

**Mystik kontra Fundamentalismus**  
**im Osmanischen Reich des 17. Jahrhunderts**

**Denis E. Mete**

**Mystik kontra Fundamentalismus im Osmanischen Reich des 17. Jahrhunderts**Inhaltsangabe:

<i>Einleitung</i>	.....	<i>Seite 3</i>
<i>1. Die Entwicklung der Kontroversen</i>		
a) Historische Hintergrund	.....	<i>Seite 3</i>
b) Politische Umstand	.....	<i>Seite 7</i>
c) Akteure im Konflikt	.....	<i>Seite 7</i>
<i>2. Niyâzî- i Mısrî</i>		
a) Lebensweg	.....	<i>Seite 11</i>
b) Werke	.....	<i>Seite 12</i>
<i>Schlußbemerkung</i>	.....	<i>Seite 16</i>
<i>Bibliographie</i>	.....	<i>Seite 17</i>

## **Einleitung**

Das Osmanische Reich erlebt im 17. Jahrhundert eine große Wende seiner Macht. Am Höhepunkt der räumlichen Ausdehnung zeigt sich bereits Mitte des 16. Jahrhunderts die unüberwindlichen Schwierigkeiten das Reich wirtschaftlich und militärisch nach den alten Methoden aufrecht zu erhalten. Es kommen neben vielen Unruhen im Kernland auch die veränderte Selbstsicht der Osmanen zum Tragen. In dieser Zeit machen sich Stimmen laut, die den moralischen Verfall des Reiches, und im Besonderen neue Sitten und Gewohnheiten in der Weltmetropole Istanbul anprangern und eine Rückkehr zu den Idealen der islamischen Gründungszeit fordern. Gleichzeitig ist es auch eine Zeit der starken Formierung von Derwischbruderschaften in den aufblühenden Städten. Gerade die große Armut in den anatolischen Gebieten lässt viele auch die Unterstützung der gut organisierten Tariqâts nützen. Gemeinsam mit dem Ausbau des Ordenswesens werden auch die traditionellen Qur'anschulen zu Stätten der verstärkten Propaganda konservativer Kreise wider die Riten und Ansichten der Sufis. Die Situation spitzt sich zu als durch die Einflußnahme radikaler Theologen der Sultan Derwischkonvente schließen lässt und es zu Verbannungen und Ermordungen kommt. Eine Person wird hierbei in das Zentrum des Konfliktes gedrängt, der charismatische Hâlvetîşeyh Niyâzî-i Mîşri (1618-94), der nach vielen Schwierigkeiten seine Kritik direkt an den Sultan und seine orthodoxen Berater richtet. Wir wollen anhand einer Beschreibung seines Wirkens auch die Verkettung der damaligen Umstände aufzeigen.

Die historischen Hintergründe dieser Kontroversen reichen weit in die islamische Geistesgeschichte zurück und mittels einer kurzen Behandlung der Gallionsfiguren sufischer und orthodoxer Lager in den zuvorigen Jahrhunderten wird das Bild für die Inhalte besser ersichtlich. Die alte Frage nach der Autorität des Richtspruches über religiöse Angelegenheiten muss auch darin erneut gestellt werden. Die gegensätzlichen Haltungen bekamen vor allem durch die Gewinnung der politischen Macht für die eine oder andere Partei weitreichenden Einfluß. Dass die Aktualität dieser Fragen auch heute noch besteht, gibt den Ereignissen im 17. Jahrhundert eine besondere Bedeutung und zeigt Parallelen in den Entwicklungen der islamischen Gesellschaften bis ins 21. Jahrhundert.

## **1. Die Entwicklung der Kontroversen**

### **a) Historischer Hintergrund**

Die Rechtsschulen des Islam haben ihre Werke des *fiqh*, die Derwischorden haben ihre Interpretationswerke des *tefsîr* und *tawîl* neben den Klassikern der ditaktischen Sufidichtung. Doch die eigentliche Übermittlung der islamischen Lehren waren zu meist mündlicher Art, und ein Werk aus dem Gedächtnis zu zitieren, war im Osten keine Seltenheit. Dem entsprechend wurden neben dem Qur'ân und die Hâdişe von beiden Seiten frei vorgetragen und in die Lehren fließend eingebaut. Dies diente auch der Legitimierung ihrer

Ansichten. Und zuweilen auch ihrer Konstruktion der Herkunft. Was von den Armen und asketisch Frommen unter der Überdachung der ersten Moschee in Medina behandelt wurde, lässt sich heute nicht mehr erroiren, doch eine oft zitierte Erklärung des Ursprungs des Namens Sufi bezieht sich auf die Personen jenes überdachten Podestes der Medinischen Moschee. Dass diese Personen auch dem Ideal der weltabgewendeten Frömmigkeit folgender Jahrhunderte entsprach, wurde in den zahlreichen Heiligenbiographien erwähnt. Die dort den Tag mit Gebeten, Meditationen und Lehrgesprächen Verbringenden wurden von den in Handel, Militär und Familienbanden stehenden frühen Muslimen öfters auch kritisch gesehen. Während der Prophet auch im *Ḳur'ân* direkt dazu angehalten wurde, diese Personen mit Güte zu behandeln, wurde diese Direktive jedoch nicht von allen Kalifen gleich erachtet. Nach einer Vorlesung über islamische Mystik wies den Verfasser dieses Artikles ein orthodoxer Muslim, der den Sufismus als eine nichtlegitimierte Erneuerung (*bid'a*) betrachtet, auf eine Lebensperiode des Kalifen Ömer hin, worin dieser einen in der Moschee befindlichen jungen Mann, der viele *z̤ikr*-Gebete betrieb, darauf aufmerksam machte, dass ein Muslim für seine Erhaltung selbst zu sorgen habe. Diese Sicht, dass man als Teil der Gesellschaft den herkömmlichen Lebenslauf zu folgen hat, wurde stets als zwingendes Gesetz der Sozialisation, die auch in den Religionsinstualisierungen Eingang fand, verkündet. Dass gerade diese unterschiedlichen Lebenskonzepte, die auf persönlichem Interessen beruhen, zu einer Ursache der sufischen und orthodoxen Kontroversen wurden, wird zumeist wegen der vielen Lehrthesen wenig beachtet. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass die islamische Gelehrtentradition, die auf persönliche Lehrer-Schülerbeziehungen beruht, die sozialisierende Interessensangleichung durch alltägliche Situationen vollbringt. Das Milieu der *Ḳur'ân*-schulen und *Muhaddisun*-Kreisen beinhaltet eine Sozialisierung rund um ein Ideal des Verhaltens des Propheten, der Kalifen nach ihm und der idealisierten Theologen. Dass sich die *muṭaṣṣavîfun* sehr gezielt auf das Verhalten des Propheten im Kontext seiner außerordentlichen Wahrnehmungen beziehen, und weniger auf die Gesetzesgebung beziehungsweise auf die Kalifen als Ideal fokussieren, zeigt auch, dass jede Gruppe ihr Entsprechendes sucht.

Während bis zu den Bagdader Sufikreisen kein merklicher Unterschied in der theoretischen Ausbildung zwischen Sufis und Rechtstheologen zu finden ist, beginnen anhand der Ausarbeitung der Selbstanalyse, der *muḥasaba*, die neben *Muhasibî* (m.857), vom Abu Ṭalīb el-Maḳḳi (m.945) gut beschrieben wird, die Mystiker des Islams eine psychologische Unterweisung, die die Motivationsgründe für verschiedene verwerfliche Handlungen und Ideen ihrer Triebseele analysiert. Spätestens ab dieser Zeit kennen wir auch in geschriebener Form die intellektuelle Bildung der Sufis.<sup>1</sup> Dass sie noch ganz einem herkömmlichen Bild eines Tiefgläubigen entsprechen, beweist, dass die Rechtsschulenbegründer Hanbalî, Schafî und Abu Hanefî wesentliche Anleihen von der verfeinerten Psychologie der Sufis entnehmen. Der erste große Einbruch findet durch die Worte der Ekstase, den *šedd*, des Abu Manšûr Ḥallâğ, der wegen dem Ausspruch:

<sup>1</sup>J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, Bonn 1961, p 11, sowie

Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi*, Amsterdam 1974, vii.

Richard Gramlich, *Die Nahrung der Herzen: Abu Ṭalīb al-Maḳḳis Qut al-qulub.*, Bd. 1. Teil 1 – 31, Stuttgart 1992.

„Ich bin Gott, die Wahrheit“ 922 in Bagdad grausam hingerichtet wird. Er wird zu einem Symbol des individuellen Gotterlebens, dass im Widerspruch zur äußeren Religion treten kann.

Es ist die Folgezeit der Universallehren des al-Fârâbî (m.950), der Iḥwan aṣ-Ṣafâ und Ibn Sinâ's (980-1037) die selbst unter den Sufiyya einflussreiche Stimmen gegen eklektische Tendenzen unter den Kosmologen vernehmen lässt. Vorwürfe wie *ḥulûl* (Inkarnation Gottes) und *ittihâd* (uneingeschränkte Vereinheitlichung) gegenüber den aus den Philosophien der Griechen übernommenen Konzeptionen werden laut.<sup>2</sup> Muḥammed al-Ġazâlî (m.1111), bemüht um einen Ausgleich zwischen inneren und äußeren Wissenschaften, attackiert aber auch die philosophischen Tendenzen anderer Sufis und setzt sich aber in der *Iḥya al-'Ulum ad-Dîn* mit verschiedenen Ansichten unter den Sufis auseinander. Er bemüht sich den Sufismus gegenüber den Vorwürfen der konservativen Kräfte zu legitimieren und stellt sie als die feinste Schulung seelischen Kräfte dar. Durch sie findet der Gläubige Antworten über die äußeren Formen in sich. Interessant ist auch, dass während Muḥammed al-Ġazâlî die Vernunftebene des Menschen anspricht, ist es sein Bruder Aḥmed Ġazâlî (m.1126), der in starken emotionalen Bildern in seiner Liebesmystik die allegorischen Formen der persischen Dichtung in den Dienst der Erkenntnis stellt.<sup>3</sup> Aḥmed Ġazâlî hatte einen starken Einfluß auf die Ausdrucksweise der Sufimystiker und ließ bewußt eine Vieldeutigkeit in seiner Dichtung zu. Diese Art war einerseits ein Schutz gegenüber Angriffen und ließ doch den mit diesen Begriffen Vertrauten die Inhalte verstehen. Andererseits sind die starken Liebesempfindungen ja auch schwerlich dazu geeignet, Systemiken zu postulieren. Es ist die *manṭiq at-ṭayir*, die Sprache der Vögel, erwähnt im Qur'ân, die als die Sprache der Sufis mit ihrem reichen semantischen Bezügen sodann in den Werken des Şibu ad-Dîn Şuhrawardî (m.1192) ihre volle Blüte erreicht hatte. Şuhrawardî vereint in seiner Iṣrâqî genannten Philosophie zorastrische, griechische, indische und islamische Weisheit. Dies kostete ihn aber 1092 in Aleppo das Leben. Und mit der Konstitution der ersten großen Derwischorden unter Abu Nafs Suhrawardî (m.1234) und Abdul Qadîr Gelanî (m.1166) entstand eine neue Form der Wissensvermittlung, und die Derwischkonvente erhielten einen stabilen gesellschaftlichen Platz. Wöchentliche *zîkr*-Zusammenkünfte, die öffentlich zugänglich waren, sowie die ebenso fix installierten Lehrgespräche riefen eine weite gesellschaftliche Akzeptanz hervor, da vor allem die Ḥorasan-Schulen auf dem *sunna*-Prinzip der Durchdringung der geistigen Arbeit im Alltäglichen einen Weg in der Gemeinschaft aller Gläubigen forcierten.

Es war das 13.Jahrhundert, in dem die meisten Ordensgründungen und das Wirken von charismatischen Sufiheiligen im Großen von statten ging, als ein Sufi von maurischer Herkunft, das Ideal eines Mystikers an intuitiver und intellektueller Fähigkeit in vollsten Ausmaß präsentierte und eine beachtliche Berühmtheit zu seiner Lebenszeit bereits erreicht hatte. Man gab ihm den Ehrennamen *Şeyḥü'l-ekber*, größter Mei-

<sup>2</sup>William Chittik, *Rûmî and wahdat al-wujûd*, in: *Poetry and Mysticism in Islam, The heritage of Rûmî*, Los Angeles 1987, p 85.

<sup>3</sup>Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, München1985, p 418.

ster und Pol des Wissens. Es war Muḥammed Ibn el-‘Arabî (m.1240), der vor allem in Mekka und Damaskus gewirkt hatte. Er rief in seinen Schriften zu einer Sicht auf, die das Göttliche in jeglicher Form zu erkennen trachtete und den Fokus auf abstrakteste Ebenen ausrichtete. Seine Lehren wurden stark befeindet und in den nachfolgenden Jahrhunderten teilten sich die Lager für und wider seiner Thesen im gesamten islamischen Raum. Da er in Konya seinen Schwiegersohn Şadreddîn Qonyevî (m. 1274) in seinem kleinen Schülerkreis aufgenommen hatte und ihm sehr ausführliche Unterweisungen zuteil werden ließ, war es dieser, der seine Lehren in zahlreichen Werken verbreitet hatte. Er war ein Gefährte des großen Ğelaleddîn-i Rûmî (m.1273), der die selbe Sicht der Einheit mit ihm teilte<sup>4</sup> und feinste Erkenntnisse in einfachen Worten auszudrücken wusste. Rûmî’s *Meşnevî* ist ein Bollwerk der sufischen Weltsicht und zählt zur Weltliteratur. Sein Orden der *Mevlevîs* war neben den der *Bektaşîs* im gesamten Osmanischen Reich stark vertreten und während die *Mevlevîs* mehr dem städtischen Mileu zugetan waren, haben die *Derwische* von *Hacî Bektaşî Velî* (m.1270) gesamte Dorfgemeinschaften im anatolischen Kernland<sup>5</sup> begründet und die dortige Lebensweise über Jahrhunderte mitgeprägt. Gerade die Aufnahme von šî‘tischen und hurûfischen Elementen ließ die *Bektaşîs* immer wieder Zielscheibe von Attacken der ‘Ulemâs werden. Aber ihren festen Stand bei den mächtigen Janitscharen gab ihnen auch den ausreichenden Schutz bis 1826, als es zur Vernichtung der oft aufständischen Janitscharen-Korps mittels der sultantreuen Truppen gekommen ist, und darauf auch eine Hetzjagd auf die *Bektaşîs* begann. Die weiteren Orden, die im Osmanischen Reich sehr verbreitet waren, sind die *Ḥalvetîs*, die *Naqşbandîs* und die *Qadirîs* und *Rufaîs*.

Die Lehren Ibn el-‘Arabîs, die Ibn Taymiyya (m. 1328) in wütenden Angriffen gegen diese in weitere Verbreitung brachte und ihnen den Überbegriff *vaḥdet el-vuğûd* gab, wurden in vereinfachter Form unter Ibn Sab‘în (m.1270), Faḥredîn Iraqî (m.1289) und Azîz ed-Din Nasafî (m.1300) behandelt. Ibn Taymiyya ignorierte die Konzeption Ibn el ‘Arabîs von der Transzendenz (*tanzih*) und Immanenz Gottes (*tesbih*) und beschuldigte ihn Gottes Existenz mit der der Welt gleichzusetzen. Diese willkürliche Auslegung wurde wegen ihrer aufstachelnden Art unter den Gegnern der *şufiyya* sehr populär.<sup>6</sup> Die Wahhabiten und Salafiten kennen zum Beispiel neben den Hanbali Doktrin eigentlich nur die Ibn Taymiyya Auslegung an. Diese Begrenzung der Gelehrtenmeinung auf einen Theologen ist für die islamische Geistesgeschichte eine Seltenheit und es vermag nicht verwundern, dass die Verbindung von einer politischen Ambition mit dieser Auffassung zu totalitären Staatsstrukturen geführt hatte. Die Salaf-Bewegung, die ihren Namen nach

<sup>4</sup> Chittik, *Rûmî*, p 76.

<sup>5</sup> Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Wien 1981, p 20.

<sup>6</sup> zahlreiche Ausführungen hierzu in: Elisabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, N.Y. 1999; sowie Alexander Knysh, *Ibn ‘Arabi in the later islamic Tradition - The Making of an polemical Image in Medieval Islam*, New York 1999, und G.L.Lewis, *The Balance of Truth by Kâtib Chelebi*, London 1957, p81-83.

<sup>7</sup> Encyclopaedia of Islam: New Edition. Ed. by H. A. R. Gibb et al., Bde. 1-11. Leiden: Brill, 1960-2002, EI<sup>2</sup>, Bd IV, s.v. „iṣlâh“

die *al-salaf al-ṣâliḥ*, die frommen Vorväter,<sup>7</sup> also die erste und zweite Generation nach dem Propheten als menschliches und gesellschaftliches Ideal sehen, hat vor allem dem gesellschaftlichem Ideal gegenüber viele naive Vorstellungen über die Verhältnisse im arabischen Raum des 7.Jh.s hervorgebracht. Diese Sicht wurde bei jeder Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen in den islamischen Ländern aufs Neue gestärkt und weiter verglorrifiziert. Diese Zurückgerichtetheit schuf auch eine schlechte Vorbedingung um den Anforderungen der Zeit gerecht entgegen treten zu können. Dass Denker wie el-Fârâbî bereits im 10.Jh. auf die Notwendigkeit der Anpassung an die Erfordernisse der Zeit auch das Religionsgesetz mit einbezogen und ebenso Gesetze nach dem Umstand ihrer Entstehung zu unterscheiden wußten,<sup>8</sup> zeigt bei näherem Studium ihrer Schriften, dass man sich der Thematik der Anpassung an die Umstände durchaus verantwortungsvoll angenähert hatte.

### b) Politischer Umstand

Das Osmanische Reich erlebte im 17.Jh. schwere Erschütterung durch wirtschaftlicher Einbrüche, in Folge der inflationären Abwertung der Silbermünzen, die durch die reiche Ausbeutung des amerikanischen Goldes und Silbers von seiten der Europäer herrührte, wie auch von den schwachen Regenten in Istanbul, welche wichtige militärischen Entscheidungen nicht recht bedacht hatten und der lange Krieg mit Venedig um Kreta und der verlustreiche Wienfeldzug sehr viel an Menschen und Ressourcen verbraucht hatte. Es waren sehr hohe Steuerbelastungen auf viele Untergegebenen und die Raubzüge von Banden machten das Leben im anatolischen Kernland ebenso schwer. In diese Zeit der Unsicherheiten wurden Stimmen laut, die eine Rückkehr zu den vermeintlichen Umständen der islamischen Frühzeit predigten. Es waren vor allem salafitische Hanbaliten, die jegliche Veränderung der Gesellschaft, inklusive der technischen Entwicklungen, sehr skeptisch gegenüber standen. Das „*bilâ ḥaifa*“, das ohne Wenn und Aber ihrer Glaubenssicht wurde auch zur Ablehnung der notwendigen Interpretationen der Offenbarungen erweitert. Da jedoch der Qur'ân, wie jeglicher Offenbarungstext Passagen enthält, die nur sinngemäß zu verstehen sind und nicht wortwörtlich erfassbar sind, entgingen viele „Altgläubigen“ (*salafî*) der Entwicklung eines eigenverantwortlichen Denkens, und forderten zusehends von den politischen Obrigkeiten Zensuren und strenge Verbote. Ihre theologischen Anklagen gegenüber den Sufis war getragen davon, dass diese von eigenmächtigen Auslegungen, die als *bira'yihî* - bloßes Vermuten bezeichnet wurden, geleitet seien.<sup>9</sup> In der Regentschaft Sultan Murad IV. (1623-40) und ihm kurz nach Mehmed IV. (1648-87) werden einige der Verbote als Bewahrung des Islam und zur Erettung der Osmanen erachtet.

### c) Akteure im Konflikt

Der Prediger Kâdîzâde Mehmed Efendi (m.1635), der die Schriften des Theologen Birgivî Mehmed Efendi (m.1573)<sup>10</sup> als intellektuelle Speerspitze gegen das Establishment der höheren Ulemas wie auch der unter

<sup>8</sup> Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001, p 133.

<sup>9</sup> Cihad Tunç, *Sahl at-Tustarî und die Sâlamîya, Übersetzung und Erläuterung des Kitâb al- Mu'ârada*, Bonn 1970, p 56.

<sup>10</sup> Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Istanbul 2004, p 210.

der Gunst der Regenten stehenden Sufișeyh̄s geführt hatte, donnerte in Istanbul der 20er Jahre von den Kanzeln herunter und forderte Reformen in Richtung strenges *șeri'at*. Doch waren es vor allem einfachere Religionslehrer und Beamte aus dem anatolischen Stammland, die seine Ansichten rückhaltlos teilten.<sup>11</sup> Mitte der 30er Jahre gewann die Bewegung Eingang in die Oberschicht und letztlich wurde Kâđîzâde enger Vertrauter des Sultan Murad IV. und begleitete ihn auch auf seinem Bagdadfeldzug bis Konya. Auf der schwarzen Liste des Kâđîzâde waren Kaffee-, Tabak- und Weinkonsum, aber auch die *devrân* - und *semâ'*-Gebetsriten einiger Derwischorden, die durch Musik und Tanz sich Gott anzunähern beliebten. Vor allem die im Osmansichen Reich weit verbreitete H̄alvetî-Târîkat geriet ins Vezier des Kâđîzâde und seiner Anhänger.

1633 erläßt Sultan Murâd ein Edikt gegen Tabak- und Kaffeekonsum, wie auch der Besuch von Kaffeehäusern und Tavernen wurde strengsten untersagt. Viele Kaffeehäuser und Tavernen wurden in Istanbul zerstört und Sultan Murâd legte auf seinem Safavidenfeldzug 1638 eine rote Spur der Hinrichtung von Leuten, die diesem Konsum nachgingen, und dies quer durch Anatolien. Auf grässliche Weise ließ er zum Beispiel 20 Janitscharen unterwegs vor sich hinrichten, weil man bei ihnen Tabak fand.<sup>12</sup> Dass er selbst dem Alkohol erlegen war und der Kaffee ihm ärztlich empfohlen wurde, zeigt ebenso seine Ungerechtigkeit und sein Gefallen an Grausamkeiten. In dieses verdunkelte Gemüt sendete Kâđîzâde Mehmed Efendi seine Botschaften. Dies tat auch ihm nachfolgend und treu ergebenen Vanî Mehmed Efendi, der zum Oberimam des Sultans Mehmed IV. aufgestiegen war, in gleicher Weise. Der Einfluß der Kâđîzâdelis erstreckte sich sodann auch auf die Köprülü Wezire, die die größte Macht hinter dem Sultan darstellten. Dass aber nicht alle Reformen strikt umgesetzt wurden, beweist z.B., dass die Kaffeehäuser in Bursa zu selben Zeit sehr flourierten, und diese Stadt galt auch als eine Hochburg der Gottesfreunde (*burc-i evliyâ*).<sup>13</sup> Dass der Kaffee in Derwischkreisen ebenso beliebt war, und für nächtelange Exerzitien das Wachhaltevermögen förderte, war seid dem nordafrikanischen Sufi Abu'l Hasan aș-Şazilî (m.1258) bekannt.<sup>14</sup>

Dass Verbot von Abhalten von Derwischtanztänzen wurde in den 50er Jahren des 17.Jh. in Kraft gesetzt, und verstärkt 1666 auch für den Mevlevî-*semâ'* ausgerufen. Die Umsetzung war nicht so rigoros wie die Zerstörung von Kaffeehäusern und Tavernen in Istanbul, aber der Druck und die Bedrohung auf die praktizierenden Derwisch stieg. Die Derwischtänze, im besonderen die Reigen *devrân* und *semâ'* wurden vor allem von den Kadirîs, Bektaşîs, verstärkt von den H̄alvetîs und Rufaîs, wie auch natürlich den *semâ'* von den Mevlevîs in ihren *zîkr*-Zusammenkünften gepflegt. Sie bilden einen wesentlichen Teil der Trans-

<sup>11</sup> Derin Terziođlu, *Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyâzî-i Mıșrî (1618-1694)*, Cambridge 1999, p 4.

<sup>12</sup> Hans Joachim Kissling, *Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102, Wiesbaden 1953, p 279.

<sup>13</sup> Evliyâ Celebî zählt dort 1640 44 Derwischkonvente auf. Terziođlu, *Sufi*, p99. Evliyâ Celebî, *seyâhatnâme*, T.S.K. MS. Bađdat 305, 2:225b-6a,

<sup>14</sup> *Türkiye Diyanet Vakfî Islâm Ansiklopedisi*; İstanbul: Diyanet Vakfî 1988-; DVİA, s.v. „kahve“.

<sup>15</sup> z.B.: in Qușayrî's *risale*: Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qușayrîs über das Sufitum*, Wiesbaden 1989, p 461, oder: Suhrawardîs *âdâb al-murîdîn*: Menahem Milson, *A sufi rule for Novices, kitâb âdâb al-murîdîn of Abû al-Najîb al-Suhrawardî*, London 1975, p 61

formationsmethoden während des *seyr-i süluk*, des Weges der Wandlung, die ein Derwisch zu durchschreiten hat. Dass die gemeinsame Ekstase unter der Kontrolle des Oberhauptes des Konventes stand und innerhalb festgelegter Regel war, belegen die Handbücher des Sufitums,<sup>15</sup> und sind ebenso von Ethik und Spiritualität erfüllt. Interessant ist hierbei ein früher Zeitgenosse dieser Umstände der Mevlevî Şeyh İsmail Ankaravî (m.1631), der in seiner unter Mevlevîs berühmten *risale-i hucetu's-semâ'* einen redaktionellen Schluß über 1000 Jahre *semâ'*-Tradition bringt.<sup>16</sup>

Die Anschuldigungen der Kâdîzâdelîs bezüglich der Tänze im Kontext der *bid'at*-Vorwürfe, zeigte aber auch, dass politische Mächte von den Anfängen der islamischen Geschichte bis in die Gegenwart, z.B. auch in der Türkei des 20.Jh., das Potenzial dieser Zusammenkünfte fürchtete und konspiratistisch von den Herrschenden erachtet wird. In der Sowjetunion wurde von den Kommunisten die Sufibruderschaften als „Parallel Islam“ bezeichnet und man vermutete hinter den Zusammenkünften politische Tätigkeiten und verfolgte diese Menschen schwer.<sup>17</sup>

Der Sultan hatte aber nicht die alleinige Macht im Lande, sondern ein weitreichendes Netz an Militärführern, einflussreichen Haremsmütter und Ağas waren mit ihren unterschiedlichsten Interessen und Ansichten tätig und leitenden so manchen Akt der Sultane ins niedere Wasser der Ineffizienz. So waren unter den Anhängern Niyâzî-i Mîşrîs ebenso zwei spätere Großwezire Tekfûrtağlı Bekî Mustafâ Paşa und der Janitscharen Ağa Bozuklu Mustafâ Paşa zu finden. Auch die Mevlevîs hatten traditionell im Sultanspalast stets eine offene Tür und das Potenzial der Anhängerschaft der großen Orden war im städtischen Milieu unter Handelsleuten, Militär und Ulema stark vorhanden. In der großen Krise gegen Ende des 17.Jh., als die militärischen Niederlagen offensichtlich wurden und die Steuer ins Unermessliche stiegen, sowie das Prestige der Hauses Osman an ihrem Tiefpunkt angelangt war, erinnerte man sich gerne so mancher Seelenführer unter den Sufis und bemühte sich wieder um guten Kontakt. Es war somit auch das Ende der Salafitendominanz hinter der *bâb-i hümayûn*, der großherrlichen Pforte des Sultans.

Den chronologischen Ablauf der Sufi-Kâdîzâdelî Kontroverse kann man folgend skizzieren:

- 1573 Tod von Mehmed Birgivî, Verfasser der *vasiyetnâme*,  
worin Kritik an „Unsitten“ der bestehenden Sufiorden vermerkt sind.
- 1620er Kâdîzâde Mehmed Efendi hält in Istanbul vom Predigersitz herunter die Derwischentänze als nicht legitimiert und ruft zu Verboten durch die Regierung auf. Er hält Musik und Tanz bei den Derwischritten als Unterhaltungsprogramm. Er gewinnt die Gunst des Hofes und er wird Hofprediger Sultan Murad IV.s
- 1633 Verbot v. Kaffee und Tabak durch die Propaganda der Kâdîzâdelîs
- 1635 Tod von Kâdîzâde Mehmed Efendi,

<sup>16</sup> İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara, fakirlerin yolu*, Istanbul 1996, p 365. Die *risale-i hucetu's-semâ'* ist als Anhang in der Ausgabe enthalten.

<sup>17</sup> Alexandre Benningsen u. S.Enders Wimbush, *Mystics and Commissars, Sufism in the Soviet Union*, London 1985, p 81.

- 1640 Tod Sultan Murad IV, Sultan Ibrahim bis 1648,
- 1648 Thronbesteigung Sultan Mehmed IV.
- 1650-56 Salafitische Militanten gehen in Istanbul gegen Konvente vor. Drei ihrer Führer werden bestraft
- 1656 Fetwa gegen *devrân* von Bahâ'î Efendi,<sup>18</sup> Verbot von *devrân* wird von Hoher Pforte bekräftigt. Şeyh Açıkbâş Mahmûd kritisiert Turhan Sultan, die Mutter vom 11jährigen Sultan Mehmed IV. Er wird verbannt. Köprülü Mehmed besiegt den Aufstand des Abaza Hasan, der auch Mevlevî Derwische unter seinen Unterstützern hat.
- 1661 Köprülü Mehmed stirbt, sein Sohn Köprülüâde Ahmed wird Großvezir und bringt Vânî Mehmed Efendi zum Hof und wird Hofprediger.<sup>19</sup>
- 1662 neuerliche Fetwa gegen *devrân* beim Obermufti Minkârizâde Yahyâ, darauf Verbot von Pforte hochhoffiziell.<sup>20</sup>
- 1666 Mevelvî- Semâ' wird verboten.
- 1667 Bektaşî-Konvent und Gräber bei Edirne werden zerstört. Bostançibaşı läßt Derwische von Üsküdar inhaftieren, werden nach viel Kritik frei gelassen, Bostançibaşı wird vom Sultan entlassen
- 1670 Vânî läßt sich in Bursa nieder, Konflikt mit Niyâzî-i Mısrî, da dieser *devrân* weiter praktiziert
- 1672 Niyâzî-i Mısrî geht nach Edirne um sich zu beschweren, wird freundlich empfangen, jedoch keine Verbesserung
- 1674 zweiter Besuch Mısrîs in Edirne, und nach öffentlicher Kritik, Verbannung nach Rhodos bis 1675
- 1676 Köprülüâde Ahmed Paşa stirbt, Kara Muşafâ Paşa folgt ihm als Großvezir, behält Vânî bei sich
- 1677 zweite Verbannung Mısrîs nach Lemnos, 1678 Aufhebung der Verbannung, bleibt aber auf Insel
- 1681 erste Steinigung im Osmanischen Reich, mitten am Hippodrom, viel Kritik als Folge, Verantwortlicher Beyâzîzâde läßt auch Kritiker der Steinigung hinrichten.
- 1683 Nach verheerender Niederlage in Wien, Hinrichtung Kara Muşafâ Paşas, Köprülüâde Muşafâ wird in Pension geschickt, Vânî ebenso.
- 1685 Vânî stirbt. Aufhebung des Verbots von *devrân*. Sufis gewinnen wieder an Position. Kavalerie zieht nicht in Krieg, Militäraufstand bis 1688 laufend bis Banner Muhammeds ausgerollt wird gegen die Aufständigen.
- 1687 Sultan Mehmed IV. wird abgesetzt. Süleyman II. folgt ihm bis 1691, dann Ahmed III.
- 1692 kehrt Mısrî nach Bursa zurück, wird feierlich empfangen, Mısrî plant an einen Feldzug gegen die Österreicher teilzunehmen, ohne Erlaubnis des Sultan,<sup>22</sup> dieser läßt ihn wieder nach Lemnos verbannen.
- 1694 stirbt Niyâzî-i Mısrî

<sup>18</sup> Terzinoğlu, p 89.

<sup>19</sup> ebed.p 105.

<sup>20</sup> ebed.p 106.

<sup>21</sup> ebed.p 107.

<sup>22</sup> ebed.p 185.

### 3. Niyâzî- i Mısrî

#### a) Lebensweg

Niyâzî-i Mısrî wird in Malatya 1618 als Sohn eines gutbürgerlichen Handelsmanns geboren, besucht die Qur'âschule und hat schon früh ein Interesse für den Sufismus. Als Zwanzigjähriger zieht er aus um Wissen in äußerer und innerer theologischer Art zu finden. Nach Diyarbakir und Mardin geht er nach Kairo und schliesst sich einer Qadirî Tarîkat an, studiert aber weiterhin *kelâm*, als äußere Wissenaneignung neben den inneren Unterweisungen. Der Şeyh rät ihm die *kelâm* sein zu lassen, und Niyâzî begegnet im Traum dem Ordensgründer Abdu'l Qadir Gelanî, der ihm das Fortsetzen des Studiums beider Wissensströme empfiehlt. Weiters wird ihm mitgeteilt, dass sein *mürşid-i kamîl*, sein vollkommene Meister, nicht in Kairo zu finden ist. Niyâzî macht sich mit der Erlaubnis des dortigen Qadirî-Şeyhs auf die Suche nach seinem eigentlichen Meister. Es vergehen einige Jahre, bis er in der Person des Ümmi Sinan Efendi aus Elmalı, in der Westtürkei, seinen Meister findet. Dort durchläuft er eine strenge Selbsterziehungsphase (*seyr-i süluk*) und wird kurz vor dem Ableben des Ümmi Sinan 1651 nach Uşşak geschickt, um bei dem Halvetî-Yiğitbaşı Şeyh Mehmet Efendi seine Reifezeit zu vollenden. 1656 wird er als 39 Jähriger zum Halvetî-Şeyh.

Zu dieser Zeit nehmen aber auch die Übergriffe von militanten Salafî-Fundamentalisten im Osmansichen Reich gegen Sufis, die Gebetstänze praktizieren, zu, und Niyâzî-i Mısrî muss seine ersten beiden Posten in Uşşak und Kühtaya wegen ständiger Bedrohungen hinter sich lassen und geht nach Bursa. Dort errichtet ihm ein reicher Kaufmann ein Konvent im Stadtzentrum bei Şeker Hoca Mahalle, und zahlreiche Bürger aus Handel und Militär nehmen an seinen Zeremonien teil und werden Schüler von ihm. 1668 wird das Konvent fertiggestellt und erhält den Namen *şekkeristan-i hakayık dergâh-i Mısrî*.

Aus seiner ersten Ehe mit Gülsüm Hanim gingen sechs Töchter hervor, wovon aber keine die Jugend erreicht hatte. Nach dem Verscheiden seiner Frau heiratet er wieder und es wird sein Sohn Aḫmed geboren. Um die zunehmenden Übergriffe der Sufi-Gegner, den Kâdîzadelîs, die ihre Untersützung von Vâni Efendi, dem Hofimam des Sultan Mehmed IV. erhalten, Einhalt zu bieten, sucht er 1672 in Edirne und Istanbul die Unterstützung aus den Regierungskreisen der Köprülüzâdes. Doch den Hofintrigen erlegen, und wegen seiner Beibehaltung der Gebetstanzriten, die ab 1666 verboten wurden, verbannt man ihn 1674 nach Rhodos. Der Hofbeamte Azbi Çavuş, der Niyâzî-i Mısrî nach Rhodos bringen sollte, wird von den besonderen Eigenschaften des Şeyh überzeugt und wird sein Schüler. Er dient ihm 18 Jahre und wird letztlich sein Stellvertreter in Istanbul in Merdivenköy als Şeyh der Şah-Kulu Dergâh. Mısrî wird nach neun Monaten wieder nach Bursa entlassen. Doch die Gegner in Bursa haben an Macht zu gewonnen, da auch Vâni Mehmed seine Söhne dort als Lektoren in der Hauptmoschee untergebracht hatte. Nach einigen Beschwerdensbriefen an die Hohe Pforte und Vorwürfen gegen die Hofbeamten sendet man ihn unter auf die Insel Lemnos bei den Dardanellen in Verbannung. Nach einem Jahr wird die Verbannung aufgehoben,

doch Mısrî bleibt in Lemnos bis 1692, und kehrt dann nach Bursa zurück. Doch seine Worte gegen die Unsitten der Regenten, wie auch sein nichtgenehmigter Aufmarsch zur Beteiligung am Österreich-Feldzug nach Edirne, bringen ihn wieder in die Verbannung und Niyâzî-i Mısrî verstirbt kurz darauf auf Lemnos 1694 und wurde auch dort beigesetzt.

### b) Werke des Niyâzî-i Mısrî

Niyâzî-i Mısrî war nicht nur eine charismatische Persönlichkeit, die wesentlich im Konflikt zwischen den Geisteshaltungen im Osmansichen Reich des 17. Jh. beteiligt war, er war auch ein begnadeter Dichter, der schon sehr früh Vorlieben für den Derwischdichter Yûnus Emre gezeigt hatte. Seine weiten Kenntnisse über die *vahdet-i vücûd*-Philosophie des Sufismeisters Ibn el-Arabî erkennt man in seinen zahlreichen Interpretationsarbeiten über die Propheten, die Gottesnamen und Himmelssphären. Da er ein Mystiker mit viel mystischer Schau war, sind in seine Arbeiten sehr direkte Beschreibungen von außersinnlichen Erfahrungen. Doch haben aber auch schwer verständliche kryptischen Zahlenmystiken, wie die *kelimat-i cifr* Eingang in sein Schaffen gefunden. Zeitgenössische Sufimeister betrachten seinen Gedichtband, bekannt als *Dîvâne Niyâzî-i Mısrî*, als eine hohe geistige Schule, die essentielle Elemente des Sufitums zu vermitteln weiß.<sup>23</sup> Der *Dîvân* ist vor allem didaktischer Natur. Weitere Arbeiten sind das Frühwerk *devr-i arşıyye*, über die Himmelssphären und ihren astrologischen Zuordnungen, sowie die berühmte Gedichtsinterpretation des „Unsinngedichtes“, der *terkeleme* von Yûnus Emre in seinem *şerh-i nutk-i Yûnus Emre*.<sup>24</sup> Auch sein *şerh-i esmâ' ül-hüsnâ'* ist ein oft kopiertes Werk. Sehr ergiebig bezüglich seiner Ideenwelt wie auch in der Beschreibung seiner widrigen Lebensumstände ist das *mevâ'id el-irfân*, das in 72 kurzen Kapitel verfasst wurde<sup>25</sup> und neben seiner *kelimat*, den Aussprüchen, und den *mektûbât*, den Korrespondenzen, viel autobiographisches Material enthält. Seine besondere Liebe zu den Söhnen des Hz. Alî (r.a.v.), des Cousins des Propheten (s.a.v.), Hassan und Hüseyin (r.a.v.) kommt in seiner *risâle-i hasanayn* zum Vorschein, worin er ihnen einen Propheten gleichen Status zuerkennt. Diese Aussage und andere brachten ihm viele Feinde, und nur wenige erachteten dies als Ausdruck seiner überschwelenden Liebe. Einiges an *te'vil*, an Auslegung des heiligen Buches, findet man im *tefsîr-i sure-i Yûsuf* und seiner *risâle-i fatihâ*. In seiner zweiten Verbannungzeit werden seine Arbeiten apokryphischer und bedürfen einer ausführlichen Hintergrundinformation. Viele seiner Gedichte wurden vertont und sind in der osmanischen Literatur Beispiele von tief empfundener Lyrik und Spiritualität.

Hier nun ein Gedicht, das ihm viel Feindschaft verursacht hatte, da es im *beyt* über die äußerlichen Menschen, diese mit Tieren vergleichen läßt:<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Mündliche Mitteilung von Dr. Oruç Güvenç, sowie von Rasim Mutlu Bey, Gökçedere 2006.

<sup>24</sup> Teilübersetzung in: Annemarie Schimmel, *Gärten der Erkenntnis*, München 1982, p 225-27.

<sup>25</sup> 58 Kapitel hatte er zwischen 1672 und 1674 verfasst, und die letzten 23 kurz vor seinem Tod. siehe Terzioğlu, p 187,

<sup>26</sup> Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısrî, Hayat, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı (tenkitli metin)*, Ankara 1998, p 98.

Dermân arardum derdüme

Ich suchte das Heilmittel für mein Leid,  
 doch das Leid war das Heilmittel.  
 Ich suchte den Beweis meines Ursprungs,  
 doch mein Ursprung war der Beweis.

Indem ich sagte, ich möchte das Anlitz  
 des Geliebten erblicken,  
 sah ich nach rechts und links.  
 Ich suchte im Landesinneren,  
 doch das Wesen ward im Wesen.

Ich glaubte, dass ich vom Freund getrennt war,  
 doch mein Trennen war die Trennung.  
 Ich erkannte, dass es der Geliebte ist,  
 der durch mich sieht und hört.

Äußerlicher Mensch, glaube nicht,  
 dass deine Sache mit Namaz,  
 Fasten und Hac erledigt ist.  
 Es ist notwendig zum  
 vollkommenen Menschen zu werden,  
 und hierzu ist Wissen nötig.

Woher kommt dein Weg  
 und in was mündet dein Ziel?  
 Wer nicht versteht, woher er kommt  
 und wohin er geht, ist wohl gar ein Tier.

Ein Meister ist nötig, damit du Gott  
 in wahrhafter Gewissheit erkennst.  
 Das Wissen derer, die keinen Meister  
 haben ist zweifelhaft.

Schenke nicht jedem Meister dein Herz,  
 denn dies macht deinen Pfad unwegsam.  
 Der Weg des vollendeten Meisters  
 ist ein überaus einfacher.

Dermân arardum derdüme  
 derdüim baña dermân imiş  
 Bürhân arardum aşluma  
 aşlum baña bürhân imiş

Şağ u şolum gözler idüm  
 dost yüzini görsem deyü  
 Ben taşrada arar idüm  
 ol cân içinde cân imiş

Öyle şanurdum ayruyam  
 dost gayrıdur ben gayrıyam  
 Benden görüp işideni  
 bildüm ki ol cânân imiş

Şavm u şalât u hacc ile  
 şanma biter zâhid işüñ  
 İnsan-ı kâmil olmağa  
 lâzım olan irfân imiş

Qandan gelür yoluñ seniñ  
 ya qanda varur menziliñ  
 Nerden gelüp gitdüğini  
 añlamayan hayvân imiş

Mürşid gerekdür bildüre  
 Hakk'ı saña haqqe'l-yaqîn  
 Mürşidi olmayanlaruñ  
 bildükleri gümân imiş

Her mürşide dil virme  
 kim yoluñı şarpa uğradur  
 Mürşidi kâmil olanuñ  
 gâyet yolu âsân imiş

*Verstehe dies Wort sogleich,  
denn keine Steigung ist in ihm  
und völlig eben liegt es hier.  
Der Wunsch der Welt ist ein Gesicht.  
Wer es erblickt, verfällt sogleich in Staunen.*

*Añla hemân bir söz dürür  
yoğuş degüldür düz dürür  
'Âlem kamu bir yüz dürür  
gören anı hayrân imiş*

*Vernimm Niyâzî's Worte:  
Nichts verdeckt Gottes Angesicht.  
Ab von Gott zeigt sich nichts, doch  
dem Blinden ist dies verborgen.*

*İşit Niyazî'nün sözün  
bir nesne örtmez Hâk yüzün  
Hâk'dan ayan bir nesne yok  
gözsüzlere pinhân imiş*

Weiters findet man in seinem Dîvân ein Gedicht, das wohl anlässlich des Verscheidens seines Feindes Vâni Mehmed verfasst wurde:

*Der Tag ging zur Neige, die Festung Vân wurde eingenommen  
Der relative Körper wurde vervollständigt und  
der absolute Körper wurde zerrissen.*

*Gewiss ist die Seele Sultan des Menschenkörpers geworden,  
der Erbarmer hat den Teufel verbannt, und  
wurde von jener Tafel hinweggewischt.*

*Er war ein listiger Zauberer, ein Mörder und Tyrann,  
er war ein betrügerischer Hexer, doch seine Hexerei wurde erkannt.*

*Er lud zum Guten ein und trachtete nach dem Bösem.  
Er war zum Krug für den Wein geworden,  
aber nun ist der Weinkrug durchbohrt.*

*Er liebte die Menschen nicht und  
verursachte allgemeinen Schaden.  
Die Herzen der frommen werden zerkleinert.*

*Durch jenen Grausamen sind gar viele vom Weg abgekommen.  
Da sie nun von ihrem Lande getrennt waren,  
wurden ihre Register gestohlen.*

*Er war Yezid, der Verufene war Râhâm,  
in der Eigenschaft war er wie ein Hund,  
er war Bal'am, und hängte seine Zunge heraus.*

<sup>26</sup> entnommen aus: Irmgard Glock, *Niyâzî.i Mısrî, ein Beitrag zur islamischen Mystik Kleinasiens im 17. Jahrhundert*, Bonn 1951, unveröffentlichte Doktorarbeit, p 153.

*Ein Spiegel bin ich unter dem Volke,  
jeder darin sieht und erblickt sich sogleich.  
Was er auch erblickt, ob schön oder hässlich,  
es zeigt sein eigenes Gesicht.*

*Ohne Zweifel ist gesagt:  
Das Wasser nimmt die Farbe des Gefäßes an.  
Ist das Auge Blut gefärbt, so zeigt sich  
gleich Nil und Euphrat dem Blute gleich.*

*Sieh, der Unwissende und der Törichte,  
sie sind bedeckt und leugnen Gott.  
Doch jedes Wort des Vollkommenen  
unter den Vollkommenen dient als Beweis.*

*Eine Preisung ist in ihrem Schlechtwerden  
im Wert zum Weltall nur ein Senfkorn, wertlos.  
So nimm den diesen Weizen in Obhut,  
und so zeigt sich die Spreu am Dreschplatz.*

*Was gilt dem, der den Steigbügel  
der Wissenden hält, der Vorderste der Könige?  
Erblicke den vollkommenen König,  
sei sein Derwisch und so zeigt sich der König.*

*Sieh in dem Augenblick, wenn Gott den  
Derwisch verbrennt auf den brennenden König.  
Im Dampfbad sieht man nicht den Geliebten,  
dem Auge zeigt sich nur der Heizraum.*

*Der Name des geliebten Mahdi  
ist dem Volk ein süsser Geschmack.  
Niyâzî zieht die Mühsal an sich,  
und so zeigt sich der Barmherzige geruhsam.*

*Halk içre âyîneyüm herkes bakar bir an görür  
Her ne görür kendi yüzün ger yahşi ger yaman  
görür*

*Didi ulular "levn-i mâ levn-i inâ"dur şüphesiz  
Kana boyanmış göz hemîn Nil ü Firât'ı kan görür*

*Şol câhil ü nâdanı gör örter Hâk'ı inkâr ider  
Kâmil olan kâmilleriün her bir sözün bürhân görür*

*Medh ile zemmi âlemün kıymetde bir hardal dürür  
Har o durur harmanda ol buğdayı kor saman görür*

*Ŧutdı rikâbın arifün nice salâtîn-i evvel  
Kâmil olan sultânı gör dervişi ol sultân görür*

*Dervişi Hâk yakmış iken anı yağan sultâna bak  
Hammâm içinde dilberi görmez gözi külhan görür*

*Ol dilberüñ Mehdî adı sükkürdürür halka tadı  
Mısrî çeker bu mihneti ol râhat-ı Raḡman görür*

In dem letzten *beyt* zeigt Niyâzî-i Mısrî, wie so oft, das *melamat*, den Weg des Tadels und der Herabsetzung, Wie sehr er diesen Mühen ausgesetzt war, läßt sich anhand seiner detaillierten Tagebuchaufzeichnungen nachvollziehen. Sein *Dîvân* enthält viele autobiographische Elemente, seien sie äußerer Natur oder innerer Art, die seine Dichtung authentisch macht, und dies verleiht ihr nicht nur unter den *tekke şî'ri*-Gattung, sondern in der gesamten Osmanischen Literatur einen bedeutenden Platz. Darum sind viele Gedichte, vertont als *ilahi* und *durâk*, im Gedächtnis der Türken geblieben.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Allein 45 Vertonung listet Erdoğan auf; Erdoğan, *Divanı*, p cxliv.

### **Schlußbemerkung**

Die Ausbreitung anti-sufischer Tendenzen im Rahmen des Salafitentums im 17.Jh sind nicht auf das Osmanische Reich beschränkt. Im Mogulen Reich in Indien, wie auch im persischen Safavidenreich oder deren starke Präsenz im syrischen Raum, bezeigen, dass es eine allgemeine ultrakonservative Strömung in den islamischen Ländern war. Somit wurde das Salafitentum in ihrer damaligen Ausbreitung auch ein gesellschaftliches Problem. Die Salafiten sahen und sehen sich dazu berufen, „das Rechte zu gebieten und das Unrechte zu verbieten“, und dies auch öfters mit Gewalt. Und die Sufis erachten sich wiederum als die Treuhänder Muḥammedinischer Offenbarung. Dass sich diese zwei Strömungen nicht im geringsten in ihren Weg abbringen lassen, finden wir heute ebenso.<sup>28</sup> Die Geschehnisse rund um Niyâzî-i Mıṣrî zeigen aber auch, wie ein Sufi, der um einen Weg der Mitte bemüht war, durch Verfolgung zu einem heftigen Kritiker der Regierenden geworden ist. Sein Weg bekam gegen Ende hin gleichfalls extreme Züge wie seine Gegenseite. Die Besonderheit der Kontroversen lag auch in der radikalen Vorgehensweise der Herrschenden des Osmanischen Reiches, die in der Regel einen Weg des Konsens in religiösen Fragen gingen. Aber auch die starke Präsenz der Derwischorganisationen, die unaufhaltbar bis gegen Ende des *tanzimat*, Anfang des 20.Jh., wirksam waren, hatten politische Kraft. Eine Kraft, die jedoch nicht gegen das friedliche Leben der Menschen nebeneinander gerichtet war, sondern Eigenschaften wie Hilfsbereitschaft und Mitmenschlichkeit auf ihre Banner geschrieben und gelebt hatten.

---

<sup>28</sup> Im letzten Werk von Kâtib Celebî (1609-57), der *Mizânü l-ḥaqq fî ihtiyârü l-aḥaqq*, resümiert Kâtib Celebî im Kapitel über die Kontroversen den Sufis und den Ulemâs, dass dieser Konflikt wegen den verschiedenen Sichten fort dauern wird: Lewis, *The Balance of Truth*, p 41.

**Bibliographie**

- Ankaravî, Ismail: *Minhâcu'l-Fukara, fakirlerin yolu*, Istanbul 1996.
- Benningsen, Alexandre u. Wimbush, S. Enders: *Mystics and Comissars, Sufism in the Soviet Union*, London 1985.
- Celebî, Evliyâ: *seyâhatnâme, T.S.K. MS. Bağdat 305*.
- Chittik, William: *Rûmî and wahdat al-wujûd*, in: *Poetry and Mysticism in Islam, The heritage of Rûmî*, Los Angeles 1987.
- DVİA, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*; İstanbul: Diyanet Vakfı 1988-;
- Encyclopaedia of Islam: New Edition. Ed. by H. A. R. Gibb et al., Bde. 1-11. Leiden: Brill, 1960-2002.
- Erdoğan, Kenan: *Niyâzî-i Mısrî, Hayat, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı (tenkitli metin)*, Ankara 1998.
- Faroqhi, Suraiya: *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Wien 1981.
- Glock, Irmgard: *Niyâzî-i Mısrî, ein Beitrag zur islamischen Mystik Kleinasiens im 17. Jahrhundert*, Bonn 1951.  
(unveröffentlichte Doktorarbeit)
- Gramlich, Richard: *Das Sendschreiben al-Quşayrîs über das Sufitum*, Wiesbaden 1989.
- Gramlich, Richard: *Die Nahrung der Herzen: Abu Ṭalib al-Makḳis Qut al-qulub.*, Bd. 1. Teil 1- 31, Stuttgart 1992.
- Kara, Mustafa: *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Istanbul 2004.
- Kissling, Hans Joachim: *Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 102*, Wiesbaden 1953.
- Knysh, Alexander: *Ibn 'Arabi in the later islamic Tradition - The Making of an polemical Image in Medieval Islam*, New York 1999.
- Lewis, G.L.: *The Balance of Truth by Kâtib Chelebi*, London 1957.
- Mahdi, Muhsin: *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001.
- Milson, Menahem: *A sufi rule for Novices, kitâb âdâb al-murîdîn of Abû al-Najîb al-Suhrawardî*, London 1975.
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, München 1985.
- Schimmel, Annemarie: *Gärten der Erkenntnis*, München 1982.
- Smith, Margaret: *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi*, Amsterdam 1974.
- Sirriyeh, Elisabeth: *Sufis and Anti-Sufis*, Richmond 1999.
- Terzioğlu, Derin: *Sufî and Dissident in the Ottoman Empire: Niyâzî-i Mısrî (1618-1694)*, Cambridge 1999.
- Tunç, Cihad: *Sahl at-Tustarî und die Sâlamîya, Übersetzung und Erläuterung des Kitâb al-Mu'âraḳa*, Bonn 1970.
- Van Ess, Josef: *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, Bonn 1961.