Ordens 1826 tatsächlich alle seine Angehörigen kollektiv zu bestrafen. In diesem Sinne kann İshaks Zurückhaltung bei der Frage der Konsequenzen auch auf seine Enthaltung in dieser Frage hindeuten oder aber darauf, dass er es eben nicht verantworten will, alle Bektaşis ob der in seiner Streitschrift offengelegten Glaubensinhalte zum Tode zu verurteilen. Für diese differenzierte Haltung İshaks spricht auch seine immer wiederkehrende Begründung zur Abfassung seines Traktates: Diese liegt explizit darin, dass sich die Bektaşis erdreisteten, Bücher mit diesen ihren Glaubensvorstellungen zu veröffentlichen und so ihren Irrglauben zu verbreiten. Zwar ist der Irrglaube selbst freilich Teil dessen, was bei ihm auf Ablehnung stößt, steht aber in seiner Argumentation doch nicht an erster Stelle. Die „kollektive Pflicht“ besteht seiner Ansicht zunächst darin, den Irrglauben der Gemeinschaft der Rechtgläubigen aufzuzeigen, und nicht darin, die Ungläubigen allesamt zu vernichten.³²⁹

Darüber hinaus muss außerdem bedacht werden, dass auch der *tekfîr* kein überzeitliches Konstrukt ist, und Perzeptionen von dessen Konsequenzen in Zeit und Raum durchaus Veränderungen unterworfen sein mögen. Wenn Eberhard unterstreicht, dass das „für un-

³²⁷ Anhang A § 6.

³²⁸ Ebd.

³²⁹ İshak, *Kāşif*, S. 3: „kitāblarında olan küfriyyâtını ehl-i imāna ihbār için“

gläubig Erklären“ einem Todesurteil gleichkomme,³³⁰ so mag dies für die Praxis des 15. Jahrhunderts durchaus gelten. Angesichts der Häufigkeit dieses Vorwurfs und dem ausbleibenden Ruf nach Bestrafung ist für İshaks Schrift dieser enge Zusammenhang und die Geltung von *tekfir* als Todesurteil allerdings anzuzweifeln. Es ist angesichts seiner Argumentation und seines Fokus auf Erziehung durchaus vorstellbar, dass er den (heiligen) Kampf gegen diese Ungläubigen durchaus in seiner Lehrtätigkeit sah, sodass er den Ruf nach einem Todesurteil für obsolet erachtete.

Gleichwohl muss in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen werden, dass die Wahrnehmung des kulturell oder religiös Anderen in İshaks Zeit großen Veränderungen unterworfen war, was sich unter anderem auch darin zeigt, dass beispielsweise Christen nach 1839 nicht mehr als Ungläubige (*kāfir*) oder gar *Reʿāyā* bezeichnet werden durften.³³¹ Das hat zwar mit vom Glauben abgefallenen Muslimen, wie es die Bektaşis in İshaks Augen sind, zunächst wenig zu tun, veranschaulicht aber doch, wie wandelbar jahrhundertealte Vorstellungen und damit einhergehende Terminologie sein können. Dem entsprechend ist es ebenso vorstellbar, dass eben auch der Schutz und die Erziehung der islamischen Gemeinschaft wichtiger ist, als dem *kūfir* die Bestrafung mit dem Tod folgen zu lassen, über die İshak, wie gesagt, kein Wort verliert.

³³⁰ Eberhard, *Polemik*, S. 13.

³³¹ Maurus Reinkowski, *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*, München: Oldenbourg, 2005, S. 257.

5. BEKTAŞIS, NUSAYRIER UND ... KIZILBAŞ?

NICHT-SUNNITISCHE MUSLIMISCHE GRUPPEN IN SPÄTOSMANISCHER ZEIT ZWISCHEN MARGINALISIERUNG UND INTEGRATION

Gegen Ende von İshaks Denunzierung der Bektaşis, ihren hurufitisch informierten Glaubensvorstellungen und den in İshaks Augen abscheulichen Ritualen, nimmt seine Streitschrift eine Wendung: Nachdem İshak Informationen über „fehlgeleitete Gruppen“ eingeholt hatte, glaubte er zunächst, dass die Nusayrier die schlimmsten von allen wären. Doch nach der Lektüre der Cāvidāne sei nun ans Licht gekommen, dass die Bektaşis von allen die schlimmste Gruppe der Ungläubigen sei und die Nusayrier im Verhältnis zu den Bektaşis das kleinere von zwei Übeln darstellten.³³²

Die Einführung dieser extrem-schiitischen Gruppe (*ğulāt*), die auch unter der Bezeichnung ‘Alawī bekannt sind, ist in vielerlei Hinsicht interessant: Warum ausgerechnet Nusayrier? Welche Ähnlichkeiten zu den Bektaşis sieht İshak und welche Abgrenzungen nimmt er vor? Und inwiefern spiegelt İshaks Verbindung von Bektaşis und Nusayrier politische Mechanismen des Ein- und Ausschließens, die vor dem Hintergrund reichsweiter Zentralisierungsbestrebungen oder Reformen des Bildungswesens wirken? Diese Fragen sind auch deshalb bedeutsam und ihre Berechtigung ist umso stärker, da neben Bektaşi und Nusayrier die Kızılbaş *ṭāʾifesi* bei İshak vollkommen unerwähnt bleibt, obwohl gerade letztere im späten 15. und im Verlauf des 16. Jahrhunderts intensiv verfolgt wurde und polemische wie physische Angriffe erleiden musste. Gleichwohl ähneln Rituale und Glaubensvorstellungen der Kızılbaş in mancher Hinsicht denen der Bektaşis. Dementsprechend überschneidet sich auch die hier gegen die Bektaşis in Anschlag gebrachte Polemik hinsichtlich Topoi und Terminologie mit dem, was gegen die Kızılbaş verbal ins Feld geführt wurde, wodurch die völlige Ausblendung dieser Gruppe in İshaks Polemik bemerkenswert wird.

In diesem abschließenden Kapitel gilt es nun, das ‚Feindbild Bektaşiyye‘ in İshaks Werk im Hinblick auf die beiden letztgenannten Gruppen in seinem historischen Kontext zu verorten und eine weitere Facette seiner Streitschrift zu beleuchten. Damit soll zum einen ihre Funktion für die Polemik deutlich gemacht werden, zum anderen dient dies dazu, die Präsenz von Nusayriern wie auch die Unsichtbarkeit der Kızılbaş in der Streitschrift nicht nur theologisch, sondern auch vor dem Hintergrund sich wandelnder staatlicher Politik gegenüber nicht-sunnitischen muslimischen Gruppen zu verstehen. Dass dieser politische

³³² Anhang A § 5.

Faktor bei İshak eine Rolle spielt, deutet er selber an: Er sagt, er habe angefangen, sich über die verschiedenen „fehlgeleiteten Gruppen“ zu informieren, „nachdem jeder politische Freiheit erlangte.“³³³ Das hier gebrauchte osmanische Wort *serbesiyyet* (= *serbestiyyet*) hatte auch schon vor den Tanzimat-Reformen eine politische Konnotation im Sinne von Freiheit vor politischer Gewalt und Unterdrückung.³³⁴ Es ist möglich, dass İshak damit implizit Verschiebungen von Zugehörigkeiten im osmanischen Verständnis abbildet, die eine Gleichheit der ethnischen und religiös heterogenen Bevölkerung im Sinne eines osmanischen Untertan (*tābiʿ*) zu installieren suchte. Seine Streitschrift offenbart an dieser Stelle eine politische Facette, da sich die vorgenommene Differenzierung dieser „fehlgeleiteten Gruppen“ weniger theologisch als politisch begründen lässt.

5.1 Wer ist „die tōrichste und grässlichste von allen“?

İshak Efendi geht nur an einer Stelle zum Ende seines Traktates auf die Nusayrier ein. Nachdem er erläutert hat, dass die Bektaşîs nach seiner Analyse der Hurufi-Bücher Polytheisten seien und nicht zu den Schriftbesitzern wie Juden oder Christen gezählt werden könnten, kommt er in diesem Zusammenhang auf die Nusayrier zu sprechen. Dabei wird deutlich, dass İshak wohl schon vor Veröffentlichung der von ihm analysierten Werke Informationen über „fehlgeleitete Gruppen“ (*fırak-i zālle*)³³⁵ sammelte – auch hier mit der Begründung, „die Grundfesten der Muslime vor deren Übel zu beschützen.“³³⁶ Er kam nach eigener Aussage zunächst zu dem Schluss, dass die „tōrichste und grässlichste“ (*aḥmaḳ ve eṣnaʿ*) von ihnen die Nusayrier seien. Allerdings, so İshak weiter, wurde nun nach seiner Analyse der hurufi-bektaşî-Bücher deutlich, dass die Bektaşîs diese in ihrer Arglistigkeit und Unmoral sogar noch überstiegen.³³⁷ Explizit formuliert er, dass die Nusayrier im Verhältnis zu den Bektaşîs das kleinere von zwei Übeln seien.³³⁸ İshak begründet dieses Urteil damit, dass die Nusayrier ʿAlī ibn Abī Ṭālib, den Schwiegersohn des Propheten und vierten Kalifen, zwar von allem menschlichen Attributen freisprächen, dabei aber explizit nicht danach strebten, ihm Göttlichkeit zu verleihen, wie es die Bektaşîs mit Fazlullah taten:

³³³ Anhang A § 5.

³³⁴ Heidemarie Doğanalp-Votzi, Claudia Römer, *Herrschaft und Staat: Politische Terminologie des Osmanischen Reiches der Tanzimat-Zeit*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2008, S. 102.

³³⁵ Anhang A § 5.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Ebd.

³³⁸ Ebd.

fakaṭ bu ṭāʾifeniñ bekaşîʿden küfürleri ehven oldığı şul cihetle ki ülūhiyyete yaqışdırmayub

„Doch der Unglaube dieser Gruppe ist in der Hinsicht gegenüber den Bektaşîs das kleinere von zwei Übeln, als sie nicht der Göttlichkeit eignen.“³³⁹

Dagegen behaupteten die Bektaşîs, und darin seien diese noch einfältiger als die Nusayrier, dass Fazlullah göttlich sei, aber dennoch von Timurs Sohn getötet werden konnte.³⁴⁰

Bevor İshak dieses Urteil fällt, geht er auf verschiedene Aspekte nusayrischer Rituale und deren Glaubensvorstellungen ein. Zunächst beschreibt er ein Ritual, in dem ein Kind einem Imam vorgeführt wird, um in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden.³⁴¹ Dabei steht die Frage im Raum, ob der Novize in der Lage sei, ein Geheimnis zu bewahren, wobei İshak auf den hohen Stellenwert der *taḳiyye* unter den Nusayriern, also des Verbergens der religiösen Überzeugung nach außen, hinweist. Der Imam gibt dem Novizen 40 Tage Bedenkzeit. Als das Kind nach dieser Zeit erneut dem Imam vorstellig wird, werden neben dessen „Vertrauten“ (*gevher*) 70 Zeugen berufen und 12 Bürgen, die darauf schwören, den Novizen zu töten und dessen Blut dem Imam zu trinken zu geben, wenn dieser die Geheimlehre der Nusayrier, in die er eingeweiht werden soll, verrate.³⁴² Diese Lehre bestehe laut İshak vor allem in der großen Verehrung Alis. İshak differenziert an dieser Stelle verschiedene Gruppen anhand ihres Grades an Ali-Verehrung: Manchen Nusayriern zufolge gebe es keinen anderen Gott als Ali (was der oben genannten Aussage, sie strebten nicht nach Göttlichkeit, widerspricht). Andere Gruppen wiederum glaubten, dass Ali und Muhammad eine Person seien, wieder andere stellten Ali über den Propheten Muhammad.³⁴³

Neben der Ali-Verehrung und der Verehrung weiterer, für den Glauben der Nusayrier wichtiger Personen,³⁴⁴ geht İshak auch auf verschiedene Bräuche wie die Speisevorschriften verschiedener Gruppen oder deren Regeln zur Rasur ein; während manche alle Speisen für erlaubt hielten, verzichteten andere wiederum auf das Essen von Okra-Schoten oder Hasen. Bei manchen sei zudem auch das Rasieren *ḥarām*.³⁴⁵ Auffallend ist

³³⁹ Anhang A § 5.

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Anhang A § 5.

³⁴³ Ebd.

³⁴⁴ Beispielsweise Salmān al-Fārisī, ein legendenumwobener Prophetengefährte, der im Glauben der Nusayrier ein Teil der Trinität von Ali – Muhammad – al-Fārisī darstellt.

³⁴⁵ Anhang A § 5.

hier, dass İshak in dieser Hinsicht recht gut informiert zu sein scheint, wobei er allerdings andere wichtige Aspekte in diesem Zusammenhang, beispielsweise die Trinitätslehre der Nusayrier, bestehend aus Ali, Muhammad und dem Prophetengefährten Salmān al-Fārisī, gar nicht erwähnt. Jacob weist darauf hin, dass sich in der Vorstellung der Trinität Bektaşîs und Nusayrier ähnelten, auch wenn die Dreieinigkeit bei den Bektaşîs nach İshak aus Gott, Muhammad und Ali, bzw. aus Fazlullah, Muhammad und Ali bestünde.³⁴⁶

Nach İshaks Aussage würden seine Informationen „aus den Büchern der Nusayrier“³⁴⁷ deutlich. Da er nicht näher benennt, welches diese Bücher sind, können hier nur Vermutungen darüber angestellt werden, auf welcher Basis er diese Informationen zusammengestellt hat. Seine Informationsquelle ist vor allem deshalb nicht uninteressant, da sie doch maßgeblich das Bild, das İshak von dieser Gruppe und ihren Ritualen zeichnet, beeinflusst. Zunächst ist es angesichts des hohen Stellenwertes des Verbergens der religiösen Überzeugung nach außen unter den Nusayriern sicher nicht einfach für İshak, überhaupt an Quellen für seine Nachforschungen zu gelangen.³⁴⁸ Auch wenn verschiedene, die Rituale und Lehren der Nusayrier betreffende Schriften inzwischen der Forschung zugänglich sind,³⁴⁹ so heißt dies doch nicht, dass auch İshak seinerzeit Zugriff auf diese hatte.

Die wichtigsten Quellen zum Initiationsritual der Nusayrier, das ja auch İshak beschreibt, sind verschiedene *dustūr* („Gesetzbuch“), die von Anwärtern gelesen werden, um sich auf ihre Initiation vorzubereiten. Diese Schriften, wie etwa das *Kitāb al-hāwī fī ilm al-fatāwā* von Maymūn aṭ-Ṭabarānī aus dem 11. Jahrhundert, tauchen allerdings aus den genannten Gründen der Geheimhaltung nur sehr selten außerhalb von Nusayri-Zirkeln auf. Dies macht es nicht besonders wahrscheinlich, dass İshak darauf zurückgreifen konnte, zumal Friedman gerade in Bezug auf dieses Werk auch kommentiert, dass daraus beispielsweise nicht hervorgehe, was passiert, wenn der Novize sein Geheimnis verrät. Da İshak aber eine recht genaue wie auch brutale Konsequenz davon schildert, kann entweder angenommen werden, dass İshak eine andere Quelle zur Verfügung stand oder aber dass er diese Episode aus polemischen Erwägungen hinzufügte. Ein weiteres Zeugnis zum Initiationsritus ist das *Kitāb al-bākūra as-Sulaymāniyya* des Nusayrier-Renegaten Sulaymān

³⁴⁶ Jacob, *Beiträge*, S. 26.

³⁴⁷ Ebd. S. 22.

³⁴⁸ Tord Olsson, „The Gnosis of Mountaineers and Townspeople. The Religion of the Syrian Alawites, or Nuşayrīs“ in Ders., Elisabeth Özdalga Catharina Raudevere (Hg.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, London: Routledge/Courzon, 2003 [im Folgenden: Olsson: „Gnosis“], S. 167-183; hier S. 179.

³⁴⁹ Olsson, „Gnosis“; Yaron Friedman, *The Nuşayrî-‘Alawīs. An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden/Boston: Brill, 2010 [im Folgenden: Friedman, *Nuşayrî*].

al-Adānī. Dies wurde im Jahre 1863 in Beirut gedruckt und war daher vielleicht eher zugänglich als andere, vereinzelt Geheimschriften der Nusayrier.³⁵⁰ Bei diesem Werk handelt es sich um die Darstellung eines abtrünnigen Nusayri, der u.a. das Initiationsritual beschreibt und dabei beispielsweise unterstreicht, dass ihm bei seiner eigenen Initiation damit gedroht wurde, dass er getötet und nicht begraben werde, sollte er die geheime Lehre preisgeben. Darüber hinaus beschuldigt er die Mitglieder der Gruppe auch des Ehebruchs.³⁵¹

Ob İshak dieses Werk vorlag, ist freilich nicht eindeutig feststellbar; zwar wird in diesem Zeugnis die Todesdrohung erwähnt, die auch İshak in seiner Darstellung des Initiationsrituals aufgenommen hat, allerdings in gänzlich anderer Form. Angesichts der beiden genannten Werke zu den Ritualen und Glaubensvorstellungen der Nusayrier fällt allerdings auf, dass die Darstellung des Nusayri-Rituals in İshaks Streitschrift sehr oberflächlich ausfällt: İshak nennt beispielsweise kaum spezifisches Vokabular³⁵² und erwähnt mit keinem Wort die Dreieinigkeitslehre oder die Dreistufigkeit des Rituals, bei der es in der ersten Stufe, der *huṭba*, laut Friedman auch einen Teil gibt, in dem der Novize gemeinsam mit den Anwesenden Wein trinkt.³⁵³ Im Verlauf der weiteren Stufen, die *zawāğ* (Heirat) und *riḏā'a* (Stillen) genannt werden, werden dem Anwärter weitere Kenntnisse um die Lehre der Nusayrier vermittelt, bei denen auch der mystische *ta'wīl* gelehrt werde, um mystisch-esoterische religiöse Erfahrung möglich zu machen.³⁵⁴

Diese beiden Aspekte des mystischen *ta'wīl* und des Weintrinkens im Ritual erwähnt İshak im Zusammenhang mit den Nusayriern nicht. Das ist bemerkenswert, legt er doch bei seiner Denunziation der Bektaşîs großen Wert darauf zu zeigen, wie deren mystische Hermeneutik und ihr Weintrinken sie vom rechten Weg abkommen lässt. Das Argument, dass die Bektaşîs Wein trinken, dient ihm darüber hinaus auch zur Abgrenzung gegenüber den Nusayrier.³⁵⁵ Aus strategisch-polemischer Sicht böte es sich also auch bei den Nusayriern an, diese Aspekte zu erwähnen, wenn er denn auch gegen diese Gruppe Stimmung machen wollte. Angesichts dieser ausschnittshaften Darstellung İshaks ist es leicht verständlich, warum er die Nusayrier als das kleinere Übel gegenüber den Bektaşîs

³⁵⁰ Olsson, „Gnosis“, S. 177.

³⁵¹ Friedman, *Nuşayrî*, S. 221.

³⁵² An einer Stelle spricht er von *nuḳabā*, die Pluralform von *naḳīb*, was im Kontext von Nusayri-Ritualen dem Oberhaupt, bzw. dem Leiter einer bestimmten Ritualsequenz entspricht (Anhang A § 5). Da er hier aber den Plural verwendet kann diese Funktion, dargestellt bei Friedmann, *Nuşayrî*, S. 213, nicht gemeint sein.

³⁵³ Ebd., S. 213.

³⁵⁴ Olsson, „Gnosis“, S. 179.

³⁵⁵ Anhang A §5.

bezeichnet, da er hier Aspekte unerwähnt lässt, auf die er bei den Bektaşîs immer wieder zurückkommt.

Nun kann diese Darstellungsweise der Nusayrier im Verhältnis zu den Bektaşîs freilich İshaks Unwissen geschuldet sein, insofern er nur wenige Kenntnisse von den Nusayriern und deren Ritualen hatte. Das ist angesichts der Geheimhaltung von Glaubensvorstellungen und Ritualabläufen bei dieser Gruppe nicht ganz unwahrscheinlich. Ebenso ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die „Gesetzesbücher“ und Glaubensvorstellungen verschiedener Nusayri-Gruppen nicht institutionalisiert waren und es daher durchaus Unterschiede in Ritualabläufen geben kann, wie İshak ja auch selber sagt. Angesichts seiner Aussage, er habe die Bücher der Nusayrier gelesen, stellt sich allerdings schon die Frage, warum er etwa auf Aspekte wie *taqiyya*, die zentrale Rolle Alis im Glauben der Nusayrier oder deren Speise- oder Rasurvorschriften eingeht, andere zentrale Prinzipien wie den mystischen *ta'wîl* und das Streben nach mystischer Gotterfahrung aber unerwähnt lässt.

Neben der Möglichkeit, dass İshak einfach nicht mehr über die Nusayrier wusste, könnten hier allerdings auch politische Erwägungen in seine Darstellung eingeflossen sein, die die seit 1826 verbotenen Bektaşîs ausschließen, andere „fehlgeleitete Gruppen“ auch extrem-schiitischer Couleur jedoch zu integrieren bestrebt sind. Dies kann vor einem Hintergrund der zu Ende gehenden Tanzimat-Reformen gesehen werden, in denen der osmanische Staat versucht hatte, auch periphere Gebiete des Reiches, in denen etwa die Nusayrier leben, der Kontrolle der zentralen Verwaltung zuzuführen.³⁵⁶ Dieses Streben nach Kontrolle wurde in Bezug auf die religiösen Orden beispielsweise durch die Einrichtung der Ratsversammlung der Ordensvorsteher (*meclis-i meşâyih*) durchgesetzt,³⁵⁷ während die Politik gegenüber anderen (nicht-sunnitischen) muslimischen ‚Untertanen‘ zwischen Isolation und Integration oszillieren konnte:³⁵⁸ Zwar waren die Nusayrier, wie z.B. auch Zwölferschiiten, aufgrund ihres Glaubens vom Besuch öffentlicher Schulen wie auch von Militär- oder Beamtenkarrieren ausgeschlossen, doch gab es gleichzeitig auch Bestrebungen, diese Gruppen zum sunnitischen Islam zu bekehren. Später, in der Zeit Abdülhamids II. (1876-1909), sollte sich diese Strategie durch Maßnahmen – auch angesichts christlicher Missionare in der Region, in der die Nusayriers leben – wie die Einrichtung

³⁵⁶ Reinkowski, *Dinge*, S. 11.

³⁵⁷ Silvestein, „Sufism“, S. 178.

³⁵⁸ Selçuk Akşın Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908*, Leiden/Boston: Brill, 2001, S. 221 f.

spezieller Schulen (*çaşîret mektebi*) oder Moscheebau ausweiten.³⁵⁹ Auch wenn diese Maßnahmen in der Sekundärliteratur vor allem für die Zeit Abdülhamids nachgewiesen sind, so ist doch auch in Bezug auf den osmanischen Umgang mit nicht-muslimischen Gruppen eine „große lokale und zeitliche Variabilität“³⁶⁰ festgestellt worden. Es ist in diesem Lichte denkbar, dass İshaks ausschnittshafte Darstellung der Nusayrier politische Diskurse spiegelt, die diese Gruppe in die osmanische politische Struktur einzubetten suchten. In diesem Sinne versucht İshak, die „fehlgeleiteten Gruppen“ untereinander abzugrenzen, was dem politischen Verbot der einen Gruppe bei gleichzeitiger Integration der anderen entspricht. Sein im Vergleich zu den Bektaşîs milder Umgang mit den Nusayriern kann dabei entweder auf eine zumindest stellenweise erfolgreiche Konversionspolitik auch schon vor der Zeit Abdülhamids hinweisen, oder aber apologetisch verstanden werden, um die Nusayrier von anderen, noch schlimmeren Gruppen abzugrenzen und sie so als Teil der osmanischen Bevölkerung zu verstehen. Denn, darauf weist Reinkowski hin, die Gedanken des „osmanischen Untertan“ (*tābi*'), der ab den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts beispielsweise auch die Drusen des Libanongebirges erfasse, setzen sich über ethnische wie auch konfessionelle Grenzen hinweg.³⁶¹

Dabei wird deutlich, wie seine weitestgehend theologisch geführte Polemik auch von politischen Ordnungsmustern durchdrungen ist, die, bewusst oder unbewusst, İshaks Denken der Differenz von Nusayriern und Bektaşîs beeinflussen. Dies wirft weitere Fragen nach dem Zusammenspiel religiöser und politischer Einflussfaktoren auf, die sich im hier vorliegenden Fall auch auf die Beziehung von İshak als einem Vertreter der religiösen Gelehrtenschaft zur Hohen Pforte richten.

5.2 Leerstelle Kızılbaş

Anhand eines weiteren Beispiels soll die Abhängigkeit der religiös-theologischen Polemik von ihrem politischen Kontext veranschaulicht werden, um so die Mechanismen des Ein- und Ausschließens besser zu verstehen, die dazu geführt haben, dass İshak beispielsweise Nusayrier als Abgrenzung zu den Bektaşîs in seine Polemik aufgenommen hat, andere

³⁵⁹ İlber Ortaylı, „Les Groupes hétérodoxes et l'administration ottomane“ in Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele (Hg.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and comparable syncretistic religious communities in the Near East in the past and present"*, Berlin, 14-17 April, Leiden/New York: Brill, 1997, S. 205-211 [im Folgenden: Ortaylı, „Groupes“], hier S. 210.

³⁶⁰ Reinkowski, *Dinge*, S. 18.

³⁶¹ Reinkowski, *Dinge*, S. 257.

„fehlgeleitete Gruppen“ dagegen aber ausschließt. Zunächst ist in Erinnerung zu rufen, dass sich İshaks Polemik explizit gegen Bektaşî richtet und eine Nichterwähnung der Kızılbaş damit erst einmal nicht besonders erwähnenswert erscheinen mag. Auch besteht bei diesem Zusammendenken die Gefahr des Anachronismus: Nur weil heute Aleviten („Kızılbaş“ ist deren historische Fremd- aber auch Eigenbezeichnung)³⁶² und Bektaşî in Selbstdarstellungen häufig gemeinsam mit Bindestrich als Alevi-Bektaşî geführt werden,³⁶³ heißt das nicht, dass diese Symbiose auch Ende des 19. Jahrhunderts gelten musste, als İshak seine Polemik abfasste. Es sprechen allerdings auch andere Gründe dafür, sich etwas genauer mit dieser ‚Leerstelle Kızılbaş‘ auseinanderzusetzen: Zum einen ist Aufschluss über die Reichweite von İshaks Feindbild zu erwarten, zum anderen wird darüber aber auch die Geltung politischer Kategorien in seiner vornehmlich auf theologischer Ebene argumentierenden Polemik deutlich.

Die enge Verbindung von Bektaşî und Alevis, bzw. Bektaşî und Kızılbaş in historischer Perspektive, ist allerdings nicht nur eine Strategie heutiger alevitischer Selbstdarstellung, sondern hat auch historische Gründe, die auf der einen Seite auf den gemeinsamen Entstehungskontext beider Bewegungen verweisen und auf der anderen Seite auch in ihrer strukturellen Verflechtung begründet liegen.³⁶⁴ Daraus bedingen sich auch die zwischen Bektaşî und Kızılbaş ähnlichen Ritualtraditionen und Glaubensvorstellungen: Beide Gruppen praktizieren beispielsweise ihre Rituale geschlechtlich gemischt, was durch eine geteilte Haltung zur Scharia ermöglicht wird. In einem mystisch-schiitischen Kulturzusammenhang verortet, geht die alevitisch-bektaşîtische Lehre von einem vierstufigen Weg zu Gott aus, auf dem sie Scharia die erste Stufe und den wörtlichen Sinn der Offenbarung, das *zâhir*, darstellt. Wie bereits deutlich wurde, ist die mystische Interpretation und Auslegung dieser Äußerlichkeit ein Instrument, den Weg zu Gott (2. Stufe: *ṭarîkat*) zu beschreiten, in einer dritten Stufe Erkenntnis (*maʿrifet*) zu erlangen, um sich am Ende dieses Weges mit Gott zu vereinen und dessen Wahrheit (*ḥaḳîkat*) teilhaft zu werden.³⁶⁵ An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass İshaks Kritik an den Bektaşî, die ja unter anderem auf deren Methoden zielt, mit denen sie die göttlichen Gesetze der Scharia allegorisch verstanden wissen wollen, auch auf Kızılbaş/Aleviten anwendbar ist, was einmal mehr die Frage nach deren Ausschluss berechtigt.

³⁶² Markus Dreßler, „Alevîs“, *Encyclopaedia of Islam, Third Edition*, 1 (2008): S. 93-121, hier S. 93-94.

³⁶³ Dreßler, „Alevitentum“ S. 23.

³⁶⁴ Dreßler, *Religion*, S. 103.

³⁶⁵ Dreßler, *Religion*, S. 112.

Über diese Ähnlichkeiten hinaus gerieten die Kızılbaş vor allem im 16. Jahrhundert wegen ihrer Verbindungen zum schiitischen Safavidenorden in Iran, der mit den Osmanen im Konflikt lag, und den durch safavidische Propaganda unter den Kızılbaş angestachelten Aufständen in Anatolien in den Fokus der Staatsgewalt. Die intensive und langfristige Verfolgung der Kızılbaş marginalisierte diese in sozialer wie religiöser Hinsicht, wobei neben den offiziellen Befehlen zur Vernichtung dieser Gruppen, die zahlreich in den „Registern der wichtigen Ereignisse“ (*mühimme defterleri*) dokumentiert sind, auch polemische Schriften ihren Teil dazu beitrugen, die Kızılbaş zu denunzieren.³⁶⁶ Dabei war die Polemik des 16. Jahrhunderts, wie sie von Eberhard bearbeitet vorliegt, zwar gegen die Kızılbaş auf safavidisch-iranischem Territorium gerichtet, und weniger gegen deren Bundesgenossen in Anatolien. Dennoch fällt auf, dass die Vorwürfe gegen sie mitunter die gleichen sind, wie sie auch İshak gegen die Bektaşîyye in Anschlag bringt: Ehebruch und Unzucht, Alkoholkonsum, Seelenwanderung oder die Veränderung der Kibla sind nur einige der Anschuldigungen, die in den von Eberhard untersuchten Streitschriften des 16. Jahrhunderts erhoben werden. Dieses Schicksal ereilte den Bektaşî-Orden auch deshalb nicht, weil dieser mit seinen Klöstern und seinem Stiftungsland in die osmanische Fiskaladministration eingebunden war.³⁶⁷

Neben dem anfangs ähnlichen sozial-religiösen, schiitisch-mystischen Millieu, in dem sich Bektaşî Orden wie auch die Vorläufer der Kızılbaş-Bewegung konstituierten, trug auch eine zunehmend strukturelle Verbindung von Bektaşî-Orden und den Kızılbaş zu Ähnlichkeiten in Ritualen und Glaubensvorstellungen bei.³⁶⁸ Denn zeitgleich zu Verfolgung und polemischer Denunziation der Kızılbaş versuchte die osmanische Administration, die Kızılbaş dem Einfluss der safavidische Propaganda zu entziehen und die Bektaşî-Klöster als Hegemon über diese aufständischen Gruppen zu installieren. Dafür wurden die Ordensstrukturen der Bektaşîs gestärkt, die fortan beispielsweise die Nachfolge der Vorsteher einzelner *tekkes* selbst bestimmen durften, ohne dass ein osmanischer Verwaltungsbeamter tätig werden musste. Dieses Privileg, so Faroqhi, sollte dazu dienen, den Einfluss der Bektaşîs gegenüber Kızılbaş aufrecht zu erhalten, die nun vermehrt in den Orden eintraten. Da so der Übertritt der Kızılbaş zum Bektaşî-Orden von der Pforte gefördert wurde, sollte durch die Selbstbestimmung der Klostervorsteher unter den Bektaşîs deren Vormachtstellung gegenüber den Kızılbaş gewährleistet bleiben.³⁶⁹ Nicht

³⁶⁶ Karolewski, „Heterodox“, S. 441.

³⁶⁷ Beldiceanu-Steinherr, „Les Bektaşî“.

³⁶⁸ Dreßler, *Religion*, S. 103.

³⁶⁹ Faroqhi, „Bektashis“, S. 20.

zuletzt konnten die Verfolgten sich auf diese Weise der Verfolgung entziehen und die osmanische Pforte unterband damit die Missionierung und Propaganda unter den Kızılbaş in Anatolien von Seiten der Safaviden.³⁷⁰ Mit dieser Absorbierung der Kızılbaş durch den Bektaşî-Orden kam ein Prozess „sozioreligiöser Assimilation“³⁷¹ in Gang, in dem der Çelebî-Zweig der Bektaşîs, der mit den Kızılbaş das Moment der Abstammungsgemeinschaft teilt und der der frommen Stiftung des Mutterklosters der Bektaşîs vorstand, auch administrative Funktionen für die Kızılbaş übernahm, beispielsweise bei der Streitschlichtung. Dass İshak angesichts dieser religiösen Ähnlichkeiten und strukturellen Verflechtung von Bektaşîs und Kızılbaş letztere gar nicht in seiner Streitschrift erwähnt, dafür aber auf Nusayrier eingeht, die historisch einen ganz anderen Ursprung haben und in einem extrem-schiitischen Kontext zur Abbasidenzeit zu verorten sind, ist bemerkenswert. Leicht hätte er den Fokus seiner Polemik mit den gleichen Argumenten, die er gegen die (hurufitischen-) Bektaşîs vorbringt, auch auf Kızılbaş ausweiten können.

Die Forschung zu Aleviten/Kızılbaş sieht sich für die Zeit nach der intensiven Verfolgung bis Mitte/Ende des 19. Jahrhunderts dem Problem gegenüber, dass Kızılbaş bzw. Aleviten in den osmanischen Quellen nicht mehr auftauchen. Für das ausgehende 16. Jahrhundert begründet Faroqhi dieses Phänomen nicht nur mit einer eventuellen Änderung im Dokumentationsstil von Seiten der osmanischen Administration oder der Abwanderung militanter Kızılbaş-Gruppen nach Iran, sondern auch mit dem Prozess der Absorbierung.³⁷² Die Kızılbaş wurden auf diese Weise ab ungefähr 1580 nicht länger als zentrale Bedrohung empfunden, obwohl sich Konflikte mit dem safavidischen Iran fortsetzten.³⁷³ Im Anschluss daran ist es in Bezug auf die ‚Leerstelle Kızılbaş‘ in İshaks Streitschrift denkbar, dass er diesen sozioreligiösen Prozess der Assimilierung, wie Dreßler ihn nennt,³⁷⁴ nun soweit fortgeschritten sieht, dass sich ein eigenes Feindbild ‚Kızılbaş‘ erübrigt, und das obwohl – oder gerade weil – die in Bezug auf Kızılbaş geltende Polemik İshaks eigener so nahe steht.

Neben dieser Möglichkeit, in der İshaks Wahrnehmung der Bektaşîs auch die Kızılbaş miteinschließt, ist darüber hinaus auch denkbar, dass er mit Absicht auf diesen Terminus verzichtet hat, um das Phänomen des durch den osmanischen Staat unkontrollierten Irrglaubens in Anatolien auszublenden. Für diese Argumentation sprechen auch andere, ähnlich gelagerte Fälle der Unterdrückung: Ortaylı hat darauf hingewiesen, dass zwar eine Vielzahl von Zeugnissen zum Umgang der osmanischen Pforte mit nicht-sunnitischen

³⁷⁰ Faroqhi, „Accommodation“, S. 173 f.

³⁷¹ Dreßler, „Alevitentum“, S. 23.

³⁷² Faroqhi, „Accommodation“, S. 173.

³⁷³ Ebd. S. 172.

³⁷⁴ Dreßler, „Alevitentum“, S. 23.

muslimischen Gruppen, wie den Nusayrier, zum Ende des 19. Jahrhunderts existiere und bereits bearbeitet sei, man Gleiches in Bezug auf Kızılbaş bzw. alevitische Gruppen allerdings nicht behaupten könne.³⁷⁵ Hier sieht sich die Forschung bisher einer schwierigen Quellenlage gegenüber. Als Beispiel führt er einen Konflikt zwischen Sunniten und Kızılbaş (er nennt sie „Alévites“) an, der sich im Jahre 1898 (1316) in Akçadağ nahe Malatya ereignet haben soll, aber beispielsweise im ersten Band der osmanischen Enzyklopädie von Şemsüddin Sāmī, der zwischen 1899 und 1900 (1317-1318) entstand, im entsprechenden Eintrag ‚Akçadağ‘ keine Erwähnung findet. In Bezug auf Şemsüddin Sāmī's Haltung gegenüber Kızılbaş wurde darauf verwiesen, dass außer Samī Beğ kein Wörterbuch und keine Enzyklopädie des späten 19. Jahrhunderts einen eigenen Eintrag des Lemmas ‚Kızılbaş‘ enthalte, was auch darauf hindeute, wie sehr versucht wurde, das Phänomen Kızılbaş und die damit verbundenen Assoziationen unsichtbar zu machen.³⁷⁶

Damit kann in Bezug auf den Ausschluss der Kızılbaş aus İshak's Polemik in verschiedene Richtungen argumentiert werden: Historisch gesehen ist anzunehmen, dass İshak Bektaşîs und Kızılbaş nach einem politisch gewollten Assimilierungsprozess als *ein* Phänomen wahrnimmt. Dabei kommen ihm die bei Bektaşîs und Kızılbaş ähnlich gelagerten Ritualpraktiken und Glaubensvorstellungen entgegen, sodass er mit seiner Polemik, die in ihrer Terminologie und Thematik z.T. auch schon gegen Kızılbaş verwendet wurde, beide Gruppen erfassen und denunzieren kann.

Möglich ist dabei allerdings auch, dass er die Kızılbaş durchaus als eine von den Bektaşîs getrennte Gruppe wahrnimmt, diese aber für ihn keine Bedrohung darstellen; er kommt in seiner Streitschrift immer wieder auf den Begründungszusammenhang zurück, dass die Bektaşîs sich erdreisteten, Bücher über ihren Irrglauben zu publizieren. Das wirft er den Kızılbaş nicht vor, sodass diese seiner Ansicht nach auch weniger gefährlich erscheinen und in diesem Falle nicht Teil des Konfliktes sind.

Zum anderen besteht ebenso die Möglichkeit, und das muss der vorangehenden Argumentation nicht unbedingt widersprechen, dass İshak mit diesem Ausschluss geltende (politische) Normen erfüllt, die das ‚Problem Kızılbaş‘ auszublenden suchen. Die eng damit verbundene Frage, ob İshak in irgendeiner Weise politisch gelenkt war, kann aufgrund der hier durchgeführten Untersuchung nicht beantwortet werden, da der Autor sein Werk auch niemandem widmet, was Aufschluss über eventuell bestehende Patronagebeziehungen hätte geben können. In dieser Hinsicht könnte sich ein Vergleich der beiden Druckversionen, die vom *Kāşifü'l-esrār ve dāfi'u 'eşrār* existieren, als lohnend erweisen, da

³⁷⁵ Ortaylı, „Groupes“, S. 210.

³⁷⁶ Zimmermann, „Enzyklopädien“, S. 196.

Abweichungen im Text, die hier vereinzelt beispielsweise über das Fehlen des Terminus *rāfiẓî* festgestellt werden konnten, ggf. auf die Einflussnahme Dritter hinweisen könnte. Obwohl hier so nicht die Möglichkeit bestand, die Lenkung des Autors durch eine konkrete Person zu plausibilisieren, so konnte doch gezeigt werden, inwiefern der Autor bei der Formulierung seines Feindbildes zum einen an jahrhundertealte polemische Terminologie und Topoi anknüpft, sich zum anderen aber auch auf im 19. Jahrhundert geltende politische Kategorien in Bezug auf nicht-sunnitische muslimische Gruppen stützt und sich sein Feindbild so in bestehende (politische Denk-) Muster einfügt.

6. FAZIT

In Bezug auf Sufismus und Anti-Sufismus in der islamischen Geschichte hat Ahmed Yaşar Ocak einmal gefragt, wie man sich diesem Phänomen als Historiker nähern könne: Fielen nicht wichtige soziale, kulturelle oder politische Aspekte der Oppositionshaltung unter den Tisch, wenn man die Opposition zur islamischen Mystik als eine rein theologische Auseinandersetzung betrachtete?³⁷⁷

In diesem Sinne wurde auch hier der Ansatz verfolgt, die polemische Schrift İshak Efendis gegen den Bektaşî-Orden von seiner inhaltlich-theologischen Seite zu erschließen und dabei auch dessen historisch-politischen Kontext als konstitutiv für die Produktion des spezifischen, hier vorliegenden Feindbildes zu verstehen. Auch wenn İshaks Werk *Kāşifü'l-esrār ve dāfi'u'l-esrār* schon von verschiedener Seite als Quelle zur Erforschung des Bektaşî-Ordens herangezogen und auch monographisch behandelt wurde, blieb doch eine solche Kontextualisierung dieser Polemik bisher aus. Die häresiographische Auswertung des *Kāşif*, wie sie beispielsweise von Jacob vorgenommen wurde, ist angesichts des denunzierenden Charakters der Schrift problematisch. Angesichts dessen wurde in dieser Arbeit vorgeschlagen, die Schrift nicht primär auf seine Glaubwürdigkeit hin zu überprüfen, und eben nicht danach zu fragen, ob die hier gegen den Bektaşî-Orden vorgebrachten Vorwürfe denn ‚wahr‘ sind in dem Sinne, als sie tatsächlich Verhalten oder Glauben von Bektaşîs entsprechen. Vielmehr wurde gezeigt, in Anlehnung an den komplexitätsorientierten Anspruch Ocaks, wie die von İshak Efendi formulierten Vorwürfe zum einen an bereits bestehende Topoi und Terminologie anknüpfen, und somit in gewissem Maße tradiertes (sunnitisches) Wissen gegenüber „Ungläubigen“ oder „Fehlgeleiteten“ reproduzieren. Zum anderen wurde aus den Konsequenzen, die İshak zieht, wie auch aus seiner Abgrenzung der Bektaşîs zu Nusayriern und der ‚Leerstelle Kızılbaş‘ ersichtlich, in welchem Maße sein Verständnis „fehlgeleiteter Gruppen“ und deren Praktiken nicht nur theologisch, sondern auch politisch informiert ist. Damit wird deutlich, dass sich auch diese Schrift an geltende Normen hält, was bezüglich dieser „fehlgeleiteten Gruppen“ gesagt und gedacht werden kann. An diesem Punkt stellt sich auch die Frage nach der politischen Lenkung der Polemik: Aus Jacobs Übersetzung wurde deutlich, dass der Terminus *rāfiẓī* ((schiitischer) Häretiker) in der anderen, längeren Version des *Kāşif* genannt wird, hier allerdings nicht. Zusammen mit dem Fehlen der Kızılbaş in diesem Traktat kann angenommen werden, dass damit ein

³⁷⁷Ahmed Yaşar Ocak, „Oppositions au soufisme dans l'Empire ottomane aux quinzième et seizième siècles“, in Frederick de Jong / Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999, S. 603-613, hier S. 603.

spezifisch schiitisches Problemfeld ausgeschlossen werden sollte – vielleicht mit Blick auf frühe pan-islamische Politik und die politische Annäherung an Iran.

Zunächst ist in diesem Werk auffällig, dass der Autor seine Kritik am Bektaşi-Orden über weite Strecken anhand von Vorwürfen gegen die Hurufiyye formuliert. Daher war es zunächst notwendig, seine ‚Glaubwürdigkeit‘ zu thematisieren und zu fragen ob diese Verbindung überhaupt gelten kann. Dabei wurde gezeigt, dass Bektaşi Orden und Hurufiyye zwar zwei verschiedene Phänomene sind, aber dennoch über gewisse Verbindungslinien verfügen. Zwar konnten diese noch nicht in Gänze von der Forschung nachvollzogen werden, doch gibt es an verschiedener Stelle Hinweise auf die Rezeption hurufitischer Texte durch die Bektaşis, beispielsweise bei Browne oder Usluer. Dabei wird allerdings schon deutlich, dass keinesfalls alle Bektaşis zwangsläufig mit der Lehre der Hurufiyye vertraut waren, sodass İshaks enge Verbindung von Bektaşi-Orden und Hurufiyye stellenweise als polemische Strategie zu verstehen ist.

Mit diesem, der Polemik gegenüber kritischen Einstieg, wurde im weiteren Verlauf der Arbeit deutlich, dass İshak bei seiner Paraphrase der Texte immer wieder auf vier zentrale Topoi zurückkehrt, die er an den Bektaşis alias Hurufis kritisiert und die zentrale sunnitisch-islamische Glaubenspfeiler in Frage stellen. Diese Aspekte betreffen die Gottesvorstellung der Bektaşis, die von einer Immanenz Gottes im menschlichen Gesicht und im Schöpfungswort, also im Buchstaben, ausgeht. Dies läuft İshaks Vorstellung von Monotheismus entgegen, da Gott auf diese Weise nicht in seiner absoluten Einsicht gedacht werden könne. Damit einher geht auch der Streit um die Essenz und die Attribute Gottes, an dem deutlich wird, wie zentral die Anschuldigung für das sunnitische Gottesverständnis ist und wie stabil die Oppositionslinien an dieser Stelle sind, reicht diese Auseinandersetzung um die göttliche Attributenlehre doch bis ins 9. Jahrhundert zurück. Ähnlich verhält es sich bei den übrigen Kritikpunkten: Das aus der Vorstellung der Immanenz Gottes im Menschen erwachsene Verhältnis von Mensch und Gott ist nicht das von Schöpfer und Kreatur; vielmehr hat der Mensch dadurch Teil an Gottes Schöpferkraft, wird deifiziert und ist sich dadurch weder seiner Kreatürlichkeit bewusst noch in der Pflicht, seinem Schöpfer gegenüber Dankbarkeit zu zeigen, was zur Vernachlässigung der religiösen Pflichten führt – ein Argumentationsstrang, der bei İshak ebenso verfolgt wird wie bei sehr viel früherer anti-sufischer Kritik, zum Beispiel der al-Ġazālīs an der Ibāḥiyya. In gleicher Tradition ist die Kritik an der esoterischen Hermeneutik verschiedener sufischer wie schiitischer Gruppen zu verstehen. Mit der Kritik an der Rolle Fazlullahs in der Lehre der Bektaşis/Hurufis erhält auch der Aspekt des *mahdī* Einzug in İshaks Polemik, die sich nicht nur anhand dieser genannten Topoi und der damit einhergehenden Terminologie in der

Tradition anti-schiitischer, speziell anti-ismāʿīlitischer Polemik verortet, sondern auch explizit dadurch, dass er Fazlullah als den Karmaten „von der Ibāḥiyye“³⁷⁸ zugehörig beschreibt. Auch dieser letzte Aspekt macht deutlich, wie stark die von ʾIshak vorgetragene Polemik an althergebrachten Konzepten der Ablehnung festhält.

ʾIshaks Paraphrase der Hurufi-Schriften zielt auf die theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der wieder erstarkenden Bektaşis in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bei dieser äußerst facettenreiche Darstellung von deren ‚Unglaube‘ fällt allerdings auch auf, dass seine Kritik sich häufig nicht argumentativ erschöpft, sondern sich der Autor darauf beschränkt, aufzählend zu benennen, was an der zuvor paraphrasierten Textstelle Unglaube sei. Diese argumentative Zurückhaltung in ʾIshaks Kritik könnte auf die Praxis mātūrīdischen *kalāms* zurückzuführen sein, dessen Methoden laut Madelung weniger komplex und ausgefeilt seien als die anderer theologischer Schulen.³⁷⁹

ʾIshak bereichert die theologische Auseinandersetzung mit Anekdoten, Gesprächen und in einem Fall mit einem Petitionsschreiben die dem Leser eine andere, zweite Seite des Feindbildes präsentieren sollen. In diesen Textabschnitten werden beispielsweise Rituale beobachtet, in denen Männer und Frauen gemeinsam Wein trinken und ihre sexuellen Gelüste befriedigen. Dies entspricht dem Teil der Polemik, die Imber „Karikatur“ genannt hat, und die Eberhard und Karolewski als inhärenten Teil dessen identifiziert haben, was sunnitische Muslime mit den Ritualen von Kızılbaş und eben auch Bektaşis in Verbindung bringen. Damit erfüllen diese Textstellen die Funktion, neben der theologischen Auseinandersetzung mit den Glaubensvorstellungen der Bektaşis/Hurufis, eben auch die Aspekte des Wissens um diese „fehlgeleiteten Gruppen“ in die Polemik einzubringen, mit denen ʾIshak an tradierte Wissensbestände anknüpfen kann. Es ist bei diesen Gesprächen teilweise nicht auszuschließen, dass ʾIshak seine Bektaşi-Gesprächspartner tatsächlich getroffen hat, da er beispielsweise den Baba einer *tekke* trifft, die aus der Sekundärliteratur als wichtiger Rückzugsort der Bektaşis nach 1826 bekannt ist.

Diese ungleiche narrative Situation der Streitschrift, die aus Textparaphrasen, Dokumenten, (fiktiven) Berichten und Gesprächen besteht, erforderte den hier gewählten Ansatz, der die Aussagen zum einen im Hinblick auf ihre Funktion für die Polemik untersucht und ihr Aufscheinen darüber hinaus durch den historisch-politischen Kontext zu begründen sucht. ʾIshaks Vorstellung und Einteilung „fehlgeleiteter Gruppen“ im Osmanischen Reich ist dabei nicht nur theologisch begründet, sondern lässt auch politische

³⁷⁸ ʾIshak, *Kāṣif*, S. 3.

³⁷⁹ Wilfried Madelung, „Mātūrīdiyya“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. VI (1991): S. 847-848, hier S. 848.

Muster in seiner Polemik offenbar werden: Die Tatsache, dass die Nusayrier gegenüber den Bektaşî bei İshak „von zwei Übeln das bessere“ sei, entspricht so dem politischen Verbot der Bektaşîs und den Bestrebungen der Pforte um Konversion und Integration anderer Gruppen, wie den Nusayriern. Gleichwohl kann auch die Ausblendung der Kızılbaş aus der Polemik politisch-absichtsvoll verstanden werden, um das Problem (einst) aufrührerischer Gruppen im osmanischen Staat zu vergessen. Trotz aller Kontinuität hinsichtlich Topoi und Terminologie der Streitschrift ist somit auch deren Bezug zum Kontext der Tanzimat-Reformen zu erkennen. Dies äußert sich neben seiner Einteilung dieser Gruppen auch darin, dass er im Kampf gegen die Ungläubigen nach mehr Lehrern für die Schulen verlangt und nicht nach dem Galgen.

Mit diesem Blick auf die Polemik, der sowohl die inhaltliche Ausrichtung der Schrift wie auch deren Kontext als konstitutiv miteinbezieht, ist es nicht nur möglich, İshaks Vorwürfe weitestgehend zu historisieren und damit ihre Verwendung zu begründen. Zudem wird dadurch deutlich, wie präzise das hier vorgetragene Feindbild ist: Auch wenn Bektaşîs, Hurufis und ggf. Kızılbaş mehr oder weniger zusammen gedacht werden, so richtet sich die Polemik doch explizit gegen jene „fehlgeleitete Gruppe“ der Bektaşîs, die durch die Verbreitung der Bücher die rechtgläubigen Muslime in die Irre leiten wollen. Durch den Anschluss an bestehende Topoi und Terminologie bedient er sich dabei eben jenes formalisierten Duktus, der gegen solche Aufrührer und Fehlgeleitete seit jeher verwendet wird. Daneben ist auch zu erkennen, dass er keinesfalls gegen alle nicht-sunnitischen Gruppen oder gar gegen alle Bektaşîs Stimmung machen will: In diesem Sinne ist sein starker Fokus auf die Elemente der Hurufiyye auch dahingehend zu lesen, dass damit gerade nicht alle Bektaşîs erfasst werden und auch nicht erfasst werden sollen, da es ja, wie Algar unterstreicht, vermutlich auch genug Bektaşîs gab, die nicht unbedingt mit dieser Lehre in Verbindung standen. So wird deutlich, dass es für die Opposition gegen Sufismus keine per se bestehende, überhistorische Opposition gab und gibt, sondern dass sich diese Opposition stets aus spezifischen historischen, sozialen und politischen Konfigurationen heraus speist. Und auch wenn hier mit İshak Efendi ein sunnitische Gelehrter gegen ‚ketzerische‘ Praktiken der Bektaşîs anschreibt, ermöglicht es eine Analyse, die diese Konfigurationen aufspürt, sich den polemischen Aussagen und Kategorisierungen des Textes zu entziehen und die Schrift in ihrer Funktion und Geltung innerhalb eines spezifischen Kontextes zu lesen.

7. LITERATURVERZEICHNIS

Osmanische Primärquellen:

İşhaq Efendî, *Kāşifü 'l-esrār ve dāfi'ü 'l-eşrār*. 2. Baskı, Şeyh Yaḥyā Efendî Maṭba'ası, ohne Jahr.
Aḥmet Rıf'at, *Mir'ātü 'l-maḳāşid fî def'i 'l-mefāsîd*, Istanbul, 1293/1876.

Sekundärliteratur:

Alâettin, İbrahim. *Meşhur Adamlar. Hayatları - Eserleri, Cild 2*. Istanbul: o.A., 1933-1936.

Algar, Hamid. „The Hurufi Influence on Bektashism“, *Révue des Études Islamiques*, LX (1992):
S. 41–54.

Anastassiadou, Meropi. *Salonique, 1830-1912. Une ville ottomane à l'âge des Réformes*.
Leiden/New York/Köln: Brill, 1997.

Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*.
Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis / Zarcone, Thierry / Eldem, Edhem / Hitzel, Frédéric /
Tuchscherer, Michel / Vatin, Nicolas / Saint-Laurent, Béatrice / Dumont, Paul / Laqueur,
Hans-Peter. *Anatolia Modern/Yeni Anadolu II: Derviches et cemetières ottomans*. Paris, Istanbul:
Librairie d'Amérique et d'Orient/Institute Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, 1991.

Badeen, Edward. *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*. Würzburg: Ergon, 2008.

Bausani, Alessandro. „Ḥurūfiyya“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. III (1971): S. 600–
601.

Beldiceanu-Steinherr, Irène. „Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XVe-
XVIe siècles)“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81 (1991): S. 21–79.

Berger, Lutz. *Islamische Theologie*. Stuttgart: Reichert, 2010.

Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac, 1994 [1937].

Böwering, Gerhard. „Early Sufism between Persecution and Heresy“, in Frederick de Jong /
Bernd Radtke (Hg.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and
Polemics*. Leiden/Boston: Brill, 1999, S. 45–67.

Browne Edgar G. „Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with
the Bektashi Order of Dervishes“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and
Ireland* (1907): S. 533–581.

———. *A Literary History of Persia, Vol III. The Tatar Dominion (1265-1502)*. Cambridge:
University Press, 1928.

Bursalı Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri. 1. Cild*. Istanbul: Meral, 1972.

- Chittick, William C. „Waḥdat al-shuhūd“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. XI (2002): S. 37–39.
- Doğanalp-Votzi, Heidemarie; Römer, Claudia. *Herrschaft und Staat: Politische Terminologie des Osmanischen Reiches der Tanzimat-Zeit*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2008.
- Dreßler, Markus. *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg: Ergon, 2002.
- . „Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict“, in Hakan Karateke / Maurus Reinkowski (Hg.), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*. Leiden/Boston: Brill, 2005, S. 151–173.
- . „Alevīs“, *Encyclopaedia of Islam, Third Edition*, Vol. 1 (2008): S. 93–121.
- . „Was ist das Alevitentum? Die aktuelle Diskussion und historische Traditionslinien“, in Hüseyin Ağuiçenoğlu / Janina Karolewski / Robert Langer / Raoul Motika (Hg.), *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. Frankfurt am Main: Lang, 2013 [im Erscheinen], S. 13–35.
- Eberhard, Elke. *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. Freiburg: Klaus Schwarz, 1970.
- van Ess, Josef. „Sufism and its Opponents, Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations“, in Frederick de Jong / Bernd Radtke (Hg.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden/Boston: Brill, 1999, S. 22–44.
- Faroqhi, Suraya. *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten 15. Jahrhundert bis 1826)*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaft, 1981.
- . „Conflict, Accommodation and long-term Survival. The Bektashi Order and the Ottoman State (sixteenth-seventeenth Centuries)“, *Révue des Études Islamiques*, LX (1992): S. 167–180.
- . „The Bektashis. A Report on Current Research“, *Révue des Études Islamiques*, LX (1992): S. 9–29.
- . *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*. Cambridge: University Press, 2000.
- Ferchl, Dieter. „Die „rätselhaften Buchstaben“ am Beginn einiger Suren – Bemerkungen zu ihrer Entschlüsselung, Beobachtungen zu ihrer vermutlichen Funktion“, in Tilman Nagel / Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*. München: Oldenbourg, 2010, S. 197–216.
- Freitag, Rainer. *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*. Berlin: Schwarz, 1985.

- Friedman, Yaron. *The Nuṣayrī-‘Alawīs. An Introduction to the Religion, History, and Identity of the leading minority in Syria*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- Gibb, Elias J. *History of Ottoman Poetry*. London: Luzac, 1958.
- Goldziher, Ignaz. *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*. Leiden: Brill, 1916.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. „Bektaşılık [sic!], Hurufilik ve Faḍl Allah’ın öldürülmesine düşürülen üç tarih“, *Şarkiyat Mecmuası*, No. 5 (1964): S. 15–22.
- Gürtas, Haki. *Mythen und Rituale des Alevitentums. Zur Religionssoziologie einer Glaubensgemeinschaft im Nahen Osten*. Konstanz: Hartung-Gorre, 2005.
- Hasluck, Frederick W. *Christianity and Islam under the Sultans, Vol. II*. Oxford: Clarendon Press, 1929.
- Heinzelmann, Tobias. *Heiliger Kampf oder Landesverteidigung? Die Diskussion um die Einführung der allgemeinen Militärlpflicht im Osmanischen Reich 1826-1856*. Frankfurt am Main: Lang, 2004.
- Hirschler, Konrad. *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*. London: Routledge, 2006.
- Imber, Colin. „The Persecution of Ottoman Shī‘ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585“, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Vol. 56, No. 2 (1979): S. 245–273.
- Jacob, Georg. *Beiträge zur Kenntnis des Dervisch-Ordens der Bektaschis*. Berlin: Mayer&Müller, 1908.
- de Jong, Frederik / Radtke, Bernd. „Introduction“, in Dies. (Hg.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden/Boston: Brill, 1999, S. 1–21.
- Kara, Cem. *Grenzen überschreitende Derwische: Kulturbeziehungen des Bektaşi-Ordens, 1826–1925*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2019.
- Kara, Mustafa. „İshak Efendi, Harputlu“, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 22 (2000): S. 531–532.
- Karolewski, Janina. „What is Heterodox about Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment“, *Die Welt des Islams*, 48 (2008): S. 434–456.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kizilbaş/Aleviten Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin: Schwarz, 1988.
- Korkmaz, Esat. *Ansilklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. Istanbul: Kaynak Yayınları, 2003 [1993].
- Laut, Jens Peter. „Der rotköpfige Stationsvorsteher und das Haus der Scharia. Zum sexuellen Argot des Türkei-türkischen“, in Rainer Brunner (Hg.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Ergon, 2002, S. 267–280.

- Levy, Avigdor. *The Military Policy of Sultan Mahmud II, 1808-1839*. Havard: University Press, 1968.
- . „Mahmud II“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. VI (1991): S. 58–61.
- Madelung, Wilfried. „Ḳarmaṭī“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. IV (1978): S. 660–665.
- . „Māṭūrīdiyya“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. VI (1991): S. 847–848.
- Massignon, Louis. „Ḥulūl“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. III (1971): S. 570–571.
- Mélikoff, Irène. „Le problème Ḳızılbaş“, *Turcica. Revue des Études Turques*, Tome VI (1975): S. 49–67.
- . „L'ordre des Bektachi après 1826“, *Turcica. Revue des Études Turques*, Tome XV (1983): S. 155–171.
- . *Hadji Bektach. Un Mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998.
- Morony, Michael. „Madjūs“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. V (1986): S. 1110–1118.
- Nagel, Tilman. *Geschichte der islamischen Theologie*. München: C.H. Beck, 1994.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. II. Cild*. Ankara: Ardıç Yayınları, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. „Oppositions au soufisme dans l'Empire ottoman aux quinzième et seizième siècles“, in Frederick de Jong / Bernd Radtke (Hg.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden/Boston: Brill, 1999, S. 603–613.
- Olsson, Tord. „The Gnosis of Mountaineers and Townspeople. The Religion of the Syrian Alawites, or the Nuṣayrīs“, in Ders.; Elisabeth Özdalga / Catharina Raudevere (Hg.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*. London: Routledge/Couzon, 2003, S. 167–183.
- Ortaylı, İlber. „Les groupes hétérodoxes et l'administration ottomane“, in Krisztina Kehl-Bodrogi / Barbara Kellner-Heinkele / Anke Otter-Beaujean (Hg.), *Syncretistic religious communities in the Near East. Collected papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and comparable syncretistic religious communities in the Near East in the past and present“: Berlin, 14-17 April 1995*. Leiden/New York: Brill, 1997, S. 205–211.
- Oytan, M. Teyfik. *Bektaşiliğin İçyüzü*. Istanbul: Demos Yayınları, 2007.
- Özege, Seyfettin. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*. Istanbul, 1971-1979.
- Paklın, Mehmet Zeki. *Osmalı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Poonawala, Ismail. „Taʿwīl“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. X (2000): S. 390–392.
- Pretzl, Otto. *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīja*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1933.
- Puse, Emine. *Harputlu İshak Efendi ve Ziyâu'l-kulûb Eseri*. Hedek: Sakarya Üniversitesi, 2010.

- Redhouse, James W. *Redhouse Türkçe/Osmanlıca-İngilizce sözlük*. Istanbul: SEV Matbaacılık ve Yayıncılık, 1999.
- Reinkowski, Maurus. *Die Dinge der Ordnung Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*. München: Oldenbourg, 2005.
- Ritter, Helmut. „Studien zur Geschichte der Frömmigkeit II: Die Anfänge der Hurufi-Sekte“, *Oriens*, Vol. 7, No. 1 (1954): S. 1–54.
- Sarasin, Philip. *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- Schimmel, Annemarie. *Mystische Dimensionen des Islams. Geschichte des Sufismus*. Köln: Diederich, 1985.
- Şener, Cemal. *Osmanlı Belgesi'nde Aleviler-Bektaşiler*. Istanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.
- Silverstein, Brian. „Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire“, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 29, No. 2 (2009): S. 171–185.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. London: Routledge/Couzon, 1999 [2003].
- Somel, Selçuk Akşin. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908 Islamization, autocracy, and discipline*. Leiden, Boston: Brill, 2001.
- Strauss, Johann. „Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th Centuries)?“, *Arabic Middle Eastern Literatures*, Vol. 6, No. 1 (2003): S. 39–76.
- . „'Kütüp ve Resail-i Mevkute': Printing and Publishing in a multi-ethnic Society“, in Elisabeth Özdalga (Hg.), *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*. New York: Routledge/Couzon, 2005, S. 225–253.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî 3*. Istanbul: Numune Matbaacılık, 1996.
- al-Tikriti, Nabil. „Kalam in the Service of the State: Apostasy and the Defending of the Ottoman Islamic Identity“, in Hakan Karateke / Maurus Reinkowski (Hg.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*. Leiden/Boston: Brill, 2005, S. 131–150.
- Trimingham, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: University Press, 1998 [1971].
- Usluer, Fatih. *Hurufilik*. Istanbul: Kabalıcı, 2009.
- . *Câvidân-Nâme. Dürr-i Yetim isimli Tercümesi*. Istanbul: Kalbalcı, 2012.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti teşkilâtından Kapukulu Ocakları I: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944.
- . *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
- Weil, Gustav / G. S. Colin. „Abdjad“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Vol. I (1960): S. 99–100.

- Weineck, Benjamin. „Fabricating the ‚Great Mass‘: ‚Heresy‘ and Legitimate Plurality in Harputlu İshak Efendi’s Polemics against the Bektaşî Order“. In Vefa Erginbaş (Hg.). *Ottoman Sunnism: New Perspectives*. Edinburgh: University Press. S. 146–165.
- Yılmaz, Elanur. *Harputlu İshak Hoca’nın Teolijik Görüşmeler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2006.
- Zâkir Şükrî. *Die Istanbuler Derwischkonvente und ihre Scheiche. Nach dem Typoskript von Mehmet Serhan Taysi herausgegeben, eingeleitet und mit Indizes versehen von Klaus Kreiser*. Freiburg: Schwarz, 1980.
- Zimmermann, Johannes. „Aleviten in osmanischen Wörterbüchern und Enzyklopädien des späten 19. Jahrhunderts“, in Hüseyin Ağuçınoğlu; Janina Karolewski; Robert Langer; Raoul Motika (Hg.), *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. Frankfurt am Main: Lang, 2013 [im Erscheinen], S. 179–203.

ANHANG A: AUSZÜGE IN TRANSKRIPTION UND ÜBERSETZUNG

Übersicht

Die Seitenzahlen geben die Seiten der Textstellen im *Kāṣif* an.

§1 Elemente des Hurufilik

S. 31-33

S. 36

S. 59-60

S. 82-86

S. 108-109

§2 Ritual nach der Erzählung einer „vertrauenswürdigen Person“

S. 29-30

§3 Der Vorfall in Selanik

S. 37-41

§4 Ahmed Baba und die Feuermagier

S. 105-107

§5 Nusayrier

S. 166-168

§6 Ende

S. 171-173

§ 1 Elemente des Hurufilik

S. 31 (ab Zeile 3) – S. 33

Bāb-i šānī

Ehl-i islām beyninde neşr eyledikleri Fereşte Oğlu cāvidānında vāqı‘ olan küfriyāt beyānındadır*¹ Ma‘lūm ola ki bunlarıñ aşl i‘tikādları lisān-i ‘arabīde olan ħurūf-i muqāṭṭa‘a yiğirmi sekiz ħarf ve lisān-i fārsīde (pā) (žā) (gā) (çā) ziyāde olarak otuz iki ħarf olduğundan evvelā ħur‘anda [sic!] olan yiğirmi sekiz ħurūf-i hecānīñ (alr) (ħm) gibi müteşābihātta vāqı‘ olan ħurūfīñ mükerririni ħaldırdıħda on yedi ħarf bākī ħaldıħından bu on yedi ħarfa (muħkamāt) tesmīye ħılmışlar ve bākī felān on bir ħarfa (müteşābihāt) tesmīye ħılarak cümle ‘ulemānīñ müteşābihāt dedikleri āyet-i kerīmelere muħkamāt ve muħkamātdan olan āyet-i kerīmeleri müteşābihātdan ‘add ederek camī‘-i āyet-i kerīmeyi zāhirinden ħıħardarak fevķu ‘l-‘āde cāhilāne ve muzıllāne te‘vīle cür‘et etmişdir

Zweites Kapitel

Es handelt von den Ketzereien, die im Cavidan des Fereşte Oğlu enthalten sind und die unter den Muslimen verbreitet wurden. Es soll bekannt sein, dass diese ihre eigentlichen Glaubensgrundsätze sind: Die einzelnen Buchstaben, die es in der arabischen Sprache gibt, sind 28 Buchstaben und in der persischen Sprache gibt es mit den zusätzlichen Buchstaben p, ž, g und ç 32 Buchstaben. Und weil 17 der 28 Buchstaben, die es im Koran gibt, übrigbleiben, wenn man die Buchstaben wie (alr) oder (ħm) ausschreibt², die sich an den zweifelhaften Versen befinden, nennen sie diese 17 Buchstaben ‚unzweifelhaft‘. Und indem sie die anderen 11 ‚zweifelhaft‘ nennen, nennen sie die Verse, die alle Ulema als zweifelhaft bezeichnen, ‚unzweifelhaft‘; und indem sie unzweifelhafte Verse zu den zweifelhaften zählen und alle Verse aus ihrem eigentlichen Wortlaut herausnehmen, erdreisten sie sich zu einer übermäßig einfältigen und fehlleitenden Interpretation.³

¹ Im Dokument sind manche Sinnabschnitte und teilweise vorkommende wörtliche Rede mit einem Stern (*) markiert, was hier in der Transkription übernommen wird. In der Übersetzung wurde dem mit einfachen Punkten bzw. mit Anführungszeichen Rechnung getragen.

² Wörtl.: „wenn man ihre Wiederholung aufhebt“, das heißt, wenn man die 14 verschiedenen Buchstaben, die am Anfang verschiedener Suren auftauchen, ausschriebe, benötigte man dazu drei weitere Buchstaben: dāl, fā und wāw. Diese drei zu den 14 addiert ergibt 17; Usluer, *Hurufilik*, S. 206.

³ *Müteşābihāt* sind jene Verse des Korans, in denen Gott scheinbar menschliche Attribute zu Seite gestellt werden und deren Sinn deshalb „zweifelhaft“ ist, da Gott ja eigentlich solche Attribute nicht hat. Manchen dieser Verse gehen „seltsame Buchstaben“ voraus, jene Buchstaben(-folgen), die am Anfang von 29 Koransuren stehen und die seit jeher Exegeten wie Mystiker verschiedene Interpretationen abverlangten.

Ġaflet olunmaya ki (Nacmu ʿd-dīn Kubrā) (ve Rūzbihān-i Yakrī) [= Rūzbihān-i Baqlī?] ve (Imām Kāṣānī) ḥazrātınıñ teʿvīl etdikleri ḳabilden ḳann olunmasun ki zīrā anlarıñ teʿvīli [S. 32] işārāt-i ḳurʿan-i [sic!] kerīmi beyāndır işārāt-i ḳurʿanıñ [sic!] nihāyeti olmadığından maʿnā-yi ḥaḳīḳisini beyān etdikden-soñra şu daḳāyıḳa da işārāt var deyü teʿvīl ederler meṣelā (aḳīmū ʿş-şalāt) āyet-i kerīmesinde şalātıñ maʿnā-yi şerīfi şu erkān-i maʿlūme ve efʿāl-i maḥşūşedir dedikden-soñra zıkr-i dāʿimī gibi baʿz-i daḳāyıḳa da işāret vardır deyü teʿvīl ederler

Man sollte nicht unachtsam sein, auf dass man nichts in der Art glaubt, wie es Herren Nacmu ʿd-Dīn Kabrī, Ruz Bahān Yakri und Imam Kaṣani interpretiert haben. Denn deren Interpretation legt die Andeutungen des heiligen Korans fest, und da die Andeutungen des Korans jedoch kein Ende haben, interpretieren sie nach der Festlegung der wahren Bedeutung immer weiter und sagen, auch auf diese Details gebe es Hinweise. Zum Beispiel, nachdem sie sagen, dies ist die heilige Bedeutung des Gebets in dem Vers „Führt das Gebet aus“ und dies sind die offensichtlichen Grundpfeiler und die besonderen Handlungen, interpretieren sie [den Vers] als ständiges Gedenken und sagen, für manche Details gibt es [verborgene] Andeutungen.

Hāṣā ki şalātı zāhirinden şarf ederek bāṭınca başḳa namāz murādıdır demezler* ve bu Fazl Hurūfī'niñ murādı şalvat⁴ mişllü cümle aḳkām-i şerʿiyyeyi bütün bütün zāhirinden menʿ edüb, her birini bu aḳkāmıdan murād bāṭınca başḳa bir şeydir diyerek camīʿ-i aḳkām-i şerʿiyyeyi ʿalā tarīḳi ʿt-teʿvīl inkār eyleyüb ve Fazl Hurūfī'niñ ülūhiyyetine zāhib olmuşlardır*

Gott bewahre, dass sie nicht sagen, inneres Beten sei eine andere Gebetsabsicht, indem sie das Gebet von seinem Äußerlichen her umwandeln; es ist das Ziel Fazl Hurufis, das Gebet wie auch alle religiösen Grundsätze in ihrer Gesamtheit von ihrer Äußerlichkeit her zu missachten; und indem sie sagen, dass die Absicht dieser Grundsätze dem inneren, eigentlichen Sinn nach etwas anderes sei, ignorieren sie sämtliche religiösen Grundsätze durch Umdeutung und gelangen so zur Doktrin der Göttlichkeit Fazl Hurufis.

Zīrā kitābında Allāh callat ʿazametühü ḥazretlerine ve şifāt-i kāmilesine delālet eder aṣlā bir kelime bulunmayub min evvelihi ilā aḥerihi kitābında ḥazret-i Ādamıñ ülūhiyyeti ve mescūd-i melāʿike olması ḥaḳīḳatu ʿl-lāh oldığı cihetle ve baʿdehu ḥazret-i (Ādam) ve (Mūsā) ve (ʿİsā) ʿaleyhimü ʿs-selām ve sāʿir-i enbiyāʿ-i ʿizām ʿaleyhimü ʿs-selāmıñ cümlesiniñ şūratında

⁴ Ishak Efendi nutzt für das rituelle Gebet sowohl صلوات als auch die koranische Orthographie صلوة, die hier als şalvat wiedergegeben wird.

göriñān ḥāṣā Fazl Ḥurūfī imiş ve anlarıñ zımnında gelmiş ve sekiz yüz tārīhinde ‘aynen zūhūr [S. 33] etmiş ḥāṣā ṣümme ḥāṣā

Denn in ihrem Buch deutet er auf Gott, groß sei seine Erhabenheit, und auf seine vollkommenen Attribute, sie können niemals ein Wort sein. Und wie auch von Anfang bis zum Ende in seinem Buch die Göttlichkeit Adams und das Niederwerfen der Engel vor ihm die Wahrheit Gottes ist, so war der, der im Gesichte aller Propheten, wie Adam, Moses und Jesus, Friede sei über ihnen, und der anderen Propheten, Friede sei über ihnen, zu sehen war, Gott bewahre, Fazl Hurufi und er kam in deren Namen und – ich bedauere den Ausdruck – offenbarte sich im Jahre 800.

ülūhiyyet ezelde bir kuvvet * veyāḥūd şavtdan ‘ibāret olan bir kelime iymiş şoñra Fazl Ḥurūfī’den ‘ibāret olan ḥāzret-i Ādam’da teccüm eyleyüb ‘aynen zūhūr etmiş* ve ma‘lūm ola ki lisān-i ‘arabīde ḥurūf-i mebanī yığirmi sekizdir kitābında (bese) [=se, der Verf.⁵] ile naqş eder ve lisān-i fārsīde ḥurūf-i mebanī otuz ikidir kitābında anı daḥi (su) ile naqş eder ve ḥāzret-i Ādam ‘aleyhi ṣ-selāmıñ ke’enne bir yüzinde otuz iki ve bir yüzinde yığirmi sekiz ḥarf yazılı demekdir*

Die Göttlichkeit ist eine Kraft in der Ewigkeit oder sie war ein Wort, das aus einem Laut besteht. Dann wurde sie in Adam, der aus Fazl Hurufi besteht, körperlich manifestiert und auf diese Weise sichtbar. Und es soll bekannt sein, dass es in der arabischen Sprache 28 einzelne Buchstaben gibt. Diese sind in seinem Buch mit „se“ dargestellt [=bezeichnet]. Und in der persischen Sprache gibt es 32 einzelne Buchstaben, in seinem Buch sind diese wiederum mit „su“ ausgedrückt. Das bedeutet, dass quasi in einem Gesichte Adams, Frieden sei über ihm, 32 und in einem [anderen] Gesichte 28 Buchstaben geschrieben stehen.

Ve insān anasından toğdıḡı vakitde iki kaşları ve dört kirpikleri ve ḥīn bülūḡından şoñra zūhūr eden kıllar ki iki yüzinde olan şakalıñ kılları iki ḥaṭṭıñ diğēr ṭarafında olan kılları iki de bıyıqları ve bir de alt dudaḡına mulākī olan kıllar ve bu yedi ḥaṭṭ olan kıllara da (ḥuṭūṭ-i ebiyye) ta‘bīr eyleyüb ne-ḡadar aḡkām-i allāhiyye ve aḡbār-i enbiyā var ise cümlesi bu ḥuṭūṭ-i sab‘adan ‘ibāretdir dedikleri zırde beyān olınacaḡdır

Und wenn der Mensch von seiner Mutter geboren wird, hat er 2 Brauen und 4 Wimpern; und weiter unten wird deutlich werden, dass sie sagen, dass die Haare, die nach dem Erwachsenwerden

⁵ se und su sind die im Cāvidān des Fazl Hurufi genutzten Abkürzungen für die 28 arabischen (se) und die 32 persischen Buchstaben des Alphabets (su).

sichtbar sind, die Barthaare auf zwei Seiten sind, die Haare der Linien auf der anderen Seite und auch auf zwei weiteren Linien zwei Schnauzbärte sowie die Haare, die an der Unterlippe Zusammenlaufen; und diese Haare, die aus sieben Linien bestehen, nennt man „Vaterlinien“ und wie viele göttliche Grundsätze und Verkündungen der Propheten es auch geben mag, alle bestehen aus diesen sieben Linien.

S. 36 (Zeile 8 – Zeile 18)

Imdi cāvidāniñ mezkūr olan ‘ibāresinde birinci küfri müteşābihāta muḥkam deyüb kaç etmesiyle (man fassara ‘l-ḳur’an [sic!] bi-ra’yihi faḳad küfr) mā şadaḳına muzher olub cümle aşḫāb-i kirām ve müfessirīn-i ‘izām ve meşāyiḫ-i kirāma muḥālif olaraq ḳur’an-i kerīmi ra’yiyle tefsīr etmesi* ve ikincisi zīrde beyān olınacaḳdır ki cāvidāniñ te’vīlātına imān ve i’tikād etmeyān ehl-i zīlālet ve ehl-i küfürdir deyü ḫāzret-i ‘Alī içinde olarak ve aşḫāb ve cümle ehl-i imāni tekfīr etmesi * zīrā ümmet-i Muḥammad’dan hiç bir kimse müteşābihāta muḥkamāt demedi

Nun denn, der erste Irrglaube, der in dem Cavidan erwähnt wird, ist der, dass sie die zweifelhaften Verse unzweifelhaft nennen und mit dem Ausspruch brechen: „Wer den Koran durch eigene Auslegung interpretiert, der irrt“; Wie zur Bestätigung deutlich wird, legen sie den ehrwürdigen Koran nach eigenem Ermessen aus und wenden sich dabei gegen alle Prophetengefährten, alle glorreichen Korankommentatoren und alle ehrenhaften Scheiche. Der zweite Irrglaube wird weiter unten deutlich werden und besteht darin, dass sie die, die nicht an die Deutungen des Cavidans glauben, Fehlgeleitete und Ungläubige nennen und indem sie sich im Geiste des erhabenen Alis wähnen, erklären sie alle Prophetengefährten und die gesamte Glaubensgemeinschaft für ungläubig, da niemand aus der Gemeinschaft Muhammads die zweifelhaften Verse unzweifelhafte nannte.

S. 59 (ab Zeile 5) – S. 60 (Zeile 15)

(ridden cevābı) kāfiriñ şu ‘ibāresinde olan küfri lā yu‘add ise de cümleden biri ka‘beye teveccüh Fażl Ḥurūfi’niñ yüzine teveccühden ‘ibāret olması * şāniyen bu murdār ḫerīf ḫāzret-i Mūsā’niñ ḫaymesinden ‘ibāret olub on sekiz biñ ‘ālemiñ ḫākimi Allāh ta‘ālā iken inkār eyleyüb on sekiz biñ ‘āleme ḫākim olan Fażl Ḥurūfi imiş * na‘üzü bi-‘llāh şümme na‘üzü bi-‘llāh * imdi bu küfri zāhir iken ḳanḡı mal‘ūn bunu te’vile muḳtedir olur * üçüncü küfri ḫāzret-i ‘Alī razā ‘llāh ‘anhu’dan su‘āl etdiler ki Allāh nedir bize beyān eyle anlar da cevāb verdiler ki (şubḫ ezelden işrāk eden nürdür) ve ol nür da Fażl Ḥurūfi’den ‘ibāret imiş

Wiederlegende Antwort; Auch wenn der Unglaube, der in diesen Aussagen der Ungläubigen steht, unzählbar ist, so ist einer von alldem der, dass die Blickrichtung zur Ka'ba aus der Blickrichtung zum Gesichte Fazl Hurufis besteht. Zweitens besteht dieser dreckige Kerl aus dem Zelt Mose; und obgleich Allah, möge er erhaben sein, der Herr über 18 000 Welten ist, ignorieren sie dies und der, der Herr über 18 000 Welten ist, ist Fazl Hurufi. Gott hilf uns! Gott hilf uns! Nun da dieser Unglaube offensichtlich ist, welcher Verfluchte ist fähig, diesen umzudeuten?[?] Der dritte Irrglaube besteht darin, dass man Ali, Gott sei mit ihm zufrieden, fragte „Wer ist Gott? Erzähle es uns!“ und er antwortete und sagte „Er ist das Licht das bei Tagesanbruch aus der Ewigkeit emporsteigt“ und dieses Licht wiederum bestehe aus Fazl Hurufi.

Imdi Fażl Ḥurūfî'niñ ülūhiyyetine kâ'il oldığını şimdi şarāḥaten beyān eyledi * yā 'ibāda 'llāh şimdi bunıñ küfrinde şübhe kaldı-mı ve ta'dādı kâbil-midir * dördinci küfri ḥaşrı münker olan tenāsūḥa kâ'il oldı zīrā ḥazret-i 'Alī şūratında [S. 60] görünān Fażl Ḥurūfî kendüsü imiş zīrā her bir peygamberiñ zımnında gelān Fażl Ḥurūfî'niñ kendi imiş ve ma'lūm ola ki ṭā'ife-ı bektāşiyyān ḥaşrı inkār eyleyüb tenāsūḥa kâ'il oldukları beyni 'n-nās meşhūr ve mütevātirdir

Es wurde nun sehr klar deutlich, dass sie [die Bektāşis, d. Verf.] sich über Fażl Hurufis Göttlichkeit einig sind. Oh, ihr Gläubigen, besteht nun noch irgendein Zweifel an diesem Irrglaube? Und kann man den überhaupt aufzählen? Der vierte Irrglaube ist der, dass der, der das Jüngste Gericht ignoriert an die Seelenwanderung glaubt, denn es war Fażl Hurufi selbst, der in Alis Gestalt zu sehen war, denn er war es auch, der in Gestalt eines jeden Propheten kam. Und es soll bekannt sein, dass die Gruppe der Bektāşis den Jüngsten Tag verleugnen und es ist unter den Leuten bekannt und weit verbreitet, dass sie an Seelenwanderung glauben.

Leṭā'ifden olarak Eslēmiyye ḥānedānlarından bir mu'temed zāt naql eyledi-ki beldemizde bektāşī āyinine olan bir kimesne beni çiftliğine da'vet eyleyüb ben-daḥi da'vetine icābet eylediğimde çiftlik kapusunda bir kelb şāḥib-i ḥāneniñ yüzine bakar iken şāḥib-i ḥāne taş ile kelbi men' eyledi laṭife olarak dedim-ki bir sene muḳaddem pedarıñız vefāt etmiş idi bu ḥayvāniñ diḳkatlü baḳışından zānnıma göre pedarıñız olmalıdır dediğimde mezbūr bektāşī baña da şübhe verdiñ diyerek kelbi çiftliğe alub pedarı maḳāmında ḥürmete başladı bu bektāşī gruḥı felān ādam öldi demeyüb (belki ḳālibi deḡışirdi) deyüb tenāsūḥa dā'imen muḳırrlardır

Als eine Anekdote erzählte eine vertrauenswürdige Person der Eslemiyye Familie in unserer Gegend [Folgendes:] Es hat mich jemand, der bei einem Bektaschi-Ritual war, zu seinem Hof eingeladen. Als ich dann der Einladung folgte, saß an der Pforte des Hofes ein Hund und schaute den Besitzer des Hauses an, der Besitzer des Hauses jedoch wehrte den Hund mit einem Stein ab. Und als ich aus Spaß sagte „Vor einem Jahr ist euer Vater verstorben, wenn ihr einen sorgfältigen Blick auf dieses Tier werft, muss das meiner Ansicht nach euer Vater sein“, sagte der genannte Bektaschi „Du hast mich zum Zweifeln gebracht“ und er nahm den Hund auf den Hof auf und fing an, ihn an Stelle seines Vaters zu ehren. Diese Bektaschis sagen nicht „Jener Mann ist gestorben“ sondern sagen „Vielleicht hat er seine Form geändert“ und sind stets vom Seelenwandel überzeugt.

S. 82 (ab Zeile 17) – S. 86 (Zeile 8)

On yedi rekʿat-i şalvat-i h̄azar bi-h̄ükm-i tağlīb ve onbir rekʿat-i şalvat-i sefer bi-h̄ükm-i ğayr-i tağlīb (se) rekʿat olur (se) kelime-ʾi ilāhī muḳābilinde ki aṣl-i ḳurʾandır [sic!] * ve iʿlām [S. 83] vech-i ādam ve h̄ātımdır ve şab-i miʿrācda Muḫammad ʿaleyhi ʾs-selām h̄azret-i aḫadiyyeti yedi haṭṭ ile gördi

* çār može har do abrū wa mū-ye sar

* haft haṭṭand az h̄odā-ye dādgar *

ki bu dört ʿanāşıra zārb olinsa yiğirmi sekiz olur h̄urūf-i ḳurʾan [sic!] ʿadedince ki yiğirmi sekizdir pas ḳurʾānī ādam vechinde oḳudı ve Muḫammad (ʿm) ḫaḳḳı emred şūratında gördiği Fażl Fiyāz⁶ idi-ki nūr-i vāhid lam yazal ve lā yazāludır nūr ki ğayr-i maḫsūdır ve kelāmdır zuhūr etse elbetde yedi saṭırla zuhūr eder *

Die 17 Niederwerfungen des Gebetes zu Hause und die elf Niederwerfungen des Gebets auf Reisen ergeben kraft ihrer bevorzugten und weniger bevorzugten Geltung „se“ [28] Niederwerfungen; „se“ entspricht dem göttlichen Wort, das der Ursprung des Korans ist. Und die Verkündung ist die wahre Bedeutung des Menschen und sie ist das Siegel. Und in der Nacht der Himmelsreise sah Muhammad den Herren der Einzigkeit mit sieben Linien:

Vier Wimpern, beide Brauen und das Haar
sind sieben von Gott dem gerechten Herrscher

⁶ Fażl Fiyāz ist einer der persischen Namen Fażlullāhs, vgl. Gibb, Poetry, S. 355.

Wenn diese mit den vier Elementen multipliziert werden, ergibt dies 28; wenn man die Buchstaben des Korans zählt, so sind diese 28; und so las er den Koran im Gesichte des Menschen; und es war Fazl Fiyaz, den Muhammad, Friede sei über ihm, [als] Gott im Jünglingsgesicht gesehen hat und der das Licht des Einen ist, der nicht endete und nicht endet. Und wenn sich das Licht, das unspürbar ist und das das gesprochene Wort ist, manifestierte, so würde es mit sieben Linien sichtbar werden.

semavāt ve arz yedişer oldığı fātiḥa yedi āyet oldığı kelime-’i şehādet yedi kelime oldığı ol yedi satırdan kināyetdir * Fazl Fiyāz ki nūr-i vāḥiddir lāhutdan nāsūka [sic! ließ stattdessen: nāsūta] icmālden tafşile itlākdan muḳayyede müfreden mürekkiyāna [sic! ließ stattdessen: mürekkebāta] gelüb zūhūr etdi * ve ḥaḳḳ ta‘ālā rasūlına ḥıṭāb edüp dedi-ki (lā tuḥarrık bi-hi lisānaka li-ta‘accul bi-hi inna ‘alaynā cum‘ahu wa ḳur’anahu) [sic!] ya‘nī lisānaka taḥrīk etme te’vile ki te’viliñ şāḥibi zūhūr-i Fazl’a işāretidir (innamā ‘alayka ’l-bilāg wa ‘alaynā ’l-ḥisāb) tenzīl seniñdir te’vīl bizimdir

Und es ist ein Hinweis auf diese sieben Striche, dass der Himmel und die Erde je sieben sind, dass die Eröffnende sieben Verse hat und dass das Glaubensbekenntnis aus sieben Worten besteht. Fazl Fiyaz, der das Licht des Einen ist, kam aus der Göttlichkeit zur Menschlichkeit, vom Allgemeinen zum Detail, von der Freisetzung zur Begrenzung, vom Individuum zur Assoziierung und manifestierte sich. Und Gott, möge er erhaben sein, wandte sich an seinen Propheten und sprach „Wiegele deine Zunge nicht gegen ihn auf, um zu ihm zu eilen, denn wir haben seine Eintracht und seinen Koran. Das bedeutet bringe deine Worte nicht zur Auslegung, denn das ist eine Andeutung an das Sichtbarwerden Fazls, des Meisters der Auslegung. Denn dir obliegt die Nachricht, uns die Erwägung; das Herabsenden ist das deine, die Auslegung das unsere.

Ve yine cāvidānda yazmış-ki (inna rabbī ‘alā şirāṭ mustaḳīm) her yerde ki ḥaṭṭ-i istivā [S. 84] var ādamıñ vechi muḳābilindedir ki ḥuṭūṭ-i vech-i ādam istivā ile otuz iki olur (inna ’llāh ḥalaḳa ādam ‘alā şūratihı wa ‘alā şūratı ’r-raḥman) bu vechle şūrat-i ādam ḳible-’i mel’ikedir ve ḳible-’i ḥaḳīḳī [sic!] ‘adedince ki imām-i muṭlaḳdır * imām-i muṭlaḳ-ki ādamdır ya‘nī Fazl Ḥurūfī otuz iki kelime-’i ilāhīdir ki ezeliyye ebediyye lāhūtiyyedir her kim-ki imām-i zamānını bilmese [sic!] kāfir olur (intahā gaflatuhu)

Und im Cāvidān steht geschrieben „Mein Herr ist auf dem rechten Pfad“; überall, wo es die Linie der Gleichmäßigkeit gibt, entspricht sie dem Gesicht des Menschen, sodass die Linien des Gesichts des Menschen mit der senkrechten Linie 32 ergeben (Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen und nach dem Bild des Barmherzigen). Auf diese Weise ist die Gestalt des Menschen die

Gebetsrichtung der Engel und wenn man die wahre Gebetsrichtung beachtet, so ist sie das absolute Richtmaß, der absolute Imam, der ein Mensch ist. Fazl Hurufi ist also die 32 göttlichen Worte, die die Unendlichkeit in der Vergangenheit, die Ewigkeit und die Göttlichkeit sind. Und jeder, der ihn nicht als Imam der Zeit anerkennt, ist ein Ungläubiger (Es endet seine Dummheit)

(cevāben reddi) imdi ma‘lūm ola ki bu bābda olan küfri lā yu‘add ise’ [sic!] de (bir miqdārını beyān edelim) evvelā ma‘lūm olsunki bu kāfiriñ i‘tikādi ülūhiyyet ezelde otuz iki ħurūf-i fārsiyye olub bu ħarf zātından kelime ya‘nī nūr-i vāhīd olub ta‘addūd maḥārıcıyla otuz iki olmuş ve ülūhiyyet zātında bi-¹-l-ḫuvva ādam şūratında Fazl Ḥurūfī‘de zāhir olmuş

Als Gegenantwort; Nun soll bekannt sein, dass ich einige der in diesem Kapitel enthaltenen Irrlehren, auch wenn sie unzählig sind, erklären werde. Erstens soll deutlich sein, dass der Grundsatz dieser Ungläubigen der ist, dass die Göttlichkeit 32 persische Buchstaben in der Ewigkeit sind und diese Buchstaben werden durch seine Essenz [die Fazl Hurufis, d. Verf.] zu Wörtern, das heißt zum Lichte des Einen und die Anzahl wird durch Ausflüchte zu 32 und die Göttlichkeit ist seiner Person inhärent und wird in Menschengestalt in Fazl Hurufi sichtbar.

ḫur‘anıñ [sic!] naḫış ħurūfına kelām-i şāmit mā şadaḫı olan Fazl Ḥurūfī‘ye kelām-i nāṭık tesmiye edeyor ya‘nī Fazl Ḥurūfī‘den başka ālih yok yigirmi sekiz ħurūf-i ‘arabiyye Fazl Ḥurūfī‘niñ bir yūzi ve otuz iki ħurūf-i fārsiyye bir yüzünden ‘ibāret imiş ve dört (kiprik) [sic!] ve iki kaşlar ve bir de başınıñ alınına gelān kıllara ḫuṭūṭ-i (ümmiyye) ve ḫuṭūṭ-i ḫavvā tesmiye kılayor *

Sie nennen die schmucken Buchstaben des Korans „stummes Wort“, deren Bestätigung, Fazl Hurufi, nennen sie „sprechendes Wort“; das bedeutet, dass es außer Fazl Hurufi keine Gottheit gibt. Die 28 arabischen Buchstaben bestehen aus einem Gesicht des Fazl Hurufi und die 32 persischen Buchstaben bestehen aus einem von seinen Gesichtern und die vier Wimpern, die zwei Brauen und auch das Haar des Kopfes, das zur Stirn geht, nennen sie „Mutterlinien“ und „Evalinien“.

[S. 85] ve mübliğ ricāla bālīg olduğında iki şaḫalınıñ mülākī kılları iki-de şaḫalıñ ṭaraf-i āḫirinde olan kıllar ve bir de alt dudağına mülākī olan kıllar bu yedi ḫaṭṭa daḫi ḫuṭūṭ-i (ebiyye) ve ḫuṭūṭ-i (ādamiyye) tesmiye kılayor * ne ḫadar aḫkām-i ālihiyye var ise cümlesini bu ḫaṭṭlar ile bu ħurūfa ircā‘ ederek Fazl Ḥurūfī‘ye ‘ibādete münḫaşıř edeyor meşelā namāzi şūratın inkār etmiyor faḫad cenāb-i ḫaḫḫa ta‘zīm ve ‘ubūdiyyete müte‘allıḫ zere ḫadar bir şey

z̤ikr etmeyüb belki cümlesi Fazl Ḥurūfi'nin yüzindeki ḥaṭṭları ve ḥurūfları müṭāla'a ediyor ol zāl ve muzıll kāfir beydine ṭapmaḡdan 'ibāret ediyor *

Ein heranwachsender Mann hat, wenn er erwachsen wird, die zwei sich treffenden Haarlinien des Bartes, zwei weitere sind die Haarlinien des Bartes an der hinteren Seite [des Gesichts, i.e. die Kotletten] und die Haare, die sich zur Unterlippe hin treffen. Zu diesen sieben⁷ Linien sagt man „Vaterlinien“ oder „Adamslinien“; und wieviele göttliche Weisungen es auch geben mag, alle begrenzen sich auf Fazl Hurufi und auf [seine] Anbetung, indem mit diesen Linien auf die Buchstaben verwiesen wird. Zum Beispiel ignorieren sie nicht das Gebet als solches, vielmehr ist das, was mit Verehrung und Anbetung zu Gott zusammenhängt, etwas im Maße einer lang andauernden Hingabe und Buße;⁸ sie rezitieren keine Koranverse, sondern sie alle lesen die Linien und Buchstaben, die sich in Fazl Hurufis Gesicht befinden. Diese Perversen und vom rechten Pfade abgekommenen Ungläubigen macht aus, dass sie die Verdammnis anbeten.

imdi bu on sekizinci bābda vāḡı' olan * birinci küfri semavāt ve arz olan imānetü 'l-lāh Fazl Ḥurūfi'nin yüzindeki yigirmi sekiz ḥurūf-i hicāya ḡaml ile bunu i'tikād etmeyānleri tazlil etmesi * s̤āniyen firḡa-'i nāciyye olan sevād-i a'zam bu ḡā'inler olub ehl-i sūnneti tazlil etmesi s̤ālisen bir çok āyet-i kerīmeyi zāhirinden şarf ederek bir ma'nā-yi bāṭıla ḡaml etmesi rābi'en (faḡır-i kā'ināt 'aleyhi ekmelü 't-taḡiyāt) efendimiziñ leyle-'i mi'rācda müşāhede buyurdıkları Fazl Fiyāziñ emredlik şūratını görüb ve yigirmi sekiz ḥurūfi [S. 86] yüzinde okuyub ve gördiḡi nūr-i vāḡid lam yazal ve lā yazālu olan Fazl Ḥurūfi imiş (ḡāṣā sūmme ḡāṣā)

Der erste Irrglaube, der in diesem 18. Kapitel auftaucht, ist der, dass das anvertraute Gut Gottes, Himmel und Erde, auf die 28 Buchstaben übertragen wird, die sich in Fazl Hurufis Gesicht befinden und dass sie diejenigen, die dies nicht glauben, zu Fehlgeleiteten erklären. Zweitens, dass diese Verräter die rechtschaffenden Muslime [wörtl.: die größte Masse], die erlöste Gruppe sind und so die

⁷ Diese Rechnung geht nicht auf. Es ist aber zu vermuten, dass die Vorlage diesen Sachverhalt eventuell komplexer ausführt und es Ishaks Zusammenfassung geschuldet ist, dass die hier aufgezählten Linien nicht sieben erreichen. Auch kann angenommen werden, dass Ishak im Kopf sieben Linien beisammen hatte, erwähnt er doch weiter oben, S. 32 im Text (hier S. 3) auch die zwei Linien des Schnauzbartes als zu dieser Linienlogik zugehörig. Diese zwei Linien dazugerechnet, ergibt sieben. Da Ishak mit keinem Wort kommentiert, dass diese Rechnung nicht aufgeht, ist es wahrscheinlich, dass er diesen Umstand nicht bemerkt hat, da er ansonsten diesen Umstand für seine Polemik auch hätte nutzbar machen können. Usluer zählt auf der Basis von Fazlullahs Cavidannamen auch 2 Haarlinien in je einem Nasenloch („burun içi“), und kommt so auf die Summe sieben; Usluer, *Hurufilik*, s. 280. Fereşteoḡlu und auch Ishak führen diese nicht an.

⁸ Vermutlich meint İshak den stummen z̤ikr, der keiner laut geäußerten Gebetsformeln oder Handlungen bedarf.

Sunniten für fehlgeleitet erklären. Drittens führen sie einigen vielen ehrenwerten Koranversen eine falsche Bedeutung zu, indem sie sie von ihrer wörtlichen, klaren Bedeutung her umwandeln. Viertens war das, was in der Nacht der Himmelsreise der Herrlichkeit der Schöpfung, möge sein Leben am längsten währen, unserem Propheten wiederfuhr, dass er das Jünglingsgesicht des Fazl Hurufi sah und er las die 28 Buchstaben in dessen Gesicht und was er sah, war Fazl Hurufi, der das Licht des Einen ist, das nicht endete und nicht endet, man verzeihe meine Worte!

ve beşinci küfr-i şarīhī ülūhiyyet ezelde bir kelām imiş Fazl Hūrūfī'niñ yüzindeki yedi satır ile zuhūr etmiş ve semavātdan ve fātiha-ı şerīfeden ve kelime'i şehādetden murād Fazl Hūrūfī imiş ki lāhūtdan nāsūta icmālden tafşile ıtlākdan muqayyede müfreden mürekkebāne [sic! ließ stattdessen: mürekkebāte] gelüb zuhūr etdi demesi * hāmisen imām-i zamān Fazl Hūrūfī olduğunu ikrār etmeyāni tekfir etmesi

Der fünfte pure Irrglaube ist der, dass sie sagen, die Göttlichkeit solle eine Rede in der Ewigkeit sein. Diese offenbarte sich mit den im Gesicht von Fazl Hurufi befindlichen sieben Linien und der eigentliche Zweck des Himmels und der Eröffnenden und des Glaubensbekenntnisses solle Fazl Hurufi sein, der von der Göttlichkeit zur Menschlichkeit, vom Allgemeinen zum Detail, von der Freisetzung zur Begrenzung, vom Individuum zur Assoziierung kam und sich manifestierte. Fünftens erklären sie diejenigen zu Ungläubigen, die nicht zugeben, dass Fazl Hurufi der Herr der Zeit ist.

S. 108 (ab Zeile 5) – S. 109 (Zeile 18)

‘İsā dedi-ki ey kavm ben size şimdi dediğim sözleri remiz ve işārātla derim siz anlamazsınız atam katına gidüb nice zamāndan-soñra bir daħi gelürim remiz ile dediğim sözleri keş ederim dīn ve mezheb ve millet ol-zamān bir olur * ve ba‘dehu demiş-ki * cümle mevcūdātı haqq ta‘ālā (kun)dan halk [sic!] etdi ol kelime ben idim *

Jesus sagte „Oh Volk, die Worte, die ich euch nun verkünde, sage ich mit Symbolen und Hinweisen. Ihr versteht sie nicht. Ich gehe zu meinem Vater, aber nach vielen Jahren komme ich wieder und decke die Worte auf, die ich mit Symbolen ausgedrückt hatte. Religionen, Glaubensrichtungen und Völker werden dann eins werden.“ Und weiter sagte er „Gott hat alle Geschöpfe aus dem Wort ‚sei!‘ geschaffen und dieses Wort war ich.“

Pas çünkü ‘İsā ‘aleyhi ḡs-selām hūdānıñ sözi hūdādan cüdā değildir ve ‘İsā ne olduğunu bundan fehm eyle (wa innī zāhib ilā rabbī) dediği budır pas vücūd kâ’imdir rabb ile vücūd ile vücūd

da nuṭuḳa şıfatdır * ḳā'imdir zāt-i ḥüdā ile zāt ve şıfat birbiriniñ 'aynıdır iki bilmek şirkdir ḥüdā ki cümle eşyāyı muḥiṭ ola her nesne ki ād verirseñ kelām-i ḥüdādan ṭaşra değıldir ve iki nesne birbirine ursañ bir āvāz zāhir olur ol āvāz kelāmdan ṭaşra değıldir pas 'İsā 'aleyhi 's-selām [S. 109] ki kelimedir * eşyāyı muḥiṭ olmaḳ lāzım gelür

Da Jesus, Friede sei mit ihm, Gottes Wort ist, ist er nicht von Gott getrennt, begreife daher, was Jesus ist: „Ich bin der, der zum Herrn führt“ ist das, was er gesagt hat. Also ist die Existenz ewigwährend. Gott und seine Schöpfung und auch die Existenz sind Attribute für die göttliche Rede. Sie ist ewig. Die Essenz Gottes und damit die Essenz und die Attribute sind eins, zwei anzuerkennen ist Polytheismus. Gott, der alle Dinge umgibt, ist jedes Objekt, sodass, wenn du eine Bezeichnung begeben würdest, diese nicht außerhalb von Gottes Sprache wäre. Und wenn man zwei Objekte aneinanderschlägt, wird ein Laut deutlich und auch dieser Laut ist nicht außerhalb der Rede, sodass Jesus, Friede sei mit ihm, der das Wort ist, alle Dinge umgeben muss.

Ve mā ba'dında demiş-ki * 'İsā 'aleyhi 's-selām kelime oldığı cihetle eşyāya muḥiṭdir nuṭuḳ-i ḥüdā ki otuz iki fārsī ḥarfı ādam melā'ikeye ta'līm etmişdir aşl-i kelāmıdır mesihîñ lisānında tamām-i cārī oldı mesih 'aleyhi 's-selām yiğirmi dört kelime ile mütekellim idi * aniñçun bir daḥi gelmeğe muḥtāc oldı-ki tekmiñ-i dīn eyleyüb otuz iki kelime ile mütekellim ola ve buña sebep ḳavmına demiş idi-ki ben size her söz ki söylerim remiz ve işārāt ile söylerim bundan atam ḳatına gidüb yine gelürim ol-vaḳt te'vīlim [sic!] beyān eylerim *

Und weiter sagen sie [im Cāvidān], da Jesus, Friede sei mit ihm, ein Wort ist, umgibt er alle Dinge. Die Rede Gottes, die 32 persische Buchstaben hat, hat der Mensch den Engeln beigebracht. Er ist der Ursprung des Sprechens; In der Sprache Christi kam das Ende des bis dahin Gültigen. Christus, Friede sei mit ihm, sprach mit 24 Buchstaben, deswegen war es nötig, dass er noch einmal komme, um die Religion zu vervollständigen und um mit 32 Buchstaben zu sprechen. Den Grund dafür teilte er den Menschen mit und sprach: „Ich habe euch jedes Wort, das ich sagte, mit Symbol und Hinweis gesagt. Hiernach gehe ich zu meinem Vater, komme aber wieder und dann verkünde ich meine Auslegung.“

İmdi bilmek gerekdir ki ol ne mā'nā oldı-ki beyān etmedi zīrā aşl-i kelām otuz iki kelimedir ol-vaḳt 'İsā otuz iki kelimeniñ muḫırı⁹ değıl idi bilür idi-ki kendiden şoñra bir muḫır-i pāk gelüb otuz iki kelime ile mütekellim olur ve beyān-i ḥaḳıḳat eder kendiden şoñra gelüb ol

⁹ Mit Ritter, „Anfänge“ S. 3, könnte an dieser Stelle auch „mazhar – Ort der Offenbarung“ übersetzt werden, da derjenige, der offenbart, oder offenbaren lässt (muḫır), derselbe seien.

muzhırıñ etdiđi beyānı şerh eder * ve yine cāvidānda bunıñ mā ba‘dında yazmış-ki ey tālib-i esrār-i ilāhī öyle bil-ki muşhaf-i hayātı okıyan Fazl Yezdāndır

An dieser Stelle ist es notwendig zu wissen, was diese Bedeutung nun war, die er nicht verkündet hat; denn das eigentliche Sprechen hat 32 Buchstaben, aber seinerzeit war Jesus nicht der Verkünder von 32 Buchstaben und er wusste, dass nach ihm ein heiliger Verkünder kommen, mit 32 Buchstaben sprechen und die Wahrheit verkünden werde. Er kommt nach ihm und er wird das Verkündete, das der Offenbahrer gebracht hat, erklären. Und im Cāvidān steht hiernach weiter „Oh, Sucher der göttlichen Geheimnisse, wisse, dass der, der das Buch des Lebens liest, Fazl Yezdan ist.“

§ 2 Ritual nach der Erzählung einer „vertrauenswürdigen Person“

S. 29 (ab Zeile 14) – S. 30 (ab Zeile 19)

bir mu‘temed zātīn rivāyetine göre bektāṣī tekkelerinden birinde (bir dernek) gecesi bulunan bir ṣadamdan iṣitdim-ki ol gece meydān oṧasında āṣīn-i cem icrā olunurken bābānīn ḥuzūrına bir ṣavret dāḥil olub baş kesdi bābā-yi merḳūm ol ḥātūna (buḳaḡını çöz) dedikde o coḳūrın çözüb ṧonın çıkardı merḳūm bābā ḥuzūzār-i meclisden birine [S. 30] ḳalḳ ṣu bācıyı ṧomruḡa ur) dedikde mezbūrīn bir ḥalvete çekildiler ba‘dehu bir ṣavret daḡi gelüb baş kesdikde diḡerine ḳalḳ ṧomruḡa ur dedikde anlar daḡi çekilüb gittiler ḥāṣıl bu üslūb üzere cümlesi ḥuzūzār-i nefṣānelerin icrā etdiklerini gören kimseden ḥikāye eyledi *

Gemäß der Erzählung einer vertrauenswürdigen Person habe ich von einem Menschen, der einer Versammlungsnacht in einem der Bektaschi-Klöster beiwohnte, gehört, wie in jener Nacht während der Ausführung des Cem-Rituals eine Frau vor den Baba trat und sich verbeugte. Als der besagte Baba seinerseits sagte „Zieh dich aus!“ [wörtl.: „löse deine Fesseln!“], machte sie sich frei und zog ihre Hose aus.¹⁰ Der besagte Baba sagte zu einem von den Anwesenden der Versammlung „Steh auf und nimm sie für dich!“¹¹ Die genannten zogen sich an einen abgeschiedenen Ort zurück. Danach kam eine weitere Frau und verbeugte sich und als der Baba zu einem anderen sagte „Steh auf und nimm sie für dich!“ gingen auch sie. Dies wurde von jemandem erzählt, der gesehen hat, wie auf diese Weise schließlich alle ihre sinnlichen Lüste befriedigten.

Ve bu vuḳū‘ātı mü‘eyyid mesmū‘ātımızdandır ki himmet arayan ṧāṣīfe-ṣi nisādan birini bektāṣī müntesibelerinden biri bizim bābā mü‘eṣṣir buṧı bilür ya‘nī siḡir bilür diyerek intisāba teṣvīḳ eylediklerinde ol ṣavret daḡi li-ecli ṧl-intisāb tekkeye daḡil olduḡda ṣoyun Bābā geliyor dediler ṣavret daḡi her ne ḳadar mūmāna‘at etdiyse de (ṣaḳın hā buradan sır çıkamaz cenāzīn [sic!] çıkār) deyü iḡāfe eyledikde ol ṣavret daḡi ṣüryān olub teslīm olmuṣ

Von dem, was wir gehört haben, bestätigt auch folgendes diese Ereignisse: Sie [die Bektaschis, d. Verf.] drängten eine von den Frauen, die die Inspiration durch einen Heiligen suchte, zum Eintritt [in den Orden], indem eine von den Bektaschi-Anhängerinnen sagte „Unser Baba ist ein Mächtiger, der kann das, der kennt die Zauberei“. Und als sie dann aufgrund ihres Eintritts [in den Orden] ins Kloster hereingelassen wurde, sagten sie „Soyun Baba kommt“.¹² Und die Frau wurde nackt

¹⁰ Wörtl.: „machte sie ihren Po frei und zog ihre Hose aus“

¹¹ Wörtl.: „nimm sie gefangen!“

¹² Ein beredter Name, heißt ṣoyunmaḳ doch laut Redhouse „to undress“ bzw. „to join a mystical order“.

[gemacht?] und [dem Baba] übergeben und egal wie sehr sie sich auch wehrte, sie jagten ihr Angst ein und sagten „Beruhige dich, von hier dringt kein Geheimnis nach Außen, nur deine Leiche!“

bābā-yi merkūm (sırr otaında) ve nerdübān baında ve ābdesthāne arasında faʿl-i ŧeniʿ icrā eylemiŧ ve nihāyet ol ʿavret rebher [sic!] olan kađından bu naŧıl keyfiyyetdir deyü suʿāl etdikde hāŧā ŧümme hāŧā hađret-i ʿAlī razā ʿl-lāh ʿanhu hađret-i Fāṭıma razā ʿl-lāh ʿanhāya bu uŧül üzere muʿāmele eylediđinden bābāniñ murādı hađret-i ʿAlī’niñ sünnetini icrādır yođsa kötülük deđildir deyü cevāb eylemiŧdir.

Der genannte Baba vollzog den unzüchtigen Geschlechtsakt¹³ zwischen dem Geheimnis-Zimmer, der Treppe und dem Waschraum. Und als die Frau die Anführerin schließlich fragte „Was ist das denn für eine Art?“, antwortete diese, man verzeihe mir meine Worte, da der erlauchte Ali, Gott möge zufrieden mit ihm sein, auf diese Weise mit der erlauchten Fatima, Gott möge zufrieden mit ihr sein, verfahren habe, war es die Absicht des Babas, die Gewohnheit des erlauchten Ali auszuführen, und keine Schandtät zu begehen.

§ 3 Der Vorfall in Selanik

S. 37 (ab Zeile 11) – S. 41 (Zeile 3)

Ve bu ṭāʿife-ʿi beктаŧıyyān dāʿimen kıldıđımız namāzı münker ve müstehzī oldıkları hađtā biñ ikiyüz seksān sekiz tārihiinde Selānik meŧāyihi tarafından gelān maḫzar ve maḫbaṭa mūcibince bāb-i ʿālī tarafından baʿdu ʿt-taḫkiḳ geċen sene teʿdīblerine yine mūbāŧeret etdikleri keyfiyyet dađı bu müddeʿāya ŧāhid olub inkāra mecālleri olmadıđı için bi-ʿibāretihi bu risāleye derci tensīb olınmiŧdir

Die Tatsache, dass diese Gruppe der Bektaschis ständig unser Gebet verhöhnt und ignoriert und die Tatsache, dass sie im Jahre 1288 auf Petition von Seiten der Scheiche aus Thessaloniki hin und nach Prüfung durch die Hohe Pforte vergangenes Jahr wieder angefangen haben, zu lehren, legt Zeugnis

¹³ Eski Redhouse übersetzt *faʿl-i ŧeniʿ* u.a. mit “sodomy”. Da die türkisch-osmanischen Wörterbücher laut Laut in ihrem sexuell konnotierten Wortschatz recht zurückhaltend sind, ist anzunehmen, dass *faʿl-i ŧeniʿ* nicht nur “sodomy”, sondern auch andere Arten ‚unkonventionellen‘ Geschlechtsverkehrs benennt, dass heißt Geschlechtsverkehr, der zum Beispiel außerhalb der Ehegemeinschaft stattfindet; Jens Peter Laut, „Der rotköpfige Stationsvorsteher und das Haus der Scharia. Zum sexuellen Argo des Türkkeitürkischen“ in Rainer Brunner et. al. (Hg.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Ergon, 2002, hier S. 267.

über diese Beschuldigung ab [die geäußerte Behauptung der Hurufis, das sunnitsche Gebet sei ungültig, die auch Teil der Petition ist, d. Verf.]. Und damit ihnen keine Möglichkeit zur Verleugnung gelassen wird, wurde ihr wörtlicher Einbezug [der Petition] in diese Schreitschrift für notwendig erachtet.

(şūrat-i mażbaṭa)

Selānīk'de sūrīñ hāricinde vāķıġ [sic!] (Gül Bābā) nām maḥallda [S. 38] nevrüz günü vāķı' olan ḥavādiṣāt 'acibe ve ġarībedir; (yedi sekiz āydan-berü Selānīk'de iķāmet etmekde bulunan ṭarīķ-i beķtaşıyyeden zū' l-fiķār bābā nām kimesne ḥayliden ḥaylī ricāl ve nisvānı kendüye bend ve teşhīrle dīnlerinden çıkararak külliyen şer'ci şerīfe muḥālef envā'ci ḥarekāt-i nā-hemvāreleri 'ālemde tevātür ve işidilmekde oldığı ve icrā-yi zılāletleri ki her kesīñ ma' lūmları olmuş ise de ḥafıyye [sic! ließ stattdessen: ḥafıyen] olduğundan bu ana deġin sūkūt olunmuşıydı

Kopie des Dokuments

Die Vorfälle, die sich am Neujahrstag in Thessaloniki im Stadtteil Gül Baba außerhalb der Stadtmauern zugetragen haben, sind seltsam und befremdlich; Jemand vom Bektaschi-Orden mit Namen Zülfikar Baba, der seit 7, 8 Monaten in Thessaloniki wohnt, machte sich ziemlich viele Leute untertan und ihre verschiedenen, unregelmäßigen Aktionen, die sich von ihrer Religion abwenden und allesamt gegen heiliges Recht verstoßen, wurden in der Welt gehört und über sie wurde unter den Leuten gesprochen und weil das Praktizieren ihres Irrglaubens, das eigentlich jedem Menschen gewahr war, geheim war, wurde bis zu diesem Augenblick darüber geschwiegen.

işbu nevrüz günü bi-' l-cümle 'avnası bulunan ricāl ve nisvānı ṭoplayub (Gül Bābā) nām maḥalla çıkarmış ricāl ve nisvān bir maḥallda açıķda olarak 'işret birle içlerinden ba'zısı şū ṭaġları ben ḥalk etdim * diġeri daḡi şū çınār ağacına emr etmiş olsam baña secde eder * diġeri daḡi şū mevtālara ben emr etmiş olsam cümle ḳalkarlar * deyü her biri bir dürlü da'vā-yi ülūhiyyet ederek dürlü dürlü kelimāt-i küfriyye söyleyerek ba'dehu teleġrāf muḥāberecoilerinden Rızā Efendī ayak üzere ḳalkub melā' i nās-da baġırub Muḥammad'ıñ eşeġi kim ise gelsün deyüb içlerinden birisi öñine gelmiş merķūm tekbīr ile üzerine binmiş bir eline şarāb şişesini ve bir eline daḡi ḳadeḥ alub kendi [S. 39] hem mezhebleri olan nisālar içine gidüb tekbīr ile şarāb ṭaġıtmaġa başlayarak kāfesine şarāb içirmiş

An diesem Neujahrstag nun versammelten sich einige Männer und Frauen, die dessen [des Zülfikar Baba] Anhänger waren, und machten sich nach Gül Baba hin auf; Jeder stieß einige Anschuldigungen über die Natur und das Wesen Gottes aus und sie sagten viele ketzerische Worte,

wobei Männer und Frauen draußen im Freien waren, sich betranken und dabei manche von ihnen Dinge sagten wie „Ich habe diese Berge erschaffen“, andere wiederum sagten „Wenn ich dieser Platane einen Befehl gäbe, kniete sie vor mir nieder“, andere wiederum sagten „Wenn ich es diesen Leichen befehlen würde, so würden sie auferstehen“; Danach erhob sich Rıza Efendî vom Telegrafensignalkorps und die Menge rief „Wer auch immer Muhammads Esel ist, er soll kommen!“ Und einer aus ihrer Reihe kam vor ihn [vor Rıza Efendi, d. Verf.]. Der Genannte [Rıza Efendi, d. Verf.] rief „Gott ist groß“ und bestieg ihn, in einer Hand die Weinflasche, in der anderen das Weinglas; die Frauen, die auch der gleichen Glaubensrichtung angehörten, gingen hinein und mit dem Ausruf „Gott ist groß“ begann er, Wein auszuteilen und gab allen Wein zu trinken.

Ba‘dehu yine ricāl tarafına gelüb mürekkebden inmiş yine nidā edüp namāz kılalım cümlesi kalkıp hilâf-i kıbleye müteveccih olub bābāları merķūm Zü‘l-fiķār imām olub cümlesi añā ktdā [?] ¹⁴ etmişler namāz içinde kırāʾatları namāz yalandır * ben namāzı münkerim * diğeri namāz kılmam deyü bağırarak secdeye vardıklarında merķūm bābāları bir ayağıyla bir elini yukarıya kaldırub minvāl-i meşrūh üzere bir namāz kılmışlar

Dann ging er wieder zu den Männern und stieg ab und rief wieder „Lasst uns beten“ und alle standen auf und wandten sich entgegen die Kibla. Ihr Baba, der genannte Zülfikar, war der Imam und alle richteten sich nach ihm. Während des Gebets riefen sie Aussprüche wie „Beten ist Lüge“, „Ich bin gegen das Gebet“, und andere sagten „Ich bete nicht“; Und als sie in die Verbeugung gingen, hob der genannte Baba einen Fuß und eine Hand in die Höhe und auf diese Weise führten sie ein Gebet durch.

ba‘dehu merķūm Rızā Efendî iki nefer kendü zevce-ʾi menkūhelerini çıblak olarak ellerinden tutub qarşularında seyirci bulınan sünnilerden Sāmî Beğ‘iñ huzūrına gelüb * ey beñim gördiğimi bizim tarīkımız ne güzeldir vilāʾ bāl¹⁵ ve muħabbetli bir tarīkdir sen daħi dāħil olsañ ne i‘lādır öyle qarşudan maħrūm olacağıña dāħil olmuş olsañ bizimle ma‘an zevķ ve şafā ederek deyü t̄āʾife-ʾi merķūme ricāl ve nisvānı kalkub qarşularında hışārīçede [sic! ließ stattdessen: hışārbeçe] oțuran bir takım ehl-i ‘arż ve sünnî hātūnlarıñ üzerine hüħum [sic!] ederek işbu nevrüz günü bu maħallar bizimdir siz mā-dām-ki bizimle [S. 40] qarışmazsıñız bunda ne ararsıñız deyü ferācelerini çıkarmağa ibrām ve ilhāh etmişler

¹⁴ ktdā – evtl. als *kātına* „zu ihm“ oder „in seine Richtung“ zu lesen, sodass sich die Leute beim Gebet nach ihm hin ausrichten.

¹⁵ vilāʾ – Freundschaft, Liebe, Anteilnahme; bāl – Herz, Seele. Es muss sich syntaktisch um ein Adjektiv zum „Orden“ handel, parallel zu *muħabbetli* formuliert.

Dann nahm der genannte Rıza Efendi seine zwei Ehefrauen nackt bei den Händen und trat vor Sami Beğ, einen von den Sunniten, die zuschauten. Er sagte: „Das, was ich sehe ist unser Orden; wie schön er doch ist! Und er ist ein warmherziger und gütiger Orden! Wenn du erst einmal dabei bist, was ist dann schon der Schwur der zeitweiligen Enthaltbarkeit? Wenn du angesichts der Entbehrung dessen, was du vor dir siehst, übertreten würdest, könnten wir uns gemeinsam vergnügen. Und die Männer und Frauen der genannten Gruppe erhoben sich und überfielen eine Gruppe angesehener Leute und sunnitische Frauen, die bei der Verteidigungsanlage saßen und riefen dabei „An diesem Neujahrstag ist diese Gegend unsere und da ihr nicht bei uns mitmacht, was sucht ihr dann hier?“ Und sie bedrängten sie und nötigten sie, ihre Mäntel auszuziehen.

bîçāre hātūnlar feryād ve fuğān ederek amān cān kırtaran yoğmı diyerek ağlaşmağa başlamışlar sünnilerden bulunan çend nefer kimesneler men‘ına her ne-kardar çabalamışlar ise de t̄ā’ife-’i merķūmeniñ ricālī külliyyetli olduğından mümkün olamayub nihāyet kal‘ada muķīm tobcı ‘asākır-i şāhāne nefredātından haylī ‘asker gelüb merķūmları tağıdub fesādı başdırmışlar bu keyfiyyet ise dünyāda olmamış ve kimesneniñ sem‘i işitmämiş bir dınsızlık olub bu dereceye kadar dīn-i aħmadiyyeyi taħķīr ve istihzā ve ‘ālemiñ muħadderāt hātūnlarına etmiş oldukları hīc bir milletiñ kabūl etmeyeceği bir mādde olub

Die armen Frauen begannen zusammen zu weinen, flehten um Hilfe und riefen dabei „Um Gottes Willen! Ist niemand da, der Seelen rettet?“ Wie sehr sich einige von den Sunniten auch abmühten, ihnen Widerstand zu leisten, war es ihnen jedoch nicht möglich, da die Männer der genannten Gruppe in der Überzahl waren; und schließlich kamen aus Empörung viele der in der Burg stationierten Kanoniere, verstreuten die Genannten und unterbanden das Chaos. Einen solchen Vorfall hat es in der Welt noch nicht gegeben und es war ein solcher Unglaube, wie er noch nie jemandem zu Ohren gekommen war; Das Ausmaß, mit dem sie die muhammedanische Religion beleidigt und verhöhnt haben und die tugendhaften Frauen der Welt behandelt haben, ist eine Angelegenheit, die keine Religionsgemeinschaft akzeptieren kann.

Ve bu keyfiyyet hükümetce daği şübüb [sic! ließ stattdessen: şübüt] bulmuş iken t̄ā’ife-’i merķūmeden mektübcı vekīli bulunan Muştafā Beğ’iñ hātırıyçun vilāyet vālisiniñ icrā’āt-i mücāziyyelerine kıyām etmāmesi ve hīc nazarıyla baķub Rūm ili ve Selānik gazetelerinde başka kālība döñilerek hīlāf-i vuķū‘ tab‘ ve neşr olması ‘ämme-’i ahāliniñ hüzn ve nefretini mücib olduğından başka t̄ā’ife-’i merķūme ekserī Arnabūd ve eşkiyā maķūlesi olub ilerüde yine hālī [sic! ließ stattdessen: hālī] tırmayarak bu maķūle [S. 41] fazāhat olacağı aşıkār

oldığından ahālī-ʿi Selānīk ḥayretde olub şu beliyyeniñ defʿī ḥuṣūṣı himem-i celīle-ʿi ülū ʿl-emre muḥtāc olmuşdır

Doch während dieser Umstand von Seiten der Regierung bestätigt wurde, machte es dem Volk nicht nur Sorge und Empörung, dass durch den Einfluss von Mustafa Beğ, dem stellvertretenden Schreiber der genannten Gruppe, der Provinzgouverneur sich nicht daran machte, gesetzliche Maßnahmen zu ergreifen und dass er mit keinem Blick darauf achtete, dass ihre Lügen, die stattgefunden haben, gedruckt und veröffentlicht wurden, indem sie [die Bektaschis, d. Verf.] sich in den Zeitungen von Rumelien und von Selanik anderen Medien zuwandten; Darüber hinaus ist die Mehrzahl der genannten Gruppe Albanier und Banditen und da offenbar wurde, dass diese Art von Leuten schändlich ist, indem sie nicht damit aufhörten, sind die Leute in Selanik verwirrt und die Abwendung dieses Unheils bedarf des glorreichen Beistandes der Herrscher.

§ 4 Ahmed Baba und die Feuermagier

S. 105 (ab Zeile 1) – S. 107 (Zeile 1)

bālāda zikri sebkat eden yaʿnī Nerdübān karyesi tekyesiniñ bānisi olan Aḥmed Bābā ile bir defʿa geceleri mülākāt eyleyüb mübāḥiṣe eylediğimiz işnāda bir ḥikāyeye aḡāz eyledi-ki bu eyāmda Üsküdar'da bir ʿacāyīb vaḳʿa zuhūr etmiş şöyle ki Üsküdar'da ḥammām külhancısına üç beş zāt gelüb bir gece ḥammāmda mehmān olmaḳlıklarını niyāz eylemişler

Das, was weiter oben der Erzählung vorausgeht, war, wie ich mich eines Abends mit Ahmed Baba, dem Gründer des Konvents des Dorfes Nerdüben,¹⁶ traf und während wir uns unterhielten, begann er eine Geschichte: Dieser Tage kam es in Üsküdar zu einem seltsamen Ereignis, dass darin bestand, dass in Üsküdar ein paar [wörtl.: drei oder fünf] Leute zum Heizer des Hamams kamen und darum baten, für eine Nacht einmal im Hamam Gast sein zu dürfen.

Külhancı daḥi muvāfaḳat ederek ferdāsı gün merḳūme bir kaç-yüz gurūş ikrām eyleyüb gitmişler bu üslüb üzere bir kaç defʿa yemledikden-soñra bir gece cemʿiyyet ile beş on kişi gelüb merḳūme demişler ki bu gece on beş çeki odun ziyāde yaḳub emrimize muvāfaḳat eder iseñ seni iḥyā ederiz * merḳūm-daḥi muvāfaḳat eyleyüb külḥan cehennem gibi ʿalevlenmeḡe başlayınca bunların içinden bir müsinn-i mübārek yüzi nūra ḡark olmuş bir pīr-i fānī köşeye çekilüb ḥaffiyyen bir miḳdār okudıḳdan-soñra [sic!] kendüyi külḥana ilḳā etmeleri için cemāʿata iṣāret etden-soñra [sic!] cemāʿat daḥi emrine imtiṣālen külḥana ilḳā edüb ol bīcāre [sic!] iḥtiyār yanub kül oldıḳdan-soñra külhancıya bir kaç biñ gurūş ikrām [S. 106] edüb gitmişler diyerek Aḥmed Bābā ḥikāyeye netīce verince *

Der Heizer willigte ein und am nächsten Tag gab er den genannten einen günstigen Preis von ein paar Piaster und sie gingen. Nachdem sie auf diese Weise ein paar Mal angelockt waren, kamen sie eines Abends in einer Gruppe von fünf oder zehn Leuten und die genannten sagten „wenn du heute 15 Holzscheite¹⁷ mehr anzündest und unseren Befehlen Folge leistest, beehlen wir dich mit religiösen Übungen.“ Der genannte [Heizer] willigte ein und begann, den Ofen wie die Hölle einzuheizen. Unter den Leuten war auch ein seltsamer alter Mann, dessen Gesicht ins Licht getaucht war. Der heilige alte Mann zog sich in die Ecke zurück und nachdem er heimlich ein paar Gebete aufgesagt hatte und er der Gruppe ein Zeichen gegeben hatte, ihn ins Feuer zu werfen, folgte die Gruppe seinem Befehl

¹⁶ Heute Merdivenköy. Jacob berichtet unter verweis auf Esʿad Efendis Üss-i Zafer davon, dass die Tekke von Meridvenköy im Jahre 1826 zerstört worden sei; Jacob, *Beiträge*, S. 55.

¹⁷ çeki ist eine osmanische Maßeinheit für Holz, „eine große Menge Holz“ bzw. 250 Kilogramm Feuerholz.

und warf ihn ins Feuer. Der arme Alte verbrannte und nachdem er zu Asche geworden war, gaben sie dem Heizer ein paar tausend Piaster und gingen und mit diesen Worten beendete Ahmed Baba die Geschichte.

huzzār-i meclis bi-acma‘ihim raḥmatu ‘l-lāh ‘aleyhi va nafa‘anā ‘l-lāh bi-barākātihi dediklerinde faḳīr Aḥmed Bābā‘ya su‘āl edüb bu ādam naşıl ādam imiş kendüsini ḥüsn-i rızāsıyla āteşe ilkā etdirmiş dediğimde Aḥmed Bābā cevāb verüb ehl-i allāhıñ dürlü dürlü aḥvālı var buña ḥ‘āce efendileriñ ‘aqlı ermez dedikde * faḳīr daḥi kitāb-i allāhdan i‘rāz eyleyüb ‘aqla uyanları cehil her dürlü küfre şoḳar zīrā bu ādamlar mecūsī imiş

Während die Anwesenden der Versammlung allesamt sagten „die Barmherzigkeit Gottes sei über ihm und Gott möge uns durch seinen Segen helfen“, fragte ich Ahmed Baba „Was für Menschen sind das, die sich mit wohlwollendem Einverständnis ins Feuer werfen lassen?“ Als ich das sagte, antwortete Ahmed Baba: „Die Anhänger Gottes haben ganz verschiedene Zustände; dahin gelangt der Verstand eines Hocas nicht.“ Daraufhin sagte ich: „Die Ignoranz führt diejenigen, die sich vom Buch Gottes abwenden und nur auf ihren Verstand vertrauen zu jeder Art von Irrglaube, denn diese Leute sind Feuermagier.

cümleniñ ma‘lūmıdır ki mecūsiler kendüleri öldiklerinden-soñra lāşelerini āteşe ilkā ederler ise de ḥayātında ilkā olunmak daha maḳbūl oлдыğından [sic!] anlarıñ āyınlarını icrā etmiş hic ‘aqlıñız yokmıdır ki * aşḥāb-i güzīn rızvānu ‘l-lāh ta‘ālā ‘aleyhim ecma‘in ve meşāyih-i kirām ve ‘ulemā-yi ‘izām envā‘-i mücāhideler ile meşḡul iken birisi telef-i nefse teşebbüs etdi-mi ve kendüsini ḳatlı etmek su‘-i ḥātımeye ba‘iş olduğından ne derece i‘rāz eylediler işte bundan ma‘lūm oldu-ki kitāb ve ulemāya mürāca‘at etmeyānlere cehil her bir hezeyānı etdirüb mecūsīye ehlü ‘l-lāh şūratında i‘tikād etdirirmiş dediğimde bi-‘l-cümle ehl-i meclis istıḡfār eyleyüb [S. 107] mezbūre [sic!] Aḥmed Bābā pür-i ḡāzab olarak meclisden ḳalkub gitdi

Bei dem Ganzen ist offensichtlich, dass die Feuermagier ihre Leichen zwar nach dem Sterben ins Feuer werfen, da es aber angesehener ist, lebend ins Feuer geworfen zu werden, führen sie diese ihre Rituale aus. Haben Sie keinen Verstand? Während die angesehenden Prophetengefährten, Gottes Wohlwollen sei über ihnen, allesamt und die ehrwürdigen Scheiche und die erlauchten Religionsgelehrten mit verschiedenen Anstrengungen für den Islam beschäftigt waren, versuchte da jemand, sein selbst zu zerstören? Und wie sehr haben sie sich abgewandt, da sie sich selbst töten und die Besiegelung des Übels herbeiführen.

Und so wird hieraus deutlich, dass sie denjenigen, die sich nicht zum Buch und zu den Rechtsgelehrten [zurück]wenden, irgendeinen einfältigen Unfug zufügen. Und als ich sagte, dass sie in Gestalt der Gottgefälligen ihren Glauben an die Feuermagier verbreiteten, bat die gesamte Versammlung um Vergebung und der genannte Ahmed Baba stand voller Zorn von der Versammlung auf und ging.

§ 5 Nusayrier

S. 166 (ab Zeile 1) – S. 168 (Zeile 19)

imdi şu kitāblarından zāhir oldı-ki bu ṭāʾife yahūdī ve naṣārī gibi ehl-i kitāb olmayub ʿādetā başlu başına zebīhası yenmez bir müşrikenden imiş (bu faķır pür-i tafşır) her kes-de serbesiyyet hāşıl olduğından ḥasbū ʾl-vaķt fıraķ-i zāleniñ ʿaķāʾidine ittılāʿ kesb ederek ʿaķāyid-i müslimīni anlarıñ şerrlerinden muḥāfaẓa için kitāblarını camʿ etmiş idim cümlesinden aḥmak ve eşnāʿ Nuṣayrī ṭāʾifesini buldım lakin şimdi (cāvidāndan) zāhire çıķdı-ki bunlar anlardan daḥi aḥmak ve eşnaʿ iymiş *

Aus diesen Büchern wurde nun ersichtlich, dass sie [die Bektaşis] nicht etwa wie Juden oder Christen Schriftbesitzer sind, sondern eigentlich eine eigene Gruppe von Götzendienern sind, deren Schlachtopfer man nicht isst¹⁸. Ich erkläre: Nachdem jeder politische Freiheit erlangte, hatte ich Bücher der fehlgeleiteten Sekten zusammengetragen und dabei Informationen über ihre Grundsätze gesammelt, um die muslimischen Grundfesten vor deren Übel zu schützen. [Dabei] hatte ich herausgefunden, dass die törichste und grässlichste von allen die Gruppe der Nusayrier ist: Jetzt kam aber aus dem Cāvidān ans Licht, dass diese [die Bektaşis] einfältiger und übler sind als die anderen [fehlgeleiteten Gruppen].

zīrā nuṣayrīniñ kitāblarında maʾalī [sic] şu olayor ki bir çocuk ḥadd-i bülūga erdikde bunlarıñ bir imāmı olub ol çocuğı ol imāmıñ ḥuzūrına götürdiklerinde senede bir gevher var bu ādam isteyor dediklerinde imām-i mezbūr cevāb eder ki yer ve gök ve melāʾike aña taḥammül edemez bu ādam naşıl taḥammül edecek yaʿnī sırrı ifşā eder ketim edemez kırķ gün mehil vereyim iyüce düşünsün diyerek kırķ gün mehil verdikten-soñra mezbūrıñ ḥuzūrına götürüb ve tekrār muşırrāne isteyor derler *

Denn die Hauptaussage in den Büchern der Nusayris ist die, dass ein Kind, wenn es die Volljährigkeit erreicht, es einen Imam gibt, und das Kind vor ebendiesen Imam gebracht wird. Dabei gibt es auch eine Vertrauensperson und wenn die sagt „Dieser Mann will“ so antwortet der genannte Imam: „Die Erde, der Himmel und die Engel können ihn nicht aushalten, wie soll es dieser Mann dann aushalten? Das bedeutet, dass er ein Geheimnis verrät und es nicht bewahren kann. Ich will ihm 40 Tage Zeit geben auf dass er sich das gut überlegt.“ Mit diesen Worten und nachdem er ihm 40 Tage Zeit gegeben hatte, brachten sie ihn wieder vor den genannten [Imam] und beharrlich sagten sie erneut „Er will.“

¹⁸ Vgl. Goldziher, S. 72.

ve ol daği bu sırrı ketm edeceğine yetmiş şahid [S. 167] ve kefil taleb eyleyüb nuqabā daği ricā eyleyüb on iki kefile tenzıl ederler ki ya'ni bu ādam sırrı ifşā eder ise hīn mestliğinde daği olsa kefiller o şahşı katl eyleyüb kanını ol imāma götürüb içireceklerini ta'ahhüd eylerler * ve ol t̄alib daği bu minvāl üzere sened verdikden-soñra 'aḳā'id-i bāṭılelerini beyān eder *

Und um zu zeigen, dass er das Geheimnis wahren wird, verlangt er [das Kind] nach 70 Zeugen und Bürgen und auch der Ältestenrat kommt der Bitte nach und entsendet zwölf Bürgen, was bedeutet, dass die Bürgen vereinbahren, wenn dieser Mann das Geheimnis verraten sollte, auch wenn es im Zustand der Unzurechnungsfähigkeit geschieht, die Bürgen diese Person töten, sein Blut dem Imam bringen und es ihm einflößen. Und nachdem der Novize so den Eid geleistet hat, verkünden sie ihre einfältigen Grundsätze.

ol beyān etdikleri sırr-da şu olayor ki hāṣā ā (?) ḫāzret-i 'Alī'den başka ilāh yoḳ ve ba'zısınıñ 'inde faḫır-i kā'ināt efendimiz ile ḫāzret-i 'Alī razā 'l-lāh 'anhi ikisi bir ilāhdır gündüz iki görünür gece bir olur * diğēr t̄ā'ifeye göre * aṣl ilāh ḫāzret-i 'Alī'dir faḫır-i kā'ināt efendimizi taḳdīm [ve ?] tesettür içündür ve ḫāzret-i 'Alī razā 'l-lāh 'anhi faḫır-i kā'ināt efendimizi ḫalk etmiş * faḫır-i kā'ināt efendimiz daği (Solmān Fārisi'yi ḫalk etmiş *

Das Geheimnis, dass sie verkünden ist, Gott behüte, dass es außer dem erlauchten Ali keinen anderen Gott gibt. Und bei einigen von ihnen ist die Herrlichkeit der Schöpfung, unser Prophet und der erlauchte Ali, möge Gott mit ihm zufriedenen sein, beide eine Gottheit; tagsüber sieht man zwei, des Nachts werden sie eins. Anderen Gruppen zufolge ist die eigentliche Gottheit Ali, dafür, dass er unserem Propheten vorangeht und ihn verhüllt. Und der erlauchte Ali habe auch unseren Propheten erschaffen, unser Prophet dagegen hat Solman Farisi erschaffen

ve Solman Fārisi daği ḫāzret-i Bilāl ve Miḳdād ve Şoheyb ve 'Uṣmān ibn Maṭ'ūn ve Cābir rızvānu 'l-lāh ta'ālā 'aleyhim ecma'in ḫāzrātını ḫalk etmiş * ve bu beş aşḫāb-da yeri göki ve cümle-i 'ālem ḫalk etmiş taşarruf-i 'ālem bu beş zātın elinde olub ḫāzret-i 'Alī ḫurş-i şemsde iḳāmet edeyor * ve faḫır-i kā'ināt efendimiz daği [S. 168] küre-'i ḫamarda iḳāmet edeyor * ve bāḳī felān altı aşḫāb daği yıldızlarda iḳāmet edeyor * deyü itikād ederler ve fūrū' a'māllarında üç firaḳya [sic!] munḫasım olub

Solman Farisi hat dafür die erlauchten Bilal, Mikdad, Soheyb, Osman bin Mat'ūn und Cabir, möge Gottes Wohlwollen über ihnen sein, erschaffen. Und sie glauben, dass diese fünf Prophetengefährten

wiederum die Erde, den Himmel und die ganze Welt geschaffen haben, dass die Verfügung über die Welt in den Händen dieser fünf Leute lag, der erlauchte Ali in der Sonne und unser Prophet dagegen auf dem Mond wohnt und dass die übrigen sechs Gefährten bei den Sternen verweilen. Die Nachfolger werden in ihrem Wirken in drei Gruppen eingeteilt.

bir ṭāʿifeye göre camīʿ-i meʿkūlāt ḫelāl ve bir ṭāʿifeye göre bübrek ve bamye ve ṭavşanı ḫarām ʿadd ederler * ve bir ṭāʿifeye göre şaḫal keşād etmek ḫarām ve bir ṭāʿifeye göre ṭırāş etmek ḫarām bunların muzıll ve muḫtedā bihileri (Ḥamdān Ḥaşībī [sic! lies stattdessen: Ḥaşībī] nāmında bir şaḫş olub Antakya civārında bir ikiyüz biñ nüfūsı müştemel olarak taʿiş ederler * faḫaṭ bu ṭāʿifeniñ beктаşiden küfürleri ehven oldığı şul cihetle ki ülūhiyyete yaḫışdırmayub tenzih için derler ki her kimse ki ḫazret-i ʿAlī vefāt etdi ve anadan ṭoḡdı ve yedi ve içdi ve uyudu ve uyandı ve tenākiḫ ve tenāsül etdi der ise melʿündür ḫāricde öyle görindi ḫazret-i ʿAlī bu şifatlardan münzihdir derler ve ṭāʿife-ʿi beктаşiyān bunlardan aḫmaḫ oluyor ki Fazl Ḥurūfīʿniñ ülūhiyyetini iddiʿā etdikleri ḫālde Tīmūrʿiñ oḡlı ḫatlı etdiğini muḫırrlardır zīrā sāʿir-i (cāvidānlarda) yazmış-ki ḫamr ḫelāldır zīrā ḫazret-i ʿİsā iki kere dūnyāʿya teşriḫ eyledikleri vaḫitde içdi ḫelāl idi niçün ara yerde ḫarām olsun derler

Einer Gruppe zufolge ist alle Nahrung erlaubt, einer anderen Gruppe zufolge gelten Nieren, Okra-Schoten und Hasen als verboten. Bei einer Gruppe ist das Bartwachsenlassen verboten, bei einer anderen wiederum ist Rasieren verboten. Der, der sie vom rechten Weg abbringt und ihr Anführer ist, ist eine Person namens Ḥamdān Ḥaşībī und sie leben in der Gegend von Antakya und bestehen aus 100 oder 200 000 Leuten. Doch der Irrglaube dieser Gruppe ist in der Hinsicht gegenüber den Bektaşis das kleinere von zwei Übeln, als sie nicht der Göttlichkeit eignen; und um Ali von allen Attributen freizusprechen, sagen sie, jeder, der sagt, der erlauchte Ali sei gestorben, jeder, der von seiner Mutter geboren wurde, gegessen und getrunken hat, geschlafen hat und aufgewacht ist, sich verheiratete oder fortpflanzte, ist verflucht. [Von ?] außen [betrachtet] sah es so aus. Und sie sagen, der erlauchte Ali sei frei von diesen Attributen. Und die Gruppe der Bektaşis ist noch absurder als diese, da sie, obwohl sie die Göttlichkeit Fazl Ḥurūfīs verkünden, auch darin übereinkommen, dass Timurs Sohn ihn getötet hat. Da in den anderen Cāvidānen steht, dass Wein erlaubt sei, da der erlauchte Jesus, als er zweimal zur Erde erschien, auch Wein trank und es erlaubt war, fragen sie, wieso das inzwischen verboten sein sollte.

§ 6 Ende

S. 171 (ab Zeile 18) – S. 173 (Ende)

Bir çok mü'min birāderlerimiziñ ekşerisiniñ abā' ecdādı ahibbāmızdan oldığı hālde abā' ecdādınıñ [S. 172] dīnini terk eyleyüb mü'ebbiden cehennemde kalacak bir ʔarīk-i zılalete sālīk olduklarını gördüğimiz vakitte naşıl şabr ve sükūt olınabilür bu sükūt müslimānlığıñ şānına düşer mi ve 'alā 'l-ḥuṣūş devlet ve hey'et ve bu debdebe-'i salṭanatdan ğaraż dīn ve mülk ve 'arazı muḥāfazadan 'ibāretdir fesād-i dīne nisbet ile fesād-i mülk hīc meşābesinde kalur *

Wenn wir sehen, dass sich die Vorfäter von der Religion abgewandt haben und auf einem irreleitenden Pfade wandeln, der sie auf ewig in der Hölle schmoren lässt, obwohl doch die meisten Vorfäter vieler unserer Glaubensbrüder von unseren Freunden sind, wie können wir dann duldsam und ruhig bleiben? Ziemt sich dieses Schweigen für den Islam? Denn vor allem besteht der Sinn und Zweck des Staates, der [politischen] Struktur und der Entfaltung der Herrschaft darin, die Religion, das weltliche Gut und die Besitztümer zu beschützen. Der Verdorbenheit der Religion ist im Hinblick auf die Verdorbenheit der weltlichen Herrschaft von gänzlich anderer Qualität [will sagen: Die Verdorbenheit der Religion ist längst nicht soweit fortgeschritten wie die der weltlichen Herrschaft].

ve muḥāfaẓa-'i mülk için al-ḥamdü 'l-lāh ta'ālā üç beşyüz biñ mu'allim-i 'asākirimiz mevcūd oldığı hālde ḥālen evliyā-'i ümür ḥazrātı daha ziyāde ikmālına sa'ī ve ğayret etmekte oldukları ğanī 'ani 'l-beyāndır * ve fesād-i dīni def' için 'ācizleri gibi bir kaç ḥ'āce efendiler sa'ī eylemesini istikşār eden ḥamiyyetsiz bulunur mı ḥālbuki şevket-i islām sāyesinde şimdiye kadar fırak-i zālleden bir eḥad islam 'aleyhine neşr-i kitāb eylemesi maḥāl iken ʔā'ife-'i beктаşiyān bir şirzime-'i қalīle oldukları hālde 'Aşķnāme'i böyle bī pervā ve 'alenen neşr eylemişler iken faķir 'aķā'id-i müslimīni muḥāfaẓa için қaleme aldığımız reddiyeyi cerḥ eder [sic! ließ stattdessen: eden] ğayretsiz bulunur mı

Obwohl es zum Schutze des Volkes, gepriesen sei Gott, eine Anzahl an drei oder fünftausend Lehrern gibt, ist es nun selbstverständlich, dass die Regierung sich ernsthaft bemühen muss, diese zu verstärken. Gibt es unehrenhafte, die die Bemühungen der paar Lehrer wie auch meiner Wenigkeit, das Verderben der Religion abzuwenden, für überflüssig halten? Obwohl es dank der Pracht des Islam bisher die Methode nur einer einzigen der fehlgeleiteten Gruppen war, gegen den Islam gerichtete Bücher zu verbreiten, und obgleich die Gruppe der Bektaschis von kleiner, unbedeutender Anzahl ist und sie aber das 'Aşķnāme so sorglos und öffentlich verbreitet haben, gibt es [dennoch]

unehrenhafte, die die Wiederlegung, die ich verfasst habe, um die muslimischen Grundfesten zu schützen, anfechten wollen?

bizim üzerimize lāzım olan farz-i kifāyeyi ma‘a ʾl-‘aciz ve ʾl-kuşūr bi-‘ināyeti ʾl-lāh ta‘ālā ıskāt eyledik ve işbu huşuşıñ infāz ve icrāsı evliyā-ʾi [S. 173] ümür hazrātınıñ üzerine farz-i kifāye olub ve te’siri daḥi Allāh callat ‘azametühü hazretleriniñ irāde-ʾi ‘aliyyesine mütevaḳḳıf oldığı ecelden dergāh-i a‘lādan te’sirini ḥalk ile ehl-i islāma intibāhlar naşib eylesini bi-ḥülüşü ʾl-bāl niyāz ederiz ve hüve ʾl-muvaffıḳ li-ʾs-sedād ve ‘aleyhi ʾt-tevekkül ve ʾl-i‘timād tammatu ʾr-risāle

Der gemeinschaftlichen Pflicht, die uns auferliegt, haben wir unter Demut und mit Mangel durch die Gunst Gottes genüge getan [wörtl.: fallen gelassen]. Diese Angelgenheit auszuführen und zu verrichten ist die gemeinschaftliche Pflicht der Regierung und da ihr Einfluss auf der hohen Verfügung Gottes beruht, Groß sei seine Erhabenheit, erbitten wir vom hohen Throne mit aufrichtigem Herzen, seinen Einfluss, und dass er dem Volk und der Gemeischaft des Islams geistiges Erwachen zuteil werden lässt. Er ist Rechtleitende für die Rechtschaffenden und ihm gilt das Vertrauen und die Anerkennung. Es endet die Schrift.

§1 Elemente des Hurufilik

S. 31-33

1 اشارات قرآن کریمی بیاندر اشارات قرآنک نهایی
 اولدیغندن معنای حقیقتیسی بیان ایتد کد نصکره
 شو دقاغنه ده اشارت وار دیو تاویل ایدرلر مشلا
 5 (اقبوا الصلاة) آیت کریمه سنده صلاتک معنای شریقی
 شوار کان معلومه و افعال مخصوصه در دید کد نصکره
 ذکر دائمی کبی بعض دقاغنه ده اشارت واردر دیو تاویل
 ایدرلر * حاشا که صلاتی ظاهرندن صرف ایدرک باطنجه
 بشقه نماز من ادرر دیمزلر * و بوفضل حروفینک حرادی
 صلوة مثللو جله احکام شرعیه بی تون تون ظاهرندن
 10 منح ایدرلر هریری بر کاتبین سرباطنجده بیسته
 برشدر دیو رک جیح احکام شرعیه بی علی طریق التاویل
 انکار ایلوب و فضل حروفینک الوهینه ذاهب اولشاردر *
 زیرا کاتبنده الله جات عظمتد حضرت تارینه وصفات کامله سنه
 دلالت ایدر اصلار برکله بولنجوب من اوله الی آخره کاتبنده
 15 حضرت آدمک الوهیتی و مسجود ملائکه اولسی حقیقه
 الله اولدیغی جهته و بعده حضرت (آدم) و (موسی)
 و (عیسی) علیهم السلام و سایر انبیاء عظام علیهم السلام
 جله سنک صورتنده کوز بنان حاشا فضل حروفی امیش
 وانلرک ضمننده کلش و سکر یوز تاریخنده عینا ظهور

1 حل و حرمت اولدیغندن هریری در درلو دسیسه ایله ناسی
 اضلال ایتد کلری بیانندن مستفیدر
 ﴿ باب ثانی ﴾
 5 اهل اسلام پیئنده نشر ایلد کلری فرشته
 اوغلو جا وداننده واقع اولان کفریات بیاننده در *
 معلوم اوله که بونلرک اصل اعتقادلی لسان هر پیده
 اولان حروف مقطعه بکرمی سکر حرف و لسان فارسیده
 (با) (زا) (کا) (چا) زیاده اوله رق اوتوز ایکی حرف
 10 اولدیغندن اول قرآنده اولان بکرمی سکر حروف هجائک
 (ال) (ح) کبی متشابهاتده واقع اولان حرفک
 مکررینی قادر دوقده اون بیدی حرف باقی قالدیغندن بو اون
 بیدی حرفه (محکمات) تسمیه قلمسار و باقی قلان اون بر
 حرفه (متشابهات) تسمیه قله رق جله علماک متشابهات
 دید کلری آیت کریمدره محکمات و محکماتدن اولان آیت
 15 کریمدری متشابهاتدن عبد ایدرک جیح آیت کریمه بی
 ظاهرندن چیسارده رق فوق العاده جاهلانده و مضلانده
 تاویل جرات اتمشدر غفلت اولنجیه که (نجم الدین کبری)
 (وروز بهان بقری) و (امام قاشانی) حضرتانک تاویل
 ایتد کلری قیلندن ظن اولغسون که زیرا انلرک تاویل

Seite 36

1 وقف ایلوب تاویلی حقده تقویض ایلیرک الله تعالی
 ایله رسولی پیئنده براسرار الهیه در دید بیره منا و یرمدیلر *
 متأخرین کوردیلر که بعض فرق ضاله ظهور ایلوب
 5 متشابهاته درلو درلو معنا و بره رک دینده فساد ایلدیلر
 علماء کرا متشابهاته بعض معنای لطیفه لر بیان ایدرلرک
 حقیقت بودر دیوب قطع ایتوب جناب حقده تقویض
 ایلوب (والراسخون فی العلم) آیت کریمه سنی عطف ایله
 10 قرآنه جائز اولدیغندن عطف ایلدیلر * ابدی جاودانک
 مذکور اولان عباره سنده برنجی کفری متشابهاته
 محکم دیوب قطع ایتوب (من فسر القرآن برأیه فقد کفر)
 ماصدقنه مظهر اولوب جله اصحاب کرام و مفسرین عظام
 و مشایخ کرامه مخالف اوله رق قرآن کریمی رأیله تفسیر
 اتمسی * و اینجیسی زرده بیان اولنه جقدر که جاودانک
 تاویلاته ایمان و اعتقاد ایمان اهل ضلالت و اهل کفر در
 15 دیوب حضرت علی ایچنده اوله رق و اصحاب و جله اهل
 ایمانی تکفیر اتمسی * زیرا امت محمد دن هیچ برکسه
 متشابهاته محکمات دمدی * اوچنجیسی اتفاقا عشق حقیقی
 و عالی خلقندن حکمت الله تعالی بی معرفت و محبت و عاشق
 اولوق ایکن بو حریف بوسف ایله ذلیخا جالین تصور

1 اتمش حاشاشم حاشا الوهیت ازله برقوت * و باخود
 صوتندن عبارت اولان برکله اتمش صکره فضل حروفیندن
 عبارت اولان حضرت آدمده مجسم ایلوب عینا
 5 ظهور اتمش * و معلوم اوله که لسان هر پیده حروف
 نهایی بکرمی سکر در کاتبنده (نسه) ایله نقش ایدر
 و لسان فارسیده حروف نهایی اوتوز ایکی در کاتبنده
 انی دخی (سوز) ایله نقش ایدر و حضرت آدم
 10 علیه السلام کانا بریوزنده اوتوز ایکی و بریوزنده
 بکرمی سکر حرف یازیلی دیمکدر * و انسان انسانندن
 طوغدیغی وقتده ایکی قاشاری و درت کبر بکلری و حین
 بلوغندن صکره ظهور ایدن قیلار که ایکی بوزنده اولان
 صه لک قیلاری ایکی خطک دیگر طرفنده اولان قیلاری
 15 ایکیده یقیلری و برده آت دو داغنه ملاقی اولان قیلار
 و بویسی خط اولان قیلاره ده (خطوط ایسه) تفسیر
 ایلوب قدر احکام الهیه و اختیار ایتسا و ارایسه
 جله سی بو خطوط سبعة دن عبارتد دید کلری
 زرده بیان اولنه جقدر انشاء الله قاضیرو یا اولی الالباب
 بو خطوط سبعة بی جاودانک باب اولکده حضرت یوسف
 علیه السلام قصه سنی نقل ایدر ایکن دیمشکه * ای طالب

S. 59-60

﴿ ۵۹ ﴾

1 کور ینان فضل حروفی کندی ایمش ز را هر بر بیهمبرک
 5 ضمنتند کلان فضل حروفینک کندی ایمش ومعلوم
 اوله که طائفه بکتاشیان حشری انکار ایلوب تناسخه
 قائل اولدقلری بین الناس مشهور ومثواتردر * اطاعتدن
 اوله رق اسمیه خاندانلرندن بر متمد ذات نقل ایلدیکه
 بلده مرده بکتاشی آیننده اولان بر کسینه بنی چغناکنه
 دعوت ایلوب بندخی دعوتنه اجابت ایلدیکه چغناک
 قپوسنده بر کلب صاحب خانه تک بوز بنه بقار ایکن صاحب
 خانه طاش ابه کلبی منع ایلدی لطیفه اوله رق دیدمکه
 10 بر سنه مقدم پدر یکن وفات ایمش ایدی بو حیوانک دقتلو
 باقیشتدن ظننه کوره پدر یکن اولمیدر دیدیکه مز بور
 بکتاشی بکاده شبهه ویردک دهر تک کلبی چغناک الوب
 پدری مقامنده حرمت باشلادی بو بکتاشی کروهی فلان
 آدم اولدی دیموب (بلکه قالی دکشدردی) دیوب
 15 تناسخی دایما مقرردر * اطاعتدن اوله رق بوندن یتیم
 سکسان سنه مقدم پرسوده (او یون دده) نامبله بر مجذوب
 الهی وار ایمش که حال جامع کبرک قبله دیوار بنه متصل
 مرقد مطهره سی ز بارت او انور بو او یون دده جامع کبرده
 کدر ایکن بکتاشینک بری جامع شریفه کسربوب هی

1 وجودلرنده مطالعه ایمانلر کفره فجره اهلندن اولوب
 (ان کتاب التجار لنی سبعین) کتابلرین سبینه
 ایر کوردیلر
 (انتهى خبیاته)
 5 (ردا جوابی) کفرک شو عباره سنده اولان کفری لایعد
 ایسه ده جمله دن بری کعبه به توجه فضل حروفینک
 یوز بنه توجهدن عبارت اولسی * نایا بومر دار حریف
 حضرت موسی تک خیمه سندن عبارت اولوب اون سکر
 یک طایک حاکمی الله تعالی ایکن انکار ایلوب اون سکر
 10 یک عالمه حاکم اولان فضل حروفی ایمش * نعوذ بالله
 ثم نعوذ بالله * ایدی بو کفری ظاهر ایکن قنغی ملعون بونی
 تا ولیه مقتدر اولور * او چغنی کفری حضرت علی
 رضی الله عنه دن سؤال ایتدیله که الله ندر بزه بیان ایله
 اندره جواب ویردیله که (صبح ازلدن اشراق ایدن
 15 نوردر) و اول نوره فضل حروفین عبارت ایمش ایدی
 فضل حروفینک الوهینه قائل اولدیغنی شمعی صراحة
 بیان ایلدی * یا عباد الله شمعی بونک کفرنده شبهه قالدیمی
 وتعدادی قابیلر * دردنچی کفری حشری منکر اولان
 تناسخه قائل اولدی ز را حضرت علی صورتنده

S. 82-86

﴿ ۸۳ ﴾

1 وجه آدم وخاتمدر وشب مهر اده محمد علیه السلام
 حضرت احدیتی بدی خط ایله کوردی
 * چار مژه هر دو ابرو موی سر *
 * هفت خطند از خدای داد گر *
 5 که بودرت عناصره ضرب اولسه بکرمی سکر اولور
 حروف قرآن عددنجه که بکرمی سکر در پس قرآنی آدم
 و جهنده او قودی و محمد (م) حتی امر در صورتند کوردیکی
 فضل فیاض ایدیکه نور واحد ام یزل ولا یزالدر نور که
 غیر محسوسدر و کلامدر ظهور اینه البته بدی سطرله
 10 ظهور ایدر * سموات وارض بدیشرا ولدینغی فاتحه بدی
 آیت اولدیغی کلمه شهادت بدی کلمه اولدیغی اول بدی
 سطر دن کایتدر * فضل فیاض که نور واحددر لاهوتدن
 ناسوقه اجالدن تفصیله اطلاقدن مقیده مقرر دن
 هر یکانه کلوب ظهور ایدی * بحق تعالی رسوله خطاب
 15 ایدوب دیدیکه (لا ینزلک به لسانک لتجلب به ان علینا جمه
 و قرآنه) یعنی لسانک تجرک ایتسه تا ولیله که تا و بک
 صاحبی ظهور فضله اشارتدر (انما علیک البلاغ و علینا
 الحساب) تنزیل سنکدر تاویل بر مذر * و بنه جاودانده یازمشکه
 (ان ربی علی صراط مستقیم) هر برده که خط استوا

﴿ ۸۴ ﴾

1 له) الی آخره و بنه جاوداننده بو بایده یازمشدر که (ستفرق
 امتی ثنت و سبعین فرقة کلهم اهل النار الا سواد الاعظم)
 آدمک وجهنده کی بدی سطر در که عناصره ضرب
 اولسه بکرمی سکر اولور * استوا ایله اوتوز ایکی اولور
 5 (علیکم بالسواد الاعظم) بکرمی سکر کلمه محمدی یعنی
 عریسده واقع اولان حروف هجنا اوتوز ایکی کلمه
 آدمیکه یعنی فارسی حرفلری کندی وجودنده بولوب
 مشاهده ایلک سواد اعظم اهلی اولمدر * و بنه
 جاوداننده بو بایده دیمشکه قافدن مراد وجود شریف ایدر
 10 بوسری کیمسه کشف ایت: انحق فضل فیاضک نده لری
 کشف ایدر * و بنه جاوداننده بو بایده دیمشکه (قال
 علی علیه السلام) (من عرف نفسه فقد عرف ربه)
 قال علیه السلام (انا کلام الله الناطق) آدم
 کلام ناطق و کلام خالد محفف که اورا قدر صامت
 15 و کلام قالددر پرستش که حضرت احدیت کلام
 صامت عددنجه در که کلام نالطق اعلا میدر *
 اون بدی رکعت صلوة حضرت بحکم تغلیب و اون بر رکعت
 صلوة سقر بحکم غیر تغلیب (سه) رکعت اولور (سه)
 کلمه الهی مقابلنده که اصل قرآندر * و اعسلام

1 و مبلغ رجا له باغ اولدوقده ایکی صفحانک ملاقی قیلاری
 ایکیده صفحانک طرف آخرنده اولان قیلار و برده الت دوداغنه
 ملاقی اولان قیلار بو یندی خطه دخی خطوط (ایسه)
 و خطوط (آدمیه) تسمیه قیله یوز * قدر احکام آلهیه
 5 وار ایسه نجله سنی بو خطلرایله بو حروفه از جاع ایدرک
 فضل حروفی به عبادته مخصر ایله یوز مشلا نمازی
 صورتا انکار ایتیور فقط جناب حقه تعظیم و عبودیتیه
 متعلق زره قدر پرشی ذکر ایتیب ب بلکه جله سی فضل
 حروفینک یوزنده کی خطلری و حروفلری مطالعه ایدیور
 10 اول ضال و مضل کافر بیدینه طایفه دن عبارت ایدیور *
 ایمدی بو اون سکرنجی بایده واقع اولان * برنجی کفری
 سموات و ارضه عرض اولان امانت الله فضل حروفینک
 یوزندکی بکرمی سکر حروف هجابه حل ایله بونی اعتقاد
 ایمانلری تضلیل ایتسی * ثانیاً فرقه ناجیه اولان سواد
 15 اعظم بو خاشلر اولوب اهل سنتی تضلیل ایتسی * ثالثاً
 برچوق آیت کریمه بی ظاهر ندن صرف ایدرک بر معنای
 باطله حل ایتسی * رابعاً (فجر کائنات علیه اکل التحیات)
 افندمزلک ایله معراجده مشاهده یورد قیلری فضل
 فیاضک امر دلک صورتی کوزوب و بکرمی سکر حروفی

1 وار آدمک وجهی مقابله در که خطوط وجه آدم
 استوا ایله او توز ایکی اولور (ان الله خلق آدم علی
 صورته و علی صورت الرحمن) بو وجهله صورت آدم
 قبله ملککه در وقبله تحقیق عددنجه که امام مطلقدر *
 5 امام مطلقکه آدمدر یعنی فضل حروفی او توز ایکی کلمه
 الهیدر که ازلیه ابدیه لاهوتیه در هر کی که امام زمانی
 بتلسه کافر اولور (انتهی غفلاته) * جوابا
 زدی * ایمدی معلوم اوله که بو بایده اولان کفری لایمده
 ایسه ده (بر مقصدار بینی یسان ایدم) اولا معلوم
 10 اولورنکه بو کاشرک اعتقادی الوهیت ازنده او توز ایکی
 حروف فارسیه اولوب بو حرف ذاتدن کلمه یعنی نور واحد
 اولوب تعدد بخار جیسله او توز ایکی اولمش و الوهیت
 ذاتنده بالاقوه آدم صورتنده فضل حروفیده ظاهر اولمش
 قرآنک نقش حروفنه کلام صامت ماصدقی اولان فضل
 15 حروفی به کلام ناطق تسمیه ایله یوز یعنی فضل حروفیدن
 بشمه آله یوق بکرمی سکر حروف عریبه فضل حروفینک
 بر یوزی و او توز ایکی حروف فارسیه بر یوزندن عبارت
 ایمش و درت (کپرک) و ایکی خاشلر و برده باشک آتینه
 کلان قیلره خطوط (ایسه) و خطوط (حوا) تسمیه قیله یوز *

S. 108-109

1 ذات کله که او زمانده سکر مر تفع اولوب دین و ملت
 و مذهب بر اوله و مجموع بنی آدم خدا شناس اوله
 عیسی علیه السلام که بعد زمان مر یمن وجوده کلدی
 و دعوی نبوت ایتدی یهود یارانکارا ایتدی لر بر او زمانده
 5 جله دین بر اولدی عیسی دیدیکه ای قوم بن سزه
 شمدی دیدیکم سوزلری رهن و اشاراتله دریم سز
 اکله مر سز نام قائمه کیدوب نیجه زماند نصکره بردخی
 کلورم رهن ایله دیدیکم سوزلری کشف ایدرم دین
 10 و مذهب و ملت اولمان بر اولور * و بعده دیمشکه *
 چنه موجوداقی حق تعالی (کن) دن خلق ایتدی
 اول کله بن ایدم * پس چونکه عیسی علیه السلام
 خدا تک سوزی خدادن جدا دکلد و عیسی نه اولدیغنی
 بوندن فهم ایله (وانی ذاهب الی ربی) دیدیکه بودر
 15 پس وجود قائمدر رب ایله وجودی ایله وجودده نطقه
 صفتسدر * قائمدر ذات خدا ایله ذات و صفت بر برینک
 عیندر ایکی بیلک سکر کدر خدا که جله اشیا بی محیط
 اوله هر نسنه که آد و پرسک کلام خدادن طشره
 دکلد و ایکی نسنه بر برینه اورسک بر آواز ظاهر اولور
 اول آواز کلامدن طشره دکلد پس عیسی علیه السلام

1 یوزنده اوقوب و کوردیکی نور واحدلمزل و لایزال اولان
 فضل حروفی ایمش (حاشا حاشا) و بشنجی کفر صریحی
 الوهیت ازنده بر کلام ایمش فضل حروفینک یوزنده کی
 5 یدی سطر ایله ظهور ایتمش و سمواتدن و فائحه شریفه دن
 و کله شهادتدن مراد فضل حروفی ایمش که لاهوتدن
 ناسوته اجساددن تفصیله اطلاقدن مقیده مفرددن
 مر کبانه کلوب ظهور ایتدی دیمسی * خامسا امام زمان
 فضل حروفی اولدیغنی اقرار ایمانی تکفیر ایتسی * ایمدی
 10 شوملهونک مذکور اولان عیسارلنده صفت الوهیتی
 نفسنه مخصر قیله رق دعوی الوهیتی ظاهر ایکن قنغی
 کافر بونک کلامی تاویل ایدوب اهل قبله دن عدا ایدر *
 لطائفدن اوله رق فضل حروفی کی کافر کی دعوی
 الوهیت ایلدکده اولوقنک ملکی لاجل التأدیث
 15 حضورینه جلب ایدرک استنطاقه باشلیوب سن دعوی
 الوهیت ایدیورسک الله تعالی خالق عالمدر سندی برشی
 خاق ایله یلورمیسک دیدکده ایدرم دیمش ایمدی
 لجام قبله سنی قدر سنده بر قار یوز خلق ایت دیدکده جواب
 اوله رق دیمشکی انصاف ایلک بر کره باقلک جناب رب العالمین
 بیله اوج قیله لک بر قار یوزی الی آینه خلق ایله یوز بر

1 که کلمه در * اشیا بی محیط اولی لازم کلوز * وما بعد نده
 5 دیشکه * عیسی علیه السلام کلمه اولدیغی جهتله اشیا به
 محیطدر نطق خدا که اوتوز ایکی فارسی حرفی آدم
 ملائکه به تعلیم ایتشدن اصل کلامدر مسیحک لساننده
 تمام جاری اولدی مسیح علیه السلام بکرمی درت کلمه الله
 متکلم ایدی * انکچون بردخی کلمکه محتاج اولدیکه تکمیل
 دین ایلوب اوتوز ایکی کلمه الله متکلم اوله و بوکا سبب
 قومنده دعش ایدیکه بن سزه هر سوز که سو یلرم رهن
 و اشارات ایلله سو یلرم بوندن انا تم قته کیدوب ینه کلوزم
 10 اولوقتا و بیایان ایلرم * ایتدی بئک کر کدر که
 اول نه معنا اولدیکه بیان ایتدی زیر اصل کلام اوتوز
 ایکی کلمه در اولوقت عیسی اوتوز ایکی کلمه تک مظهری
 دکل ایدی ییلور ایدیکه کنشدن صکره بر مظهر پاک
 کلوب اوتوز ایکی کلمه الله متکلم اوور و بیان حقیقت
 15 ایدر کنشدن صکره کلوب اول مظهرک ایتدیگی
 بیانی شرح ایدر * وینه جاودانده بو تک ما بعد نده
 یازمشکه ای طالب اسرار الهی اوله بیلکه مصحف
 حیاتی اوقیان فضل برداندر که یدی کتابی کندی
 وجهنده بولوب بکرمی سکر ایکن استوا الله عناصره

§ 2 Ritual nach der Erzählung einer „vertrauenswürdigen Person“

S. 29-30

1 قاتی شو باجی بی طومر وغه اور) دیده کده هر بوری
 پرخلوته چکلده بر بده بر عورت دخی کلوب باش کسد کده
 دیگر ینه قاتی طومر وغه اور دیده کده انلردخی چکلوب
 5 کیتدیلر حاصل بو اسلوب اوزره جمله سی خطوظنفسا تیلرین
 اجرا ایتدکلرینی کورن کسه دن حکایه ایلدی * و بو
 و فوعاتی مؤید مسموغانر دندر که همت آرایان طائفه
 نسادن برینی بکناشی متسبه لرندن بری بزم یاموژر بوکی
 ییلور یعنی سحر ییلور دهرک انسابه تشویق ایلد کلرنده
 اول عورت دخی لاجل الانساب تکیمه به داخل اولدقده
 10 صویون بایاکیوزر دپیلر عورت دخی هر شدر هسانت
 ایتدیه ده (صاقین هابورادن سر جیمه از جنازک چقار)
 دیواخافه ایلد کده اول عورت دخی عریان اولوب تسلیم
 اولش بابای هر قوم (سر او طه سنده) و زردبان باشنده
 و آیدست خانه اره سنده فعل شیم اجرا ایلش و نهایت اول
 15 عورت رهبر اولان قادیندن بوصل کیتددر دیوسوال
 ایتد کده خاشاتم حاشا حضرت علی رضی الله عنه حضرت
 فاطمه رضی الله عنها به بو اصول اوزره معامله ایلدیکندن
 بابانک هر ادی حضرت علیک سننتی اجرا در یوقسنده
 کونولک دکلدر دیو جوان ایلشدن حاصلی بو نلرده

1 آخر کسه عرض ایدر سه ییادخی آئی مجلسدن
 منع ایلوب نهسایت اول آدم بیا تک حضور ینه
 5 کیزه رک صاع ایغنی صول ایغنی اوزر ینه
 وضع ایلدوب (آل مانی کور بولنی) دیوب استرحام ایلد کده
 ییادخی (قرقاز قور بانی کس) باخود (اوچوز لرندری
 و بر) دیوب خالنه کوره بر قاج غروش آلوب کوریا عفو
 10 و مغفرت ایلر * اگر طائفه نسادن برینی بکناشینک غیری
 اهل اسلامدن بری تصرف ایلسه اوزر مدن بر کویک
 آتلادی دیو بابانه عرض ایلد کده ییادخی اصول سابق
 اوزره جزایمی آلوب زعمر نجه عفو و مغفرت ایلدیگی *
 10 و الحنا صل بو نلرک قواعد مخصوصه لری اولوب
 هر بری بردر لو شهودات نفسانیه لرینی اجرا ایچون
 بر سببه قوللا نمقده درلر) دیوروا یث ایلدی
 حتی بر معتمد ذالک روایت کوره بکناشی تکید لرندن برنده
 15 (بردرنک) کیجه سی و ننان بر آدمدن ایشتمکه اول
 کیجه میدان او طه سنده آئین جم اجرا اولور کن بابانک
 حضور ینه بر عورت داخل اولوب باش کسدی بابای
 هر قوم اول خاتونه (بو قاعنی جوز) دیده کده او جوقور
 چوزوب طوئن چقاردی هر قوم بیا حاضر مجلسدن برینه

§ 3 Der Vorfall in Selanik

S 37-41

1 نور روز کونی واقع اولان حوادناث عجیبه و غیر بهدر
 (بدنی سکر آیدنبروسلانیکنده اقامت ایتکنده بولنان طریق
 بکنتاشیه دن ذوالفقار بابا نام کمشته خیلیدن خلی زجان
 و نسوانی کندوبه بند و نسخیره دینلرندن چبقاران کلیا
 5 شرع شریفه مخالف انواع حرکات ناهموارلری عالمده
 توأثر وایشید لکنده اولدیغی و اجرای ضلالتلری که
 هر کسک معلوملری اولمش ایسدهده خفیة اولدیغندن
 بوآنه ذکین سکوت اولمشیدی اشبو نوروز کونی بالمله
 عونیه سی بولنان رجال و نسوانی طویلایوب (کل بابا)
 10 نام مجله چقارمش رجاله نسوان بجمله اجقده اوله رق
 عشرت برله ایچلرندن بعضیسی شو طغاری بن خلق
 ایشدم * دیگرلری دخی شو چنار اغاجنه امر ایش اولمش
 بکاسجده ایدر * دیگرلری دخی شوموتاره بن امر ایش اولمش
 جمله قائلر * دیوهر بری بردر او دعوی الوهیت ایدرک
 15 درلو درلو کلات کفریه سولیه رک بعدنه تلغراف
 مجاره جیلرندن رضا افندی ایاق اوزره قاقوب ملا ناسده
 باغروب محمد اشکی کیم ایسه کسون دیوب ایچلرندن
 بریمی اوکنه کلمش مرقوم تکبیر ایله اوزینه بخش برالینه
 شراب شیشه سنی و برالینه دخی قدح الوب کندی

1 ایلوب انزه عاشق اولقدردیدی و یوسفدن مرادی
 زرده فهم اولسان عباره لرندن یوسف دخی فضل
 حر و قیدن عبارتدر * دودنجیسی سوره یوسفده اولان
 5 آیت **سکر** بهرک جمله سنی حضرت آدمک وجهنده
 اولان خطوط سبده و بکری سکر الف با حرف لرندن
 عبارتدر * غفلت اولتیه که بو تک عباره سنده ذکر ایشدیکی
 صلوة سفر و صلوة حضر و صلوة جمعه دن مرادی
 برم قلدیغمن نمازی تصدقی دکالدرز پرافرضی تعداد ایدر بور
 ایسه جمعه تک فرضی ایکی اگر سنلر به تعداد ایدر بورسه
 10 ینه اون بشه بالغ اولدیغندن ماعدا صلوة حضرک
 سنلری قرنی تجاوز ایدر و بو طائفه بکنتاشیه دن
 قلدیغمن نمازی منکر و مستهزی اولدقلری حی یک
 ایکیوز سگسان سکر نار یکنده سلانیک مشایخی طرفندن
 کلان محضر و مضطه موجبجه باب عالی طرفندن بعد
 15 التحقیق کیچن سنه تأدیله ینه مباشرت ایدرکلی
 کیفیت دخی بومدهایه شاهد اولوب انکاره مجسارلی
 اولدیغی ایچون بسارته بورساله بدرجی تنسب اولمشدر
 صورت مضطه *
 سلانیکده سوزک خار جنده واقع (کل بابا) نام مجله

1 قار شامز سکر بوندنه ارار سکر دیو فرجه لر بی چقاره مقه
 ایرام والخاص ایشلر بیچاره خانولر فر باد و فغان ایدرک
 امان جان قورناران بوقی دهرک اغلا شمه باشلا مشلر
 5 سنلردن بولنان چند نفر کسنهل منته هر نقدر چاله مشلر
 ایسه ده طائفه مر قومه تک رجالی کیتلی اولدیغندن ممکن
 اوله موب نهایت قلعه ده مقیم طویچی عساکر شاهانه
 نفرداتندن خیلی عسکر کلوب مر قوملری طاعیدوب
 فسادی باصدر مشلر بو کیفیت ایسه دنیاده اولمش
 10 و کسته تک سعی ایشتهایش بر دینسزک اولوب بودرجه به
 قدر دین احمدیه بی تحقیق استهرا و مالک مخدرات
 حاتونلرینه ایش اولدقلری هیچ برملک قبول ایتیه چیکی
 بر ماده اولوب و بو کیفیت حکومته دخی ثیوب بولمش
 ایکن طائفه مر قومده دن مکتوبچی و کیلی بولنان مصطفی
 بکک خاطر ایچون ولایت والیستک اجرات مجاز بهل ینه
 15 قیام ایتامسی و هیچ نظر یله باقوب روم ایلی وسلانیک
 غزته لرنده بشقه قابله دو کبله رک خلاف وقوع طبع
 ونشر اولدسی عامه اهلانیک حزن و نفرتنی موجب
 اولدیغندن بشقه طائفه مر قومه اکثری از نابود و اشقا
 مقوله سی اولوب ایلروده ینه خالی طورمه رق بومقوله

1 هم مذهباری اولان نسلار ایچنه کیدوب تکبیر ایله
 شراب طختمنه باشلا به رق ککافه سنه شراب
 ایچلر مش بعدنه ینه رجال طرفنه کلوب مرکبندن
 5 ایش ینه ندا ایلوب نماز قیلام جمله سنی قاقوب
 خلاف قبله به متوجه اولوب بابازی مر قوم
 ذوالفقار امام اولوب جمله سنی اکا قندا ایشلر نماز ایچنده
 قرائتلی نماز بلاندر * بن نمازی منکر * دیگرلری بن نماز
 قیلام دیو باغره رق سجدیه واردق لرنده مر قوم بابا لری
 بر ایغله برالنی یوقاری به قالدیروب منوال مشروح اوزره
 10 بر نماز قتلر بعد مر قوم رضا افندی ایکی نفر کندی زوجه
 منکو حهل بی چلاق اوله رق لرندن طوتوب قارشولنده
 شریعی بولنان سنلردن ساهی بکک حضور ینه کلوب *
 ای بکم کوردکنی بزم طریقه مننه کوزلدر و لای بالی
 و محبتلی برطر بقدر سن دخی داخل اولسک به اعلادر اوله
 15 قارشودن محروم اوله جگه داخل اولمش اولسک بزمه
 مگا ذوق و صفا ایدرک دیو طائفه مر قومه رجال
 و نسوانی قالدیوب قارشولنده حضار یچده او طوران
 بر طاق اهل عرض و سنی خانولرک اوزر ینه هجوم ایدرک
 اشبو نوروز کونی بو محللار بزمدر سزما دامکه بزمه

§ 4 Ahmed Baba und die Feuermagier

S. 105-107

۱۰۵

1 ابصال ایدہ بور (ومن الاطائف) بالادہ ذکر سی
 سبقت ایدن یعنی نزدبان قریہ سی تکیہ سنک
 بانسی اولان احمد بابا الہ بردقہ کچہ لری
 ملاقات ایلوب مباحثہ ایلدیگن ائنادہ برخکا یہ به آغاز
 5 ایلدیگہ بویامده اسکندارده بزعبا بب وقعه ظهور ایتش
 شویله که اسکندارده حجام کلنجیستہ اوج بش ذات
 کلوب بر کچہ حجامده مهمان اولمقلقر بنی نیاز ایلش
 کلنجی دخی موافقت ایدرک فر داسی کون مر قومه
 برقاچوز غروش اکرام ایلوب کتشار بواسلوب اوژره
 10 برقاچ دفعه بلمد کد نصکره بر کچہ جمعیت ایلہ بش
 اون کتشی کلوب مر قومه دیمشکره بو کچہ اون بش
 چکی اودون زیاده یاقوب امر بمنه موافقت ایدر ایتش
 سنی احبا ایدرز * مر قوم دخی موافقت ایلوب کلنج
 جهنم کبی علولتمکه یاشلائیجه یونلرک ایچسندن بر مستن
 15 مبارک بوزی نوره غرق اولش بز پیرفانی کوشه یه چکیلوب
 خفیا بر مقدار اوفود قد نصکره کندوبی کلخنه القا ایتلری
 ایچون جاعتنه اشارت ایتد نصکره جاعت دخی
 امرینه امثال کلخنه القا ایدوب اول بیچاره اختیار یانوب
 کل اولد قد نصکره کلنجی به برقاچ یک غروش اکرام

۱۰۶

1 فصاحت اوله جتی اشکار اولدیندن اهل سلائی
 خیرنده اولوب شو بلیسه نک دفعی خصوصی هم جلیله
 اولوالامرہ محتاج اولشدر
 5 اشبوجاودانک باب ثانیستنده حضرت عیسی علیه
 السلام نزولی حقیقده و حضرت مهدیک خرو بی حقیقده
 ولوا الحمد حقیقده وارد اولان احادیث شریفه بی مع
 القاط نقل ایلد کد نصکره * عیسی علیه السلام کتد کده
 یازمشکه دبدی به اخر زمان پیغمبر تک امنی صورتند کورم
 10 و او الهمدی که محمدک علیدر کوروب مهدی نامنده ظهور
 ایدرم و محمد قبله سنه توجده ایدوب نماز قیلارم و شر یعتک
 حقیقتی و قرآنک معناسی اشعار ایدرم و عیسی نصکره الی
 بوزیل کندی آخر زمان پیغمبری محمد علیه السلام ظهوره
 کادی دورق ک بوزیلی کلوب طقوز بوزیلی قالمشدی
 15 عیسی علیه السلام خبرو بر دیکه (فار قلیط) اما ظم بم
 و عیسی علیه السلام بند نصکره بند کاور و قبله نماز قیلار
 و قبله علمکی کتورر که اول علمک اللی شقه سی وار
 و اوزونی یک یلاق یول دکاودر و قبضه سی آق کومشددر
 و یاشی قزل یاقوتنددر و اوج زاویه سی واردر بر زاویه سی
 مشرقه در و بر زاویه سی مغربده و بر زاویه سی وسط

۱۰۷

1 من بوره احدیبا بر غضب اوله رق مجلسدن قاقوب کندی
 * فاعتبروا یا اولی الالباب * و بالله التوفیق
 (جاوداندن) الباب السابع والعشرون فی قول المسیح
 5 من الحوازیون * بسم الله الرحمن الرحیم * انما المسیح
 عیسی بن مریم رسول الله و کلمته القاها الی مریم و روح
 منه (عیسی علیه السلام ظهور ایتد کده دیدی
 ای حوازیون هر سوز که بن سزه سویلدم رمز و اشارت الیه
 سو یلدم شمعی آسمانه پذیرم قائمه کیده زم کلد کده رمز الیه
 دیدیکم سوز لری آشکاره ایدرم و هر کیمسه که بنی کوردی
 10 پذیرم کورمش کیدر و حقیقته ایلکین بر خوز و اوله
 یلک که اول نسته که اول آسمانندن کادی سوز ایدی
 اول سوز الیه در * بن اول سوز مر بدینک بری دیدی
 بحق انجیل ای خدای مازمین و آسمان بوق ایکن
 15 سن قنده ایدک عیسی علیه السلام دیدی اتم دخی
 بنده ایدی و بو سوز عیسی نکدر (الاب قوه ازلیه
 و اناصوته و نطقه) آتم روح القدس اناصوته و نطقه
 یعنی بنم آتم قوت از لیدر * و روح القدس که جبر ایلدر
 صوتیدر * بنکه بیغمیم نطقیم عیسی علیه السلام ظهور
 ایتدین انبیاء الله خبرو بر دیلر که کله جک زمانده بر یولک

۱۰۸

1 ایدوب کتشار دیدرک احدیبا حکایه به نتیجه و ریجه *
 حضار مجلس باجمهم رحمة الله علیه و نعمنا لله ببر کانه
 دیدن کزنده فقیر احدیبا یانه سؤال ایدوب بو آدم نصل
 5 آدم ایش کندوسی حسن رضاسیله آتسه القا ایتدرمش
 دیدیکمده احدیبا جواب و پروب اهل الهک درلودرلو
 احوالی وار بوکا خواجه افندیلرک عقلی ابرمن دید کده *
 فقیر دخی کاب الهمدن اعراض ایلوب عقله اویانلری
 جهل هر درلو کفره صوقاز زبرا بو آدم لر مجوسی ایش *
 10 جله تک معلومیدر که مجوسیلر کندوزی اولد کار ند نصکره
 هشتمی آتسه التاب ایلرر ایستده حیانتده القا اولتی
 ده مقبول اولدیندن انلرک آیتلر بنی اجر ایتش هیچ
 عقلک یوقیدر که * اصحاب کز بن رضوان الله تعالی
 علیهم اجمعین و مشایخ کرام و علمای عظام انواع
 15 مجاهد مر الیه مشغول ایکن بر یسی تلف نفسه تشبث
 ایتدیمی و کندوسی قتل ایتک سو و خاتم به باعث
 اولدیندن نه درجه اعراض ایلدیلاشته بوندن معلوم
 اولدیگه کاب و علمایه مر اجعت ایتبارله جهل هر بر
 هینانی ایتدیروب مجوسی به اهل الله صورتند اعتقاد
 ایتدیرمش دیدیکمده بالجه اهل مجلس استغفار ایلوب

§ 5 Nusayrië

S. 166- 168

﴿ ١٦٧ ﴾

- 1 و كفيل طلب ايلوب نقبا دخی رجا ايلوب اون ايكي
كفيله تنزيل ايدرل كه يعني بو آدم سري افشا ايدرايه حين
مستلكنده دخی اولسه كفيلار او شخصي قتل ايلوب قاني
اول امامه كتوروب ايجره جكلريني نههد ايلر * و اول
5 طالب دخی بو منوال اوزره سند و برد كند نصره عقايد
باطله ل ريني پسان ايدر * و اول پسان ايتدكاري سرده
شواوله يور كه حاشا حضرت عليدن بشقه اله يوق
و بعضينك عندينه فخر كائات افنديز ايله حضرت
علي رضی الله عنه ايكيمي براله در كوندز ايكي كور بنور
10 كچه براونور * ديكر طائفه كوره * اصل الله حضرت
عليدر فخر كائات افنديزى تقدم نستر ايجوندر
و حضرت علي رضی الله عنه فخر كائات افنديزى خلق
ايتش * فخر كائات افنديز دخی (سلمان فارسي بي خلق
ايتش * سلمان فارسي دخی حضرت بلال و مقباد
15 و صهيب و عثمان ابن مطهون و جابر رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين حضراتي خلق ايتش * و بوش
اصحابه بري كوكي و چله عالمي خلق ايتش تصرف
عالم بوش ذاتك النديه اولوب حضرت علي قرص
شمسه اقامت اينده بور * و فخر كائات افنديز دخی

﴿ ١٦٦ ﴾

- 1 تصريح ايلدي * اعدى شوكتا بلندن ظاهر اولديكه
بو طائفه يهودى و نصارى كبي اهل كتاب اولوب
عادتا باشلو باشنه ذبيحه سي يئمز بر مشركيندن ايتش
(بوقير بر نصير) هر كسده سربسيت حاصل اولديغندن
5 حسب الوقت فرق ضاله نك عقايدنه اطلاع كسب
ايدرل عقايد مسليبي انارك شمرلندن محافظه ايجون
كتابلريني جمع ايتش ايدم چله سندن احق و اشنع
نصيري طائفه سني بولدم لكن شمدي (جاودانندن)
ظاهره چقديكه بونلر انلردن دخی احق و اشنع
10 ايتش * زيرا نصيرك كتابلريني ائى شواوله يور كه
بر چوجق حد بلوغه ايرد كده بونلر كراماي اولوب
اول چوجق اول امامك حضور ينه كتور دكلرنده
سنديه بر كوه وار بوادم اسنه يور ديدكلرنده امام
مز بوز جواب ايدر كه بروكوك و ملائكه اكا تحمل
15 ايدم من بو آدم نصل تحمل اينده چك يعنى سري افشا ايدر
كتم اينده مز فرق كون مهل و بريم اوجه دوشسون
ديرك فرق كون مهل و برد كند نصره مز بورك
حضور ينه كتوروب و تكرر مصرانه اسنه بور ديرل *
و اول دخی بوسري كتم اينده چكته نئش شاهد

﴿ ١٦٨ ﴾

- 1 كره قرده اقامت اينده بور * و باقى فلان التي اصحاب
دخی بلندن زده اقامت اينده بور * ديوا عقايد ايدرل
و فروع اعماللرنده اوج فرقيه منقسم اولوب بر طائفه به
كوره جمع ما كولان حلال و بر طائفه به كوره بورك
5 و بايه و طاشاني حرام عد ايدرل * و بر طائفه به
كوره صفال كساد ايتك حرام و بر طائفه به كوره
طراش ايتك حرام بونلر مفضل و مقندا بهلري (جدان
حضيبي) نامنده بر شخص اولوب اتا كيه جوازنده
10 بر ايكيوز بيك نفوسي مشتمل اوله رق نئش ايدرل *
فقط بو طائفه نك بكتاشيندن كفلري اهون اولديغيني
سون جهته كه انوهيته يافسد بر ميوب تزيه ايجون ديرل كه
هر كسه كه حضرت علي وفات ايتدي و اتادن طوغدي
ويدي و ايجدي و او بودي و او ياندي و تناسل
ايتدي در ايسه ملعوندر خار جده او بله كورندي حضرت
15 علي بوصفيلردن مزه در ديرل و طائفه بكتاشيان بونلردن
احق اوليور كه فضل حروفينك الوهيتي ادعا ايتدكاري
حالده بورك اوغلو قتل ايتديكني مقررلدر زير اسار
(جاودانلرده) يازمشكه خمر جلالدر زير حضرت عيسي
ايكي كره دنيا به شريف ايلدكاري وقتده ايجدي حلال
ايدي نيجون آره برده حرام اولسون ديرل و يازمشكه (انما

§ 6 Ende

S. 171-173

﴿ ١٧٢ ﴾

1 دینی ترک ایلوب مؤبد اجه سنده قله جوق بر طریق ضلالتنه
سالك اولدقلرینی کوردیکمز وقتنده نصل صبر وسکوت
اوانسه ییلور بوسکوت مسلمانلغک شاننه دوشرمی
اوعلی الخصوص دولت وهیئت و بودبدنه سلطنتدن
5 عرض دین وفلاک و عرضی محافظه دن غبار ندر فساد دینه
نسبت ایله قساد ملک هیچ مثابه سنده فالور * و محافظه
ملک ایچون الحمد لله تعالی اوج بشوز بیک معلم عساکرمز
موجود اولدینی حالده حالا اولیاء امور حضراتی ده
زیاده اکلانه سعی وغیرت اتمکده اولدقلری غنی عن
10 الیاندز * و فساد دین دفع ایچون ما جزیری کی رفاع
خواجه افندیلر سعی ایلسنی استکشار ایدن چختنسنز
بولنور می حالو که شوکه اسلام سایه سنده شهیدیه قدر
فرق ضاله دن بر احد اسلام علیهنه نشر کتاب ایلمی
محال ایکن طائفه بکناشیان پرشردمه قلیله
15 اولدقلری حالده عشق نامه بویه بی پروا و علناً نشر ایلسلر
ایکن فقیر عقائد مسلمینی محافظه ایچون قله الد یغیر
ردیه بی جرح ایدر غیرتسنز بولنور می بزم اوزر بزمه لازم
اولان فرض کفایه بی مع العجز والقصور بعتابه الله تعالی
اسقاط ایلدک واشبو خصوصک انفساد و اجراسی اولیاء

﴿ ١٧١ ﴾

1 محیط بلکه یوعالم خالقنه نسبت ایله عدم مثابه سنده
قالدینی عقلا مسلم حالبوکه فضل حروفی دیدیکلری آج
کو پکک وجود خبیثی بر جوق ارشون ارضک بر جوقرینه
5 صیغش و یاخسود او یله ایغنه ایب طاقدر بلوب
سنورکلندیکته باقینجه وجود خبیثی دفن
ایتدیرمه جکلرینی و کو پکلر اکل ایش اولسی دهان یاده
ملحوظ دکلیر * وسع کرسیه السموات ایت کریمه سنی
نه کونا بوخائن حقنده قرائت ایدیلور سنکر حالبوکه
(والله من ورائهم محیط) ایت کریمه سنی بالاده بیک دفعه
10 بوخان حمنده او فودیلر معلوم اوله نه بعض احبابو فقیره
اخطار ایلدیکه بوقله الذی فکر رساله ایچون طائفه
بکناشیان سنر بعض ایدر لر فقیر جواب ایلدیکه ما اولم
اولدر که بعض عداوت دکل بلکه تشکر و دعایری موجب
اولوز زرا حدیث شریفده وارد اولشدیر که بر مؤمنک
15 ایمانی کامل اولز حتی بز مؤمن قرنداشنگ بر ماغنی بر جوق
کسیه یعنی بر پارچه متضمر اولسه مؤمن اولان قرنداشی
متأذی اولمیدر و بو حالده اولانه مقتدر ایسه چاره سنه
باقیلیر * بر جوق مؤمن برادر لر یرک اکثر یسنک ابا
اجنادی احبامزن اولدینی حالده ابا اجنادیسنک

﴿ ١٧٣ ﴾

1 امور حضراتنک اوزرینه فرض کفایه اولوب و تأثیری
دخی الله جل جلاله حضرت تلمینک اراده علیه سنه
متوقف اولدینی ایلدن درکا، اعلادن تأثیرنی خلق ایله
5 اهل اسلامه انباهر نصیب ایلسنی بخلو من ابال نیاز
ایدرز وهو الموفق لاسداد و علیه التوکل

والاعتماد تمت الرسالة

م

م