Die Bektaschijje

in ihrem Verhältnis

zu verwandten Erscheinungen.

Von

Georg Jacob.

Um Aufschlüsse über den Bektaschi-Orden zu erlangen, stehen uns zwei Forschungswege zu Gebote, einerseits handschriftliche und gedruckte Quellen, meist in türkischer Sprache, andrerseits die Derwische selbst und ihre Klöster. Soll das Bild nicht einseitig werden, so müssen natürlich beide Wege betreten werden. Leider war wenigstens bis vor kurzem der letztere kaum zugänglich. Zwar gibt es, wie mir auch mein längere Zeit in Konstantinopel ansäßiger Freund, Professor Giese, versicherte, auch dort noch zahlreiche Bektaschis, aber sie verbergen ihre Zugehörigkeit zu diesem Orden und man vermöge sie nur gelegentlich z. B. daran zu erkennen, daß sie gegen das Abwägen der Waare eine abergläubische Abneigung haben und diese stückweise verkaufen. Wurde nun schon dem unverdächtigen Türken der Verkehr mit einem Abendländer durch das bis vor kurzem herrschende Beobachtungssystem, an welchem namentlich die Hauptstadt des osmanischen Reiches krankte, in jeder Weise erschwert, so daß man die größte Mühe hatte daselbst einen türkischen Lehrer zu finden, von welchem man zuverlässige Auskünfte erlangen konnte, so wird ein Mitglied des verdächtigen Ordens doppelt vorsichtig und zurückhaltend sein. Das Mißtrauen wird auch, selbst wenn die jetzt erhoffte Gesundung der Verhältnisse Bestand haben sollte, nicht plötzlich überwunden sein. In Albanien dürfte zum Studium des dortigen Bektaschismus das Albanesische sich wichtiger als das Türkische erweisen. Lykien, ein Hauptsitz des Ordens, das Mutterkloster und ʿOsmandschyk sind nur mit erheblichen Kosten zu erreichen, die man einer wissenschaftlichen Gesellschaft kaum zumuten kann, da der Erfolg auch dort ungewiß bleibt. Zunächst darf man nach meinen Erfahrungen mit andern Orden nicht glauben aus dem ersten besten Derwisch Wichtiges über seine Ṭarîqa herauszubringen.

Wir bleiben also vorläufig der Hauptsache nach auf litterarische Quellen angewiesen, wobei es sich als mißlicher Umstand fühlbar macht, daß die Bektaschis am geistigen Leben der Nation ungleich geringeren Anteil genommen haben als etwa die Naqschibendis.

Quellen.

A. Morgenländische.

1. Meqâlât (Aussprüche) des Ḥâddschy Bektasch al-Ḫurâsâny befinden sich handschriftlich in Cambridge: Or 532 Bl. 103ᵇ—107ᵇ. Das Manuskript wurde von Browne im Journal of the Royal Asiatic Society 1907 S. 575 beschrieben und mir zur Benutzung in Erlangen anvertraut, wofür ich der Verwaltung der Cambridger Bibliothek meinen verbindlichsten Dank sage. Vîrânî Baba zitiert in dem sogleich unter Nr. 2 zu erwähnenden Druck die Meqâlât des Hünkjâr Ḥâddschy Bektasch Velî S. 26; leider findet sich das Zitat nicht in der Cambridger Handschrift; immerhin müssen demnach Meqâlât vor 1649 existiert haben; aus diesem Jahr besitzen wir nämlich eine Handschrift des Vîrânî. Die Menschen zerfallen nach den uns vorliegenden Meqâlât in 4 gürûh (Klassen), welche charakterisiert werden, nämlich:

1. ʿâbidler (Gottverehrer),
2. zâhidler (Forcierer der Gesetzbeobachtung),
3. ʿârifler (Wissende, Gnostiker),
4. müḥibbler (Liebende, Ṣûfîs).

Diese gürûh sind als Grade gedacht[1]), denn 70jähriger Gottesdienst (ʿibâdet) des zâhid[2]) ist gleich einem Augenblick (sâʿat[3])) tefekkür (sich Versenken) von Seiten des ʿârif, 70jähriges sich Versenken des ʿârif ist gleich einem Augenblick münâdschât (vertraute Unterhaltung) des müḥibb. Der größte Teil des Schriftchens besteht aus Zahlensprüchen allgemein religiösen Inhalts. Das „Buch“ des Ḥâddschy Bektasch Velî, von welchem im Kjâschif ül-esrâr S. 27 die Rede ist, scheint mit den Meqâlât nicht identisch zu sein, wenigstens findet sich der dort erwähnte Passus nicht in der Cambridger Handschrift. Aussprüche von Ḥâddschy Bektasch werden auch in einem Vilâjet-nâme mehrfach zitiert, das in 2. Auflage zu Konstantinopel 1288 h (80 S.) gedruckt und mir durch Herrn Tschudi von dort gesandt wurde; es hat mit den legendarischen Biographien des Heiligen dieses Titels nichts zu schaffen[4]).

---

[1]) Nur in ihrer Vierzahl stimmen diese Grade mit denen der Lautern Brüder überein.

[2]) So Blatt 106ᵃ; der Analogie nach scheint ein Glied ausgefallen, da ʿibâdet etymologisch zum ʿâbid gehört, dem Sinne nach aber paßt es gut zu zâhid; vgl. über beide Begriffe: Notices et extraits XII S 337.

[3]) Sâʿat hat diese Bedeutung häufig.

[4]) Ich erhielt dieses Buch erst, als die Cambridger Handschrift zurückgegangen war, kann daher nicht mit Sicherheit sagen, ob sich die Zitate in derselben finden.

2. Vîrânî Baba. Im Herbst 1906 machte mich der Tebrîzer Buchhändler Naṣrullâh bei der Bâjezîd-Moschee zu Konstantinopel zuerst auf einen türkischen Druck o. O. u. J. von 92 Seiten aufmerksam, der den Titel führt:

Naẓm u-nesr-i-ḥazret-i-Vîrânî Baba
(Poesie und Prosa des würdigen Vîrânî Baba).

Nach einer Bemerkung auf der letzten Seite gehörte der Verfasser dem Bektaschi-Orden an, was auch der Inhalt deutlich erkennen läßt. Offenbar von demselben Buch besitzt Browne eine Handschrift unter dem für dasselbe recht bezeichnenden Titel Faqr-nâme aus dem Jahr 1059 h = 1649 D.[1]); eine jüngere befindet sich in der Cambridger Bibliothek[2]), deren Liberalität ich die Benützung derselben in Erlangen verdanke. Sie unterscheidet sich vom Stambuler Druck nur wenig, während Brownes Manuskript, wenn man nach den geringen von diesem mitgeteilten Proben urteilen darf, einen älteren Styl repräsentiert. Ein prächtig kalligraphiertes Exemplar vom Jahre 1241 h (1825/6 D.) erwarb Tschudi in Konstantinopel.

Während Brownes Manuskript als untere Zeitgrenze das Jahr 1649 D. festlegt, gewinnen wir als obere für die Entstehung des Buches das Jahr 1519 D. aus einem Zitat des Druckes auf S. 43. Hier werden nämlich Mesnevîs aus Jemînîs Fazîlet-nâme angezogen, einem Lobgedicht auf ʿAlî, das in dem genannten Jahre entstand[3]). Demnach muß das Buch zwischen 1519 und 1649 verfaßt sein.

Berechtigt ist jedoch die Frage, ob Poesie und Prosa, wie die Titel des Druckes sowie das Cambridger Manuskript äußerlich bezeugen, wirklich von demselben Verfasser herrühren. Dagegen scheinen namentlich zwei Umstände zu sprechen, die altertümlichere Sprache der Gedichte und die mehrfache Zitierung ihres Autors in der dritten Person. So begegnet nur in den Gedichten das altertümliche Futur auf -iser, Stambuler Druck S. 8 Z. 9, S. 20 Z. 1 und das altertümliche durur für -dir, ebend. z. B. S. 8, 34, 49.[4]) Der Verfasser der Gazele wird in der 3. Person zitiert, z. B. Stambuler Druck S. 44 und 39 = Cambridger Man. Bl. 23ᵇ, 70 = Cambr. Man. Bl. 42ᵃ, an diesen beiden letzten Stellen noch dazu mit den Worten دیمکیم بیورر (wie er zu sagen geruht), was der Bescheidenheit des Dichters zu widersprechen scheint. Vermeidet er doch sogar, sich selbst „Baba“ zu nennen, was bei den Bektaschis den Vorsteher einer Gemeinschaft bezeichnet und ein ehrender Titel ist, sondern nennt sich im Teḫallüṣ entweder „Vîrânî Abdal“[5]) (z. B. S. 8, 42, 80) oder bloß „Vîrânî“. Allerdings wäre es wünschenswert zunächst die in Brownes Privatbesitz befindliche Handschrift zu vergleichen, denn schon zwischen dem Stambuler Druck und dem Manuskript der Cambridger Bibliothek ergeben sich Differenzen in der Zitierungsweise der Verse; so leitet ersterer das Gedicht S. 23 mit den Worten ein: دیمکیم نظم اولندی, während letztere für das Perfekt اولندی: ایله liest. Würde überhaupt der Verfasser seine Lieder mit dem Teḫallüṣ signiert haben, wenn sie von vorne-

---

[1]) JRAS 1907 S. 562. [2]) Ebend. S. 576/7; sie stammt aus dem Jahre 1249 h = 1833/4 D.

[3]) Neuerdings in Konstantinopel gedruckt. Vgl. Rieu, Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum S. 173.

[4]) Das osttürkische اوش osch steht in Poesie: S. 8 (zweimal), 19, 23, 39, 65, aber auch in Prosa S. 54 Z. 1.

[5]) Auch die Bezeichnung Abdal (eig. Einfältiger, dann Dervisch) nehmen die Bektaschis speziell für Angehörige ihres Ordens in Anspruch, vgl. Türk. Bibl. IX, S. 18.

herein für ein solches Buch bestimmt gewesen wären? Allerdings begegnen wir in einem derselben, S. 11 des Druckes, Bl. 6ᵃ des Cambridger Manuskripts der Wendung:

اوقو بو دفترى

(Lies dieses Buch),

was sich mit der Annahme einer späteren Sammlung alter Lieder etwa wie der des ʿÂschyk ʿÖmer schlecht verträgt.

Vîrânî ist durch das Teḫallüṣ zunächst nur als Verfasser der Lieder sicher bezeugt; die Prosa könnte, zumal sie weit mehr Einzelheiten des ḥurûfischen Systems enthält, einen späteren Kommentar zu den Liedern darstellen; nur für diesen gilt die gewonnene Zeitgrenze 1519—1649. Vîrânî könnte möglicherweise erheblich älter sein. Die archaistischen Formen nötigen uns allerdings nicht über das Jahr 1519 hinauszugehen; Futura auf -iser finden sich z. B. im Divan des großen Soliman[1]), ebenso wie durur häufig[2]). Das Gazel Vîrânî Druck S. 35/6 scheint von Nesîmî, Divan, Konstantinopel 1298 h S. 45/6 an einigen Stellen beeinflußt.

Der Name Vîrânî deutet auf Herkunft aus einem Vîrân schehir (Ruinenstadt), deren es in Kleinasien mehrere gibt, z. B. im Vilâjet Kastamuni und im Vilâjet Sivas.

Die Prosa ist, wie schon die Anreden zeigen, an solche gerichtet, die sich dem Derwischtum zuwenden wollten oder zugewandt haben; die stereotype Anrede[3]) lautet: اى طالب فقر فنا, wofür die Cambridger Handschrift meist das gleichwertige اى طالب فقر وفنا liest; zu übersetzen in beiden Fällen: „O du, der du das Derwischtum und das Nirvana suchst.“ Der Text muß in erster Linie homiletisch gewürdigt werden und verdient nach dieser Seite Beachtung. Mit Überzeugtheit und Wärme eifert er gegen die stumpfe Sinnlichkeit und weist die Erweckten auf die Wahl des richtigen Mürschid (Seelsorger) hin. Unlogische Schlüße, die oft mit fanatischer Entschiedenheit gezogen werden, werden auf halbgebildete Hörer starken Eindruck gemacht haben. Als Beispiel eines alten bektaschitischen Predigers aus der Glanzzeit des Ordens ist der Verfasser der Prosa von großem Interesse. Muß man sich auch hüten, in seinen Ausführungen überall fertige Dogmen des Bektaschismus zu sehen, so findet sich doch viel auch von den Einzelheiten bei anderen Bektaschis wieder; z. B. bei dem unter Nr. 7 erwähnten Resmî Efendi.

Zitiert werden der Qorân, häufig ungenau[4]), und meist ganz willkürlich interpretiert, ferner Traditionen vom Propheten und Aussprüche des ʿAlî[5]), das Ṭarîqat-nâme des Imâm Dschaʿfer-i-Ṣâdyq[6]) und wie bereits erwähnt, die Meqâlât des Ḥâddschy Bektasch Velî (S. 26); S. 43 endlich zwei Mesnevîs aus dem Fazîlet-nâme des Jemînî; von diesem extrem-schîʿitischen Lobgedicht auf ʿAlî befinden sich Handschriften im Besitze Brownes[7]) und des Britischen Museums[8]); Jemînî ist nach Rieu Dichtername des Dervîsch Muḥammed, das Gedicht wurde 925 h = 1519 D. verfaßt, also noch unter der Regierung des Schîʿitenverfolgers Selîm (1512—20 D.). Vgl. S. 5 Anm. 3.

---

1) Stambuler Druck 1308 h S. 13 Z. 10, S. 177 Z. 1. 2) Ebend. z. B. S. 192 vorl. Z.

3) Vgl. das واعلم يا اخى der Lautern Brüder.

4) So S. 4 (Sûre 11, 21), S. 21 (Sûre 11, 115), S. 25 (Sûre 7, 192), S. 27/8 (Sûre 7, 178), S. 30 (Sûre 33, 57), S. 92 (Sûre 12, 53).

5) Von letzterem z. B. S. 26, 27, 31 (türkisch); S. 51 (arabisch).

6) S. 7, 12, 50. 7) JRAS 1907 S. 563/4. 8) Add. 19, 808, Rieu S. 173.

3. Auch die Sammel-Handschrift der Wiener Hofbibliothek N. F. 380 vom Jahr 1173 h = 1759/60 D. (Flügels Katalog Nr. 1993, 11) enthält Gedichte unter dem Namen Vîrânîs, mystische Gazele des verzückten ʿÂschyq, die aber denen des vorigen Buches im Charakter wenig ähnlich sehen, neben solchen zum Ruhme des Ḥâddschy Bektasch Velî[1]), die Flügel in seinem Katalog 3. Band S. 491 fälschlich dem Heiligen selbst zuschreibt. Zunächst fehlt das Teḫallüṣ. Daß aber die Autorschaft des heiligen Bektasch gänzlich ausgeschlossen ist, mag folgende Probe erhärten:

اولیانگ بریسی بر اولوب شیره سوار
یلانی قامچی ایدوب ایلدی عزم دیدار
لازم اولدیکه اکا قوشو چیقه پس خنکار
بندی بر طاش قاییه اول شه عالی مقدار
امر ایدوب دیدی یوری یوریدی اولدم دیوار
دیدی جاندویی یورتمك ایکن آزدر ای یار
هنر اولدر یوریه جانسز ایکن بر کهسار
کافر مطلق اولور هر کیم ایدرسه انکار
بونگ امثالی ولایت نیجه قلدی اظهار
بیکده بیرین دیمکه بنده‌ده یوقدر مقدار

„Ein gewisser Heiliger bestieg einen Löwen, machte die Schlange zur Peitsche und brach auf, ihn zu schauen. Da mußte ihm der Heilige entgegengehen; es bestieg einen Felsblock jener Schah von hoher Macht, befahl und sprach: „Marsch!“ Augenblicklich setzte sich die Mauer in Bewegung. „Wer Tiere“, sagte er, „zum Laufen bringt, ist wenig, o Freund. Das Kunststück besteht darin, daß ein lebloser Felsblock läuft. Absolut ungläubig ist Jeder, der da leugnen wollte. Wie viel Wunder wie dieses hat er verrichtet; eins von tausend zu erzählen, hab ich keine Macht.“

4. Vilâjet-nâmes[2]) über das Leben des Heiligen Bektasch müssen nach einem unter Nr. 5 angeführten Zitat ʿÂlîs vor 1599 existiert haben. Mehrere enthält die von Browne zusammengebrachte Kollektion: JRAS 1907, der S. 567/8 türkische Kapitelüberschriften eines derselben mitteilt. Diese zeigen die engste Zusammengehörigkeit mit einer Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek, welche den Titel führt كتاب مناقب قطب العارفين حضرت حاجی بکتاش ولی (Orient. 262 LXXXV), Brockelmanns Katalog S. 143. Die Direktion hatte die Güte mir das Manuskript zur Einsicht in Erlangen zu überlassen. Durchaus legendarisch bringt es den Heiligen mit Männern in Verbindung, die gar nicht

---

[1]) Herr stud. orient. Tschudi hatte die Freundlichkeit in Wien mit gütiger Erlaubnis der Kaiserl. Hof-Bibliothek die einschlägigen Partien des Manuskripts für mich photographieren zu lassen.

[2]) Zur Bedeutung des Wortes vilâjet vgl. den Schlußvers des eben zitierten Gedichtes und Notices et extraits XII S. 319 ff.; es bedeutet Nahsein (an Gott), Heiligentum, Wunder.

seine Zeitgenossen waren, so mit Aḥmed Jessevî († 1167 D.), S. 153 ff. auch mit Jûnus Emre († 1439/40 D.), gibt die üblichen Wundergeschichten, darunter das eben erwähnte Konkurrenzwunder gegen Maḥmûd Ḥajrân S. 159/160 und erbauliche langatmige Gedichte im Styl des Mevlûd scherîf, am Schluß ein solches, das die Vaṣîjet des Heiligen an seinen Halîfen Sary Ismâʿîl behandelt. Am ehesten dürfte ein historischer Kern in den Angaben über die Halîfen des Heiligen unmittelbar vorher zu finden sein. Aḥmed Rifʿat zitiert Mirât ül-meqâṣid S. 183, 185 solche Vilâjetnâmes, S. 180 als مناقب حاجى بكتاش, auch bildete ein solches die Hauptquelle Degrands (s. unten).

5. Die Legende vom heiligen Bektasch ist im Auszug behandelt beim türkischen Historiker ʿÂlî († 1599 D.) in dessen Tarîḫ-i-âl-i-ʿOsmân, Wiener Manuskript Nr. 1022 H.O. 20ᵃ (Flügel II S. 241) Bl. 20 ff.; Münchener Cod. turc. 73 Bl. 19 ff. Das berühmte Felswunder wird Wiener Man. Bl. 22ᵃ ᵘ. ᵇ, München Man. Bl. 21ᵇ folgendermaßen berichtet:

بر كرامتى دخى بودر كه غوث[1] مزبورك صيت وصداى كراماتى روى زمينه منتشر اولوب اطراف جوانبدن زيارتنه نيچه‌لر متوجّه اولدقده آق شهرده متمكّن سيّد محمود حيران[2] اوچيوز درويش عريان اويدورب كندوسى بر ارسلانه سوار اولوب وبر ييلانى تازيانه ايدينوب حضرته عزيمت ايتدكده كشفله معلوم ايدينورلر بيوررلركه درويشلر بزه بر كوريوز ار كليور كه ارسلانى سمند يكانه وييلانى تازيانه ايدنمش فاما جانورلرى مسخّر اتمك اسان ايدوكنى بلمه‌مش اصلده هنر جمادى امره رام ايتمكدر بيورديلر ، وفى الحال صيچرايوب بر قزل يكپاره قبايه بنرلر بامر الله يورى ديو يوريدرلر ، سيّد محمود بزركواره بويله صلابتله قرشو واريرلر ،

بو قصّه ولايت‌نامه‌لرنده[3] مسطوردر وبالفعل اول يكپاره طاش دخى آستانه‌لرى قربنده موجوددر ،

„Ein Wunder von ihm ist auch dieses: Als sich der Ruf und das Renommé der Wunder des genannten Heiligen über das Antlitz der Erde verbreitete und aus allen Gegenden zahlreiche Wallfahrer kamen, ordnete der in Akschehir seßhafte Sejjid Maḥmûd Ḥajrân 300 nackte Dervische, bestieg selbst einen Löwen, verschaffte sich eine Schlange als Peitsche und brach zum Heiligen auf. Dem ward das im Geiste kund und er sagte: „Dervische, zu uns kommt ein kolossaler Heiliger, der den Löwen als einzigartigen Renner und die Schlange als Peitsche verwendet, aber er weiß nicht, daß es leicht ist, die Tiere zu bändigen. Die wahre Tüchtigkeit besteht darin, das Unbeseelte gefügig zu machen.“ Sofort sprang er auf und bestieg einen roten Monolithen und hieß ihn mit den Worten: „Marsch, mit dem Befehl Gottes!“ wandern. Dem großmächtigen Sejjid Maḥmûd ging er so mit Festigkeit entgegen“.

---

[1]) Redhouse s. v. [2]) Vgl. über ihn Belîγ's Güldeste-i-rijâz-i-ʿirfân, Brussa 1302 h S. 228/9.

[3]) Vgl. die Kapitel-Überschrift des von Browne JRAS 1907 S. 566—8 besprochenen Vilâjetnâmes: سيّد محمود خيران ارسلانه بنوب كلديكى; S. 159/60 des Hamburger Manuscripts.

Diese Erzählung ist in seinen Vilâjetbüchern aufgezeichnet, und in der Tat befindet sich jener Monolith noch nahe seiner Schwelle."

6. Die ʿOjûn ul-hidâjet des Resmî Efendi aus Kreta[1]), handschriftlich in der Cambridger Universitätsbibliothek[2]) sowie im Besitze Browne's[3]), ergehen sich meist in denselben Gedankengängen wie Vîrânî. Wie Vîrânî zitiert auch Resmî häufig den Qorân und predigt mit ähnlich eindringlichem Fanatismus. Die qorânischen Worte من قتل مؤمنا فكأنما قتل الناس جميعا, frei nach Sûre 5, 35, werden von ihm (Manuskr. d. Cambridger Univ.-Bibl. Bl. 64[a]) z. B. dahin interpretiert, daß wer einen Buchstaben der vier[4]) himmlischen Bücher verwirft, sie alle leugnet. Die beiden ersten Verse des Gazels: Vîrânî Druck S. 44, in welchem je ein türkischer mit einem arabischen Halbvers wechselt, finden sich mit einigen Varianten bei Resmî Bl. 115[b].

7. Evlijâ Tschelebi beschreibt in seinem Syjâhat-nâme, von dem 1314 h ff 6 Bände zu Konstantinopel gedruckt wurden, zahlreiche Klöster und Mausoleen der Bektaschis, am eingehendsten ʿOsmandschyk (II S. 180 ff.), wo er selbst Heilung von einem Augenleiden fand und die Attribute des Ordens empfing. Die Wichtigkeit seiner Mitteilungen besteht vornehmlich darin, daß wir durch sie einen ungefähren Überblick über die Verbreitung des Ordens im 17. Jahrhundert erhalten. Vgl. meine Einleitung zu Türk. Bibl. IX.

8. Die Handschrift Wetzstein II 1700 عقيدة الشيباني der K. Bibliothek zu Berlin enthält Bl. 52[b]/53 einen kurzen Passus bektaschitischen Inhalts.

9. Esʿad Efendi, der als Vaqʿa-nuvîs[5]) dem durch Intriguen des Bektaschismus verdächtigten Schânîzâde folgte, setzte die Reichschronik ein Stück fort, übersprang aber dann mehrere Jahre, um zunächst die epochemachenden Ereignisse des Jahres 1241 (1825/6), in dem Maḥmûd II sein großes Reformwerk gewaltsam durchführte, darzustellen. Das Originalmanuskript gelangte in den Besitz des Freiherrn von Schlechta-Wssehrd, der in seiner Arbeit über „Die Osmanischen Geschichtsschreiber der neueren Zeit[6])" S. 43/4 die Kapitelüberschriften in deutscher Übersetzung mitteilt. Über denselben Zeitraum handelt die im Druck Konstantinopel 1243 h erschienene Schrift Esʿads, welche den Titel führt: اس ظفر Üss-i-ẓafer, Grundlage des Siegs, den er von der Vernichtung des Janitscharenkorps erhoffte; auch die Katastrophe, welche über den mit diesem verbundenen Bektaschiorden hereinbrach, ist eingehend behandelt, der sich mit ihm beschäftigende Fermân im Wortlaut mitgeteilt. Natürlich muß es als eine besonders glückliche Fügung begrüßt werden, daß uns diese Vorgänge unmittelbar, nachdem sie sich abgespielt hatten, von einem Manne überliefert wurden, der zu den Bestinformierten gehört haben muß. Daß sein Urteil über die Bektaschis nur absprechend ausfallen konnte, war durch seine Stellung und die Zeitverhältnisse bedingt. Wichtig aber wäre, den Verbleib der Handschrift aus dem Besitz von Schlechta-Wssehrd zu ermitteln und festzustellen, nach welchen

---

[1]) Der Name Resmî ist in diesem Falle wohl Nisbe von رسمو Retymo an der Nordküste der Insel.

[2]) Als Anhang zum Vîrânî, s. JRAS 1907 S. 576/7.

[3]) Ebend. S. 563.

[4]) Die Vierzahl der Offenbarungsbücher findet sich auch bei Vîrânî Druck S. 35 und dem unter Nr. 11 genannten Isḥâq S. 6. Nach Vîrânî S. 45 sind Psalter, Thora, Evangelium und Qorân gemeint.

[5]) Dieses Amt des Hofhistoriographen wurde von Murâd III geschaffen. Sein erster Inhaber war Saʿduddîn, wiederum persischer Abstammung.

[6]) SA aus dem 7. Bande der Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Wien 1856.

Gesichtspunkten der Autor seine Neubearbeitung für den Druck gestaltete. Von letzterer veröffentlichte Caussin de Perceval eine freie gekürzte Übersetzung unter dem Titel: Précis historique de la destruction du corps des Janissaires, Paris 1833.

10. Aḥmed Dschevdet behandelt im 12. Bande seines großen Geschichtswerks die Geschicke des Bektaschiordens, ed. Konstantinopel 1301 h S. 208 ff., vornehmlich nach Es'ad.

11. Isḥâq Efendi, ein orthodoxer Theologe in Konstantinopel, sah sich durch die Herausgabe von Ferischtéoγlus 'Aschqnâme, welche im Jahre 1288 h = 1871/2 D erfolgte, bald darauf veranlaßt, eine Gegenschrift gegen dieses und die Irrlehren der Bektaschis überhaupt unter dem Titel: Kjâschif ül-esrâr ve-dâfi' ül-eschrâr (Enthüller der Geheimnisse und Vertreiber der Schlechtigkeiten) zu Konstantinopel drucken zu lassen, die zwei Auflagen erlebte, von denen die erste keine Jahreszahl, die zweite 1291 h = 1874/5 D aufweist. Diese Schrift trägt die charakteristischen Züge der umfangreichen polemischen Literatur, deren Objekt die Dervischorden bilden: der Stifter des Ordens wird, was Snouck Hurgronje wiederholt als typisch hervorgehoben hat, stets mit Ehrerbietung behandelt[1]; die nachfolgenden Generationen aber hätten seine Lehre mißverstanden und bis ins Gegenteil entstellt; nicht nur Unglaube, sondern auch moralische Verkommenheit wird diesen Epigonen vorgeworfen; letztere ist ja nach Ansicht der Frommen die notwendige Folge jenes Hauptübels. Trotz dieser typischen Züge enthält Isḥâqs Streitschrift doch so viel objektives Material, daß ihr Wert ziemlich hoch zu veranschlagen ist[2]; der Verfasser bemüht sich die Lehren der Dschavidane zu widerlegen und geht namentlich bei Ferischtéoγlu, der ihn zu seiner Schrift veranlaßte, ziemlich gründlich zu Werke; er gibt eine anschauliche, wenn auch sicherlich tendenziöse Schilderung seiner Disputationen mit Bektaschis und teilt manche über sie kursierenden Anekdoten mit; natürlich darf man ihm niemals direkt folgen.

12. Aḥmed Rif'at handelt in seinem lehrreichen Dervischbuch, das wohl eine Übersetzung verdiente, der Mirât ul-meqâṣid fî def' il-mefâsid Stambul 1293 h = 1876 D, an verschiedenen Stellen eingehender über die Bektaschis, die er gegen Angriffe in Schutz nimmt. So teilt er S. 41/2 die auf den Halîfen Ebû Bekr zurückgehende Kette der Überlieferer der Ordensregeln mit, in der Aḥmed el-Jessevi und nach ihm Luqmân al-Ḫurâsânî unmittelbar vor dem Stifter stehen. Nur der Schluß dieser Silsele stimmt mit der überein, welche der unter Nr. 28 erwähnte türkische Bilderbogen gibt (vgl. die Umschrift der dort abgebildeten Bektaschi-Mütze). Die Silsele des Bilderbogens führt vielmehr auf 'Alî zurück. Eine kurze legendarische Biographie des Bektasch gibt Aḥmed Rif'at S. 179/80. S. 181 folgt der angebliche Stammbaum des Heiligen, der auf den 7. Imâm Mûsà al-Kâẓim und dessen Sohn Ibrâhîm zurückgeht. Wichtig ist namentlich die S. 182/3 gegebene Liste der Großmeister (Tschelebis) der Ṭarîqat sowie der Inhaber der Müdscherred-Babasy-Würde S. 187/8 und ein bektaschitischer Virid S. 195 ff., der um so bemerkenswerter ist, als Isḥâq (Kjâschif S. 26) die Existenz solcher leugnet. Ich zitiere Ahmed Rif'at bisweilen ohne weitere Unterscheidung neben Vîrânî, wobei jedoch zu bemerken ist, daß sich der

[1]) Ähnlich hatte schon Muḥammed die göttliche Sendung von Moses und Christus anerkannt; ähnlich wurde bei vielen Aufständen die Person des Pâdischâh respektiert.

[2]) Der Ton unterscheidet sich vorteilhaft von dem jener arabischen Schimpfschriften, die Snouck Hurgronje im 39. Bande der Tijdschrift van het Bataviaansch Genootschap 1896 S. 379—427 so lehrreich besprochen hat.

Standpunkt beider häufig nicht völlig deckt, da Aḥmed Rifʿat die Verbindung mit der Orthodoxie herstellt.

13. ʿAlî Dschevâd, Memâlik-i-ʿosmânîjeniñ tarîḫ ve-dschoγrafia luγaty, Der seʿâdet I 1311 h S. 283/4, IV 1317 h S. 1085.

14. Nr. 6814 der Stambuler Zeitung Ṣabâḥ vom 13. September 1908, die mir Herr Professor Snouck Hurgronje aus Konstantinopel zuzusenden die Güte hatte, enthält einen Artikel von drei Spalten: Prizrende bir Bektaschi tekkesinde (In einem Bektaschi-Kloster zu Prizren), welcher ein Gespräch des Verfassers (Doktor Janko) mit einem Bektaschi wiedergibt, der sich über die Lage in Albanien im Sinne der Aḥrâr äußert; der Berichterstatter scheint den Bektaschi mehr als Sprachrohr zu benutzen, um gegen die gewaltsame Niederhaltung des albanesischen Nationalismus zu protestieren.

15. Der zweite Jahrgang der Zeitschrift Albania, Bruxelles 1898, von der ich das Exemplar der Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek zu Straßburg in Erlangen benutzen durfte, erwähnt S. 51: „Qérbélaja, poème religieux, par N. H. F., un vol. in 16, Bucharest 1898. — C'est l'histoire religieuse des Bektachis racontée par un homme de foi et de talent". Da das Buch weder im Buchhandel zu haben, noch mir durch das Auskunftsbureau an einer Bibliothek nachgewiesen werden konnte, war es mir unmöglich festzustellen, ob es als Quelle in Betracht kommen kann.

Mehrere bektaschitische Drucke und zum Teil ältere Handschriften hat Herr stud. orient. R. Tschudi in Erlangen während der Osterferien in Konstantinopel erworben. Diese sind hier, obwohl mir die Einsicht gestattet war, nicht aufgeführt, da ihre Bearbeitung sich Herr Tschudi selbst vorbehält. Überhaupt ist für die Zukunft erfreulicherweise noch auf reichen Materialzuwachs zu rechnen. Nach den Recherchen, die Herr Dr. C. Prüfer in Kairo auf meine Bitte anzustellen die Freundlichkeit hatte, besitzt das dortige Bektaschikloster entgegen früheren Versicherungen von anderer Seite eine Bibliothek. Der seit 9 Jahren im Kloster dienende ʿAlî Ḥasan, ein Türke aus Kreta, erklärte Dr. Prüfer gegenüber, daß diese Bibliothek 1000 (?) Handschriften enthalte, die alle die Bektaschis und ihre Lehren betreffen. Die Bibliothek ist aber so streng bewacht, daß außer den beiden Babas des Klosters Niemand sie einsehen kann. Eine kleinere Bibliothek sah Herr Tschudi in Merdivenkjöj. Von persischen Texten wäre noch zu vergleichen: Wien, Flügel Nr. 1995, 8.

B. Abendländische.

Ziemlich wertlos ist für unsere Zwecke, was man in den bisherigen systematischen Darstellungen des Dervischtums über die Bektaschije findet, so bei:

16. John P. Brown, The Dervishes or Oriental Spiritualism, London 1868 S. 140 ff.

17. Osman-Bey, Les imams et les derviches, Paris 1881 S. 107—114, journalistisch.

18. Octave Depont & Xavier Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, Alger 1897 S. 530/1, wohl dem kritiklosesten Werk auf diesem Gebiet, vgl. de Goejes Kritik im Internationalen Archiv für Ethnographie XI 1898 S. 177 ff.

19. R. P. Louis Petit, Les confréries musulmanes, 3. édition, Paris 1902 S. 16/7. Aus der einschlägigen Literatur scheint mir dieses kleine Büchlein am meisten zu empfehlen. Materialien von verschiedenem Wert liefert die Reiseliteratur, aus der ich hervorhebe:

20. Paul Lucas, Allerneueste Reise in Klein Asia, Hamburg o. J. S. 111/2.

21. v. Luschan, Die Taḫtadschy und andere Reste der alten Bevölkerung Lykiens: Archiv für Anthropologie, 19. Band, Braunschweig 1891 S. 31 ff. Vgl. auch das mir nicht zugängliche Werk von Luschan und Eugen Petersen, Reisen im südwestlichen Kleinasien, Wien 1889. Türk. Bibl. IX S. 14 ff. habe ich den Nachweis geführt, daß die Taḫtadschys Bektaschis sind.

22. Cholet, Arménie, Kurdistan et Mésopotamie, Paris 1892 S. 40 ff., 47 ff.

23. Edmund Naumann, Vom Goldnen Horn zu den Quellen des Euphrat, München 1893 S. 193 ff.

24. A. Degrand, Souvenirs de la Haute-Albanie, Paris 1901 S. 228 ff.

25. Theodor A. Ippen, Scutari und die nordalbanische Küstenebene, Sarajevo 1907 S. 36, 72 ff.

Vgl. auch: 26. Murrays Handbook for Travellers in Asia Minor, Transcaucasia, Persia, etc., London 1895 S. 55/56.

C. Abbildungen, Photographien etc.

27. Herr Tschudi schreibt mir aus Konstantinopel: „Auf der öffentlichen Bibliothek am Platz vor dem Kriegsministerium fiel mir ein etwa vom Ende des 17. Jahrhunderts stammendes Buch auf, in dem sich farbige Bilder aller Stifter von Dervischorden finden, darunter auch das des Ḥâddschy Bektasch. Den meisten Stiftern sind die Symbole ihres Ordens beigegeben, dagegen tragen sie die Tracht ihres Ordens nicht. Außer der bloßen Aufschrift ist kein erklärender Text vorhanden.

28. Der bereits unter Nr. 12 erwähnte türkische Bilderbogen vom Jahr 1314, den mir Herr Professor Snouck Hurgronje aus Konstantinopel sandte, stellt die Mützen von 14 Dervischorden farbig dar, als achte die der Bektaschis und enthält als Text Biographien der Stifter und Überlieferungskette.

29. 11 größere photographische Aufnahmen aus dem Muqaṭṭam-Kloster bei Kairo verdanke ich Dr. Prüfer. Unter ihnen befindet sich eine Ansicht des Mutterklosters im Vilâjet Angora, Sandschak Kyrschehir nach einem Bilde, das in einem kleinen Köschk über dem Haupteingang zum Kloster aufgehängt ist. Hervorzuheben ist ferner eine Aufnahme des Schejḫs Muḥarrem Baba in seiner Ordenstracht.

30. Eine Skizze des Grundrisses des Muqaṭṭamklosters mit erklärendem Text, entworfen von Dr. Prüfer.

Stellung zur Tradition der Orientalen.

Für den Islamiker beginnt die Wissenschaft mit der Zerstörung islamischer Traditionen, welche auf diesem Gebiete tendenziös die wahre Herkunft aller Erscheinungen verdecken. Seitdem das Dervischtum im orthodoxen Islâm festen Fuß gefaßt hat, war es darauf bedacht, seine Ursprünge in die Zeiten des Propheten hinaufzudatieren, obwohl Qorân 57, 27 das christliche Mönchstum als eine menschliche Erfindung bezeichnet und tadelt und vom Propheten der Ausspruch überliefert wird, daß es kein Mönchstum im Islâm gäbe[1]). ʿAlî und Ebû Bekr müssen als Autoritäten für den öffentlichen und geheimen

[1]) Vgl. auch Ibn Saʿd V S. 70.

Zikir (ذكر) herhalten, und eine Traditionskette ähnlich der talmudistischen führt die Ordenslehren auf fromme Männer der ältesten arabischen Periode des Islâm wie Ḥasan Baṣrî zurück. Natürlich übertrug dann die spätere Zeit auch die Ideale des Dervischtums auf jene Männer, deren historisches Bild jedoch wesentlich andere Züge aufweist. Die vermeintliche eigene Entwicklung beruht oft auf langsamem Einströmen fremder Ideen, deren Hauptrepräsentanten schließlich Einheimische sein können, deren Zentra aber außerhalb zu suchen sind.

Statt dessen stellt die arabische Scholastik auf Grund von Äußerlichkeiten Zusammenhänge her. Nicht die Tradition eines gewissen Lehrinhalts gilt ihr als Hauptsache, sondern die Vererbung von ḫirqe (Rock) und seddschâde (Gebetsteppich). Bezeichnend für die Methode ist, daß nach Ferîdeddîn ʿAṭṭâr[1]) Owais die muraqqaʿ des Propheten bekommen haben soll, obwohl dieser Flickerrock sicher sehr viel später von Osten her in den Islâm eindrang[2]).

Wie die Araber keinen Behzâd hervorgebracht, sondern höchstens grobe Miniaturen und selbst diese nur selten erzeugt haben, wie sie dem persischen und türkischen Teppich nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen haben, wie ihre Dichter zwar ein Kamel besingen, sich jedoch nicht mit Firdôsî, Saʿdî und Ḥâfiẓ messen können, so ist auch die Theologie des seldschukischen Zeitalters bedeutend reicher und tiefer als die der arabischen Frühzeit. Feste Grenzen lassen sich natürlich zwischen arabischen und persischen Ideen nicht ziehen; die Kultur des Islâm ist eben ein Gesamtorganismus und verschließt sich dem einseitigen Arabisten; Perser wachsen unter arabischen, Araber unter persischen Einflüssen heran; ein und derselbe Autor schreibt „die drei Sprachen“ (Persisch, Arabisch und Türkisch). Bei jeder Entwicklung fehlen Zwischenglieder, wenn man zwei von ihnen samt ihren Literaturen ausschaltet, und die Erkenntnis muß notwendig darunter leiden. Gegen den Araberkult, wie er z. B. August Müllers Islam zu Grunde liegt, muß jedoch auf das Entschiedenste Einspruch erhoben werden. Wie Aug. Müller in seiner hohen Wertung des Arabertums gegenüber dem Berbertum in schroffstem Gegensatz zu den Urteilen von Kennern beider Nationalitäten steht, worauf ich an anderm Orte hingewiesen habe, kommt auch die weit größere Bedeutung des Persertums bei ihm vollends nicht zu ihrem Recht. Die Türken, welche, wie ihr Kunstgewerbe zeigt, persische Kultur aufzunehmen vermochten, was den Arabern versagt blieb, und die staatenbildend Großes geleistet haben, nach gehässigen Ḥadîsen der von ihnen beherrschten Araber zu werten, geht nicht an. Auf religiösem Gebiet offenbart sich der semitische Geist vorwiegend in Ersinnung von einzelnen mehr oder weniger willkürlichen Beschränkungen, um dann oft mit großem Aufwand von Scharfsinn wieder den Weg der Umgehung zu finden. Bei persischen Dichtern erkennen wir deutlich das Streben nach verallgemeinernder Verinnerlichung und Abwendung von äusserem Formenkram. Keineswegs soll die persische Nationalität hiermit als einzige Trägerin höheren geistigen Lebens im Islâm gekennzeichnet werden; auch andern, namentlich turkisierten Griechen, gebührt ein großer Anteil an der islâmischen Kultur. Der arabische Einschlag dagegen bezieht sich wesentlich auf die offizielle Form.

---

[1]) Tezkiret ul-evlijâ ed. Nicholson I S. 16 ff.

[2]) Ein Kuriosum ist, daß der fanatische Snussi-Orden in Afrika nach derselben Methode als Tochterorden der theosophischen Schâzilîs gilt. Snussis erkennt man in Algier daran, daß sie keinen Kaffee trinken, während Schâzilî gerade für den Entdecker dieses Getränks gilt.

Mit dem nationalen hängt das religiöse Vorurteil zusammen. Der gläubige Muhammedaner kann einen außerislamischen Ursprung oder eine historische Entwicklung innerhalb des Islâm religiösen Erscheinungen nicht zugestehen, ohne sie in seinen Augen zu entwerten. Wir dürfen daher nie vergessen, daß die orientalischen Schriftsteller für uns lediglich Quellenmaterial darstellen. Sie müssen Objekte bleiben, auch in ihren Urteilen, da wir mit anderen Problemen zu rechnen haben. Alfred von Kremer suchte in seinen Kulturgeschichtlichen Streifzügen auf dem Gebiete des Islams (Leipzig 1873 S. 46 ff.) zu beweisen, daß der Sufismus, „so wie er in verschiedenen Dervischorden seinen Ausdruck findet . . . wesentlich aus indischen Ideen entsprungen ist, und zwar namentlich aus jener Schule der indischen Philosophie, die unter dem Namen der Vedanta-Schule bekannt ist". Zugleich aber gibt er S. 54 zu, daß der früheste arabische Sufismus asketischer Richtung größtenteils aus christlichen Quellen entsprang. A. Merx[1]) glaubte dagegen den Sufismus in der Hauptsache auf die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita zurückführen zu können. Goldziher[2]) betont wieder die Einflüsse des indischen Ostens stärker und Nicholson[3]) nimmt gleichfalls eine vermittelnde Stellung ein, indem er den ältern Sufismus zwar, wie er sich namentlich in Dhu-n-Nûn manifestiert, als ein Produkt griechischer Spekulation, die auf verschiedenen Wegen in den Islâm einströmte, zu erweisen sucht, in dem bedeutenderen Bâjezîd Besṭâmî jedoch einen echten Repräsentanten des Orients sieht[4]). Eine zentrale Bedeutung vermag ich Dhu-n-Nûn nach östlichen Quellen nicht zuzuerkennen. Die Differenzen zwischen den genannten Gelehrten sind zum größten Teil nur scheinbar und ergeben sich daraus, daß verschiedene Phasen des Sufismus vorwiegend ins Auge gefaßt werden. Jedenfalls mehren sich in späterer Zeit die aus Indien abzuleitenden Zuflüsse, und da unser Blick auf jene Periode gerichtet ist, haben wir zweifellos mit solchen zu rechnen; die Frage verschiebt sich, je nachdem man im Sufismus den Quietismus, den pantheistischen Gottesrausch oder die Gleichwertung der Religionen betont. In letzterem Falle wird man die Verinnerlichungsbestrebungen der gesetzlichen Normen historisch verfolgen müssen, aus denen sich tolerantes Absehen von der Mannigfaltigkeit der äußern Kultform und Eklektizismus ergaben.

Die Geschichte der Organisationen führt zum Teil andere Wege, im vorliegenden Falle auf die Qarmaṭen (9. Jahrh.) und die Lautern Brüder (10. Jahrh.). Mit Recht bemerkt de Boer, daß Ǵazâlî mehr, als er wohl selbst eingestehen mochte, dem Ideenkreise der Lautern Brüder verdankt[5]). Es ist bekannt, daß dieser arabisch schreibende Perser[6]) die Stellung des Dervischtums im Islâm wesentlich gefestigt hat. Seine große Bedeutung für den Islâm wird durch die Worte Sujûṭîs angezeigt: „Könnte es nach Muḥammed noch einen Propheten geben, so wäre es sicher Ǵazâlî"[7]). Isḥâq Efendi sucht in der Einleitung

---

[1]) Adalbert Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Heidelberg 1893.

[2]) Vgl. das Referat von T. Duka, The Influence of Buddhism upon Islam: JRAS 1904 S. 125—141.

[3]) Reynold A. Nicholson, A historical enquiry concerning the origin and development of Sufiism: JRAS 1906 S. 303 ff.

[4]) Daß die Liebe bei Bâjezîd eine so große Rolle spielt, weist nicht notwendig auf christliche Anregung. Nach Pischel ist die Liebe der „Grundgedanke des Buddhismus", vgl. dessen Leben und Lehre des Buddha S. 78 ff.

[5]) De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam S. 89.

[6]) Er hat meist in der Stadt Firdôsîs, in Ṭôs gelebt.

[7]) Goldziher, Muh. Studien II S. 106.

des Kjâschif ul-esrâr S. 3 die bektaschitischen Irrlehren durch Fazl Ḥurûfî auf die Qarmaṭen zurückzuführen. Letzterem widerspricht scheinbar, daß die Bektaschis nicht zu den Anhängern der 7, sondern zu denen der 12 Imâme gehören. Bemerkenswert ist jedoch der von den Nuṣairiern in dieser Richtung durchgemachte Wandel. Dussaud bringt Histoire et religion des Noṣairîs S. 44 ein Beispiel bei, nach welchem diese noch an der ismailitischen Siebenzahl der Imâme festhalten, als 7. Imâm aber nicht mehr Ismâʿîl, sondern bereits Mûsà, den Kandidaten der Zwölfer zählen; ebendaselbst S. 165 ist dann bereits bei ihnen von den 12 Imamen die Rede. Der Stammbaum des Ḥâddschy Bektasch wird über den 7. Imâm der Zwölfer, Mûsà-i-Kâẓim, geführt, zweigt sich aber mit diesem von den 12 Imâmen ab, indem er nicht über den 8. Imâm ʿAlî Rizâ, sondern dessen Bruder Ibrâhîm weitergeführt wird[1]). Der Kult der 12 Imâme deutet nicht notwendig auf Persien, er scheint in Turkistân seit alten Zeiten lebendig. Von den Ordensstiftern stammen mehrere der bedeutendsten dorther; viele, so auch Ḥâddschy Bektasch Velî[2]), werden zu dem berühmten Aḥmed Jessevi in Beziehung gesetzt, dessen Mausoleum sich in Jessi, der Stadt Turkistân, befindet; bei Buḫârâ liegt Schâh-i-Naqschibend, der Stifter der Naqschibendis begraben; aus Balḫ stammte Dschelâleddîn Rûmî. Turkistân dürfte nunmehr auch als Brücke für buddhistische Einflüsse näher ins Auge zu fassen sein. Ob allerdings die indischen Einflüsse als buddhistische richtig charakterisiert sind, bedarf noch weiterer Untersuchung. Graf Mülinen macht mich darauf aufmerksam, daß der Begriff fenâ sich weit mehr mit dem brahmanischen Nirvana deckt. Vgl. auch S. 14.

Auch die religiöse Entwicklung des Islâm wird somit zum großen Teil auf Anregungen von aussen zurückzuführen sein, und wir müssen ihre Erscheinungen nicht ins arabische Altertum hineinverlegen, sondern Zusammenhänge mit Außerislâmischem suchen. Die Dervischorden dürfen wir nicht isoliert betrachten; sie sind häufig nur die Form, in welcher Fremdes sich schließlich dem Islâm einfügt. Gerade diesem Fremden müssen wir bis zu seiner Selbständigkeit nachgehen, um den Prozeß der Entwicklung zu verstehen.

Wesen, Anfänge und Geschichte der Bektaschijje.

Die Identität der Bektaschis und Taḫtadschis[3]) habe ich bereits Türkische Bibliothek IX eingehend nachgewiesen und möchte das dort Gesagte hier nicht wiederholen, sondern nur zusammenfassend bemerken, daß so ziemlich alles, was Geheimrat von Luschan uns in seiner (unter Nr. 21 aufgeführten) Arbeit über die Taḫtadschis in Tekke (Lykien) berichtet, auch für die Bektaschis charakteristisch ist.

Wir müssen aber die Grenzen noch weiter ziehen und zunächst die Kyzyl-basch und die sogenannten ʿAlî-ilâhîs mit den Bektaschis zu einer Gesamtgruppe zusammenfassen, die

---

1) Mirât ul-meqâṣid S. 181. Vgl. auch den Anfang der von Tschudi mitgebrachten Handschrift كتاب ولايت نامهء حاجم سلطان

2) Vgl. die Vilâjetnâmes und Mirât ul-meqâṣid S. 179.

3) Nach Karl Humann: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin VII 1880 S. 248 heißen sie auch Tschepni. Vgl. über sie ferner Oberhummer und Zimmerer, Durch Syrien und Kleinasien S. 111. Taḫtadschis traf Kotschy auch im Gebiet des Bulγârdaγ an: Ritter, Erdkunde IX Kleinasien II S. 191/2.

sich weniger in der Lehre als in der Organisation von diesen unterscheiden. Beide verbinden dieselbe Nichtachtung des äußeren Kults mit extrem-alidischer Gesinnung. Bezüglich der Kyzylbasch[1]), welche im Osten Kleinasiens und westlichen Kurdistan noch über eine Million Anhänger zählen sollen, aber auch im Westen Kleinasiens nach Oberhummer und Zimmerer (S. 395) nicht selten sind, z. B. im Tal des Karadere nahe Kinik eine größere Ansiedelung haben (ebend. S. 396), bleibt der Verwandtschaftsnachweis im einzelnen dem weiteren Verlauf der Untersuchung vorbehalten; hier sei nur noch bemerkt, daß sie sich selbst bisweilen für Bektaschis erklären[2]) und die Tekje des Ḥâddschy Bektasch Velî verehren[3]). Die von Grenard a. a. O. S. 514 mitgeteilten von den Kyzylbasch zitierten Verse[4]) finden sich bei dem Bektaschi Vîrânî Baba S. 75 in so nah verwandter Form wieder[5]), daß man diese fast als Variante bezeichnen könnte. Auf die enge Zusammengehörigkeit der Bektaschis und ʿAlî-ilâhîs, die, in Persien weit verbreitet, hauptsächlich aber um Kirmânschâh sitzen, habe ich bereits Türk. Bibl. IX S. 34/5 hingewiesen.

Zahlreiche Beziehungen weist diese Gruppe auch zu Jezîdîs, Bâbîs und Nuṣairîs[6]) auf, mit denen sie sich aber nicht mehr begrifflich zu einer Gemeinschaft vereinen läßt. Mit allen drei Sekten teilen die Bektaschis zunächst die christenfreundliche Gesinnung[7]), mit den Jezîdîs und Nuṣairîs den Glauben an eine Seelenwanderung[8]), während die Bâbîs

---

1) Vgl. über sie namentlich F. Grenard, Une secte religieuse d'Asie Mineure, les Kyzyl Bâchs: Journal Asiatique X 3 1904 S. 511 ff.; ferner Vámbéry: Allg. Zeitung 27. Dezember 1877; v. Flotwell, Aus dem Stromgebiet des Qyzyl-Yrmaq: Petermanns Mitt., Ergänzungsheft Nr. 114 Gotha 1895 S. 12; Oberhummer u. Zimmerer, Durch Syrien und Kleinasien S. 393 ff. Im Folgenden werden unter Kyzylbasch immer diese Sektirer verstanden, nicht die 7 gleichfalls so benannten türkischen Stämme, welche Schâh Ismâʿîl bei seinen ersten Kämpfen unterstützten, vgl. über diese Melgunof, Das südliche Ufer des kaspischen Meeres S. 107.

2) JA X 3 S. 512; vgl. v. Flotwell a. a. O. S. 12: „Jedenfalls ist der Name Kysylbasch ein bloßer Schimpfname, sie nennen ihrerseits die rechtgläubigen Türken ebenso". „Die Kyzylbasch", sagt Kannenberg: Globus 1895 Band 68 S. 62, „nennen sich selber ʿAlevi und bilden wohl zusammen mit den über die ganze Halbinsel zahlreich verbreiteten und von den Türken meist ebenfalls als Kyzylbasch bezeichneten Tschepni, Tschebni (τζεπνίδες) oder Tschetmi, den Taḫtadschy (Brettschneider, Holzarbeiter), sowie den Ansarie [Nuṣairîs] in Ost- und Südostkleinasien die Überreste der kleinasiatischen Urbevölkerung".

3) JA X 3 S. 519.

4) بيك بر كسوتدن باش كوسترردى — Aus tausend und einer Verkleidung schaute er hervor.
بر كسوتده باش كوسترسه ايدى — Wenn er aus einer Verkleidung hervorgeschaut hätte,
جمله‌سى كله‌جك ايدى ايمانه — Wäre alle Welt zum Glauben gelangt.

5) هزاران جبه‌دن باش كوسترسين — Aus tausend Verkleidungen schautest du hervor,
انكيچون خلقى صالمش سين كمانه — Deshalb hast du die Menschheit in Zweifel gestürzt.

6) Vgl. über diese Sekte namentlich René Dussaud, Histoire et religion des Noṣairîs, Paris 1900, der S. XIII—XXXV eine ausführliche Bibliographie gibt.

7) Bezüglich der Bâbîs vgl. Julius Richter, Mission und Evangelisation im Orient, Gütersloh 1908 S. 216; bezüglich der Jezîdîs: Oswald H. Parry, Six Months in a Syrian Monastery, London 1895 S. 364.

8) Über diesen Glauben bei den Bektaschis beziehungsweise Taḫtadschys und Kyzylbasch vgl. Kjâschif ül-esrâr S. 60 ff., Archiv für Anthropologie 19. Band S. 34; Oberhummer und Zimmerer S. 395. Das Kitâb el-Dschilve, eins der beiden heiligen Bücher der Jezîdîs, lehrt die Seelenwanderung (tenâsuḫ) im 2. Faṣl: American Journal of Semitic Languages XXV 1909 S. 120. Vgl. Oppenheim, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf II S. 151; Dussaud S. 35 ff., 120 ff.

eine verwandte Lehre von der Wiederkehr der Verkörperung derselben göttlichen Buchstaben besitzen[1]). Mit den Nuṣairîs hat unsere Gruppe außerdem namentlich die Trinitätslehre und die Vergöttlichung ʿAlîs gemeinsam, mit den Bâbîs die Zahlenmystik[2]), die Zulassung der Frauen zu den Versammlungen und die Abschaffung des Schleiers[3]). Die Kyzyl-basch sollen nach JA X 3 S. 518 die Scheidung verwerfen, die Bâbîs diese und die Vielweiberei immer mehr einschränken[3]), auch bei den Drusen ist die Vielehe „verpönt, die Ehescheidung sehr erschwert“[4]). Von den Taḫtadschys endlich berichtet Luschan, daß das Wort Schejtan bei ihnen ängstlich vermieden wird, was eine Parallele zu der bekannten Jezîdî-Sitte wäre, die ich freilich sonst bei den Bektaschis nicht belegen kann. Esʿad nennt in einem Verse S. 212 die Bektaschis, um sie zu beschimpfen, geradezu Jezîdîs.

Gehen wir nun von den weiteren Kreisen zusammenhängender Ideen wieder auf die enger verwandte Dreiheit Bektaschi—Kyzylbasch—ʿAlî-ilâhî zurück, so treten Unterschiede innerhalb derselben erst bei genauerer Vergleichung hervor. Diese ergeben sich hauptsächlich daraus, daß die Bektaschis als Dervischorden organisiert sind, wodurch sich z. B. ihre Stellung zu Ebû Bekr verschob, die Trinität zu einer Geheimlehre werden mußte und überhaupt die äußere Beziehung zum Christentum mehr gelockert wurde als bei den Kyzylbasch[5]). Auch dieser Unterschied hat sich jedoch nicht gänzlich unvermittelt herausgebildet.

Schon bei den Kyzylbasch finden sich Anklänge an die Organisation der Dervische. Die Tekje spielt eine Rolle; die beiden Schejḫs der Kyzylbasch gelten für Nachkommen des ʿAlî; ihre dedes (Großväter) entsprechen den babas (Vätern) der Bektaschis. Sogar bei den viel weiter abstehenden Jezîdîs findet man unverkennbare Züge einer Einwirkung des Dervischtums. Ein von Dr. Grothe aus Mosul mitgebrachtes und dort 1323 h gedrucktes türkisches Büchlein ʿAbede-i-Iblîs (Teufelsanbeter), dessen Verfasser der Vâlî von Mosul, Muṣṭafâ Nûrî Pascha, ist, erwähnt S. 54 unter konfiszierten Reliquien der Jezîdîs den Gürtel des Aḥmed ar-Rifâʿî, den Rosenkranz des Aḥmed Bedevî, den Stab des ʿAbdalqâdir al-Gîlânî, den Bartkamm des Dschünejd-i-Baydâdî. Die drei ersten waren Stifter der nach ihnen benannten Dervischorden, über den letzteren werden die Traditionen des Dervischtums zurückgeführt. Eins von den 5 Melek-Taus-Idolen[6]), die ʿOmer Vehbî Pascha konfiszierte, führte nach Muṣṭafâ Nûrî Pascha S. 53 den Namen Ḥasan Baṣrî; diesen bezeichnet die Überlieferung als den eigentlichen Vater des Dervischtums.

Andererseits bekennen sich zu den Bektaschis in Albanien, Lykien und der Umgegend des Mutterklosters ganze Landschaften, so daß hier auch die Bezeichnung „Sekte“ ihre Berechtigung hat. Als Dervische aber geben sich ihre Babas nicht nur äußerlich, indem sie eine der anderer Orden analoge Tracht tragen, sich eines schwarzen Fells[7]) als Sitz

---

1) Vgl. Andreas, Die Babis in Persien, Leipzig 1896 S. 44.

2) Andreas S. 42 ff. 3) Andreas S. 45. 4) Oppenheim a. a. O. I S. 139.

5) Eine verfolgte Religion wird genötigt ihre Dogmen mehr und mehr in Geheimlehren umzusetzen, womit sie der herrschenden Religion, in diesem Falle also dem Islâm, bereits viele Außenwerke preisgibt. So wird die Verbindung zwischen den Geheimreligionen, wie sie Drusen und Jezîdîs haben, und den Dervischorden hergestellt.

6) Rifʿat nennt in seinem Dervischbuch S. 198 den Gabriel: Ṭâus-i-melekjût.

7) سیاه بر پوست, s. den unter Nr. 14 erwähnten Ṣabâḥ-Artikel. Seit alter Zeit ist das Schaffell das Attribut der islamischen Bettelmönche.

in der Tekje bedienen etc., sondern die wichtigsten Grundideen des Dervischtums spielen tatsächlich z. B. in den Predigten eines Vîrânî Baba eine Hauptrolle: Die Dünjâ, das irdische Gut, wird nach einem Prophetenausspruch (daselbst S. 28) für Aas erklärt und die ihm nachgehn für Hunde. Mit der Abkehr von der Dünjâ schwindet der Egoismus (Benlik) und die Vielheit (Kesret). Das Suchen nach der Einheit (Vaḥdet, türk. Birlik) erscheint als Ziel des Strebens (S. 31) wie bei den Naqschibendîs[1]) und andern Orden. Gott bereits hienieden zu schaun, der Dîdâr, dessen freilich nur eine Elite teilhaftig wird, ist auch die Sehnsucht der Bektaschis[2]); denn dieser Zustand gewährt das höchste Glück der Bedürfnislosigkeit. Den weltlich Denkenden stellt auch die Herrschaft über die beiden Welten nicht zufrieden; denn, wer begehrt, entbehrt[3]).

Dabei machen sie im engern Kreis kein Hehl aus ihrer Überzeugung allein im Besitze des rechten Weges zu sein, der zur Glückseligkeit führt. So erzählt Isḥâq Efendi (Kjâschif S. 20) von einer Frau, die sich den Bektaschis angeschlossen hatte, daß sie einen ihrer Verwandten zu ermahnen pflegte: اوغلم بكتاشى طريقندن ماعدا بشقه طريقك اصلى يوقدر وبكتاشيلردن ماعدا بر كمسه‌نك اسلاميتى صحيح دكلدر „Mein Sohn, abgesehen vom Orden der Bektaschis gibt es keinen echten Orden, und abgesehen von den Bektaschis ist Niemands Islamismus richtig“. Der Druck Vîrânî Babas bezeichnet in dem Schlußvermerk den Bektaschi-Orden als die gürûh-i-nâdschî (die erlöste Schaar) d. h. als jene 73. firqa (Sekte), die nach einem bekannten Ḥadîs allein dem Schicksal der 72 andern muslimischen Sekten, dem Höllenfeuer entgehen wird[4]). Der Großmeister, welcher im Kampf gegen Soliman den Großen fiel, wird als Schehîd (Glaubensmärtyrer) bezeichnet. Vîrânî tituliert diejenigen, welche seine Predigt nicht annehmen, mehrfach Tier und Esel[5]). Der Nicht-Bektaschi wird bei der Beichte geradezu als Hund bezeichnet: Isḥâq S. 29[6]).

Wir sehen also, daß eine weit nach Persien verbreitete religiöse Bewegung sich im türkischen Westen zu einem Dervischorden gestaltet hat. Die Form des Dervischtums hat auch sonst häufig eine Mauer und letzte Zuflucht für absterbende oder verfolgte religiöse Erscheinungen gebildet. Es fragt sich nun, ob wir den Zeitpunkt dieser Metamorphose im vorliegenden Fall näher bestimmen können.

Die Berichte über den Aufstand der christenfreundlichen Dervische im Jahre 1416, auf den wir später zurückkommen, erwähnen den Namen der Bektaschis noch nicht.

---

[1]) Vgl. Leipziger Literatur-Zeitung 1822 Sp. 2021; ZDMG 58. Band 1904 S. 812. Über die Entstehung des Einheitsgedankens in Indien handelt eingehend Paul Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I 1 S. 103 ff.

[2]) Vgl. z. B. Vîrânî S. 33/4.

[3]) So Aḥmed Rifʿat S. 185 in einem auf die Bektaschis bezüglichen Abschnitt.

[4]) Vgl. Aḥmed Rifʿat S. 100: قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق امتى ثلث وسبعين فرقة كلّهم فى النار الا فرقة واحدة. Die 72 verdammten Sekten werden daselbst aufgezählt.

[5]) Eschek z. B. S. 50. Vgl. die Anekdote von Bâjezîd Besṭâmî im türkischen Ṭûṭî-nâme ed. Kairo 1267 h S. 120; ferner Haarbrückers Schahristânî II S. 410 Anm.

[6]) „Wenn ein Muhammedaner, der nicht Bektaschi ist, einem ihrer Weiber beigewohnt hat, macht es gleichfalls dem Baba Mitteilung mit den Worten: اوزرمدن بر كوپك آتلادى „Über mich ist ein Hund hinweggesprungen.““ Vgl. oben Z. 4.

Auch der Verfasser des Tractatus de moribus condictionibus ac nequicia Turcorum[1]), der zwischen 1437 und 1458 in der Türkei gewesen sein muß, kennt zwar den Ḥâddschy Bektasch, verrät aber noch keine sichere Kenntnis von einem nach ihm benannten organisierten Orden. Nachdem er nämlich im 15. Kapitel zunächst von Sedichasi [= Baṭṭâl] gehandelt hat, fährt er fort: „Est alius vocatus Hatschi Pettesch qui interpretatur quasi adjutorium peregrinationis qui etiam multum invocatur et veneratur maxime a peregrinis qui ejus auxilium frequenter experiri dicuntur.“ Natürlich ist hier „peregrinus“ mit „Pilgrim“ zu übersetzen, und man hat an Wanderdervische zu denken, die Heiligengräber besuchen und von den Wundertaten ihres Schutzpatrons berichten. Desgleichen gedenkt der Anonymus im 20. Kapitel, wo er von den „horife“ spricht, des Bektaschi-Ordens in keiner Weise, obwohl hier eine Erwähnung nahe lag; denn unter „horife“ ist, wie Graf Mülinen schon vor längerer Zeit erkannt hat, die Ḥurûfîje zu verstehen, während Foy das Wort in den Mitteilungen des Berliner Seminars fälschlich für ʿurefâ (Kenner) erklärte. Nach Kjâschif S. 4 soll ʿAlî al-aʿlâ († 822 h = 1419 D) den Bektaschis die ḥurûfischen Ideen übermittelt haben.

Da Mehmed II zu Adrianopel anfänglich die Ḥurûfîs — ein Ḫalîfe des Fazl († 804 h = 1401/2 D) war mit einigen Jüngern dorthin gekommen — begünstigte[2]), dann sie aber der Wut des Muftî Faḫruddîn-i-ʿAdschemî (834—865 h = 1430/1—1460/1 D) preisgab, hatte der Verfasser des Tractatus wahrscheinlich unter Mehmed II, aber vor der Katastrophe Gelegenheit Ḥurûfîs kennen zu lernen.

Für die Zeit des Nachfolgers des Eroberers gewinnen wir einen wichtigen Anhalt für die Anfänge des Ordens aus Evlijâ, der II S. 180 berichtet, Bâjezîd Velî habe die Qubbe, die Moschee und die Klostergebäude beim Grabe des Kojun Baba in ʿOsmandschyk gestiftet, was bei den Informationen des Reisenden an Ort und Stelle kaum zu bezweifeln sein dürfte. Zwar haben die Bektaschis gern Gräber fremder Heiligen sich allmählich angeeignet, doch bleibt in diesem Fall der charakteristische Baba-Titel und die Nähe des Kyzylbasch-Gebiets zu beachten. Der Name Bektaschis braucht allerdings zu Bâjezîd II Zeit noch nicht bestanden zu haben, aber die Vereinigung war zum mindesten im Werden. Die Angabe bei Aḥmed Rifʿat S. 190, daß Bâlim Sulṭân in Konstantinopel den Pâdischâh besucht und dieser die Einkünfte für die Tschelebis und Dervische des Mutterklosters gestiftet habe, steht dagegen auf sehr viel schwächeren Füßen als die Evlijâs. Der gemeinte Pâdischâh könnte jedoch, da Bâlim Sulṭân 922 h = 1516 D starb, sehr wohl Bâjezîd II (1481—1512) gewesen sein. In dieselbe Zeit wird, wie wir unten sehen werden, auch die Gründung des Muqaṭṭam-Klosters versetzt. Im Allgemeinen dürfte freilich Bâjezîd II der bektaschitischen Gruppe trotz der ihm zugeschriebenen sufischen Gesinnung nicht sonderlich freundlich gegenübergestanden haben. 1492 wurde auf ihn ein Attentat von einem Manne in Qalendertracht verübt und 1511 erhob sich Tekke, heute noch ein Hauptsitz der schiitischen Taḫtadschis, für den Schah Ismâʿîl unter einem Anführer, der deshalb Schahkuli[3]) (Sklav des Schah), von den Türken aber Schejtankuli genannt wurde.

---

[1]) Incunabeldrucke desselben befinden sich unter anderem in der Hof- und Staats-Bibliothek zu München und der Stadt-Bibliothek zu Nürnberg.

[2]) Vgl. ʿÂlî, abgedruckt JRAS 1898 S. 90/1; Gibb I S. 381.

[3]) Der Name kehrt bei dem Bektaschi-Heiligtum von Nerduban (Merdivenkjöj) wieder, vgl. Mirât ul-meqâṣid S. 183 Z. 5, s. unten.

Barletius, deutsche Ausgabe von 1561 Bl. 3ᵇ spricht von einer Verfolgung der Dervische, die er den fratres de observantia vergleicht, unter Pazaita (Bâjezîd II) und bemerkt: „Disen sind nachgefolgt die anderen / die man Türckisch nennet Hoze / welchen bey vns vergleicht mögen werden die Brüder die man nennt Conuentuales.“ In Hoze steckt wohl ḫodsche; so werden die Naqschibendîs angeredet[1]).

Deutlich erkennbar sind die Bektaschis bei Menavino, obwohl auch er sie noch nicht unter diesem Namen, sondern nur unter der Bezeichnung „Calender“ kennt; sie selbst scheinen sich nach der von ihm türkisch überlieferten angeblichen Aufschrift am Tor ihrer Tekje als گزگینجی gezgindschi (etwa: Weltdurchwanderer) bezeichnet zu haben[2]). Wir erfahren, daß diese Calender meist das Cölibat hielten, in den Ohren eiserne Ringe[3]) trugen und im ḥurûfischen Dichter Nesîmî (bei ihm: Nersimi) lasen. „Sie leben“, so schließt er, „von den Allmusen | und halten den Orden der Nercimi | vnnd ich | der etwas in deszselbigen Büchern gelesen | hab sovil darausz vermerckt, das er mehr auff der Christen seiten | vnnd mehr vnserm | dann der Türcken Glauben anhengig gewesen | In welchen Büchern er vil ding verfaszt | so nicht allein lobens werth | sondern auch kunstreich geschriben | vnnd auf jhre Reimsarth sehr lieblich zůlesen seynd.“

Aus türkischen Quellen kenne ich keine Erwähnung des Ordens vor dem 16. Jahrhundert. Der älteste Hinweis findet sich in den Scheqâyq-i-Nuʿmânîje des Taschköprüzâde († 1560), im arabischen Original, das als Ḥâschije zu Ibn Ḫallikân, Bûlâq 1299 h gedruckt wurde, I S. 83, Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek Nr. 441 Bl. 12. Gelegentlich der Erwähnung des Ḥâddschy Bektasch heißt es daselbst: وقد انتسب اليه في زماننا هذا بعض من الملاحدة نسبة كاذبة وهو برئ منهم بلا شك قدّس الله تعالى سرّه العزيز „Es benennen sich nach ihm in dieser unserer Zeit fälschlich einige Ketzer, aber er ist zweifellos an ihnen unschuldig, Allâh der Erhabene heilige sein teures Geheimnis.“ Vgl. die gedruckte türkische Übersetzung I S. 44.

Ähnlich äußert sich der Historiker ʿÂlî († 1599) über die nicht betenden Abdale[4]), die sich nach Ḥâddschy Bektasch benennen, während ihre Taten jede Gemeinschaft mit dem Heiligen ausschließen; vgl. die Münchener Handschrift Cod. turc. 73 Bl. 21ᵇ, die Wiener Handschrift Flügels Katalog Nr. 1022 Bl. 22ᵇ und den Stambuler Druck von Esʿads Üss-i-zafer (1243 h) S. 200.

---

[1]) Brown S. 127.

[2]) Trattato de costumi et vita de Turchi, Florenz 1548 S. 75 (deutsch im Andern Teil der Türckischen Historien, Franckfurt am Mayn 1563 S. XXXV, Ausgabe 1570 Bl. 27): „Caedan ormac, dilersin cusciunge al chachecciur; cio è, chi vole entrare in quella religione debba operare si come loro osseruando virginita.“ Auch Temennâî wird von ʿAbdullatîf (Tezkere, Der-i-seʿâdet 1314 h S. 110) als Qalender bezeichnet. Über die Bezeichnung Joloɣlu siehe Christl. Orient I 1900 S. 118 ff.

[3]) Portano alle orecchie anelli di ferro. Vgl. Aḥmed Rifʿat, Mirât ul-meqâṣid S. 186, Brown, The Dervishes S. 148, ferner Luschan: Archiv für Anthropologie XIX 1891 S. 37: „In dem kleinen Bektaschikloster, welches hart bei dem Theater von Limyra steht, waren 1884 zwei Derwische einquartiert, von denen der eine ein europäisches Hufeisen im linken Ohrläppchen hängen hatte und der andere eine vielleicht zwei Pfund schwere ∽ förmig gebogene Silberstange von der Dicke eines kleinen Fingers“, und hierzu wieder Brown S. 159: „On the 'Ashk i Mengoosh, or love for the horse-shoe of 'Alee, used as an ear-ring“.

[4]) So lesen der Münchener Codex und Esʿad. Das Wort bezeichnet zugleich einen Narren und Heiligen.

Die Sage pflegt das Endresultat einer Entwicklung als gewolltes Programm an den Anfang derselben zu rücken und die Handlung mit kleinen Zügen auszustatten, deren historische Unglaubwürdigkeit in jedem einzelnen Fall zu erweisen ist. So wird der heilige Bektasch auch zur Gründung des Jenitscheri odschaγγ (Janitscharenkorps) in Beziehung gesetzt, das ja später als zur Bektaschîje gehörig galt. Die Janitscharen werden gelegentlich als Söhne des Ḥâddschy Bektasch حاجى بكتاش اوغللرى bezeichnet. Namentlich wurde der von dem Ketsche, der Janitscharenmütze, herabhängende Lappen mit dem Heiligen in Verbindung gebracht. Nach Aḥmed Dschevdets Tarîḫ 12. Band, Konstantinopel 1301 h S. 208 geht die Tracht auf folgenden Vorgang zurück: bei der Gründung der Truppe unter Orḫan wurde eine Deputation von Offizieren zum Ḥâddschy Bektasch entsandt, ihn um sein duʿâ (Gebet) für dieselbe zu ersuchen, das ja bei besonders heiligen Männern Erhörungskraft besitzt. Dieser empfing die Offiziere freundlich und gab jedem einen Fetzen von seinem Mantel (كندو رداسندن ... برر عبا پارچەسى) mit, den sie als glückverleihendes Geschenk über ihre Köpfe warfen. Häufig wird die Begebenheit ein wenig anders erzählt, so sagt Reimer in seiner Reise der russisch-kaiserl. außerordentlichen Gesandtschaft an die Othomanische Pforte im Jahr 1793 II St. Petersburg 1803 S. 20 von den Janitscharen: „Der breite weiße Filzlappen, der ihnen an ihrer geschmacklosen Mütze über die Schultern am Rücken herunterhängt, ist noch ein Andenken von dem weiten Ärmel des Derwisches, der bei der Einsegnungszeremonie die Hand mit dem weiten Ärmel über den Kopf gehalten hat“.

Auf den beiden Janitscharendarstellungen aus dem 15. Jahrhundert, welche ich im 9. Bande der Türkischen Bibliothek mitgeteilt habe, erscheint als Kopfbedeckung eine spitze Mütze, deren Zipfel auch nach hinten hinabfällt, während der Ketsche[1]) sich nicht nach oben verjüngt und einen auch am unteren Ende breiten Lappen hinabfallen läßt. Die älteste mir bekannte Darstellung des Ketsche stammt aus der Zeit Sülejman des Großen; sie findet sich auf einem der 1533 veröffentlichten Holzschnitte von Pieter Koeck, reproduziert im Jahrbuch des kaiserl. deutschen Archäologischen Instituts Band XXIII 1908 Tafel I. Den Ketsche beschreibt auch Busbeck in seinem ersten Sendschreiben (1554) bei den Janitscharen, die er zu Ofen sah, unverkennbar mit den Worten[2]): „Capitis tegmen habent ex penulae manica (nam inde, ut ipsi memorant, duxit originem) cujus parti caput insertum sit, pars retro propendens cervicem verberat. A fronte surgit oblongus argenteus conus deauratus, gemmisque elaboratus, sed vulgaribus.“ Vgl. Menavino S. 144: „questi vanno tutti a piedi, & portano in testa vna berretta di feltro bianco che gli pende insino a mezza spalle.“

Für die Vorgeschichte dieser Janitscharenmütze ist nun eine Stelle bei Ibn Baṭûṭa von Wichtigkeit, der Kleinasien zur Zeit Orḫans, mit dem er persönlich zusammentraf, bereiste, viel Material über Dervische hat, von Bektaschis und Janitscharen jedoch noch nichts weiß. Dieser Reisende erwähnt II S. 264 weit von den Grenzen der damals noch kleinen osmanischen Macht bei Aḫî-Dervischen eines Klosters zu Adalia, das er besuchte, folgende Mützenform: وعلى رؤسهم قلانس بيض من الصوف باعلى كلّ قلنسوة قطعة موصولة بها فى طول ذراع وعرض اصبعين „Auf dem Kopfe trugen sie hohe weiße Woll-

[1]) Eigentlich: der Filz; die Parademütze der Janitscharen.

[2]) Epistolae, Lipsiae 1689 S. 16.

mützen[1]), oben an jeder Mütze war ein Stück angeheftet, eine Elle lang und 2 „Finger“ breit.“ Offenbar haben wir hier eine dem Ketsche ganz analoge Mode[2]). Möglicherweise ist die Mütze von jenen Dervischen auf die Truppe übertragen. So soll Orḫans Sohn Sülejman eine Dervischmütze als glückverheißendes Geschenk angenommen und fortan getragen haben[3]). Wichtig ist nun, daß diese Mütze keine Ähnlichkeit mit der Sikke der Bektaschis hat, deren auf Tafel 1 abgebildete Form einem türkischen Bilderbogen entnommen ist, der 14 verschiedene Dervischmützen darstellt, während Taf. 2 ihre Form auf Grabsteinen veranschaulicht. Auch das würde gegen alte Beziehungen der Janitscharen zu den Bektaschis sprechen. Doch lassen sich mit langen Lappen verzierte Kopfbedeckungen auch sonst in jenen Zeiten im Morgenland und Abendland nachweisen. So finde ich in Bruno Köhlers Allgemeiner Trachtenkunde II, 1 Leipzig, Reclam Tafel 91 einen vornehmen Ungarn des 15. Jahrhunderts abgebildet mit einer hohen weichen Mütze, von der eine lange Binde herabweht. Die Zusammenhänge zwischen diesen einzelnen Typen lassen sich noch nicht näher bestimmen.

Die Einsegnung des Korps durch Ḥâddschy Bektasch wird vor allem auch deshalb als unhistorisch zu gelten haben, weil wir von einem historischen Ḥâddschy Bektasch so gut wie garnichts wissen[4]). Das gewöhnlich angegebene Todesjahr 738 h = 1337 D ist der Zahlenwert des Wortes Bektâschîje, wie bereits Aḥmed Rifʿat, Mirât ul-meqâṣid S. 180 bemerkt: بكتاشيه لفظى تاريخ رحلتلريدر; ebenso ʿAlî Dschevâd IV S. 1085: بكتاشيه لفظى تاريخيدر. Doch finden sich auch ganz abweichende Angaben. So sagt Muḥammad Taufîq al-Bekrî aṣ-Ṣiddîq in seinem Bait aṣ-Ṣiddîq, Kairo 1323 h S. 384:

البكتاشيه — منسوبة الى الشيخ ابراهيم الخراسانى الفارسى توجه الى القسطنطينية فى زمن السلطان محمد فقربه وأكرمه وتوفى فى القرن التاسع ببلاد الروم

„Die Bektaschîje wird zurückgeführt auf den Scheiḫ Ibrâhîm al-Hurâsânî al-Fârisî. Der begab sich nach Konstantinopel zur Zeit Sulṭân Mehmeds [II]. Dieser zog ihn in seinen persönlichen Verkehr und ehrte ihn, und er starb im 9. Jahrhundert in den Romäerländern.“

Während die Entstehung der Janitscharen wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist, daß man die zahlreichen christlichen Kriegsgefangenen, welche nach den großen Eroberungen nicht losgekauft wurden, nicht unnütz füttern wollte, sondern die jüngern noch leichter zu leitenden mitkämpfen ließ, woraus allmählich eine eigene Truppe entstand, scheint der Bektaschi-Orden erheblich jünger zu sein und eine ganz andere Vorgeschichte

---

[1]) Der Vorsteher jenes Klosters trug nach II S. 262 eine hohe Filzmütze وعلى راسه قلنسوة لبد Auf die Angabe der Stoffe ist bei Ibn Baṭûṭa kein großes Gewicht zu legen, so erwähnt er II S. 271 offenbar Ladiq-Teppiche, die aber nicht aus Baumwolle waren.

[2]) Vgl. auch die ذُوَابة, welche der jüdische Arzt bei Ibn Baṭûṭa II S. 305 an der عمامة trägt.

[3]) Hammer, Gesch. d. Osman. Reiches I S. 147.

[4]) Mauerreste eines Ortes Bektasch erwähnt Kiepert in der Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 25. Band 1890 S. 322 im Kyzylbaschgebiet, in den Bergen südlich von Kiresun etwa auf halbem Wege nach den Ruinen von Nicopolis.

zu haben, der wir in einem späteren Abschnitt nachgehen werden. Zunächst wenden wir uns der weiteren Überlieferung zu, um an ihr Kritik zu üben.

Das Prinzip direkter Descendenz war bei den Ordensmeistern (Tschelebis) der Bektaschis im Gegensatz zu andern Orden keineswegs durchgeführt. Ḥâddschy Bektasch soll keine leiblichen Nachkommen hinterlassen haben. Aḥmed Rifʿat teilt S. 182/3 nach bektaschitischen Quellen eine Tabelle der Großmeister mit, die ich hier folgen lasse:

سلطان العارفين غوث الواصلين پير اركان طريقت حاجى بكتاش ولى قدس سره الجلى
وفاته سنه ٧٣٨
السيد الشيخ خضر لاله سلطان ابن ادريس نور الله مرقده
السيد الشيخ رسول بالى سلطان ابن خضر لاله نور الله مرقده
السيد الشيخ يوسف بالى سلطان ابن رسول بالى نور الله مرقده
السيد الشيخ مُرْسَل بابا سلطان نور الله مرقده سن عاليلرى طقسان راده‌لرينه
وارمشيكن تأهل ايلمشدر نوجله تأهل ايتمش اولدقلرى آتيده تفصيلا بيان
اولنمشدر [S. 190]
سلطان البدلا صاحب البرهان سر يزدان السيد الشيخ بالم سلطان ابن مرسل بابا
قدس سره وفاته سنه ٩٢٢ [1516]
السيد الشيخ شهيد كنج قلندر افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ اسكندر افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ محمود افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ زهرنوش يوسف بالى افندى قدس سره
السيد الشيخ بكتاش افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ رسول افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ مرسل بالى افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ بكتاش افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ حسن افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ قاسم افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ يوسف افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ الحاج ذو الفقار افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ حسين افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ الشهيد عبدالقادر افندى نور الله مرقده
السيد الشيخ الوان افندى ١١٤٢ [1729/30] نور الله مرقده

السيد الشيخ مرتضى عالى [so!] افندى ١١٤٣ [1730/1] نور الله مرقده

السيد الشيخ الحاج فيض الله افندى نردبانلى[1]) تكيه‌سنده شاه قولى سلطان[2]) جوارنده مدفوندر

السيد الشيخ بكتاش افندى ابن فيض الله افندى ١١٧٥ [1761/2] نور الله مرقده

السيد الشيخ عبد اللطيف افندى ابن فيض الله افندى ١١٧٧ [1763/4] نور الله مرقده

السيد الشيخ شهيد فيض الله افندى ابن بكتاش افندى ١٢١٨ [1803/4] نور الله مرقده

السيد الشيخ محمد حمد الله افندى ابن شهيد فيض الله افندى ١٢٤٠ [1824/5] نور الله مرقده

السيد الشيخ ولى الدين افندى ابن شهيد فيض الله افندى ١٢٤٣ [1827/8] نور الله مرقده

السيد الشيخ على جلال الدين افندى ابن ولى الدين افندى نور الله مرقده

حالا دركاه حضرت پيرده سجاده نشين ارشاد السيد محمد فيض الله افندى ابن السيد ولى الدين افندى ١٢٨٨ [1871/2]

Das حالا (zur Zeit) bezieht sich auf das Jahr 1293 h = 1876 D. Die Zahlen bedeuten den Antritt der Regierung. Daß bei dem vorletzten Tschelebi ʿAlî Dschelâleddîn eine solche fehlt, deutet wohl darauf, daß die von Aḥmed Rifʿat benutzte Vorlage noch aus der Zeit Velîeddîns stammte.

Nach unserer Tabelle wäre der nächste Nachfolger des Pîr: Schejḫ Ḫyzyr Lâle Sulṭân gewesen, der jüngste der drei Söhne des Idrîs Faqîh[3]); die beiden älteren starben vor dem Heiligen.

Der 922 h = 1516 D gestorbene Bâlim Baba wird als zweiter Pîr (Stifter) des Ordens bezeichnet[4]). Die Zeit, in der er lebte, legt jedoch nach dem Obigen die Vermutung nahe, daß er nicht der zweite, sondern der eigentliche Stifter des Ordens war. Auf ihn wird das Cölibat, welches im Orden ganz im Gegensatz zur herrschenden islamischen Auffassung[5]) viele Anhänger zählt, zurückgeführt. Noch heute durchbohren sich die Dervische zum Zeichen des Tedscherrüd (Cölibat), wie Samy sagt[6]), auf der Schwelle der Türbe Bâlims die Ohren. Auch Aḥmed Rifʿat nennt ihn S. 185 Z. 2, 190 Z. 5 v. u. den Baumeister des Hauses des Tedschrîd, das hier in ähnlichem Sinne wie Tedscherrüd

---

1) Vgl. auch Brown, The Dervishes S. 164. 2) S. oben S. 19.

3) Vgl. Mirât ul-meqâṣid S. 184.

4) Mirât ul-meqâṣid S. 185, 190; Samy, Qâmûs ul-aʿlâm II S. 1219.

5) Seit dem Ende des 10. Jahrhunderts D. etwa scheint sich in gewissen islamischen Kreisen ein Wandel betreffs der Ansichten über das Cölibat zu vollziehen; vgl. die von Goldziher: Zeitschrift für Assyriologie XXII 1908 S. 343 zitierte Tradition.

6) Qâmûs ul-aʿlâm, Artikel Bâlim Baba تربه‌سى حاجى بكتاش ولينك تربه‌سى ياننده اولوب تجرده علامت اولمق اوزره بكتاشى درويشلرى قولاقلرينى بونك تربه‌سى ايشيكنده دلرلر Vgl. Mirât ul-meqâṣid S. 187.

für Tödtung des Fleisches steht[1]) und erwähnt S. 186 unten, daß das Durchbohren des Ohrs und Einhängen des Ohrrings (mengjûsch) das Zeichen des Müdscherred iqrâri (Cölibat-Gelübdes) sei[2]). Die Zeremonie fand nach S. 187 früher auch in den aufgelösten Bektaschi-Klöstern des Sejjid ʿAlî Sulṭân zu Dimetoka und zu Kerbelâ statt. Damit hängt jedenfalls zusammen, daß drei Babas aus Dimetoka zur Müdscherred-babasy-Würde im Mutterkloster berufen wurden; die Cölibatspartei scheint in Dimetoka ihren Hauptsitz gehabt zu haben. Auch die zur Zeit im Muqaṭṭam-Kloster lebenden Bektaschis halten das Cölibat.

Betrachten wir nun die Tabelle der Tschelebis, so fällt auf, daß auf Bâlim 17 Hochmeister folgen, von denen keiner als der Sohn seines Vorgängers bezeichnet ist. Erst im 18. Jahrhundert gelangt eine Familie zur Herrschaft, die dann diese Würde bis zur Gegenwart behauptet. Da wir bereits vermuteten, daß Bâlim nicht der zweite, sondern der erste Stifter des Ordens gewesen ist, der an einen sagenhaften Heiligen Bektasch anknüpfte, so werden wir die Dynastie zwischen ihm und Bâlim, die inkonsequenter Weise wieder das Prinzip der Erblichkeit zeigt, vermutlich als ein Machwerk des 18. Jahrhunderts anzusehen haben. Eine Stütze findet diese Ansicht noch darin, daß Menavino das Cölibat geradezu als ein Prinzip der Calender, in welchen, wie wir gesehen haben, die Bektaschis stecken, anführt. Die Ehelosigkeit deutet ferner auf außerislamischen Ursprung. Bei fortgeschrittener Islamisierung des Ordens bildet sich eine Partei, die vom Cölibat absieht, ähnlich wie sich die Ehe bei den Janitscharen erst allmählich durchsetzte. Daß nicht unmittelbar nach dem Tode Bâlims 922 h = 1516 D, sondern erst 986 h = 1551 D ein Müdscherred babasy gewählt wurde, erklärt sich wohl am ungezwungensten daraus, daß die alte Praxis der Ehelosigkeit erst damals die ersten Spuren des Verfalls zeigte. Dimetoka werden wir nach dem oben Gesagten als eine Hochburg der strengen Observanz anzusehen haben. Aber erst im 18. Jahrhundert war die Islamisierung so weit vorgeschritten, daß auch die Großmeister Ehen schließen konnten.

Als Nachfolger Bâlims erscheint ein als schehîd (Märtyrer) bezeichneter Gendsch Qalender Efendi; es war tatsächlich kein anderer als jener Qalender Tschelebi, der angebliche Abkömmling des Ḥâddschy Bektasch, der 1526 und 1527 den blutigen karamanischen Aufstand gegen Soliman des Großen Regierung leitete[3]). Offenbar ist er ferner identisch mit dem Qalender Schâh, dessen Türbe sich nach ʿAlî Dschevâds türkischem historisch-geographischen Wörterbuch I S. 283 im Mutterkloster befindet. Den Stammbaum dieses Qalender Efendi, der, wie das Gendsch (Jung) vor seinem Namen andeutet, schon in jungen Jahren umgekommen sein muß, gibt nun eine alte Quelle, nämlich Petschevi I S. 120. Doch sind seine Angaben nicht mit denen Aḥmed Rifʿats über die ältesten Tschelebis zu vereinigen, die wir bereits als unhistorisch in Zweifel gezogen hatten. Sein Vater Iskender soll nämlich nach Petschevi ein Sohn des Keuschheitsapostels Bâlim gewesen sein und dieser wird als Sohn des Resûl Tschelebi bezeichnet, bei dem man allenfalls noch an eine Verwechslung mit Mürsel Baba denken könnte. Resûl Tschelebi

[1]) Vgl. Mirât ul-meqâṣid S. 190/1.

[2]) Mirât ul-meqâṣid S. 186 Z. 6 v. u. ist Bâlî Sulṭân Versehen für Bâlim Sulṭân, wie auch S. 187 beweist.

[3]) Petschevi, Tarîḫ I Konstantinopel 1283 h S. 120 ff.; Hammer, Geschichte des Osmanischen Reiches II S. 67 ff.; Jorga, Gesch. des osman. Reiches II S. 361.

aber wird als Sohn des Ḥabîb Efendi bezeichnet, den Aḥmed Rifʿat S. 184 als ältesten Bruder des Ḫyzyr Lâle erwähnt, der vor diesem gestorben sein soll.

Auch im Jahre 1102 h = 1690/1 D hören wir von einem Bektaschi, der im Lager die Soldaten mit demokratischen Reden aufwiegelt[1]). Wiederum als schehîd wird der Großmeister ʿAbdulqâdir Efendi bezeichnet, der 1142 h = 1729/30 D gestorben sein muß. Zum Sturz Sulṭân Selîm III und des Muṣṭafâ Bejrakdâr feuerte ein Bektaschi, Ḥajder Baba, die Menge an[2]). Schließlich wird Fejzullah Sohn des Bektasch Efendi „schehîd" genannt, der von 1803/4 bis 1824/5 regierte, also jedenfalls der Verfolgung unter Maḥmûd II zum Opfer fiel.

Man beachte noch, daß der 10. Großmeister Zehirnûsch Jûsuf Bâlî außer dem ersten und zweiten Pîr allein durch die Eulogie قدس سره (sein Mysterium werde geheiligt) ausgezeichnet wird.

Neben den Tschelebis hatte im Mutterkloster, wie bereits erwähnt, seit 958 h = 1551 D noch ein spezieller Vorsteher der das Cölibat haltenden Dervische, ein Müdscherred babasy, seinen Sitz. Eine vollständige Liste derselben findet man bei Aḥmed Rifʿat S. 187/8; ich lasse dieselbe zunächst hier folgen:

	Todesjahr	Regierungszeit	Regierungsantritt
سرسم علی بابا قدس سره	۹۷۷	۱۹	۹۵۸
آق عبدالله بابا قدس سره	۱۰۰۵	۲۷	۹۷۷
قره خلیل بابا قدس سره	۱۰۳۸	۳۳	۱۰۰۵
دیمتوقه‌لی وحدتی بابا قدس سره	۱۰۹۰	۲۲	۱۰۳۸
دیمتوقه‌لی السید مصطفی بابا قدس سره	۱۰۸۹	۲۹	۱۰۹۰
بره‌جکلی السید ابراهیم آکاه بابا قدس سره	۱۱۰۱	۱۵	۱۰۸۹
اورفه‌لی السید خلیل ابراهیم بابا قدس سره	۱۱۲۷	۲۹	۱۱۰۱ [im Text fälschlich ۱۰۱۱]
سیروزلی السید حسن بابا قدس سره	۱۱۴۹	۲۲	۱۱۲۷
قریمیلی خان‌زاده محمد کلخان بابا قدس سره	۱۱۷۳	۲۴	۱۱۴۹
دیمتوقه‌لی السید قره علی بابا قدس سره	۱۱۹۸	۲۵	۱۱۷۳
سینوبلی السید حسن بابا قدس سره	۱۲۰۵	۰۷	۱۱۹۸
خرسانلی محمد نوری بابا قدس سره	۱۲۱۴	۰۹	۱۲۰۵
قلعه‌جکلی السید خلیل خاکی بابا قدس سره	۱۲۲۹	۱۵	۱۲۱۴
سیواسلی نبی بابا قدس سره	۱۲۵۰	۲۱	۱۲۲۹
مرزیفونلی ابراهیم بابا قدس سره	۱۲۵۱	۰۱	۱۲۵۰

[1]) Esʿad S. 204, vgl. Türk. Bibl. IX S. 7. [2]) Türk. Bibl. IX S. 8.

	Todesjahr	Regierungs-zeit	Regierungs-antritt
ودینلی السید محمود بابا قدس سره	۱۲۹۳	۱۲	۱۲۵۱
صوفیه‌لی ساعتجی علی بابا قدس سره	۱۲۹۵	۰۲	۱۲۹۳
چورُمْلی السید حسن بابا قدس سره	۱۲۹۹	۰۱	۱۲۹۵
یانبولی ترابی الحاج علی بابا قدس سره	۱۲۸۵	۱۹	۱۲۹۹
سلانیکلی الحاج حسن بابا قدس سره	۱۲۹۱	۰۹	۱۲۸۵
قونیه‌لی پریشان حافظ علی بابا الیوم بونلردر [Gilt für das Jahr 1293 h]	....	..	۱۲۸۸

Der am Kopfe genannte Sersem ʿAlî Baba wird von Isḥâq, Kjâschif S. 25 unten als angesehener Vertreter des Ordens zu Kalkandelen erwähnt, wovon Aḥmed Rifʿat, der S. 189 nähere Mitteilungen über ihn macht, nichts zu wissen scheint. Sollte es sich um dieselbe Persönlichkeit handeln und die Angaben beider Autoren historisch sein, so müßte Sersem ʿAlî Baba, welcher nach unserer Tabelle bis zu seinem Tode 977 h = 1569/70 D Müdscherred babasy in Pîrevi war, bevor er diese Stellung antrat, also vor 958 h = 1551 D in Kalkandelen gewirkt haben, womit wir ein frühzeitiges Zeugnis für den Bektaschismus in Albanien gewinnen würden, das leider an viele Voraussetzungen geknüpft ist.

Für die türkischen Historiker steht der Tschelebi und noch mehr der Müdscherred babasy hinter den Kulissen. Mehr erfahren wir gelegentlich über Ordensmitglieder, die in Konstantinopel eine Rolle spielten. Ein Vertreter des Ḥâddschy Bektasch mit dem Titel eines Ḥâddschy Bektasch vekîli residierte daselbst in der Kaserne der 94. Janitscharenorta, bis mit dem Korps auch diese Würde verschwand; als ihr letzter Inhaber wird Ibrâhîm Baba bei Esʿad S. 212 Z. 3 erwähnt.

Die Propaganda hat nach der Überlieferung bereits mit 4 Halîfen des Pîr begonnen, die alle außerhalb des Mutterklosters ihre Ruhestätte gefunden haben. Bei Balikesri in Karasi befindet sich das Grab des Sejjid Dschemâl Sulṭân, den Aḥmed Rifʿat S. 180 als den Hauptjünger des heiligen Bektasch bezeichnet. Ein anderer seiner Schüler, Kolu atschyk Ḥâdschim Sulṭân, früher Redscheb genannt, liegt 3 Stunden von Uschak in einem nach ihm benannten Ort begraben; er war ein Vetter des Bektasch. Ein Vilâjet-nâme-i-Ḥâdschim Sulṭân befindet sich handschriftlich im Besitz von Herrn Tschudi. Der dritte, Sary Ismâʿîl, fand seine letzte Ruhestatt in Davas südlich von Denizli, der vierte, Resûl Baba, in Besch karysch bei Altyntasch.

In Folge der großen Rolle des Gräberkults bei den Bektaschis gewinnt oft der zufällige Todesort eines ihrer Babas Bedeutung für den Orden. Häufiger freilich errichtet er seine Tekjes bei Heiligengräbern, die sich schon eines gewissen Rufes erfreuten und nimmt diese Heiligen dann allmählich für sich in Anspruch; so hat er sich nach Esʿad S. 201 in Bursa bei dem Grabe des zu den Naqschibendis gehörigen Ramazân Baba eingenistet. Somit ist auch bei den berühmten älteren Heiligen des Ordens zunächst die kritische Frage aufzuwerfen, ob sie wirklich dem Orden angehörten.

Isḥâq Efendi nennt S. 25 als Babas, die nach dem Tode des Ḥâddschy Bektasch für groß galten: Kojun Baba bei ʿOsmandschyk, Abdal Mûsà bei Elmaly, Südschâʿuddîn bei Eskischehir, Kyzyl Deli bei Dimetoka und Sersem ʿAlî Baba zu Kalkandelen. Jedenfalls werden hier alte und bedeutende Sitze des Ordens genannt. Von der Bedeutung von ʿOsmandschyk und Dimetoka war bereits die Rede. Abdal Mûsà soll bei der Eroberung Bursas zugegen gewesen sein und dort begraben liegen[1]), müßte also, wenn er mit dem hier genannten identisch ist, wohl vorher in Elmaly gewesen sein, womit wir eine Zeit gewinnen, in welcher der Bektaschi-Orden kaum der Sage nach existierte. Sein Grab scheint also ebenso wie das schon in vorosmanischer Zeit berühmte Baṭṭâl-Grab[2]) bei Eskischehir von den Bektaschis später okkupiert. Menavino erwähnt dasselbe noch nicht in Verbindung mit den Calendern, in welchen wir bei ihm die Bektaschis erkannten. Die Aufhebung des Kyzyl-Deli-Sulṭân-Klosters verfügte Sulṭân Maḥmûd II 1826[3]). Nach Mirât ul-meqâṣid S. 190 liegt der aus Hurâsân stammende ʿAlî Sulṭân in Dimetoka begraben, welcher mit dem fünften Großmeister Mürsel Baba gewandert sein soll. Über Sersem ʿAlî s. oben S. 27.

Nicht selten haften die Namen berühmter Bektaschis an verschiedenen Orten, wobei man sich vergegenwärtigen muß, daß der Orden ursprünglich aus Wanderdervischen bestand. Natürlich tritt hier auch die Legende in Kraft, nach welcher sich z. B. Sarysaltyk sterbend vervielfältigte.

Für das 17. Jahrhundert gewinnen wir einen ungefähren Überblick über die Ausbreitung des Ordens durch die bektaschitischen Heiligengräber, welche Evlijâ Tschelebi in seinem Reisewerk erwähnt. Da ich im 9. Bande meiner Türkischen Bibliothek über die Verbreitung der Ṭarîqa ziemlich eingehend gehandelt habe, will ich hier nur kurz hervorheben, daß ihre Hauptstützpunkte im Osten Kleinasiens, in Lykien und Albanien liegen. Was die Peripherie ihres Verbreitungsgebietes anlangt, so erwähnt Aḥmed Rifʿat S. 187 Z. 2/3, daß ein Bektaschi-Kloster früher zu Kerbelâ bestand; Nâṣireddîn Schâh spricht von ihm noch in seiner Kerbelâ-Reise, Ṭehrân 1287 h S. 138 l. Z. als einem bestehenden[4]); ein solches zu Baγdâdh nennt C. Niebuhr, Reisebeschreibung II S. 297. In Beirût existiert nach Mitteilungen von Dr. H. Frank ein Bektaschi-Scheiḫ. Ein kretischer Bektaschi ist, wie wir erwähnten, Resmî Efendi, der Verfasser der ʿOjûn ul-hidâjet. Über das Bektaschi-Kloster am Muqaṭṭam machte der dort dienende ʿAlî Ḥasan, welcher eine Geschichte desselben schreibt, Herrn Dr. Prüfer folgende Angaben: „Unser Kloster ist unter Sultan Qâit Bej [1468—1496] gegründet worden. Der erste Scheiḫ war jedoch nicht jener قيغوسز سلطان [Kajγu-suz Sulṭân], der am Ende der Höhle begraben liegt, sondern ein gewisser Scheiḫ ʿAbdullâh el-Maγâurî, dessen Qubba sich in Alt-Kairo in völlig ruiniertem Zustande befindet. Dieser Maqâm el-Maγâurî in Alt-Kairo besitzt recht ansehnliche Waqfs. Das Kloster ist das einzige der Bektaschis in Ägypten[5]). Der Orden zählt zur Zeit nur zwei Dervische hier, den Scheiḫ Luṭfî Baba, einen früheren Polizeikommissär aus Konstantinopel, und Moḥarrem Baba (einen alten halbblödsinnigen Arnauten).

---

[1]) Türk. Bibl. IX S. 85 Anm. 2.

[2]) Qazwînî II S. 409, vgl. Türk. Bibl. IX S. 54 Anm. 4.

[3]) Türk. Bibl. IX S. 16.

[4]) Ahmed Rifʿats Buch erschien 1293 h.

[5]) Im Jahre 1711 predigte ein Rûmî in der Muajjad-Moschee zu Kairo gegen die Dervischorden und verlangte die Schleifung der Mevlevi- und Bektaschi-Klöster, verschwand aber dann in unaufgeklärter Weise: Goldziher, Muh. Studien II S. 371.

Der Vorgänger des jetzigen Schêḫs, Ḥajder Baba, starb vor acht Jahren. Unter den Dervischen gibt es vier Rangklassen. Das Kloster ist ziemlich reich[1]." Es besitzt außer der oben erwähnten großen Bibliothek noch einen mit Janitscharenwaffen reichlich geschmückten Waffensaal, ferner einen Brunnen, dessen Wasser gleichfalls für wundertätig gilt, erst von dem jetzigen Schêḫ Luṭfî Baba angelegt. Ein Wander-Bektaschi, Ḥasan Taḥsîn Baba, der Persien und einen Teil Indiens bereist hatte, erzählte Herrn Tschudi, daß es in Persien zwei Bektaschiklöster gäbe, von denen das eine sich in Schîrâz befinde, während er die Lage des andern vergessen hatte.

Gelegentlich der Vernichtung der Janitscharen ließ Maḥmûd II die Bektaschiklöster neuerer Provenienz, in Konstantinopel jedoch sämtliche, zerstören; nur die Türbes wurden, wie Es'ad S. 211 ausdrücklich berichtet, geschont. In den außerhalb gelegenen, wie Tschamlydscha auf der Höhe von Skutari und Schehidlik bei Rûmiliḥiṣâr[2]) am Bosporus, haben sich heute zum Teil wieder Bektaschis eingefunden. Aber auch bei der ehemaligen Tekje in Südlüdsche gegenüber Ejjûb, der im benachbarten Karaaγatsch etc. müssen Urkunden in Gestalt von Grabsteinen erhalten sein, auf die ich bei dieser Gelegenheit hinweisen möchte[3]).

Islamischer Kryptochristianismus.

Bereits Türk. Bibl. IX S. 22 ff. habe ich über die Gleichwertung der Religionen gehandelt, zu welcher der Ṣûfismus des Mittelalters vorgeschritten war. Aus Christen konnten nicht von heut auf morgen gute Muslims werden. Aber auch der überzeugte Muhammedaner versucht es nicht selten mit dem Aberglauben anderer Religionen, ohne seinen Glauben zu verleugnen. In der 'Amr-Moschee zu Kairo wurden zur Zeit der Not bisweilen Vertreter des islamischen, christlichen und jüdischen Bekenntnisses zu gemeinsamem Bittgebet versammelt[4]). Der heilige Ebu'l-qâsim Naṣrâbâdhî gürtete sich in religiöser Raserei mit dem zunnâr, dem Symbol der Ungläubigen, und machte den Ṭawâf (Umlauf) um den Tempel der Feueranbeter, weil er bei der Ka'ba das nicht gefunden hatte, was er suchte[5]).

Bei der Verinnerlichung, welche der Ṣûfismus anstrebt, mußten naturgemäß die äußeren Unterschiede verblassen, und das den Hauptreligionen Gemeinsame trat in den Vordergrund. Liegt doch eine tiefe Wahrheit in der Auffassung, daß die Stifter vielfach dasselbe erstrebten, während die Bekenner nur für die Unterschiede Verständnis hatten. Die Lehre von der Gleichwertung der Religionen, welche bei den Dervischen noch zahlreiche Spuren hinterlassen hat, eröffnet auch für die politische Zukunft der islamischen Staaten wichtige Perspektiven; auf ihr beruht die Möglichkeit einer glücklichen Weiterentwickelung im modernen Geist.

---

[1]) Es empfängt von dem ägyptischen Dîwân al-auqâf monatlich 6 £ und aus Konstantinopeler Waqfs schwankende Monatsbeiträge zwischen 12 und 40 £. Dazu kommen fromme Gaben von Privatleuten in Menge, zumal der Maqâm des Kajγu-suz Sulṭân bei den Fellâḥîn für wundertätig gilt. Er ist namentlich Wallfahrtsort für Unfruchtbare.

[2]) Der hier angesessene alte Nâfi' Baba gilt für besonders zugänglich und frankenfreundlich.

[3]) Über Kyzylbasch in Bulgarien s. Jireček, Bulgarien S. 141, 515. [4]) Ebers, Cicerone I S. 187.

[5]) Ferîdeddîn 'Aṭṭâr, Tezkiret ul-evlijâ ed. Nicholson II S. 312; Naṣrâbâdh ist eine maḥalle in Nîschâpûr (Samy).

Zuerst berichtete Lady Montague 1717, daß es in Albanien Leute gäbe, die am Freitag in die Moschee und am Sonntag in die Kirche gingen und, um dem jüngsten Tag mit Ruhe entgegensehen zu können, sowohl an Christus als an Muḥammed glaubten[1]). 1846 wurde die Aufmerksamkeit der türkischen Regierung auf diese Verhältnisse gelenkt. Zwei zwangkonskribierte Albanesen erhoben plötzlich Ansprüche auf Befreiung vom Militärdienst, weil sie eigentlich Christen wären[2]). Nachforschungen ergaben, daß in mehreren Orten des nordalbanischen Distrikts Gilano[3]) die Bewohner offiziell mohammedanische, im Familienkreis aber christliche Namen führten, öffentlich die Moscheen besuchten, bei Nacht aber geheime christliche Andachten abhielten.

Ein völliges Analogon stellen die Lino-bambaki dar, die, über ganz Cypern verbreitet, zur Zeit der englischen Okkupation (1878) auf 1200 geschätzt werden, seitdem aber an Zahl zurückgehen[4]). Auch sie gelten öffentlich für Muhammedaner und führen einen muhammedanischen Namen neben einem christlichen. Heimlich nehmen sie die Taufe an, nur ein kleiner Bruchteil später die Beschneidung. Die Hochzeiten werden öffentlich nach muhammedanischem, im Geheimen, vorher oder nachher, nach christlichem Ritus gefeiert. Von einem muhammedanischen Bräutigam verlangt man in der Regel, daß er Lino-bambakos wird und sich der Taufe unterzieht. Vor seinem Tode empfängt der Lino-bambakos die Tröstungen der christlichen Religion, um dann auf einem muhammedanischen Friedhof zu ruhen. Unter ihren Landsleuten genießen die Lino-bambaki wegen ihres Doppelglaubens meist geringe Achtung.

Oberhummer und Zimmerer bemerken S. 395 ihres Reisewerks: „Zur Ergänzung dieser Auffassung der Kyzylbasch als halb-christlicher Sekte muß ich bemerken, daß in Cypern nördlich von Nikosia ein Dorf griechisch Trachona, türkisch aber Kizilbasch heißt, dessen Bewohner jedoch nach der amtlichen Statistik als Christen angeführt werden". Der Name Kyzylbasch besagt allerdings nicht viel, und ein Zufall wäre nicht ausgeschlossen. Zunächst wird man aber an jene Religionssekte denken, von der die Bektaschis, wie wir sehen werden, eigentlich nur eine Spielart darstellen, die neben einigen muhammedanischen Zügen sehr viel Christliches bewahrt hat. Grenard berichtet von ihnen unter anderm (JA X 3 1904 S. 521): „Ils ont un ou deux villages près de Kars qui ont été annexés à la Russie après la dernière guerre. Les habitants avaient demandé aux autorités russes d'être inscrits sur les registres officiels sous la dénomination de yarem kristian, demi-chrétiens. Mais cette rubrique ne fut pas jugée suffisamment administrative."

Auch bei den Juden findet man analoge Erscheinungen unter den Anhängern des Sabbatai Zevi, dessen Qubba in Dulcigno von Juden, Muhammedanern und Christen verehrt wird. Die Angehörigen der auf ihn zurückgehenden Dönme in Selanik, welche heute etwa 10000 Anhänger zählt, führen offiziell türkische Namen, im Familienkreis jüdische, sie besuchen die Moscheen, feiern den Sabbat und enthalten sich des Alkohols. Die Ehezeremonie ist doppelt, einer offiziellen, die bei Tage stattfindet, folgt eine spezifisch jüdische

---

[1]) Letters, Nurnberg and New York [1843] S. 67; The Nineteenth Century, London 1908 S. 751.

[2]) G. Rosen, Geschichte der Türkei, 2. Teil, Leipzig 1867 S. 94 ff.

[3]) Nördlich von Üsküb.

[4]) Ich folge hier den Angaben von Roland L. N. Michell, A Muslim-Christian Sect in Cyprus: The Nineteenth Century, London 1908 S. 751—762. Auf diesen Aufsatz machte mich zuerst Goldziher aufmerksam.

nächtliche Feier. Die Kinder lernen bei Hodschas den Qorân und bei Rabbis Hebräisch. Erst mit dem 13. Jahre findet die Einweihung in den Kult statt. Wie die Schiiten den verschwundenen Imâm, erwartet die Dönme beständig die Rückkehr ihres Messias von der mekkanischen Pilgerfahrt. Auch ihre Kabbalistik berührt sich mit ähnlichen Erscheinungen des Dervischtums. Die Dönme teilt sich wieder in drei Sekten, von denen die Ja'qûbîs am meisten turkisiert sind[1]).

Man vergleiche damit 'Omer-i-Ḫajjâm ed. Nicolas Nr. 315:

یکدست بمصحفیم ویکدست بجام
گه نزد حلالیم وگهی نزد حرام
مائیم ودرین گنبد فیروزهٔ خام
نه کافر مطلق نه مسلمان تمام

„In der einen Hand den Qorân, in der andern den Becher sind wir bald beim Erlaubten, bald beim Verbotenen. Wir sind unter dem reinen türkisenen Himmelsgewölbe weder absolut ungläubig, noch völlige Muslime."

Natürlich ist dies Rubâ'î zunächst scherzhaft gemeint, aber gewiß, wie die ṣûfische Poesie überhaupt, nicht ausschließlich auf den Wortsinn beschränkt, sondern einer tieferen Deutung fähig.

Für die Geschichte des Islamisierungsprozeßes Anatoliens sind die besprochenen Erscheinungen von großem Interesse. Die alten christlichen Provinzen sind eben nicht über Nacht gut muhammedanisch geworden; vielfach mußte sich der Islâm zunächst mit äußerlichen Erfolgen begnügen; die weitere Assimilierung forderte noch zahlreiche innere Kämpfe ohne sich völlig durchführen zu lassen. Schon Türk. Bibl. IX S. 24 habe ich auf den großen Dervischaufstand hingewiesen, der 1416 im Westen Kleinasiens ausbrach, und mit ihm eine Nachricht 'Abdullaṭîfs kombiniert, welche einen Einblick in die Vorgeschichte der Bewegung gewährt. Dieser türkische Dichterbiograph erzählt nämlich, daß zu Bursa etwa um 1400[2]) ein Prediger auftrat, welcher Qorân II 285: لا نفرّق بين احد من رسله „Nicht unterscheiden wir zwischen einem von seinen Gesandten" dahin interpretierte, daß man Muḥammed nicht über Jesus stellen dürfe. Die städtische Bevölkerung nahm für den Mann Partei, während ein Araber opponierte. Dies Ereignis paßt durchaus zu den christenfreundlichen Tendenzen der Dervische, welche 1416 den großen Aufstand erregten und deren Führer nach Ducas XXI lehrte: *ὅστις τῶν Τούρκων εἴποι ὅτι Χριστιανοὶ οὐχ ὑπάρχουσι θεοσεβεῖς, οὗτος ἀσεβής ἐστι.*

Mit der Niederwerfung dieser Erhebung waren ihre Ideen keineswegs begraben. Wahrscheinlich unter der Regierung Mehmed II hielt sich der Verfasser des oben erwähnten anonymen Tractatus de moribus condictionibus ac nequicia Turcorum in der Türkei auf. Im 20. Kapitel schildert er die „horife" als eine Klasse von Ketzern, die der Geheimlehre

---

[1]) Vgl. N. S., Les Deunmeh, une secte judéo-musulmane de Salonique: Revue du monde musulman VI 1908 S. 483 ff.

[2]) Tezkere, Konstantinopel 1314 h S. 56. Sülejman Tschelebi muß nach 1403 gestorben sein; das Ereignis muß vor der Abfassung seines Mevlid-i-nebî liegen.

huldigen, daß jeder in seiner Religion selig werde und keine Religion besser als die andere sei[1]). Wie wir bereits oben sahen, sind darunter die Ḥurûfîje zu verstehen. In Chios hatte der Anonymus einen von diesen horife angetroffen, „qui intrabat ecclesiam christianorum. et signabat se signo crucis. et aspergebat se aqua benedicta et dicebat manifeste. vestra lux est ita bona sicut nostra. quod nullus alterius opinionis turcus pro vita sua faceret“[2]).

Unter der Regierung Solimans des Großen im Jahr 1527 verbreitete zu Konstantinopel ein gewisser Qâbiz قابض unter dem Volke die Lehre, daß Jesus über Muḥammed zu stellen sei[3]). Nach gewissenhafter Prüfung seiner Ketzerei wurde er als Zindîq zum Tode verurteilt. Der Fall veranlaßte den damaligen Schejḫ ul-Islâm Kemâlpaschazâde über den Begriff „zindîq“ eine besondere Abhandlung zu verfassen, von der wir Huart eine Inhaltsangabe verdanken[4]).

Unter Murâd III. im Jahre 1561 D wurde zu Konstantinopel Schejḫ Ḥamza aus Bursa hingerichtet. Über dieses Ereignis teilt Hammer (IV S. 236) folgenden Bericht Ungnads[5]) aus dem k. k. Hausarchiv mit: „Animadversum est in Theologum Scheich Hamza Bosniensem, qui quondam Pertafbassae dispensator fuerat, Jesum maxime faciebat. Decretum quod in Hippodromo lapidaretur, sed quia timebatur tumultus in egressu carceris ei gula amputata fuit. Janitzarus ad pedes ejus se projiciens gulam sibi abscidit, corpus crematum, tertia die post duo ejus asseclae unus inuncatus[6]) alter trucidatus“[7]). Die Tat des Janitscharen interessiert uns wegen der Beziehungen der Truppe zu den Bektaschis.

Kaum noch in diesen Zusammenhang gehört der als Dichter unter dem Namen Nijâzî bekannte Miṣrî Efendi († 1694), den ich mehr einiger Mißverständnisse wegen erwähnen muß. Dieser Mann wußte durch seine Predigten in der Selimje zu Adrianopel, von einer Menge von Dervischen begleitet, die Volksmassen so zu erregen, daß seine Verbannung verfügt wurde. Sein Vater war Naqschibendi, sein Lehrer Ḫalveti-Schejḫ; beide Orden

---

[1]) Quarta autem generatio Eorum lingua horife dicitur quod heresin sonat quorum opinio est quod unusquisque salvatur in lege sua et unicuique seu nationi Lex data est a deo in qua salvari debet et equaliter omnes leges bene sunt eas observantibus nec aliqua est praeferenda quasi melior aliis. Et isti a turcis suspecti habentur et quasi habentur pro scismaticis et si inventi fuerint conburuntur. Et ideo opinionem suam non manifeste sed occulte tenent.

[2]) Vgl. hierzu die Ansprache eines türkischen Ḫodscha in einer ungarischen Kirche, bei der allerdings moderne Einflüsse und Politik mitspielen, bei Mehmed Tevfîq, Jâdygjâr-i-Madscharistân, Istambol 1294 h (1877 D) S. 55.

[3]) Petschevi, Tarîḫ I Konstantinopel S. 124; Kantemir, Geschichte des osmanischen Reichs, Hamburg 1745 S. 272/3; Hammer III S. 69.

[4]) Cl. Huart, Les Zindîqs en droit musulman: SA o. O. u. J. und ohne Angabe woher.

[5]) David Ungnad war als kaiserlicher Gesandter zwischen 1574—8 in Konstantinopel, vgl. A. Mordtmann, Eine deutsche Botschaft in Konstantinopel, Bern 1895.

[6]) Orientalische Hinrichtungsmethode, vgl. Redhouse جنكلمك to execute as a culprit by an iron hook passed through the body. Bei Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, Tome I Paris 1617 S. 93 findet man eine Abbildung der Prozedur und folgende Beschreibung: „Le Ganche est une espèce d'estrapade, dressée ordinairement à la porte des villes: le bourreau éleve les condamnez par le moyen d'une poulie, & lâchant ensuite la corde, il les laisse tomber sur des crochets de fer, où ces malheureux demeurent acrochez tantôt par la poitrine, tantôt par les aisselles, ou par quelque autre partie de leur corps: on les laisse mourir en cet état: quelques-uns vivent encore deux ou trois jours.“

[7]) Vgl. auch A. Le Chatelier, Les confréries musulmanes du Hedjaz, Paris 1887 S. 254.

stehen den Bektaschis nahe. Zudem lag er seinen Studien eine Zeit lang in Elmaly ob, wie wir sahen, einem wichtigen Sitz der Bektaschis. Kantemir hat die christlichen Neigungen dieses Mannes, weil er seine Gedichte mißverstand[1]), allerdings überschätzt; immerhin bleibt folgende Äußerung Miṣrî Efendis bemerkenswert, die Kantemir vom Patriarchen Kallinikos zu Konstantinopel persönlich mitgeteilt wurde: „Als dieser noch Patriarch von Brusa war: so machte Miṣrî Efendi vertraute Freundschaft mit demselben, und pflegte ihn öfters zu besuchen. Einsmals, da er zu dem Metropoliten kam, traf er ein griechisches Buch auf dem Tisch liegen an. Auf seine Frage: was es für ein Buch sey? wurde ihm zur Antwort gegeben: es sey das Evangelium. Darauf sagte derselbe: O Metropolit! was ihr einmal durch die Gnade Gottes erlangt habt, das behaltet, so lange ihr lebt; denn das Evangelium und Christus selbst, ist das Wort Gottes". Da Kantemir schwerlich wörtlich zitiert, läßt sich aus dieser Äußerung kaum eine Heterodoxie entnehmen. Vgl. auch Brugsch, Reise nach Persien II S. 345/6.

Aus solchen christlichen Traditionen erklärt sich nun auch zum Teil die gewaltige Wirkung, welche Märtyrer wie Ḥusain Manṣûr Ḥallâdsch[2]) der von ṣûfischen Dichtern und Dervischen vielgenannte auf den islâmischen Orient ausgeübt haben. Weil dieser Ḥallâdsch sich für eine Inkarnation der Gottheit erklärte, wurde er 309 h (921/2 D) hingerichtet. Nach seiner Hinrichtung trafen ihn seine Anhänger auf der Landstraße auf einem Esel reitend und sprachen mit ihm[3]); die Anklänge an das Evangelium sind unverkennbar. Gewannen die verblassenden christlichen Ideen die Möglichkeit der Anlehnung an moderne Träger, so erwachten sie häufig in ihrer alten Kraft.

Bektaschismus und Christentum.

Die Ausführungen des vorigen Kapitels werden wesentlich dazu beigetragen haben, uns das Verständnis des Bektaschismus zu erschließen. Er weist in Lehre und Kult, wie ich bereits Türk. Bibl. IX gezeigt habe, zahlreiche christliche Rudimente auf. Hier sei zunächst wieder auf die Analogie der Kyzylbasch verwiesen, von denen Grenard a. a. O. S. 514 sagt: „Mes recherches particulières m'ont permis d'établir qu'ils sont une secte chrétienne corrompue, très analogue aux Noçaïris de Syrie" und S. 520/1: „Ils ont parfaitement conscience du lien qui les rattache aux Chrétiens; ils leur témoignent en général une bienveillance et une confiance dont j'ai moi-même senti les effets". Man vergleiche damit z. B. Naumann S. 193: „Die Bektaschi stehen merkwürdiger Weise in irgendeiner, wenn auch noch nicht ganz aufgeklärten Beziehung zum Christentum".

An Stelle des strengen islamischen Monotheismus begegnen wir hier zunächst einer Trinität. Isḥâq erwähnt diese Lehre nur als eine Geheimlehre; nach Kjâschif ul-esrâr S. 21 vertraute sie einem Jünger der Bektaschis sein Baba schließlich mit den Worten an: اوغلم . . . محمد دیدکلری علیدن عبارت ایدی الله دیدکلری اوده علیدن عبارت ایدی بشقه اله یوقدر „Mein Sohn, den sie . . . Muḥammed genannt haben, war nichts als ʿAlî und auch der, den sie Allâh genannt haben, war nichts als ʿAlî. Eine andere Gottheit gibt es nicht." Bei Vîrânî tritt uns diese Lehre in der Tat an verschie-

[1]) Wie zuletzt Gibb, A History of Ottoman Poetry III S. 314 ff. gezeigt hat.

[2]) Vgl. Ferîdeddîn ʿAṭṭâr, Tezkiret ul-evlijâ II S. 135 ff.

[3]) A. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams S. 70.

denen Stellen deutlich genug entgegen, so S. 3: ایمدی ای طالب خدا حق دیدکلری حضرت محمد وحضرت علیدر زیرا کلیا حق بونلردن بزلره ظاهر اولدی „Also, o Gottessucher, was man Gott nennt, ist der erhabene Muḥammed und erhabene ʿAlî, weil Gott ganz und gar durch diese für uns sichtbar wurde". Die völlige Einheit Muḥammeds mit ʿAlî wird Vîrânî S. 50 aus dem angeblichen Prophetenausspruch:

انا وعلیّ من نور واحد

(Ich und ʿAlî sind von dem einen Licht[1]))

gefolgert und besonders deutlich S. 90 ausgesprochen[2]); S. 38 werden Qorân-Worte, die auf Allâh gehen, auf ʿAlî bezogen. Aḥmed Rifʿat trägt, seiner ganzen Stellungnahme entsprechend, die Trinitätslehre etwas vorsichtiger, aber noch deutlich erkennbar S. 192 vor, wo ein Prophetenausspruch من رأنى [so!] فقد رأى الحق (Wer mich sieht, der sieht die Wahrheit [= Gott]) zitiert wird, der an Joh. Ev. 14, 7 u. 9: *ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα* erinnert.

„Les Kyzyl-bachs", sagt Grenard JA X 3 1904 S. 515, „croient, comme les chrétiens, que Dieu est un en trois personnes. Il semble que pour eux ʿAlî soit la représentation terrestre du Père, de même que Jésus est celle du Fils. Quelques-uns d'entre eux m'ont dit qu'ils considéraient Mohammed comme l'hypostase de l'Esprit, du Paraclet. Mais quand on les presse, ils finissent par avouer que la vénération qu'ils professent pour Moḥammed est de pure forme, qu'en réalité ils ne le tiennent ni pour Dieu ni pour prophète, et qu'ils ne lisent point le Coran." Über die Dreieinigkeit der Nuṣairîs (ʿAlî, Muḥammed, Selmân) s. Türk. Bibl. IX S. 26.

Nur die Kyzylbasch haben Jesus in der Trinität gewahrt[3]); sie verehren auch Maria als Gottesmutter[4]). Auch bei den Jezîdîs würde Jesus wenigstens über das menschliche Maaß hinausgerückt erscheinen, wenn sie ihn wirklich, wie Parry[5]) angibt, als einen großen Engel bezeichnen. Bei den Bektaschis hingegen ist ʿAlî an die Stelle Christi getreten[6]). Der Heilsweg besteht bei ihnen in der hingebenden Liebe gegenüber dem Mürtezà (= ʿAlî) und den zwölf Imâmen, die ihrer Rolle nach an Christus und seine Jünger erinnern. Muḥammed und ʿAlî sind nach Vîrânî S. 21 die Seele (dschân) des Dervischtums, der Pîr (Ordensstifter) der Pfadweiser (delîl) zu ihm; Muḥammed wird dabei mehr aus Höflichkeit genannt. Den Anschluß an die Pîre stellt Vîrânî S. 19 als eine Wiedergeburt der ersten Geburt vom Mutterleibe entgegen. Die Dervische pflegen ihr Alter auch erst vom Eintritt in den Orden ab zu rechnen.

---

1) Vgl. über dieses نور محمّدی z. B. Mirât ul-meqâṣid S. 3 ff.; Zeitschrift für Assyriologie XXII 1908 S. 328 ff.

2) etc. ایمدی محمد وعلی ایکیسی بر وجوددر. S. 69 werden die beiden so unterschieden, daß Muḥammed die maʿrifet (die Gnosis), ʿAlî die ḥaqîqat (Wahrheit, Realität) sei.

3) JA X 3 1904 S. 514/5: „La principale de ces incarnations de Dieu antérieures à ʿAlî est Jésus-Christ, le Fils et le Verbe de Dieu, le Sauveur du monde, celui qui intercède auprès du Père pour l'humanité pécheresse, celui que l'on n'invoque pas en vain et qui est présent partout quand on l'appelle."

4) JA X 3 1904 S. 515.

5) Oswald H. Parry, Six Months in a Syrian Monastery, London 1895 S. 364.

6) Über ʿAlî als Todtenauferwecker s. Christl. Orient II S. 135; bisweilen entspricht er dem Heiligen Geist: I S. 134.

Die Taufe, welche bei den Jezîdîs eine wichtigere Rolle spielt als die Beschneidung, mit der sie bei ihnen meist verbunden ist[1]), kann ich bei den Bektaschis nicht sicher belegen. Die Aufnahmezeremonien, über die man Brown S. 166 ff. vergleiche, erinnern mehr an heidnische Mysterien. Dagegen scheinen Messe, Beichte und Abendmahl zunächst bei den Kyzylbasch deutliche Spuren hinterlassen zu haben. Allerdings fanden auch bei den Buddhisten feierliche Beichtversammlungen statt[2]) und Alfred von Kremer erklärte deshalb „die bei einigen Dervischorden eingeführte Beichte" für buddhistisch[3]); beachtenswert bleibt aber, daß Brot und Wein in den Versammlungen der Kyzylbasch und der Bektaschis eine Rolle spielen. Man vergleiche die Schilderung, welche Grenard von den nächtlichen Gottesdiensten der Kyzylbasch gibt[4]): „Le prêtre qui officie chante, en s'accompagnant d'un instrument de musique, des prières en l'honneur de ʿAli, de Jésus, de Moïse et de David . . . Le prêtre a une canne en bois de saule qui rappelle le barsom de l'Avesta. Il la trempe dans l'eau en disant des prières. L'eau ainsi consacrée est distribuée ensuite dans les maisons. Au cours de la cérémonie, les assistants confessent publiquement leurs péchés à la manière des premiers Chrétiens. Le prêtre leur impose, s'il y a lieu, des pénitences variées, fréquemment sous la forme d'amendes en argent ou en nature. Alors on éteint les lumières et l'on se livre à des lamentations pour pleurer des fautes commises. Les lumières rallumées, le prêtre prononce l'absolution; puis il prend des tranches de pain et une coupe de vin (ou d'une liquide analogue), les consacre solennellement, trempe le pain dans le vin et le distribue à ceux des assistants qui se sont confessés et qui ont obtenu l'absolution." Er erwähnt dann weiter, daß die Absolution auch verweigert werden kann, wenigstens für eine bestimmte Zeit, daß übelbeleumundete Personen überhaupt nicht zum Gottesdienst zugelassen werden (Exkommunikation) und fährt dann fort: „Les Kyzyl-bâchs kurdes m'ont rapporté que, dans la cérémonie que je viens de décrire en abrégé, un mouton est sacrifié selon un certain rite après la confession publique et que les morceaux (loqma) en sont distribués par le prêtre avec le pain et le vin aux assistants absous".

Schon d'Ohsson erwähnt, daß von den Dervischorden allein die Bektaschis ihre Zusammenkünfte hinter verschlossenen Türen abhielten. Näheres weiß über dieselben Isḥâq, Kjâschif S. 27 zu berichten, und zwar aus dem Mutterkloster, wo solche an jedem Morgen stattfinden sollen: „Indem [der Vorsteher] unter Aufsicht eines Dieners für jeden Mann einen Becher Wein, einen Schnitt Brot und einen Schnitt Käse deponiert, erheben sie, wenn er die Versammlung betritt, ihre Hochachtung und Verehrung betätigend, ein vielstimmiges Getriller[5]) (gülbang), und wie es einem Jeden verabfolgt wird, nimmt er es seinerseits mit äußerster Hochachtung und Verehrung in Empfang, legt es an sein Antlitz und sein Auge und verzehrt es"[6]). Im Folgenden S. 28 erwähnt dann Isḥâq, daß es bei den Bektaschis Brauch sei „wie bei den Christenpfaffen (papaslár) die Sünden zu erlassen". „Wenn Jemand in dem, was sie betrifft, eine Übertretung begeht, begibt er sich vor den

---

[1]) Parry a. a. O. S. 363. [2]) Vgl. R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha S. 121.

[3]) Culturgeschichtliche Streifzüge S. 53. [4]) JA X 3 1904 S. 516 ff.

[5]) Gülbang wird in der Gazelenpoesie vom Sang der Nachtigall gebraucht.

[6]) Da der Mithrakult dem Abendmahl sehr ähnliche Bräuche kennt, wird man natürlich auch der Frage näher treten müssen, ob hier in Persien und Kleinasien nicht direkt Altpersisches fortlebt; doch scheint das christliche Medium nach dem Folgenden nicht auszuschalten.

Baba und legt die Sache dar. Der Baba erteilt, ein Getriller (gülbang) anstimmend, Absolution. Wenn er es aber nicht selbst, sondern ein Anderer dem Baba mitteilt, so schließt ihn der Baba von der Zusammenkunft aus."

Auch Luschan ließ sich von Zusammenkünften der Taḫtadschys erzählen[1]), „die des Abends mit Gesang und Tanz beginnen und um Mitternacht mit großer Zerknirschung enden". „Nach den übereinstimmenden Berichten von zuverlässigen Augenzeugen wird eine eintönige Melodie so lange wiederholt, bis ein längst verstorbener Baba oder ʿAlî selbst in Aktion tritt und durch ein ausgewähltes Mitglied der Gemeinde seine Anschauung über religiöse und andere Fragen, wohl auch über den neuen Pascha, die bevorstehende Rekrutierung oder den nächsten Regenfall verkündet; . . . ferner kann durch eine Art von Beichte, und nachdem die Sünden des zerknirschten Brettschneiders (Taḫtadschy) unter allerhand Manipulationen des Baba in einen mit bunten Lappen umwickelten Knüttel übergegangen, durch Verbrennen desselben volle Absolution erlangt werden, nur muß die Asche dann sorgfältig vernichtet d. h. vergraben oder von fließendem Wasser weggeschwemmt werden."

Stände dieser Bericht isoliert, so würde man allerdings eher an Ausläufer antiker Mysterien denken, die nach de Jongs Untersuchungen im Wesentlichen eine Beschwörung darstellten[2]), über das Sündenbekenntnis, das von den Einzuweihenden gefordert wurde s. daselbst S. 13 und über die Tänze, die nach Lucian jede alte Weihe begleiteten S. 19.

„Man neigt", so sagt Kannenberg von den Kyzylbasch im Globus 1895 Band 68 S. 62, „jetzt der Ansicht zu, sie für Ureinwohner zu halten, die ehemals aus Furcht zwar äußerlich zum Islâm übergetreten waren, aber heimlich gewisse Erinnerungen an christliche Bräuche aufbewahrten. So sind ihre „nächtlichen Orgien" wahrscheinlich nichts als eine Erinnerung an die altchristliche Abendmahlsfeier, sie finden sogar noch immer an dem der Eucharistie geweihten Abend (Donnerstag) statt." Daß das Abendmahl in der alten Kirche vorwiegend am Donnerstag gefeiert wurde, ist ein Irrtum; der bevorzugte Tag war vielmehr der Sonntag, außerdem kamen Mittwoch, Freitag und Samstag in Frage[3]). Auch die gottesdienstlichen Versammlungen der Drusen sollen am Donnerstag abgehalten werden.

Bei den Kyzylbasch sollen sich auch noch mehrere christliche Feste erhalten haben, so feiern sie Ostern mit dem armenischen Ostern zusammenfallend und bereiten sich durch eine Woche Fasten darauf vor[4]). Die Tschele (von pers. چهل 40) oder Erbaʿîn, welche bei den Bektaschis[5]) wie auch bei andern Dervischorden beobachtet werden[6]), eine 40 tägige Zurückgezogenheit bei geringster vegetabilischer Nahrung zu einer bestimmten Zeit im Jahre, erinnert an die christliche Quadragesima[7]). Spuren davon auch bei den Jezîdîs: Revue du Monde Musulman V Août 1908 S. 629.

---

[1]) Archiv für Anthropologie XIX S. 35; vgl. Türk. Bibl. IX S. 89 Anm.

[2]) K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen, Leiden 1909.

[3]) Walter Caspari, Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen Evangelischen Gemeindelebens, 2. Ausgabe, Leipzig 1908 S. 106.

[4]) JA X 3 S. 518.

[5]) Bereits von Ḥâddschy Bektasch berichtet: Mirât ul-meqâṣid S. 179/180, dann von Seijid ʿAlî Sulṭân: ebend. S. 190 Z 4; vgl. Degrand S. 234. Am Ḫyrqa daγ, südöstlich vom Mutterkloster, wird ein Tschele-ḫâne des Ḥâddschy Bektasch gezeigt: ʿAlî Dschevâd I S. 283.

[6]) Vgl. z. B. Aḥmed Ḥilmî, Zyjâret-i-evlijâ, Konstantinopel 1325 h S. 32.

[7]) Vgl. auch Alfred v. Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge S. 12/3.

Da der Wein im christlichen Kult eine Rolle spielt und der Weinhandel vielfach in den Händen von Christen liegt, wird der Genuß des verbotenen Getränks vom Muslim häufig als Neigung zum Christentum gedeutet. Daß die Bektaschis als starke Trinker verrufen sind, wird nicht nur von Isḥâq, Esʿad u. a. bezeugt, sondern auch von Luschan bestätigt[1]; sie teilen dies Laster mit andern Dervischorden. Keineswegs aber galt ihnen das Weinverbot offiziell für aufgehoben; das beweist Vîrânî Baba S. 31, der daselbst gegen die Lügner eifert, welche die Dervischtracht annehmen, aber sinnlichen Genüssen nachgehen, kein Gebet verrichten, das Fasten nicht halten und Wein trinken. Auch der den Bektaschis freundlich gesinnte Aḥmed Rifʿat erklärt Mirât ul-meqâṣid S. 107, daß das Weinverbot in keiner Weise weginterpretiert werden könne. Wichtiger ist demnach eine Notiz bei Louis Petit[2], daß die Bektaschis nicht trinken, auch wenn es ein einfaches Glas Wasser wäre, ohne vorher mit dem Glase das Zeichen des Kreuzes vor dem Munde zu beschreiben. Vgl. dazu auch Parry a. a. O. S. 364: „The Yazidis like many Moslems consider the sign of the cross to be a valuable charm".

Besonders konservativ scheinen die Anschauungen bezüglich des weiblichen Geschlechts geblieben zu sein. Von den Bektaschis und den meisten ihrer nächst-verwandten Gruppen wird berichtet, daß sich der Frauenschleier bei ihnen nicht eingebürgert habe[3]. Über Verwerfung und Bekämpfung der Scheidung bei Kyzylbasch und Bâbîs s. oben S. 17. Wir sahen ferner, wie eine starke Partei[4] unter den Bektaschis am Cölibat festhielt, obwohl ein Prophetenausspruch überliefert wird: النكاح سنتى ومن رغب عن سنتى فليس منى (Die Ehe ist meine Sunna, und wer nach etwas anderem als meiner Sunna Verlangen trägt, der gehört nicht zu mir)[5].

Weniger Gewicht möchte ich auf den ursprünglich christlichen Sinn des Wortes Tschelebi legen, mit dem nicht nur die Großmeister der Bektaschis bezeichnet werden; auch der Mevlanâ Ḫunkjâr zu Konja heißt volkstümlich Tschelebi Efendi.

Auch aus der Christenfreundlichkeit, die bei allen genannten Sekten konstatiert wird, lassen sich keine sicheren Schlüsse auf ein historisches Zusammengehörigkeitsgefühl ziehen; da es an Verfolgungen von islâmischer Seite nicht gefehlt hat, ist dieser Anschluß natürlich; der Haß der Muhammedaner gegen diese Bekenntnisse zeigt sich namentlich in dem Andichten von Orgien, dem man überall in der Reiseliteratur begegnet. Daß es sich um unbegründete Verdächtigungen handelt, konstatiert für die Taḫtadschys Luschan a. a. O. S. 32/3. Auch Grenard konnte für die analogen Bezichtigungen der Kyzylbasch keinen Beweis erbringen[6]; Oberhummer und Puchstein berichten von ihnen[7]: „Die Türken be-

---

[1]) Auch von den Bektaschis des Muqaṭṭam-Klosters wird behauptet, es sei ihnen erlaubt, Wein und andere Alkoholica zu trinken.

[2]) Louis Petit, Les confréries musulmanes S. 17.

[3]) Grenard a. a. O. S. 521 von den Kyzylbasch: „Leurs femmes ne se couvrent pas le visage devant les Arméniens; ils acceptent ceux-ci en qualité de parrains de mariage" etc. Vgl. Jireček, Bulgarien S. 141.

[4]) Vgl. Mirât ul-meqâṣid S. 185 معلوم اوله كه طريقت عليهٔ بكتاشيه دخى ايكى قول اولوب بريسى متأهل وديكرى مجرّد طرفيدر

[5]) Nach Mirât ul-meqaṣid S. 186 ist das Heiraten ein farz kifâje d. h. eine Pflicht, deren Ausführung durch Einige für die Gemeinde genügt wie der heilige Krieg.

[6]) JA X 3 1904 S. 520. [7]) Reisen in Kleinasien und Syrien S. 83.

haupten, daß sie nächtlich, Männer und Frauen gemeinsam, zusammenkämen, das Licht auslöschten und zwanglose Orgien feierten". Dieser oft wiederkehrende Zug begegnet schon beim Bischof Asterius um 390 D, der in seiner Lobrede auf die heiligen Märtyrer sagt: „Ist dort (in Eleusis) nicht der finstere Niedersteig und das feierliche Zusammensein des Hierophanten und der Priesterin, zwischen ihm und ihr allein; werden nicht die Fackeln ausgelöscht und hält nicht die unzählbare Menge für ihr Heil, was in der Finsternis von den Beiden vollzogen wird?[1])" Der Vergleich der Haarbrückers Schahristânî II S. 419; Ennemosers Geschichte der Magie, Leipzig 1844 S. 818; Türk. Bibl. IX S. 38/9, 94 Anm. 2 und Graf Landberg, Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale II 2 S. 916 ff. beigebrachten Parallelen zeigt, daß es sich um pikante Wandererzählungen handelt, die bald hier bald dort lokalisiert werden.

Die christlichen Elemente des Bektaschismus sind nun, wie wir in der Folge sehen werden, weniger aus dem offiziellen katholischen Christentum als aus dem heterodoxer Gemeinden geflossen. Andererseits haben auch die widerwillig zum Anschluß an den Islâm Bewegten sich weniger der offiziellen türkischen Staatskirche als der oppositionellen schîʿitischen Ketzerei zugewendet, die vielfach einer Christianisierung fähiger war.

Das schîʿitische Element.

Als ein Hauptpunkt des Bektaschismus erscheint bei Vîrânî (S. 11 Z. 5, S. 15 Z. 7 v. u.) wie Isḥâq die Hingabe an das ḫânedân (das erlauchte Geschlecht) des Mürtezà (ʿAlî), um in ihrer Sprache zu bleiben. Wenn sich nun auch die Bektaschis bei den Untersuchungen des Jahres 1826 für Sunniten erklärten, so fällt das unter den Begriff der Taqijja. Auffallender ist, daß sie Nâṣireddîn Schâh als متصوّفهٔ سنّی (sunnitische Mystiker) bezeichnet[2]). Dazu im Widerspruch steht Isḥâq Efendis Angabe (Kjâschif S. 9), daß von ihm befragte Novizen des Ordens sich mit den Worten „Wir sind Dschaʿferîs" zur Schîʿa bekannten[3]). Auch Vîrânî sagt S. 86:

حقیقت جان دلدن جعفری اول

(Sei in Wahrheit von ganzem Herzen Dschaʿferî)

Der Name Dschaʿferî faßt die beiden wichtigsten Zweige der Schîʿa zusammen, da er vom 6. Imâm Dschaʿfer eṣ-Ṣâdiq hergenommen ist, den sowohl die Siebener als die Zwölfer anerkennen, während diese Benennung die südarabischen Zaiditen ausschließt, da der Zaid, nach welchem sich diese benennen († 122 h = 740 D), ein Bruder des 5. Imâm Muḥammed Bâqir († 113 h = 731 D) war.

Die Bektaschis gehören ferner der extremsten schiitischen Richtung an, die man früher als Γâlija zu bezeichnen pflegte. Die Präexistenz Muḥammeds findet man in einem Ḥadîs ausgesprochen, über den man Goldziher, Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadîs (Zeitschrift für Assyriologie XXII 1908) S. 324 ff. vergleiche; einer dieser Aussprüche lautet: كنت نبيّا وآدم بين الطين والماء Ich war Prophet, während Adam noch zwischen Lehm und Wasser (aus denen er erschaffen ward). Unschwer erkennt man das neutestamentliche Vorbild: Ehe denn Abraham ward, bin ich: Joh. Ev. 8, 58.

---

[1]) Nach De Jong, Das antike Mysterienwesen S. 22.

[2]) Rôznâme-i-sefer ez Ṭehrân ilà Kerbelâ ve-Nedschef, Ṭehrân 1287 h S. 139.

[3]) Diese Bezeichnung erhebt seit Nâdir Schâh Anspruch auf Anerkennung der Schîʿa als 5. Mezhebs.

Namentlich ist es aber ʿAlî, der, wie wir bereits sahen, bei den Bektaschis an Stelle Christi getreten und in die Dreieinigkeit Aufnahme gefunden hat. So ist seine Göttlichkeit ganz durchsichtig beispielsweise bei Vîrânî gelehrt, der S. 38 Qorânverse, die auf Allâh gehen, auf ʿAlî bezieht, so die Ausgangsworte des Verses des Thrones (Sûre 2, 256):

وهو العلى العظيم

(und er ist der Hohe [ʿalî] und Große)

In einem Gedicht ebendaselbst preist Vîrânî den ʿAlî als Gestalt (Incarnation) des Raḥmân als den Willensfreien und sieht ihn sogar in der Seele seines eigenen Leibes[1]). ʿAlî ist der Punkt unter dem ب (b) des بسم الله (Im Namen Gottes), d. h., da mit diesen Worten der Qorân beginnt, der erste Punkt der Offenbarung. Da nun ʿAlî in einem Verse (Vîrânî S. 38) zugleich der erste Punkt der Rechtleitung und das letzte Licht der Heiligkeit genannt wird, dem man zustrebt, so ist er gewissermaßen das *a* und *ω*, was uns wieder an Christus erinnert. لو اجتمع الناس على حب على بن ابى طالب ما خلقت النار „Wenn die Menschen in der Liebe zu ʿAlî, dem Sohn des Abû Ṭâlib, übereingestimmt hätten, wäre das Höllenfeuer nicht geschaffen worden" lautet ein Ḥadîs-i-quds[2]), den Vîrânî S. 90 zitiert. Die Anbetung Adams durch die Engel (Sûre 2, 32), die der Satan verweigert, wird schon frühzeitig auf den Imâm bezogen[3]). Die Erkenntnis ʿAlîs und die Liebe zu ihm ist für Vîrânî[4]) geradezu das, was den Menschen über das Tier erhebt. Die Hingebung an die Familie des Propheten wird mit der Reinigung identifiziert: Vîrânî S. 28. Der Begriff der Reinheit spielt bei den Bektaschis wie bei den Persern eine große Rolle vgl. z. B. Vîrânî S. 16; der Nicht-Bektaschi wird, wie wir sahen, gelegentlich mit einem Hund verglichen.

Der Gottesbegriff Vîrânîs ist ein ethischer, bei ḥaqq Gott schimmert meist noch die ursprüngliche Bedeutung „Wahrheit" durch; der Doppelsinn des Wortes wird gerne bei der Beweisführung verwertet; der Gegensatz bâṭil „der Falsche" nimmt bisweilen den Sinn von „Teufel" an. Lehrreich ist in dieser Hinsicht besonders das Gedicht S. 42, in dessen letztem Verse Raḥmân und Schejṭân dem ḥaqq und bâṭil des vorletzten entsprechen.

Wir haben bereits erwähnt, daß die Bektaschis nicht zu den Anhängern der sieben, sondern zu denen der zwölf Imâme gehören. Bei Vîrânî Baba findet man Gazelen zum Preise der zwölf Imâme S. 3/4 und S. 35/6, auch zählt er sie noch zum Überfluß S. 46 und S. 90/1 der Reihe nach auf; ein den obigen ähnliches Gedicht enthält die Handschrift der Wiener Hofbibliothek N. F. 380 (Flügel III S. 491)[5]); ferner sind die ʿOjûn ul-hidâjet des Bektaschi Resmî Efendi mit einer Vorrede zur Verherrlichung der zwölf Imâme eingeleitet. Daß die älteren Ḥurûfîs gleichfalls bereits zu den Zwölfern gehörten, zeigt das den genannten entsprechende Gedicht in Nesîmîs Dîvân, im Druck von Konstantinopel 1298 h S. 45/6. In der Tekke von Merdivenkjöj, die Tschudi besuchte, war der Mejdân

---

[1]) Vîrânî S. 38 عليدر اى ويرانى تنده جانك

[2]) Man versteht darunter, wie ich zuerst vom Grafen E. von Mülinen lernte, eine Tradition, in welcher Allâh selbst spricht.

[3]) Vgl. Ernst Möller, Beiträge zur Mahdilehre des Islams, Heidelberg 1901; Vîrânî S. 90.

[4]) Vgl. S. 39, 90.

[5]) Das Thema wird überhaupt häufig behandelt, vgl. z. B. den Dîvân der Scheref Ḫanym, Konstantinopel 1292 S. 28: تعداد امام اثنى عشر

nach der Zahl der Imâme zwölfeckig; eine zwölfkantige Säule, an der 12 Leuchter angebracht sind, stützt die in 12 Felder geteilte Decke. Die Zwölfzahl der Imâme ist nach bektaschitischer Auffassung sogar in den Geheimnissen der Schöpfung begründet und wird von Vîrânî S. 35 und 45 auf die zwölf diakritischen Punkte der vier spezifisch persischen mit je drei Punkten versehenen Buchstaben zurückgeführt. Damit ist nicht gesagt, daß der Kult der zwölf Imâme bei den Bektaschis durchaus ursprünglich sein muß, da solche Zahlenbeziehungen leicht herzustellen sind; wir vermuteten oben, daß er mit den zahlreichen Ordensstiftern und Dervischen, welche aus Turkistân kamen, nach Anatolien und Konstantinopel gelangte.

Natürlich werden die Mâtem gedscheleri (Trauernächte) vom 1.—10. Muḥarrem zur Erinnerung an den Märtyrertod Ḥüsejns von den Bektaschis gefeiert[1]).

Einer ganz besonderen Verehrung erfreut sich der 6. Imâm, Dscha'fer eṣ-Ṣâdiq, der auch in der Silsile des Ordens bei Aḥmed Rif'at S. 41[2]) erscheint und nach dem Ordensmitglieder, wie wir sahen, ihren Glauben benannten. Der 6. Imâm lebte zur Zeit des Kampfes der Omeijaden und 'Abbâsiden, die für die Organisation der Schî'a von Bedeutung war. Er galt, vielleicht, weil er nicht den Thron bestieg, auf den er größere Anrechte hatte als seine 'abbâsidischen Vettern, für den Stifter des Dervischtums und ihm wird ein Ṭarîqat-nâme zugeschrieben, das Vîrânî (Druck) S. 7, 12 und wohl auch 50 zitiert. Einen türkischen Druck vom Jahre 1288 h betitelt: Meqâlât-i-ḥazret Imâm Dscha'fer eṣ-Ṣâdiq (16 S.) sandte mir Herr Tschudi aus Konstantinopel.

Auf den Kult der zwölf Imâme wird die zwölfzwickelige Sikke[3]) der Bektaschis bezogen. Nach Pietro della Valle[4]) verlieh Schâh Ismâ'îl seinen Kriegern eine zwölfteilige Mütze, allerdings mit roter Huppe, die für die Bektaschis nicht in Betracht kommt. Da der Aufstand des Gendsch Qalender Tschelebi mit Schâh Ismâ'îl im Zusammenhang zu stehen scheint, dürfte die Form der Bektaschimütze in jene Zeit zurückgehen.

Trotz seines strengen Glaubens an die Imâme hat aber der Bektaschi-Orden nicht wie andere Orden die direkte Nachfolge der Großmeister durchgeführt. Der Grund lag in der äußeren Tatsache, daß Ḥâddschy Bektasch keine männlichen Nachkommen hinterließ[5]). Ein Bestreben, die direkte Nachfolge herzustellen, läßt sich jedoch schon bei Petschevi I S. 120 erkennen, der dem Heiligen bereits einen نفس اوغلى (nefes oγlu)[6]), durch einen Tropfen Nasenblut erzeugt, beigelegt hat. Ein angeblicher Nachkomme lebt zur Zeit in Pîrevi.

---

[1]) Belege s. Türk. Bibl. IX S. 30.

[2]) Unmittelbar hinter seinem Großvater mütterlicherseits: Qâsim b. Muḥammed b. Abî Bekr aṣ-Ṣiddîq, vgl. zu dieser Verwandtschaft Ibn Ḫallikân Nr. 130. Isḥâq zeigt sich S. 22 über die Silsile des Bektaschi-Ordens nicht informiert, ihm schwebt die Silsile des Rifâ'î-Ordens vor, vgl. Mirât ul-meqâṣid S. 28.

[3]) Eine Form der Dervischmütze.

[4]) Voyages II Paris 1745 S. 392: „Ce fut cét Ismael Sofi . . . qui, en vûë de la nouvelle Religion, afin d'en distinguer les sectateurs, donna aux soldats Turcs, qui combatoient sous ses enseignes, un bonnet rouge pour porter sous le Turban, orné sur le sommet d'une houpe rouge, haute à proportion, qui sort du milieu du Turban, & accompagnée de douze petits plits qui l'environnent, pour conserver le souvenir des douze décendans d'Ali, qu'ils révérent comme leurs Apôtres, & les chefs de leur secte." Ebend. S. 393: „Ismael aïant fait un corps d'armée des Turcomans les sectateurs, ausquels il donna le nom de Qizilbasci; c'est-à-dire, têtes rouges, à cause du bonnet rouge dont il les avoit coéfez . . ."

[5]) Vgl. Mirât ul-meqâṣid S. 183.

[6]) Vgl. Kap. XIV des oben erwähnten Tractatus, nach welchem die Türken von ihren Heiligen, welche sie „nefes ogli" nennen, behaupten, daß sie „sine virili semine" empfangen seien.

Kaum seltener als die 12 Imâme werden die 14 Maʿṣûm-i-pâk „die reinen unschuldigen Kinder“ genannt, z. B. Vîrânî S. 36, 46, Resmî, Cambridger Handschr. Bl. 64 a, Mirât ul-meqâṣid S. 225 ff., 230, 293 Z. 3. Es sind zunächst ʿalidische Märtyrer, die im Kindesalter umkamen, wie Muḥammed Ekber, ein Kind des ʿAlî und der Fâṭima, ʿAbdallâh, ein Sohn Ḥasans, der wie mehrere Imâme auf dem Baqîʿ al-ɣarqad, dem Friedhof von Medîna begraben liegt, ferner ʿAbdallâh, ein Sohn Ḥusains, für den dieser bei Kerbelâ um Wasser gefleht haben soll, als ein vergifteter Pfeil den Hals des Knaben auf seinen Armen traf[1]). Eine vollständige Aufzählung findet man Mirât ul-meqâṣid S. 225 ff. und 230. Den Beschluß bilden Ḫadîdscha und Fâṭima, obwohl diese in keinem ersichtlichen Zusammenhang zu den jugendlichen Märtyrern stehen[2]); es liegt nahe das Aufkommen dieser künstlichen Vermehrung bei den Siebenern zu suchen. Auch zu den 12 Imâmen werden Aḥmed Rifʿat S. 206 die beiden genannten Frauen hinter ʿAlî hinzugefügt.

Dem Tevellâ[3]), worunter die Bektaschis die hingebende Liebe zu Gott verstehen, steht das Teberrâ gegenüber, die Abkehr vom Bösen, vgl. Vîrânî S. 6, 25, 41, 47, 71. Die alte Kampfreligion Irans findet in diesem dualistischen Gegensatz ihre Fortsetzung. So betrachten die Schîʿiten das Verfluchen des Satans[4]) und der wichtigsten Feinde ʿAlîs und seiner Nachkommen, wie schon Goldziher[5]) belegt hat, geradezu als religiöse Pflicht. Auch in dieser Hinsicht sind die Bektaschis fromme Schîʿiten. Der greise Ḫalîl Baba wußte dem Isḥâq Efendi keinen ärgeren Vorwurf zu machen, als daß er zu denen gehöre, die für Jezîd um Vergebung beten[6]), was dieser für eine unwahre Behauptung erklärt und nur diejenigen Sunniten in Schutz nimmt, welche einen ausdrücklichen Fluch bei der Erwähnung Jezîds vermeiden, zu denen er nicht gehöre. Auch Vîrânî verflucht wiederholt und kräftig den Jezîd[7]) und bei Nennung des Mervân[8]) dessen schurkische Seele. Der Fluch wird mehrfach auf alle ausgedehnt, welche den ʿAlî oder die Imâme nicht lieben[9]); auch die Dervische, welchen die Tugenden des echten Dervischtums abgehen, werden mit 100000 Flüchen belegt[10]). So wird ferner bei fast jedem Maʿṣûm-i-pâk, obwohl wir von diesen Kindern naturgemäß sonst wenig wissen, gewissenhaft der Name des Malʿûn (Verfluchten) überliefert, der ihn umbrachte.

Auch die Namen der „drei Tyrannen“, d. h. der drei ersten Ḫalîfen sind, wie Reisende aus Albanien und Lykien berichten[11]), bei den Bektaschis verpönt. So rügt der

---

[1]) Wüstenfeld, Der Tod des Ḥusain ben ʿAlî und die Rache: Abhandl. der historisch-philolog. Kl. der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 30. Band 1883 S. 91.

[2]) Und zwar wird die Fâṭima ausdrücklich als az-zahrâ und Ḫadîdscha als al-kubrà bezeichnet; sonst könnte man vermuten, daß junggestorbene ʿAlidinnen dieses Namens gemeint wären. Nach Aug. Müller, Islam II S. 14 führte die berühmte Fâṭima, welche in Qumm begraben liegt, die 816 gestorbene Schwester des Imâm ʿAlî Rizâ den Beinamen al-maʿṣûme. Ihr Vater Mûsà liegt übrigens nicht, wie Müller daselbst angiebt, in Qumm, sondern in Baɣdâdh begraben.

[3]) Man sagt meist tevellà und teberrà (vgl. Samy, Dictionnaire, Additions), nicht tevellî und teberrü. Über den Bedeutungswandel des Ausdrucks vgl. Mirât ul-meqâṣid S. 193/4. Für die syrischen Schîʿiten ist bekanntlich die Bezeichnung Mutawâli (Sing.) üblich; nach dem Muḥîṭ (s. Dozys Suppl.) werden sie so genannt لانهم تولّوا عليّا واهل بيته

[4]) Vîrânî S. 20 l. Z. ودخى شيطانه لعنت واجبدر dem Satan muß man fluchen etc.

[5]) WZKM XV 1901 S. 332. [6]) Kjâschif S. 13. [7]) In den Gazelen S. 15/16, 71.

[8]) Vîrânî S. 31. [9]) Vîrânî S. 15 Z. 4 v. u., S. 36 Z. 4, S. 38 Z. 4 und 3 v. u.

[10]) Vîrânî S. 71. [11]) Näheres Türk. Bibl. IX S. 31/2.

Fermân Maḥmûd des Zweiten freche Reden der Bektaschis gegen die Ḫülefâ-i-râschidîn, wie er sich ungenau ausdrücken muß, da dem Sunniten nur dieser die vier ersten Ḫalîfen zusammenfassende Ausdruck zu Gebote steht. Das entspricht gleichfalls durchaus dem schiitischen Herkommen. Schon im Fatimidenreich waren Namen wie Abû Bekr und ʿOmar unmöglich. Der Spanier al-Walîd b. Bekr al-ʿOmarî z. B. mußte, wie Goldziher WZKM XV S. 324 erwähnt, während seines Aufenthalts im fatimidischen Nordafrika seinen Namen in al-Γamrî verändern[1]).

Als eine merkwürdige Inkonsequenz erscheint es, daß der nämliche Orden, welcher den Namen Ebû Bekrs so mißachtet, diesen Ḫalîfen, auf den der Zikr-i-ḫafî (geheime Andachtsübung) zurückgeführt wird, an der Spitze seiner Silsile (Überlieferungskette) führt. Sehr beachtenswert ist ferner, daß sich neben der extrem-schiitischen Strömung auch sonst deutliche Spuren einer sunnitischen finden. Wie nach Ṣafîs Raschaḥât ʿain ul-ḥajât jedem der großen Lehrer der Naqschibendis vier Ḫalîfen nach dem Vorbild der Dört jâr (vier ersten Ḫalîfen) beigelegt werden, so auch dem Ḥâddschy Bektasch Velî nach der Mirât ul-meqâṣid S. 180; das Vilâjetnâme zählt allerdings fünf Ḫalîfen[2]). Nach Resmî (Bl. 65ᵇ, 66ᵃ) wird die Vierzahl der Dört jâr sogar als in der göttlichen Weltordnung begründet mit der Vierzahl der Elemente und der großen Propheten (Adam, Noah, Moses, Jesus) in Parallele gesetzt.

Die Erklärung für diese Erscheinungen wird zum Teil in den Wandlungen, welche der Orden durchmachte, zu suchen sein. Bei dem Aufkommen der schiitischen Sofidynastie scheint die schiitische Gruppe in Kleinasien zunächst politischen Anschluß an diese erstrebt zu haben. Ich erinnere an die Aufstände des Schâhoγlu und Qalender Tschelebi. Beide wurden niedergeworfen, und nun begann der allmähliche Anschluß an die Janitscharen. Die auf diesem Wege erworbene Machtstellung bedingte Zugeständnisse an den Sunnitismus. Indes scheinen die Bektaschis auf die Janitscharen weit mehr in aufhetzendem, als in patriotischem Sinne gewirkt zu haben[3]). Dervische fast aller Orden pflegten, wenn ein Krieg ausbrach, sich im Lager einzustellen, die Truppen anzufeuern, für sie zu beten und gegebenen Falls durch kühnen Wagemut die Begeisterung zu entflammen[4]). „Bei welchem Kriegszug“, ruft Isḥâq bei einem Disput den Bektaschis zu[5]), „haben nun die Bektaschis sich aufgeopfert? Kamen sie jemals bei einem Kriegszug zusammen? Tatet ihr, wenn die islamischen Völker sich zum Krieg erhoben, etwas anders als wieder und wieder in die Kneipe gehen und den Pfad des Jezîd wandeln?“ Und als 1002 h = 1690/1 D ein Bektaschi im Feldlager erschien, da bearbeitete er die Soldaten mit folgenden Reden[6]): „O ihr Dummköpfe, warum vergeudet ihr für nichts und wieder nichts euer Leben? Schmach über euch! Hinter den schönen Worten, die man euch vom Verdienst des Märtyrertodes und des Feldzugs gepredigt hat, steckt bei Leibe nichts dahinter. Wozu, während der osmanische Sultan seinem Vergnügen lebt und der fränkische

---

[1]) Vgl. auch Jacob, Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10. Jahrhundert über Fulda, Schleswig, Soest, Paderborn, 3. Aufl. S. 62.

[2]) Das erinnert wiederum an die Pañcavaggiyâ, die fünf ersten Jünger Buddhas, vgl. R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha S. 30.

[3]) Vgl. Türk. Bibl. IX S. 7/8.

[4]) d'Ohsson, Tableau général de l'empire Othoman II Paris 1790 2⁰ S. 313.

[5]) Kjâschif S. 19. [6]) Esʿad S. 204.

König sich in seinem Lande amüsiert, ihr oben im Gebirge euer Blut vergießt, ist mir unverständlich!" Dabei darf man nicht übersehen, daß auch sie ihre Ideale haben. Das Bild ihrer Genußsucht, welches Isḥâq im Kjâschif entwirft, ist gehässig. Vîrânî sieht als Gefahren, die demjenigen drohen, welcher den Wandel des Ordens verschmäht, Sinnlichkeit, Hochmut und Habgier an. Er predigt ihm die Bedürfnislosigkeit (S. 8) und weist (S. 9) auf das Vorbild des Ibrâhîm-i-Edhem hin, der, wenn er unterwegs einen Lappen fand, ihn auf die Straße zu werfen pflegte und erst, wenn er dort drei Tage unbeachtet liegen geblieben war, mit ihm seine Ḫyrqa flickte.

Gnostische und heidnische Elemente.

Das katholische Christentum hat dem Islam weit weniger Widerstand zu leisten vermocht, als die an Verfolgung gewöhnten Ketzergemeinden. Wenn wir daher im Schooße des Islam auf christliche Überreste stoßen, haben wir weniger an die offizielle Kirche zu denken. Die besprochenen Erscheinungen tragen vielfach gnostische Züge, indem sie den Besitz einer höheren Erkenntnis zu vermitteln und verschiedene Elemente zu vereinen streben. Diese Zusammenhänge zu verfolgen, kann nun freilich nicht mehr Aufgabe unserer Arbeit sein, doch möchte ich wenigstens auf einige Berührungspunkte hinweisen.

Schon von Maʿrûf al-Karḫî († 200 h = 815/6 D), einem der Väter des Sufismus, wird mandäische Abkunft überliefert[1]). „Mandäer" ist aber nur eine aramäische Übersetzung des Wortes „Gnostiker". Auch in der Terminologie der Ṣûfîs begegnen uns zwei Worte, die etymologisch sich mit Gnosis und Gnostiker decken: معرفت[2]) maʿryfet und عارف ʿârif. Wir sahen oben, daß nach bektaschitischer Ansicht der ʿÂrif nicht die oberste Stufe einnimmt; höher als er steht der Muḥibb (Liebende), den wir mit dem Ṣûfî identifizieren können, wenn wir die Gottesliebe als das Wesentliche im Sufismus ansehen. Dem Anschein nach tritt hier eine Schichtung von Ideen zu Tage, indem sich die ʿaschq-Ideen als eine neue Schicht über die ältere gnostische gelagert zu haben scheinen. Doch ist bei derartigen historischen Rekonstruktionen vor der Hand noch Vorsicht geboten, da die ṣûfischen Systeme sehr mannigfaltig sind und die Rangordnung, welche wir in den Meqâlât des Ḥâddschy Bektasch finden, nicht allgemein ṣûfisch ist.

Matter[3]) sagt von der Gnosis gelegentlich der Karpokratianer: „Diese Gnosis macht frei von den Gesetzen der Welt; ja sie tut noch mehr, sie macht frei von Allem, was gewöhnlich Religion genannt wird; von Allem, was Band und Fessel heißt: sie erhebt über alle äußeren Formen und Gesetze". Diese Darstellung paßt auch vortrefflich auf gewisse Erscheinungen des Sufismus; häufig beginnt dieser mit der Überwindung der ʿibâde, des äußeren Kults. Namentlich die persischen Dichter liefern für diese Richtung zahlreiche Belege. Von Abulqâsim Naṣrâbâdhî wird ferner berichtet, daß er, als er eines Tages die Leute beim Ṭawâf mit weltlichen Gesprächen beschäftigt sah, Brennmaterial herbeischaffte und befragt erklärte: میخواهم که کعبه‌را بسوزم تا خلق از کعبه فارغ آیند وبخدای

---

[1]) JRAS 1906 S. 319, wozu allerdings die Berichtigung S. 999/1000 zu vergleichen ist.

[2]) Ich schreibe nach türkischer Weise, da das Türkische für uns die Vermittlung des Arabischen darstellt, wie das Lateinische die des Griechischen.

[3]) Kritische Geschichte des Gnosticismus, 2. Band, Heilbronn 1833 S. 177.

پردازند „Ich will die Ka'ba verbrennen, damit die Leute von der Ka'ba loskommen und ihre Gedanken auf Gott richten“ [1]).

Ǵazâlî erwähnt in seinem Traktat التفرقة بين الاسلام والزندقة falsche Ṣûfîs, welche behaupten, die Extase überhebe sie der Pflicht des Gebets und gestatte ihnen berauschende Getränke zu genießen, und verlangt die Ausrottung dieser Ketzer [2]). Namentlich bei den Schî'iten wird der Kult oft vernachläßigt. „Le culte musulman“, erklärt Aubin [3]), „est d'une extrême simplicité; le culte chiite l'exagère encore. En fait, à peine existe-t-il; les gens partent du principe que, l'Imam étant absent, il est inutile de se déranger pour participer à une prière imparfaite“. Wilhelm von Tyrus [4]) sagt, die christlichen Neigungen eines Meisters der Assassinen 1172 D erwähnend: „Inde conferens Christi et suorum suavem et honestam doctrinam cum iis, quae miser et seductor Mahemet complicibus suis et deceptis ab eo tradiderat, coepit sordere quicquid cum lacte biberat, et praedicti seductoris immunditias abominare. Eodem quoque modo populum suum erudiens, ab observantia illius superstitionis cessare fecit, oratoria quibus antea usi fuerant dejiciens, eorum jejunia solvens, vinum et suillas carnes suis indulgens“. Vernachlässigung des Gebets wird auch den Bektaschis häufig zum Vorwurf gemacht; als بى صلات (gebetslos) bezeichnet sie schon 'Âlî im 16. Jahrhundert (s. o. S. 20) und nach Isḥâq S. 20 predigte einer ihrer Babas beständig seinen Jüngern: „Es ist unerläßliche religiöse Satzung das Gebet einmal zu verrichten, und ist unerläßliche Satzung im Leben einen Tag zu fasten. In der übrigen Zeit mögt ihr euch nicht unnütz abmühen. Auch ist die Waschung einmal im Leben unerläßliche Satzung. Nehmt sonst keine Waschung vor und mißhandelt [5]) nicht dadurch euere Körper“. Auch den Jezîdîs und Drusen soll Fasten und Beten wenig gelten [6]). Allerdings sagt nun Vîrânî S. 14, daß es keinen Zweck habe 100 000 mal el-ḥamd lillâh (Lob sei Gott) zu sagen. Daß aber der äußere Kult prinzipiell verworfen würde, ist unrichtig. Gelegentlich wird er von Vîrânî sogar empfohlen; so eifert er S. 31 sogar gegen jene Lügner, welche Dervischtracht annehmen, aber sinnlichen Genüssen nachgehen, kein Gebet verrichten, das Fasten nicht halten und Wein trinken; vgl. ferner S. 51 und 86 [7]). Freilich sind auch die bekannten fünf Hauptpflichten des Muslim nutzlos, wenn der rechte Glauben fehlt: Vîrânî S. 47. Was von Flottwell [8]) von den Kyzylbasch berichtet: „Äußerlich sind sie dadurch erkennbar, daß sie sich die feinen Haare im Gesicht und die Behaarung des Körpers nicht wie der Rechtgläubige abrasieren“, stimmt zu Ähnlichem, was man über die Bektaschis hört und deutet auf Nichtachtung ritueller Vorschriften.

Auch die gewaltsam allegorisierende Qorânexegese Vîrânîs erinnert bisweilen an die Bibelauslegung der Gnostiker, so wenn er unter der Stadt, aus der nach Sûre 27, 57 die Familie des Lot vertrieben werden soll, das Herz verstanden wissen will.

---

1) Ferîdeddîn 'Aṭṭâr, Tezkiret ul-evlijâ II S. 312.

2) Im Text nach einer Handschrift der Aja Sofja abgedruckt bei Cl. Huart, Les Zindîqs en droit musulman S. 77/8.

3) Revue du monde musulman, Mars 1908 S. 470.

4) Recueil des historiens des croisades I 2 S. 996/7.

5) Samy hat, worauf mich Herr stud. Tschudi aufmerksam machte, in den Additions: ḫyrpalamak maltraiter, traiter rudement.

6) Oppenheim, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf II S. 151.

7) اوروجك طوت نمازك قيل نياز ايت

8) Petermanns Mitt. Ergänzungsheft Nr. 114 S. 12.

Da das Nicht-Christliche im Gnostischen meist heidnisch ist, müssen wir vielfach die Entstehung bektaschitischer Ideen und Institutionen durch verschiedene Medien über die Zeit des Gnosticismus hinaus bis in die des Heidentums zurückverfolgen. De Jong hat neuerdings den innigen Zusammenhang der antiken Mysterien und der Magie nachgewiesen und es höchst wahrscheinlich gemacht, daß die Mysterien das Schauen der Gottheit den Eingeweihten vermitteln sollten. Der Dîdâr, die Theophanie, ist nun aber auch der Endzweck des Dervischtums. In der Extase während des Zikr offenbart sich dem Dervisch die Vaḥdet (Einheit)[1]), das huwa huwa: Er ist Er d. h. die transcendente Gottheit ist gleich der immanenten. In folgender oft besprochener Stelle schildert bei Apulejus (Metamorphosen XI 23) der in die Isismysterien eingeweihte Lucius die überirdischen Gesichte, welche ihm während der Weihe zu Teil wurden: „Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo". De Jong hat zur Erklärung dieser Stelle ethnologische Parallelen herangezogen, in denen es sich um Hypnose und Narkose handelt. Ich möchte vor allem an die Assassinen erinnern, die ihren Jüngern bei der Aufnahme durch einen Ḥaschîschrausch das Paradies vorzauberten[2]). Ḥaschîsch war später ein häufiger Begleiter der Dervische von Indien bis Marokko[3]). Zu den Isismysterien wie zu den Dervischweihen wurden nur Auserwählte nach langer Vorbereitung unter feierlichen Zeremonien zugelassen. Der Tanz spielte bei antiken Mysterien eine ähnliche Rolle[4]) wie bei dem Zikr der Mevlevis; ein Verbindungsglied könnten vielleicht die Meletianer in Ägypten gewesen sein, von denen Theodoret, Haereticarum fabularum liber IV berichtet: „Ea ratione, tanquam liberi et sui juris, illa quoque ridicula excogitarunt; interdiu quidem corpus aqua mundare, cum plausu autem manuum, et quadam saltatione hymnos concinere, et multa tintinnabula funi appensa movere, et alia his similia". Bei den Zikrs der Dervische bilden die schönen Namen Gottes[5]) wohl den konstantesten und wichtigsten Bestandteil. Mit vielen Namen ruft Lucius bei Apulejus (Met. XI 2) die Isis an und als diese ihm erscheint (XI, 5), belehrt sie ihn zunächst über alle ihre Namen, unter denen sie verehrt wird, und ihren wahren Namen[6]). Auch der bektaschitische Vird „Nâdi ʿAlîjan" (Aḥmed Rifʿat S. 195 ff.), den Gabriel am Oḥod den Propheten gelehrt haben soll, hat Beschwörungscharakter. Wie den antiken Mysterien Heilwirkungen zugeschrieben werden[7]),

---

[1]) Der Gedanke, daß die Vielheit wieder zum ἕν zurückstrebt, spielt in der griechischen wie in der indischen Philosophie eine wichtige Rolle, s. oben S. 18. Auch Vîrânî ermahnt S. 31 zur Aufhebung der Vielheit und zum Verlangen nach der Einheit: كثرتى رفع ايله استه وحدتى. Vgl. ZDMG 58. Band 1904 S. 812.

[2]) Journal Asiatique 7. Série Tome 9 1877 S. 343/4; Yule's Marco Polo I S. 140 ff.

[3]) Zeitschrift für Ethnologie 18. Band 1886 S. 686; Christl. Orient I S. 116.

[4]) De Jong, Das antike Mysterienwesen S. 19.

[5]) Sehr häufig wird in der Dervischliteratur Adam genannt und meist typisch aufgefaßt. Ihn hat Gott die schönen Namen gelehrt und in diesen die Geheimnisse des Himmels und der Erde. Sein Erbe sollen die Menschen antreten, und dazu führt der Weg des Dervischtums (Mirât ul-meqâṣid S. 192/3).

[6]) „Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum Matrem, hinc Autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusini vetustam deam Cererem, [et] Junonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, sed qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes Arique priscaque doctrina pollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem." Vgl. auch de Jong S. 149.

[7]) De Jong S. 156.

namentlich Wahnsinnigen gegenüber[1]), so sieht man heute noch häufig mit äußeren und geistigen Gebrechen Behaftete gegen den Schluß des Zikrs in die Tekje bringen.

Wer, mit Kenntnis des islamischen Orients ausgerüstet, de Jongs Buch liest, wird noch zahlreichen Parallelen begegnen, von denen manche immerhin zufällig sein mögen. Darauf z. B. daß die Isispriester den Kopf kahl schoren[2]) und viele Dervische dieselbe Praxis beobachten, würde ich kein Gewicht legen. Auch daß wie Isis[3]) die Ordenspîre mit Vorliebe im Traume, den die Dervische معنى (Sinn)[4]) oder واقعه (Ereignis)[5]) nennen, ihren Auserwählten ihre Anweisungen erteilen, ist aus der natürlichen Verbindung zwischen Traum und Mystik erklärlich. Auffallend erinnert dagegen die mystische Wirkung, welche der purpurnen Leibbinde der samothrakischen Weihen zugeschrieben wurde[6]), an den Têγbend der Bektaschis und anderer Orden. Andererseits ist in Betracht zu ziehen, was Oldenberg ZDMG 62. Band 1908 S. 594 über indische Zaubergürtel mitteilt. Die Umgürtung mit der heiligen Schnur[7]) entspricht bei den Parsen unserer Einsegnung. Vgl. auch Paul Wolters, Faden und Knoten als Amulett: Archiv für Religionswissenschaft 8. Band, Beiheft 1905 S. 1 ff. Nach Hammer[8]) trugen die Assassinen weiße Kleider mit roten Gürteln und Mützen. Die vorwiegend weiße Tracht der Bektaschis mag damit in Zusammenhang stehen.

سپید جامگان (Weißröcke), arab. مبيّضة nannte man die Anhänger al-Muqanna's[9]), den Schahristânî S. 110 unter den Schî'iten behandelt; sie glaubten an die Wesenseinheit der Propheten und eine Seelenwanderung. Weiß soll auch die Tracht der Magier gewesen sein[10]). Auch zu den Teslîmen, den magischen Steinen, welche die Bektaschis bei sich zu führen pflegen und die in der Nähe des Grabes des Ḥâddschy Bektasch gefunden werden sollen[11]), s. Parallelen bei de Jong S. 138, 140, 175.

In mehr als einer Hinsicht erinnert die bektaschitische Gemeinschaft an die der Pythagoräer. Beiden ist z. B. der Seelenwanderungsglauben gemeinsam, auf den wir später zurückkommen. Aber auch durch die ḥurûfischen Ideen scheint ein tatsächlicher Zusammenhang zu bestehen.

Die Pythagoräer sahen bekanntlich das Wesen der Dinge in den Zahlen. Schahristânî erwähnt nun[12]), daß ein Teil der Pythagoräer die mebâdî statt in den Zahlen in den Buchstaben (ḥurûf) suchte. Diese Entwicklung wird in der Tat durch das wahrscheinlich im 8. und 9. Jahrhundert entstandene Buch Jeṣîra bezeugt. Dieses spricht gleich im Eingang von den 32 Pfaden der theoretischen Vernunft (נתיבות חכמה), welche aus den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets (אותיות יסוד) und den 10 Grundzahlen (ספירות בלימה) bestehen.

Bereits nach dem Gnostiker Marcus (2. Jahrh.) besteht das unsichtbare Pleroma aus einzelnen Lauten, nach bestimmten Zahlenverhältnissen geordnet, die aber schließlich in

---

1) De Jong S. 165. 2) Apulejus Met. XI, 10; de Jong S. 43. 3) De Jong S. 54, 74.
4) Mirât ul-meqâṣid S. 201, 257 l. Z. 5) Evlijâ II S. 180, Mirât ul-meqâṣid S. 195, 196, 197, 201.
6) De Jong S. 158 ff. 7) Spiegel, Eranische Altertumskunde III S. 700.
8) Geschichte der Assassinen, Stuttgart 1818 S. 87.
9) Zeitschrift für Assyriologie XXII 1908 S. 338 ff.
10) Spiegel, Eranische Altertumskunde III S. 590.
11) Türk. Bibl. IX S. 19/20.
12) Book of religious and philosophical sects ed. Cureton S. 269.

das Eins zusammenfließen. Das System gründete sich auf die 24 Buchstaben des griechischen Alphabets. Die sichtbare Welt stellt ein Abbild dieses unsichtbaren Pleromas dar. Alle diese Ansichten haben bei den Bektaschis auffallende Analogien.

Goldziher[1]) machte unlängst auf den 737 D verbrannten Muγîra b. Saʿîd al-ʿIdschlî aufmerksam, der bereits die Präexistenz Jesus und ʿAlîs und die Unverbindlichkeit des Ritualgesetzes für den Gläubigen lehrte und diese Lehre mit Buchstabensymbolik vereinte, indem die Zahl der Glieder Gottes nach ihm den Buchstaben des Alphabets entsprach. Über die Gleichsetzung der Buchstaben mit Gliedern des Körpers bei den Gnostikern vgl. Irenaeus, Adversus haereses I 14[2]). Bewußt greifen auf Pythagoras im 10. Jahrhundert die lautern Brüder zurück und zitieren ihn oft in ihren Schriften. Ihre ganze Genossenschaft erinnert wiederum vielfach an die der Pythagoräer. Sie legten den 9 indischen Ziffern und den 28 Buchstaben des arabischen Alphabets eine weltumfassende Bedeutung bei. Mit letztern wurde z. B. die Zahl der 28 Mondstationen in Verbindung gebracht[3]). Wie die 28 arabischen Buchstaben das vollzähligste Alphabet darstellen, so ist das islamische Religionsgesetz der Abschluß der Offenbarung und Muḥammed das Siegel der Propheten.

Eine konsequente Weiterbildung dieses Gedankens begegnet uns in dem von den Bektaschis frühzeitig angenommenen System des Fazl Ḥurûfî. Die endgültige Offenbarung, die er der Welt gebracht hat, wird nach ihm durch die 32 Buchstaben des persischen Alphabets dargestellt. So sind wir hier wieder bei den 32 Elementen des Sefer Jeṣîra angelangt, die indirekt auf Fazls System miteingewirkt haben mögen. Die 28 Buchstaben des arabischen Alphabets, wie es im Qorân vorliegt, würden nach ihm etwas Unvollkommenes sein, wenn nicht bereits die Ligatur لا (lâm-elif), den Erleuchteten verständlich, die vier spezifisch persischen Buchstaben andeutete[4]).

Auch die Bedeutung der 4-Zahl im ḥurûfischen System möchte ich als pythagoräisch ansprechen. Über die hohe Wertung der *τετρακτύς* bei den Pythagoräern vgl. ihren Schwur:

οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν
παγὰν ἀεννάου φύσιος ῥίζωμα τ' ἔχουσαν

und das von W. Schultz zu demselben im Archiv für Geschichte der Philosophie 21. Band 1908 S. 246 ff. Bemerkte. Der Gnostiker Marcus behauptete[5]), daß ihm die *Τετράς* in weiblicher Gestalt erschienen sei und die Geheimnisse der Welt offenbart habe[6]).

---

[1]) Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Philol.-histor. Kl. N. F. IX 1906 S. 26; Zeitschrift für Assyriologie XXII 1908 S. 340 Anm.

[2]) Diese Ideen wurden von den Ḥurûfîs weitergesponnen. Da Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat und dieser sein Ḫalîfe auf Erden ist (Sûre 2, 28), so spiegelt sich die ganze Welt auch in Adam als Mikrokosmus wieder. Den zwölf Tierkreiszeichen entsprechen nach Vîrânî S. 66 zwölf Gliedmaassen des menschlichen Körpers, nämlich 1. der Kopf dem Widder, 2. die Nase dem Stier, 3. die Arme den Zwillingen, 4. die Schienbeine dem Krebs, 5. die Brust dem Löwen, 6. der Nabel der Waage, 7. die Leistengegend der Ähre, 8. das Membrum virile dem Scorpion, 9. die Waden dem Schützen, 10. die Kniee dem Steinbock, 11. die Schenkel dem Wassermann, 12. die Sohlen den Fischen.

[3]) Dieterici, Die Anthropologie der Araber im 10. Jahrh., Leipzig 1871 S. 203.

[4]) Vîrânî S. 21. [5]) Irenaeus, Adversus haereses ed. Harvey Tom. I S. 128 ff.

[6]) Über die abergläubische Angst türkischer Juden die Zahl 4 auszusprechen, mit der sie von den Türken gehänselt werden, vgl. meine Türk. Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen I S. 98, wozu Dr. Grunwald in Hamburg auf Talmud Pesachim 110ᵃ verweist. Auch im Buddhismus und seinen Vorläufern spielt die Vierzahl eine Rolle; vgl. Pischels Leben und Lehre des Buddha S. 59 Anm., 62 ff.

Die Vierzahl sieht nun ḥurûfisch-bektaschitischer Scharfsinn in das gesamte Weltgefüge hinein. Zunächst entspricht der Vierzahl der überschüssigen persischen Buchstaben die Vierzahl der Elemente (ʿanâṣyr)[1]), ferner die Vierzahl der Erzengel[2]). Die Vierzahl der Welten wird bei Vîrânî mehrfach erwähnt z. B. S. 35; S. 45 zählt er sie auf als:

1. عالم ناسوت
2. عالم لاهوت
3. عالم ملكوت
4. عالم جبروت

Man wird an die 4 Welten der Qabbala erinnert: 1. עשיה 2. יצירה 3. בריאה 4. אצילה, über die man Bloch, Geschichte der Entwicklung der Kabbala, Trier 1894 S. 3 vergleiche. Eine sich mit der genannten kreuzende ḥurûfische Vorstellung weiß allerdings von 18000 Welten, die sie mit demselben Wort عالم benennt. Für diese 18000 Welten, die auch bereits bei Nesîmî vorkommen, wird ein Prophetenausspruch angeführt, s. Gibb I S. 54, 366/7. Sie werden ferner in den Meqâlât des Dschaʿfer eṣ-Ṣâdyq S. 3, 10, 12, 15 und in den Meqâlât des Ḥâddschy Bektasch Velî, Cambridger Manuscr. Or. 532 Bl. 105ᵇ und 106ᵃ erwähnt, die vielleicht die Quelle für Vîrânî, der ihrer S. 3, 48, 49, 69 gedenkt, bilden.

Rûḥ, von Aḥmed Rifʿat S. 118 richtig, aber zu eng definiert als das Ding, durch das der menschliche Körper Leben erhält[3]), entspricht dem griechischen πνεῦμα. Man unterscheidet verschiedene Arten; die Zahl derselben variiert wie in ähnlichen Fällen in den einzelnen Systemen. Vîrânî führt zunächst auch hier die Vierzahl gewaltsam durch und unterscheidet S. 45 und 47:

1. روح نباتی
2. روح حیوانی
3. روح جسمانی
4. روح انسانی

S. 26 kommt dann allerdings noch als fünftes Rad am Wagen der روح اضافی der relative Geist hinzu, der auch noch S. 25, 27, 33, 47 erwähnt wird. Der روح اضافی wird S. 26, 47 mit dem gürûh-i-nâdschî der erlösten Schaar (s. oben S. 18) identifiziert.

Beim نفس der ψυχή dagegen ist die sonst geläufige Dreizahl bei Vîrânî S. 45 um eine Nummer vermehrt, indem sich zu 1. نفس امّاره 2. نفس لوّامه 3. نفس مطمئنّه noch der نفس ملهم gesellt, der an dritter Stelle eingeschoben wird. Bei den Sinnen wird die sonst übliche Fünfzahl auf dem gleichen Prokrustesbett um den Gefühlssinn geschmälert: Vîrânî S. 35, 45.

---

[1]) Andere Systeme der Buchstabensymbolik teilen die Buchstaben des arabischen Alphabets entsprechend den vier Elementen in vier Gruppen: Ḥâddschî Ḫalfa III S. 51.

[2]) Vîrânî S. 35, 45.

[3]) روح شول شیدر که انکله انسانك بدنی حیات بولور

Aus den vier Elementen wurde der Mensch geschaffen[1]), als jene interpretiert Vîrânî die sulâle: Sûre 23, 12. Auch die vier großen Propheten (Adam, Noah, Moses, Jesus) werden bei Resmî Manuskr. d. Cambridger Univ.-Bibl. Bl. 65[a] u. [b] und in den Meqâlât-i-ḥazret-i-Dscha'fer eṣ-Ṣâdiq S. 12/3 mit den vier Elementen kombiniert; Adam entspricht natürlich der Erde, Noah dem Wasser, Moses dem Feuer, Jesus der Luft. Weiter werden dann (Bl. 65[b], 66[a]) die Dört jâr herangezogen, obwohl die ersten drei Ḫalîfen bei den Bektaschis nicht sonderlich in Achtung stehen: Ebû Bekr entspricht dem Wasser, 'Ömer dem Feuer, 'Osmân der Luft und 'Alî natürlich wegen seiner Künje ابو تراب (Vater von Staub) der Erde. Von den vier Offenbarungsbüchern (Psalter, Thora, Evangelium, Qorân) ist Resmî Bl. 64[a], Vîrânî S. 45, Isḥâq S. 6 die Rede. Die 1. Sûre hat nach Vîrânî S. 17, der Vierzahl der Elemente entsprechend, vier Namen, nämlich 1. فاتحة الكتاب 2. الحمد لله 3. سبع المثانى 4. امّ الكتاب. Über die 4 Kapu (Tore) vgl. Mirât ul-meqâṣid S. 207 ff.

Eine erschöpfende Aufzählung aller ferneren Beispiele wäre zwecklos, da es sich um eine Methode handelt, die in Alles die Vierzahl hineinzusehen vermag. Eine Darstellung des ganzen ḥurûfischen Systems liegt mir ferne, zumal die Herausgabe wichtiger Quellenwerke durch Huart angekündigt ist. Nur auf die wichtigen Vorstellungen von der Beziehung der sichtbaren Welt zur überirdischen müssen wir noch einen Blick werfen.

Wir haben vorher bei der Lehre des Gnostikers Marcus der noch weit älteren Idee gedacht, daß die sichtbare Welt ein Abbild der unsichtbaren sei, so daß die einzelnen Glieder des Menschen sogar mit Überirdischem korrespondieren. Diese Vorstellungen führten die Ḥurûfîs zu einer Vergottung des Menschen[2]). Auch nach Vîrânî S. 18 wird das Göttliche aus der eigenen Natur erkannt, die Selbsterkenntnis wird bei ihm S. 24 mit der Gotteserkenntnis identifiziert; besonders krass spricht er S. 34 die Vergottung des Menschen in dem Verse aus:

ای ویرانی زلف قاش کرپکك
عرش رحمان لیلة الاسرا درر

„O Vîrânî, deine Locke, Braue und Wimper
Ist der Thron des Erbarmers und die Nacht der Himmelfahrt."

Nach ewigem Plane ist stets im Teile das Ganze enthalten. Ahlwardt zitiert Berliner Katalog III S. 555 aus einer etwa ein Jahrhundert vor Fazl Ḥurûfî entstandenen Schrift[3]): „Alle Geheimnisse Gottes stehen in himmlischen Büchern, der Inhalt dieser im Qorân, der des Qorân in der 1. Sûre, der dieser Sûre in dem ersten Verse (d. h. im Bismillâh), der dieses Verses in dessen erstem Buchstaben (ب), der dieses Buchstaben in dem unten stehenden Punkt"[4]). Darum wird auch, wie wir oben (S. 39) sahen, 'Alî in einem Verse Vîrânî S. 38 نقطهٔ اول هدايت „der erste Punkt der Rechtleitung" genannt. Auch sonst finden wir bei Vîrânî analoge Gedankengänge.

---

[1]) Vîrânî S. 34, 35, 44, 45.

[2]) Vgl. meine Ausgabe des Divans Sultan Mehmeds des Zweiten, Berlin 1904 S. 8.

[3]) Manuskript Nr. 4219 We 1212, nach 1246 D und wahrscheinlich vor 1318 D von Muḥammed b. Ṭalḥa verfaßt, Bl. 19[a].

[4]) Deshalb sagt auch Resmî, Cambridger Man. Bl. 64[a], daß, wer einen Buchstaben der vier himmlischen Bücher verwirft, sie alle verwirft.

Da der Muslim vor jeder Verrichtung „Im Namen Allâhs“ zu sagen pflegt, erscheint Vîrânî S. 37 jedes Geschäft als durch den Namen Allâhs bewirkt:

بسم الله اسم الله‌در واسم مسمانك عينى‌در

(„Im Namen Allâhs“ ist der Name Allâhs, und der Name ist der Benannte selbst.)

Aus dem engen innern Zusammenhang des Größten und Kleinsten erklärt sich schließlich die Macht der geheimnisvollen Einwirkung durch dieses auf jenes. „Da die Wechselwirkung der verschiedenen Welten aufeinander“, sagt Philipp Bloch in seiner Geschichte der Entwickelung der Kabbala S. 4, „vornehmlich eine geistige ist, und der Mensch durch seine Seele mit den höheren geistigen Welten zusammenhängt, so vermag er durch Gebet, durch Tugend, durch Übung von Buße, durch Gotteserkenntnis den gesetzmässigen Lauf der höheren Welten und also auch der niederen Welten zu seinen Gunsten zu beeinflussen“. Diese Einwirkung wird bei den Bektaschis mit dem arabischen Wort himmet (eigentlich: Trachten) bezeichnet; im ersten Buch des Kjâschif ist mehrfach davon die Rede; vgl. S. 20, 22, 30.

Aus Indien stammt in letzter Instanz der Glaube an eine Seelenwanderung[1]), wenn auch betreffs der Wege, auf denen derselbe zu den Bektaschis[2]) gelangt sein könnte, die Auswahl zunächst eine sehr große ist. Er findet sich ja bei Pythagoräern, Manichäern, Gnostikern, Kabbalisten (als גלגול), Jezîdîs[3]) und vielen christlichen und muhammedanischen Sekten[4]). Mit der Lehre von der Inkarnation fand sich der Seelenwanderungsglaube naturgemäß schon früh zusammen[5]). Die Grenzgebiete, welche wahrscheinlich die Wiege der bektaschitischen Ideen bilden, standen am Anfang des 9. christlichen Jahrhunderts unter dem Einfluß Bâbeks, der zur extrem-schîʿitischen[6]) Partei der Ḫurramîja gerechnet wird, die Seelenwanderung lehrte und dessen Anhänger, was an die christenfreundliche Gesinnung der Bektaschis erinnert, die Byzantiner gegen den Islâm unterstützten. Der ḥurûfische Dichter Temennâî wird auch als Apostel des Seelenwanderungsglaubens erwähnt[7]).

Doch zeigt sich auch hier die Inkonsequenz des Denkens, welche wir schon mehrfach bei den Bektaschis beobachtet haben. Während bei den Indern, Pythagoräern, Katharern diese Lehre dazu geführt hat, im Tier ein verwandtes Geschöpf zu achten, betont Vîrânî den Gegensatz zwischen Mensch und Tier sehr stark z. B. S. 18, 21, 24 ff., 37 etc. Das erinnert mehr an antike als an indische Weltanschauung. Ferner verträgt

---

[1]) Vgl. L. von Schroeder, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884 S. 5 ff. Das pythagoreische Verbot des Bohnenessens, über das Schroeder S. 35 ff. handelt, finden wir bei den Jezîdîs wieder, vgl. meine Mitteilung: Ein neuer Text über die Jezîdîs: Beiträge zur Kenntnis des Orients VII S. 33. Vgl. auch Wüstenfeld, Geschichte der Fatimiden Chalifen II AGWG 27. Band 1881 S. 84.

[2]) Vgl. z. B. Kjâschif S. 60 ff.; Archiv für Anthropologie 19. Band S. 34.

[3]) Vgl. S. 16; Parry, Six Months in a Syrian Monastery, London 1895 S. 375, 385.

[4]) Vgl. auch Bertholet, Seelenwanderung: Religionsgeschichtliche Volksbücher III 2.

[5]) A. v. Kremer, Kulturgesch. Streifzüge S. 13. [6]) Schahristânî S. ١٣٢.

[7]) ʿAbdullaṭîf sagt von ihm Tezkere, Der-i-seʿâdet 1314 h S. 110: علم حروفه ومذهب تناسخه متعلق كتابلر جمع ايدوب يانه خيلى زنادقه وملاحده لعن الله على حده مجتمع اولمشدى

sich der bei den Bektaschis sehr entwickelte Heiligengräberkult[1]) schlecht mit der Seelenwanderungstheorie. In den Heiligen, deren Körper allerdings sterblich sind, manifestiert sich nach Vîrânî S. 9 der Geist Muḥammeds und ʿAlîs, worunter wir die erste Emanation der Gottheit zu verstehen haben[2]), vgl. auch Isḥâq S. 6.

Für weitere Studien wird man vor allem im Auge zu behalten haben, daß die Bektaschis gegenüber den Kyzylbasch, wie wir sahen, als sekundär zu gelten haben; da sie auch numerisch diesen gegenüber ganz zurücktreten, wird das Schwergewicht der Untersuchung mehr und mehr auf die Kyzylbasch fallen. Am leichtesten zu erreichen sind für uns die bulgarischen Kyzylbasch, und es wäre festzustellen, ob diese, zumal sie doch wohl in relativ alter Zeit aus dem Osten dorthin verpflanzt wurden, Altertümliches gewahrt haben. Sodann müssen wir bei der Untersuchung jener Gruppen, die zu den Bektaschis in einem entfernteren Verwandtschaftsverhältnis stehen, über die Nachrichten neuerer Reisewerke hinaus auf die historischen Wandlungen eingehen, die sie durchgemacht haben. Das vorhandene Quellenmaterial blieb bisher unbeachtet. So hat man z. B. gänzlich übersehen, daß für die Jezîdîs ältere Quellen sogar in Berlin vorhanden sind: der von Brockelmann I S. 434/5 behandelte Schêχ ʿAdî ist nämlich kein anderer als der Apostel der Jezîdîs.

Anhang.

Bericht über die in der Umgebung von Konstantinopel vorhandenen Bektaschi-Klöster.

Von R. Tschudi.

Als ich mich im Frühling dieses Jahres in Konstantinopel aufhielt, hatte der für kurze Zeit in Stambul weilende Wanderbektaschi Ḥasan Teḥsîn Baba die Freundlichkeit, mich in einige Bektaschi-Klöster einzuführen. Auf diese Weise konnte ich folgende Tekjen besuchen und zunächst Folgendes ermitteln:

1. Die Tekje von Merdivenkjöj, etwa 5 Kilometer östlich von Ḥajdar Pascha, „Schâh Kulu Sulṭân derkjâhy“. Die Tekje wurde unter Sulṭân Maḥmûd II. zerstört. Einige Gräber aus der Zeit vor 1826 sind auf dem Friedhof bei der Tekje erhalten. Ein neuer Friedhof liegt auf einem etwa 5 Minuten entfernten Hügel. Auf diesem steht auch ein unvollendeter Kjöschk des 1325 h = 1907/8 D gestorbenen Pôst-neschîn Meḥmed ʿAlî Ḥilmî Dede Baba[3]). Der jetzige Pôst-neschîn heißt El-ḥâddsch Aḥmed Burhâneddîn Baba. Im Kloster, dem größten in der Umgebung von Konstantinopel, leben 15—20 Derwische. Die Tekje besitzt eine Bibliothek, aus der mir ein handschriftlicher „Redd“ (Erwiderung, Abweisung) gegen Isḥâq Efendis „Kjâschif ul-esrâr ve-dâfiʿ ul-eschrâr“ gezeigt wurde. Der Pôst-neschîn trug einen zwölfeckigen, handgroßen Teslîm Tasch[4]).

---

[1]) Ein solcher kam im Islâm schon frühzeitig auf, obwohl die Stimmen des Widerspruchs zahlreich waren, s. Goldziher, Muh. Stud. II S. 308, 368 ff. [2]) Vgl. oben S. 34.

[3]) Eine von ihm verfaßte Mersîje über den Tod des Ḥüsejn wurde 1307 h gedruckt. Sein Dîvân wird in diesem Jahre von Aḥmed Mahdî Baba herausgegeben; die erste Lieferung mit einem Bild des Verfassers und einer biographischen Einleitung des Herausgebers ist bereits erschienen (Stambul 1327 h).

[4]) Herr Professor Lenk hatte die Freundlichkeit, an einer aus der gleichen Gesteinsart verfertigten

Im großen Friedhof von Skutari sah ich das Grab des bei der Janitscharen-Katastrophe ermordeten Schehîd Aḥmed Baba, des damaligen Pôst-neschîn von Merdivenkjöj. Vor den kleinen alten Grabstein ist in jüngster Zeit (das Datum fehlt in der Inschrift) ein größerer gesetzt worden[1]).

2. Die Tekje des Ḥâddschî Ṭâhyr Baba in Böjük Tschamlydscha (hinter Skutari, am Wege zum Bulgurlu). Der jetzige Pôst-neschîn heißt ʿAlî Noqṭa Baba. Im Kloster wohnen 6—7 Derwische.

3. Die Tekje des Peruschân Baba in Kazly Tscheschme (vor Jedi Kule, nahe beim armenischen Krankenhaus). Das Kloster wurde unter Sulṭân Maḥmûd II. zerstört. Nur der alte Friedhof blieb damals verschont. Ich sah Gräber aus den Jahren 1202, 1209, 1214 h. Einige Jahre nach der Zerstörung wurde die Tekje neu gegründet von Ḥâddschî Mehmed Peruschân Baba, gestorben 1273; sein Grab ist bei der Tekje. Der jetzige Pôst-neschîn heißt Ḥamdy Baba. Im Kloster wohnen zur Zeit 3—4 Derwische.

4. Die Tekje bei Takjedschi Maḥallesi außerhalb von Top Kapu („top kapu ḫaridschinde takjedschi maḥallesi janynda"). Dieses Kloster wurde erst nach der Revolution von 1908 gegründet. Bânî (Gründer) und Pôst-neschîn ist ʿAbdullâh Baba. In der Tekje wohnen 3—4 Derwische.

Das eine der beiden kleinen Naqschibendî-Klöster außerhalb vom Adrianopeler Tor war vor Sultân Maḥmûd II. eine Bektaschi-Tekje[2]). Auf dem einige Minuten dahinter liegenden Mezârlyk fand ich folgende Bektaschi-Gräber: ʿÎsà Baba 1215 (der größere Grabstein auf Tafel 2); Aḥmed Efendi (so!) 1216; Ṣâdyq Baba 1220; Muṣṭafà Baba 1223; ʿAlî Baba 1233.

5. Die Tekje des Ḥâsyb Baba in Kara Aγadsch (am Ostufer des Goldenen Horns, kurz vor Kjatḫâne). Das älteste Grab des Friedhofs trägt die Jahreszahl 986. Der jetzige Pôst-neschîn heißt Ḥüsejn Baba. Im Kloster wohnen 4—6 Derwische.

6. Die Tekje „bâdemli derkjâh" in Südlüdsche (gegenüber Ejjûb). Das Kloster wurde am Ende des 19. Jahrhunderts gegründet. Bânî und Pôst-neschîn ist El-ḥâddsch Ibrâhîm Münîr Baba. In der Tekje wohnen 4—6 Derwische.

Außer den genannten sechs Klöstern existieren in der Umgebung von Konstantinopel noch die von Ejjûb und Rûmili Ḥiṣâr. Diese konnte ich jedoch noch nicht besuchen. Dagegen war ich in der im großen Friedhof gelegenen meist unbewohnten und nur im Muḥarrem (vgl. S. 40) benutzten Iranlaryñ tekjesi; der Ort heißt Sejjid Aḥmed deresi.

Schale, die mir im Kloster geschenkt wurde, festzustellen, daß das Material ein durch die Ablagerung einer Quelle entstandener Kalksinter (falscher Onyx) ist.

[1]) Andere Bektaschi-Gräber fand ich im großen Friedhof nicht. 1826 sollen die meisten, die in dem allgemeinen mezârlyk lagen, zerstört worden sein.

[2]) Vgl. Isḥâq Efendis Kjâschif S. 5 = Türk. Bibl. IX S. 46: „Nachdem ihr Unglaube ziemlich offen hervorgetreten war, erging im Jahre 1240 zur Zeit der Regierung S. M. des hochseligen siegreichen Sultans Maḥmûd Ḫân der Befehl ihre den Einfältigen Wunderkraft vorspiegelnden Vorsteher zu tödten und zu enthaupten, ihre Klöster dem Erdboden gleich zu machen und ihre Quartiere mit bescheidenen Fonds dem Orden der Naqschibendis als unveräußerliches Gut zu überlassen."

Erklärung der Tafeln.

Tafel 1 Abbildung 1. Mütze der Bektaschis (links) und Mevlevis (rechts) nach dem S. 12 unter Nr. 28 besprochenen türkischen Bilderbogen. Der Text gibt die Silsile der beiden Orden.

Abbildung 2. Das Mutterkloster (Pir-evi) der Bektaschis im Sandschak Kyrschehir nach einem im Muqaṭṭamkloster befindlichen Bilde. Das Grab des heiligen Bektasch befindet sich in der linken Ecke des dritten Hofs. Um den ersten Hof wohnen die Fremden. Vgl. Edmund Naumann, Vom Goldnen Horn zu den Quellen des Euphrat S. 193 ff.; Der Christliche Orient, herausgegeben von Lepsius I 1900 S. 132, 135.

Tafel 2 Abbildung 3. Bektaschi-Gräber bei einer ehemaligen Bektaschi-Tekje vor dem Adrianopeler Tor in Konstantinopel, die unter Maḥmûd II aufgehoben und dann von Naqschibendis in Besitz genommen wurde, nach einer Aufnahme von R. Tschudi. Auf den Stelen die Bektaschimütze.

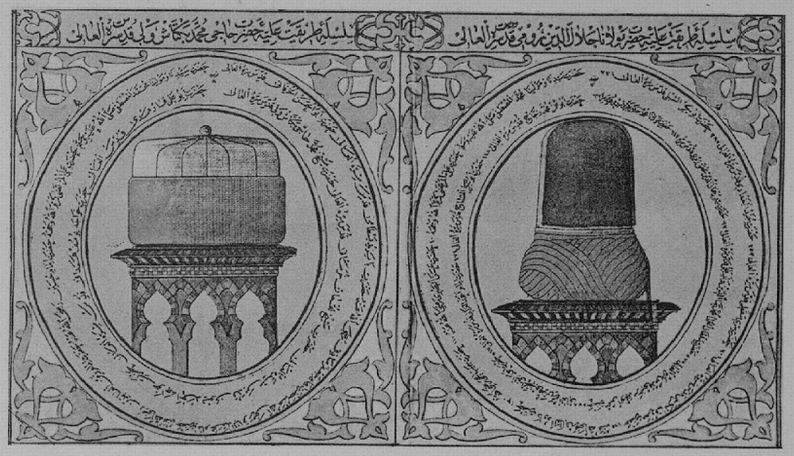

Abbildung 1

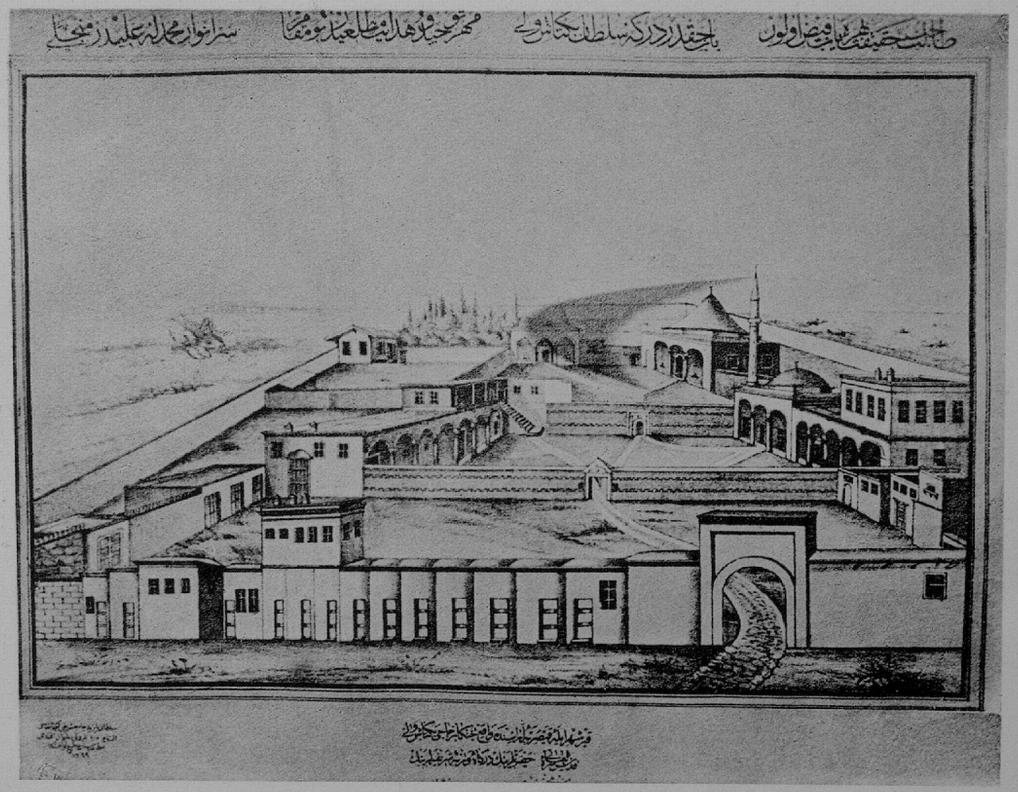

Abbildung 2

Abbildung 3