

# Mystischer Islam als Teil der Erneuerungsbewegung im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts am Beispiel Osmân Selâhaddîn Dedes und Hadîce Nakîye Hanıms

*Erdal Toprakyan*

## *Einleitung*

Bereits während der zweiten erfolglosen Belagerung von Wien im Jahr 1683 war deutlich geworden, dass das einst so mächtige Osmanische Reich insbesondere wirtschaftlich und militärisch nicht mehr konkurrenzfähig war. So galt der Vertrag von Karlowitz (Sremski Karlovci) im heutigen Serbien, der im Jahr 1699 zwischen Habsburg, Venedig, Polen und dem Osmanischen Reich unterzeichnet wurde, als erste deutliche diplomatische Niederlage des türkischen Sultanats. Die nächsten zwei Jahrhunderte bis zum offiziellen Staatsbankrott im Jahr 1874 und zur politischen Auflösung des Reiches im Jahr 1922 waren vom vergeblichen Bemühen geprägt, sich gegenüber den konkurrierenden imperialen Staaten zu behaupten.

Der in erster Linie politische und wirtschaftliche Niedergang bedeutete aber keineswegs, dass es in diesen zwei Jahrhunderten keine als erfolgreich bewerteten Zeitabschnitte gab. Als eine solche Epoche der gesellschaftlichen Erneuerung und der kulturellen Blüte wird etwa die sogenannte *Tulpenzeit* beschrieben, die insbesondere der Reformfreude des Großwesirs Nevşehîrlî Dâmâd İbrâhîm Pascha (1718–1730) geschuldet war (vgl. Berkes 1964: 23–50). In dieser Zeit gab es nicht nur eine große Vorliebe für Tulpen, Gärten und architektonische Meisterleistungen, sondern im Jahr 1727 wurde auch die erste staatliche Druckerei eröffnet, nachdem die nichtmuslimischen Minderheiten des Reiches bereits in den Jahrhunderten davor zu drucken begonnen hatten. Es sollte jedoch ein weiteres Jahrhundert vergehen, bevor die Modernisierungsbestrebungen zahlreicher Akteure und Akteurinnen dazu führten, dass es auch umfassende strukturelle Reformen gab. Ab 1839 wurde im Rahmen einer staatsrechtlichen Neuordnung (*tanzîmât*)<sup>1</sup> allen Untertanen, unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit, die Unantastbarkeit von Leben, Würde und Besitz

<sup>1</sup> Da dieser Beitrag ein Thema in einem osmanisch-türkischen Rahmen behandelt, werden türkische, aber auch ursprünglich arabische und persische Begriffe, Namen und Verse weitestgehend geschrieben wie im modernen Türkei-Türkischen. Lediglich Begriffe wie Koran, Kadi, Wesir oder Diwan, und Namen wie Hafis oder Rumi, die bereits Eingang in die deutsche Sprache gefunden haben, werden geschrieben, wie sie im Duden und in einschlägigen Lexika erscheinen.

und die freie Religionsausübung garantiert. Hierbei berief man sich weiterhin auf das islamische Gesetz und die altbewährte Tradition.<sup>2</sup>

Der Rückgriff der Reformer auf die religiöse Tradition war unter anderem dadurch möglich, dass der Islam von Beginn an einen quasi-säkularen Charakter hatte. Der Berner Islamwissenschaftler Reinhard Schulze umschreibt diesen Aspekt folgendermaßen:

[...] [I]n der islamischen Dogmatik gab es, da der Islam keinen Klerus und kein Priestertum kennt, keine religiöse Macht, die von einer weltlichen getrennt werden müsste. Gerade dies hatte ja den autochthonen Charakter des Islam bestimmt, so dass es sinnlos wäre, an den frühen Islam ein Problem christlicher Dogmatik heranzutragen.

(Schulze 2003: 13)

Ähnlich formuliert es die Berliner Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth in einem Interview:

In der islamischen Geschichte hat es zwar keine flächendeckende Säkularisierungsbewegung gegeben, dies aber deshalb nicht, weil Sakrales und Säkulares im Islam bereits nebeneinander existierten. Auch war das Kräfteungleichgewicht keineswegs immer so wie wir es heute haben. Die islamische Wissenskultur war sehr lange Zeit der westlichen oder überhaupt der außerislamischen weit überlegen.

(Alvi/Hübsch 2013)

Der Tübinger Islamwissenschaftler Josef van Ess fragt sogar, ob es wohl der moderne europäische Einfluss war, der dafür sorgte, dass sich in der lange Zeit primär säkular ausgerichteten islamischen Welt «die Gewichte verlagerten» (van Ess 2015: 29).

Aufgrund dieser quasi-säkularen Grundhaltung vieler muslimischer, aber auch christlicher oder jüdischer Akteure und Akteurinnen im Osmanischen Reich gab es Strukturanalogien zu modernen Entwicklungen in anderen Teilen der Welt.<sup>3</sup> Im Osmanischen Reich waren nicht nur Städte wie Istanbul oder Izmir pulsierende internationale Metropolen und multireligiöse Handelsstädte, sondern bis zu den Balkankriegen 1912–1913 auch Thessaloniki, Skopje oder Ioannina. Entsprechend kamen sämtliche Ideen und Diskurse, die in London, Amsterdam, Paris, Berlin oder Wien entstanden, mit nur kurzer Verzögerung im Osmanischen Reich an. Bei der multireligiösen und multiethnischen Bevölkerung stießen besonders die Debatten bezüglich der Bürgerrechte und der politischen Teilhabe auf großes Interesse. Zuerst im Jahr 1876 und später noch einmal im Jahr 1908 wurden Verfassungen eingeführt, um die Macht des Sultans konstitutionell begrenzen zu können, wobei erst der zweite Versuch glückte.

<sup>2</sup> Vgl. Berkes (1964: 89–192). Zum Modernisierungsprozess des Osmanischen Reiches ab dem 18. Jahrhundert vgl. auch: Mardin (1962) und Ortaylı (2021).

<sup>3</sup> Zum Themengebiet «(Dialektik der) Aufklärung und Erneuerung im Islam» vgl. Toprakyaran (2017a, 2019b) und Eichner (2020).

Die rebellischen osmanischen Intellektuellen des 19. und 20. Jahrhunderts, die sowohl in religiöser als auch ethnischer Hinsicht äußerst heterogen waren, wurden zunächst als Jungosmanen (Jeunes Ottomans) und später als Jungtürken (Jeunes Turcs) bezeichnet. Sie verstanden sich als aufgeklärte Personen (*münevver*) und strebten nach Erneuerung und Reformen (*tevvîr/tenevvür*, *tecdîd/teceddîd*, *ihyâ* und *islâh*). So wie in anderen Teilen der Welt hatten auch die osmanischen Aufklärer und Aufklärerinnen eine grundsätzlich säkulare Weltsicht, konnten aber zugleich theistische, deistische, mystische, freimaurerische oder auch atheistische, monarchistische sowie republikanische Positionen vertreten und haben sich oftmals auch gegenseitig bekämpft.<sup>4</sup> Viele von ihnen hatten die französische Aufklärungsliteratur entweder in der Originalsprache oder auch in osmanischer Übersetzung gelesen. Entsprechend berichtete der konservative Schotte Charles MacFarlane, der im Jahr 1848 eine medizinische Hochschule in Istanbul besuchte, voller Entsetzen, dass die muslimischen Studenten begeistert Voltaire und andere aufklärerische und materialistische Literatur lasen (vgl. Herzog 2010). Auch die Frauenbewegung im Osmanischen Reich orientierte sich weitestgehend an den Entwicklungen in Paris, Wien oder Berlin. So wurde ab 1869 die erste von Frauen für Frauen gemachte Zeitschrift in osmanischer Sprache publiziert. Und im Jahr 1898 gründete Emîne Senîye Hanım in Thessaloniki als erste muslimische Frau einen Wohltätigkeitsverein nach modernen Standards. Sie war zugleich eine Vertreterin der durch die Jungtürken gegründeten Partei für Einheit und Fortschritt (İttihâd ve Terakkî Cemiyeti).<sup>5</sup> Ab 1870 durften Frauen dank der osmanischen Bildungsreformen auch erstmals als Berufsschullehrerinnen tätig werden.

Mit dem Ende des Ersten Weltkriegs, in den die Osmanen an der Seite der Deutschen und Österreicher eingetreten waren und der den endgültigen militärischen und wirtschaftlichen Zusammenbruch brachte, verpuffte oberflächlich betrachtet auch das Reformprojekt der Jungtürken; doch bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass es ihre politischen und gesellschaftlichen Ideen und Handlungen waren, die ab 1922 die Reformen des Gründers der Türkischen Republik, Mustafâ Kemâl Atatürk (1881–1938), erst ermöglicht haben. Die modernen und säkularistischen Reformen Atatürks, der als junger Offizier auch zu den Jungtürken gehörte, sind nämlich keinesfalls plötzlich aus dem Nichts entstanden, sondern haben eine mindestens zweihundertjährige Vorgeschichte.

Zu dieser Vorgeschichte gehört zweifelsohne auch das Wirken von zwei bislang wenig bekannten Persönlichkeiten, Osmân Selâhaddîn Dede (1820–1887) und Hadîce Nakîye Hanım (1846–1899), die der Beitrag als religiöse, politische und bildungsbezogene Autoritäten exemplarisch vorstellt. Selâhaddîn Dede war

<sup>4</sup> Zu den verschiedenen weltanschaulichen und religiösen Ausrichtungen der jungtürkischen Aufklärer vgl. Haksever (2009: 11–19, 39–42, 65–73).

<sup>5</sup> Für die Osmanische Frauenbewegung und die vielen durchgesetzten Reformen vgl. Çakır (1996: 23–56).

56 Jahre lang das Oberhaupt des mystischen Mevlevî-Ordens im Istanbuler Stadtteil Yenikapı und zugleich ein einflussreicher Unterstützer der politischen Reformbewegung. Zu seinen Schülerinnen zählte Nakîye Hanım, die nicht nur eine angesehene Dichterin, sondern auch eine engagierte Pädagogin war. Zwar zählen beide nicht zu den politischen oder auch religiösen Hauptakteuren der osmanischen bzw. türkischen Modernisierungsgeschichte, weshalb ihre Namen in den einschlägigen Standardwerken nicht vorkommen. Doch gerade deshalb erscheint es umso lohnender, ihre von mystischer Frömmigkeit geprägte Lebenswelt zu skizzieren. Denn eine Reduktion der Geschichtsschreibung auf einzelne «große Persönlichkeiten» und «zentrale Ereignisse» verengt die narratologische Perspektive und lässt historische Prozesse monokausal erscheinen. Der Beitrag möchte daher zeigen, dass und wie zwei Persönlichkeiten Aspekte religiöser und weltlicher Autorität in sich vereinen und wie sich dies auf ihren Lebensweg auswirkte. Hierzu stelle ich die beiden Persönlichkeiten in den jeweils charakteristischen Bezügen vor. Dabei wird sich zeigen, dass die beiden als typische Figuren einer sich in vielerlei Hinsicht modernisierenden späatosmanischen Welt gelten können.

### *Osmân Selâhaddîn Dede (1820–1887): Ein politisch-reformorientierter Sufi-Meister*

Bereits der Großvater, der Onkel, der Vater und der ältere Bruder von Selâhaddîn Dede waren Oberhäupter des mystischen Mevlevî-Konvents in Istanbul-Yenikapı.<sup>6</sup> Typisch für viele Sufi-Orden blieb die Leitungsfunktion innerhalb der Familie. In Max Webers dreigliedriger Typologie von legitimer Herrschaft – legal-rational, traditional und charismatisch – liegt hier der traditionale Charakter von Autorität vor.<sup>7</sup> Nach dem Tod des älteren Bruders wurde Selâhaddîn mit nur elf Jahren im Oktober 1831 vom amtierenden «Çelebî» zum «Dede» des Konvents in Istanbul-Yenikapı ernannt. «Dede» bedeutet auf Türkisch eigentlich «Großvater», wird jedoch in der islamischen Mystik, die auch als Sufismus oder Derwischtum bezeichnet wird, im Sinne von «spiritueller Meister» verwendet. In der Ordenshierarchie des Mevlevî-Ordens kommen die «Dedes» gleich nach den «Çelebîs», den direkten Nachkommen des Ordensgründers Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (gest. 1273). Ein Çelebî, was ursprünglich in etwa «Gottesdiener» bedeutete, aber später im Sinne von «Prinz» verwendet wurde, steht bis heute dem Orden juristisch vor und hat seinen Sitz in der zentralanatolischen Stadt Konya, wo auch Rumi wirkte

<sup>6</sup> Zur Biographie Selâhaddîn Dedes und seiner Familie vgl. İhtifalci Mehmet Ziyâ Bey (2005: 119–161). Auf den S. 155–161 zählt der Autor mehrere Dutzend einflussreiche Schüler von Selâhaddîn Dede namentlich auf.

<sup>7</sup> Vgl. Weber (2005). Siehe dazu auch den Beitrag von Almut-Barbara Renger in diesem Band.

und begraben liegt. In der Praxis haben aber verschiedene «Dedes» mehr Autorität besessen als die «Çelebîs».<sup>8</sup> Das Phänomen der Konkurrenz zwischen den leiblichen Nachkommen und den geistigen Kindern eines islamischen «Heiligen» trat sehr häufig, auch in anderen Ordenstraditionen, etwa bei den Bektaşîs, auf.<sup>9</sup>

Vermutlich gehörte auch Selâhaddîn Dede schon früh zu den sehr einflussreichen Ordensoberhäuptern, da er nicht nur der Nachkomme von «Dedes» war, sondern auch ein offiziell anerkannter Nachfahre des Propheten Muhammad. Aufgrund seines jungen Alters wurde Selâhaddîn Dede jedoch bei der Ausübung seines Amtes von erfahreneren Derwischen unterstützt. Zugleich besuchte er viele Jahre lang regelmäßig den Unterricht von verschiedenen Gelehrten und studierte bei diesen unter anderem Koranrezitation und -exegese, Rechtswissenschaften, Systematische Theologie und Persische und Arabische Sprache.

Viele Jahre später, nachdem er seine theologische Schulung abgeschlossen und als Ordensoberhaupt Erfahrung gesammelt hatte, wurde er 1868 im Alter von 48 Jahren zusätzlich zu seiner Funktion im Mevlevî-Orden zum Sprecher des staatlichen Rates der Sufi-Meister (*meclis-i müşâyi*) gewählt. Er hatte dieses Amt mehr als zehn Jahre lang inne und war somit in diesem Zeitraum in strukturell-hierarchischer Hinsicht der ranghöchste Sufi-Meister des gesamten Osmanischen Reiches. Auch galt er als eine diplomatische Mittlerfigur zwischen dem Sufismus und den eher von der nüchternen Theologie und der puristischen Rechtswissenschaft geprägten islamischen Autoritäten. So sollen abgesehen von seinen vielen Schülern, die zugleich staatliche Religionsbedienten waren, auch zwei *şeyhülislâm* (oberster Religionsfunktionär des Reiches) zu seinen engsten Vertrauten gehört haben, zunächst Sâdeddin Efendi und später Refîk Efendi. Dies war keineswegs selbstverständlich, da es in der islamischen und auch osmanischen Geschichte stets Phasen gab, in denen sich die «Theologen» und die «Mystiker» gegenseitig oder auch innerhalb ihrer eigenen Gruppen Konkurrenz machten oder sich sogar mehr oder weniger gewaltsam bekämpften (vgl. Toprakyaran 2013).

Seine diplomatischen Fähigkeiten nutzte Selâhaddîn Dede jedoch nicht nur im Dialog der verschiedenen Sufi-Orden und -Ausrichtungen oder im Gespräch zwischen mystischen und theologischen Autoritäten, sondern anscheinend zunehmend auch in der Politik. Er gilt sogar unter den Sufis als der wichtigste Fürsprecher der politischen Reform- und Freiheitsbewegung (vgl. Haksever 2009: 76–93). Besonders eng befreundet war Selâhaddîn Dede mit den zentralen osmanischen Reformern, den Großwesiren Fuâd Pascha (gest. 1868), Alî

<sup>8</sup> Zum Begriff «Autotität» vgl. den Beitrag von Almut-Barbara Renger in diesem Band.

<sup>9</sup> Diese Form der Konkurrenz erinnert auch an die Auseinandersetzung zwischen den Nachkommen des Propheten Muhammad und den anderen muslimischen Autoritäten und die unter anderem daraus resultierende Entstehung von Sunnitentum und Schiitentum.

Pascha (gest. 1871) und Midhat Pascha (gest. 1884). Da diese als pro-westlich geltenden Staatsmänner zugleich Anhänger des Mevlevî-Ordens waren, hielten sie sich oftmals im Konvent in Yenikapı auf, weshalb dieser Ort als das spirituelle Zentrum der osmanischen Reformbewegung gilt.

Noch entscheidender als die Beziehungen zu den Großwesiren war aber der enge Kontakt zu den Sultanen. Hier trafen sich politische und religiöse Autorität. Selâhaddîn Dede war regelmäßig zu Gast im Sultanspalast und hielt dort sogar einen mystisch-theologischen Unterricht ab, für den er einen Lohn erhielt. Umgekehrt besuchten ihn die drei als reformorientiert und pro-westlich geltenden Sultane Mahmûd II. (reg. 1808–1840), Abdülmecîd I. (1840–1856) und Abdülazîz I. (1856–1876), aber auch Abdülhamîd II. (1876–1909) und Mehmed V. (1909–1918) wiederholt im Ordenskonvent. Auch Abdülhamîd II. gab zunächst vor, die Reformen seiner Vorgänger und insbesondere die Einführung einer konstitutionellen Monarchie, also einer Verfassung und eines Parlaments, unterstützen zu wollen. Zugleich war er von seiner Bildung und seinem Kunstgeschmack her der wohl «westlichste» unter den osmanischen Sultanen und rief, wie versprochen, gleich nach seiner Thronbesteigung, bei der er von Selâhaddîn Dede begleitet und gesegnet wurde, die konstitutionelle Monarchie aus. Jedoch wandte er sich, nachdem er seine Macht gesichert hatte, von den Reformbemühungen seiner Vorgänger ab und setzte bereits 1878 die neue parlamentarische Verfassung wieder außer Kraft.

Selâhaddîn Dede und sein Umfeld waren schwer enttäuscht vom Sultan und haben ihn das vermutlich auch wissen lassen, denn nach diesem Zeitpunkt wurde sein Unterricht im Sultanspalast und auch die finanzielle Zuwendung gestrichen. Auch als Oberhaupt des staatlichen Rates der Sufi-Meister musste Selâhaddîn Dede im Jahr 1880 zurücktreten. Er soll sich daraufhin aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen und seine letzten Lebensjahre in relativer Abgeschiedenheit im Konvent verbracht haben. Ob es sich dabei um einen freiwilligen Rückzug oder um einen vom Sultan angeordneten Hausarrest handelte, ist nicht bekannt.

Nach seinem Tod am 12. Februar 1887 wurde Selâhaddîn Dede, so wie es die Mevlevî-Tradition vorsieht, im Konvent begraben. Zu seiner Beerdigung sollen gemäß der Darstellung seines Biographen İhtifalci Mehmet Ziyâ Bey viele Tausende Menschen aus allen Gesellschaftsschichten, auch viele Christen und sogar christliche Geistliche, gekommen sein. Sein Sohn Mehmed Celâleddîn wurde traditionaler Amtsautorität nach zum neuen Dede des Konvents bestimmt, während der Ehemann seiner Tochter Fâtma Âliye, Hüseyin Fahreddîn Dede, den Konvent in Istanbul-Eyüp leitete.

Von Selâhaddîn Dede, der viel geschrieben haben soll, ist lediglich ein handschriftliches Traktat in osmanischer Sprache zur Lehre des Seinsmonismus

(*vahdet-i vücûd*) erhalten geblieben.<sup>10</sup> Ein umfassender Kommentar zum *Mesnevî*, dem poetischen Hauptwerk Rumis, ein islamisch-apologetisches Traktat, ein Fürstenspiegel für den damaligen Prinzen und späteren Sultan, Mehmed V., und weitere Schriften und Notizen wurden bei einem Hausbrand zerstört.

### *Die mystisch-theologische Lehre und Praxis des Mevlevî-Ordens*

Die einzige erhalten gebliebene Schrift Selâhaddîn Dedes, das Traktat zum Seinsmonismus, handelt vom zentralen Element der mystischen Theologie und Anthropologie der Sufis.<sup>11</sup> Selâhaddîn Dede, der kraft traditionaler Herrschaftsautorität Leiter des Mevlevî-Ordens war, rezipierte in diesem Traktat neben Rumi auch Sufis anderer Traditionen wie Fahreddîn Irâkî (gest. 1289), insbesondere aber den weitherum bekannten Sufi-Autor Muhyîddîn Ibn Arabî (gest. 1240).<sup>12</sup> Dieser stammte aus Andalusien, also aus dem westlichen Teil der damaligen islamischen Welt, und war damit eine Art geographischer Geigenpol zu Rumi, der in der weit östlichen, heute in Afghanistan liegenden Stadt Balkh geboren wurde. Beide sollen sich dann, nach vielen abenteuerlichen Reisen durch die damaligen islamischen Reiche, erst nach Mekka, dann nach Zentralanatolien begeben haben. Dort sollen sie sich begegnet sein, bevor Ibn Arabî dann nach Damaskus weiterreiste, wo er schließlich starb. Doch selbst wenn es keine Begegnung zwischen den beiden «größten Meistern» gegeben haben sollte, so ist es glaubhaft belegt, dass der Schwiegersohn von Ibn Arabî, Sadreddîn Konevî (gest. 1274), eng mit Rumi befreundet war.<sup>13</sup>

Selâhaddîn Dede schildert in seinem Traktat, dass Ibn Arabî, Sadreddîn Konevî, Fahreddîn Irâkî und auch Rumi, Gott mit der Sonne verglichen hätten.<sup>14</sup> «Gottes Sein», das als das einzige echte und absolute Sein (*vücûd-i mutlak*) bezeichnet wird, sei vergleichbar mit der Sonne, die die einzige Quelle des Lichts ist. Der Mond hingegen sei wie die Schöpfung, da sie lediglich das Licht der Sonne reflektiert, ohne selbst Licht hervorzubringen. Entsprechend habe die Schöpfung, auch der Mensch, kein echtes Sein, sondern existiere lediglich durch das Sein Gottes. Diese Erkenntnis werde unter Sufis auf die arabische Formel gebracht: «Es gibt kein Sein außer Ihn (*mâ fi'l-vücûd illâ*

<sup>10</sup> Vgl. Küçük (2015: 65–96). In diesem Artikel wird das osmanische Traktat nicht nur vorgestellt und analysiert, sondern auch vollständig transkribiert.

<sup>11</sup> Die zwei einzigen erhalten gebliebenen Abschriften dieser Handschrift befinden sich heute in den Archiven in Istanbul: MS İstanbul, Süleymaniye, İzmir 790, 8 fols. und MS İBB, Atatürk Kitaplığı, Yazmalar K1065, 6 fols.

<sup>12</sup> Zu Ibn Arabî, Rumi und dem von beiden vertretenen sufischen Pfad der Liebe vgl. Toprakyan (2018b).

<sup>13</sup> Zu Konevi, der in seinen zahlreichen Schriften eine Synthese zwischen der mystischen Theologie Ibn Arabis und der Philosophie Avicennas [Ibn Sînâs] (gest. 1037) geschaffen hat vgl. Demirli (2015).

<sup>14</sup> Vgl. Küçük (2015: 81, 85–86); in der Handschrift handelt es sich um fol. 3b.

*hû).*»<sup>15</sup> Zugleich streitet Selâhaddîn Dede entschieden ab, dass die persische Formel «Alles ist Er (*heme ôst*)» von Ibn Arabî oder einem anderen Sufi stammen könne, wie es oftmals behauptet werde. Denn die Vorstellung, dass ein Geschöpf identisch mit Gott sein könne, sei pantheistisch (*mezheb-i viçûdîye*).<sup>16</sup>

An dieser Stelle zitiert er den im 18. Jahrhundert sehr einflussreichen Sufi Abdülganî Nâblûsî (gest. 1731), der ebenso argumentierte.<sup>17</sup> Die Weisheit, Gott als das wahre und einzige Sein hinter der aus ihm emanierenden, illusionsbehafteten Manifestation zu sehen, könne jedoch nur durch die Hilfe eines inspirierenden Meisters erlangt werden und nicht durch rationale Studien allein. Es gebe aber Fälle, wo eine suchende Person durch eine Gotteserfahrung direkt auf die «Stufe der absoluten Liebe» (*aşk mertebesi*) erhoben wird und dadurch die göttliche Wirklichkeit erkennt, die auch mit folgendem Koranvers angedeutet werde: «Alles außer seinem Angesicht wird vergehen (*külli şey'in hâlikun illâ vechehu*).»<sup>18</sup>

Die spezifisch sufisch-seinsmonistische Vorstellung vom Angesicht Gottes, das in der traditionellen Koranexegese zumeist mit dem Sein bzw. dem Wesen Gottes gleichgesetzt wird, spielte auch in dem Tanzritual des Mevlevî-Ordens eine zentrale Rolle.<sup>19</sup> Die spezifische Ritualmusik und der aufgeführte Tanz wurden mit der Zeit sogar so beliebt und prägend, dass die Mevlevî-Gemeinschaft bis heute auch als Orden der tanzenden Derwische bezeichnet wird, ohne dass den meisten Menschen die spezifischen Bedeutungen bekannt sind. Im begrenzten Rahmen dieses Artikels kann auf die vielschichtigen Bedeutungsebenen der einzelnen Elemente des Tanzrituals nicht eingegangen werden, jedoch handelt es sich dabei im Allgemeinen um die mimetische Nachahmung der Gotteserfahrungen des Propheten Muhammad und der sich auf ihn berufenden Sufis.

Das Ritual soll in Erinnerung rufen, dass allein Gottes Angesicht bzw. Wesen unvergänglich ist und alle Seelen zunächst eine Reise von Gott in Richtung Schöpfung machen und dann wieder zurück zu Gott. Während der Reise lernen die Seelen, dass Gott auch in dieser materiellen Welt hinter jedem Schleier verborgen ist und erfahren werden kann, wie es im Traktat zum Seinsmonismus von Selâhaddîn Dede erklärt wird. Deshalb wird am Ende des Rituals, wenn die Musik endet und sich alle Tänzerinnen und Tänzer wieder auf den Boden setzen, noch einmal zur Erinnerung Vers 2/115 aus dem Koran rezitiert, welcher

<sup>15</sup> Vgl. ebd. S. 83 und 88; in der Handschrift handelt es sich um fol. 5a.

<sup>16</sup> Tatsächlich gab und gibt es aber im Sufismus neben den von Selâhaddîn Dede vertretenen seinsmonistischen Überzeugungen, die sich mit der theologischen «Orthodoxie» leichter in Einklang bringen lassen, stets auch pantheistische Vorstellungen. Vgl. Ocak (2016: 209–215).

<sup>17</sup> Vgl. Küçük (2015: 82, 90); in der Handschrift fols. 6b–7a.

<sup>18</sup> Vgl. Küçük (2015: 82, 88–89); in der Handschrift fols. 5b–6a. Bei dem Koranvers handelt es sich um Sure 28, Vers 88.

<sup>19</sup> Zum Tanzritual und zur Symbolik Rumis vgl. Toprakyaran (2017b).

lautet: «Gottes ist der Osten, Gottes ist der Westen. Wohin auch immer ihr euch wendet, dort ist Gottes Angesicht. Er ist der Allgegenwärtige, der Allwissende».

Nach der Biografie eines auch politisch agierenden Mannes sehen wir nun die Biografie einer Frau aus demselben Milieu, die andere Wege erzieherischen Wirkens nutzte.

### *Hadîce Nakîye Hanım (1846–1899): Eine emanzipierte Sufi-Dichterin*

Eine der vielen Schülerinnen und Schüler von Selâhaddîn Dede war Nakîye Hanım.<sup>20</sup> Sie stammte aus einer sehr berühmten und gebildeten osmanischen Familie.<sup>21</sup> Ihre direkten Vorfahren waren unter anderem Großwesire, *şeyhülislâm*, Kadis und Gouverneure. Viele von ihnen waren nachweislich in sufische Orden initiiert und zugleich künstlerisch begabt.<sup>22</sup> In Webers Herrschaftsunterscheidung liegt hier wie bei Selâhaddîn Dede ein traditionaler Charakter von Autorität bei Nakîye Hanım vor. Ihr Vater Osmân Sâib Efendi war der Leiter des staatlichen Observatoriums und ihre Tante Şeref Hanım (gest. 1861) eine bedeutende osmanische Dichterin (vgl. Toprakyaran 2019a). So wie ihre Tante hat auch Nakîye Hanım nicht geheiratet und keine Kinder bekommen und auch ihre Leidenschaft galt an erster Stelle dem mystischen Pfad der Mevlevîs. Nakîye Hanım scheint sich, wie es auch von dem Biographen İnan geschildert wird, sehr stark mit Selâhaddîn Dede und dem Mevlevî-Konvent in Yenikapı identifiziert zu haben. Das verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass bereits ein Urururgroßvater von ihr, der Großwesir Abdullâh Nâîlî Pascha (gest. 1758; vgl. İhtifalci Mehmet Ziyâ Bey 2005: 52), eine beträchtliche Summe für den Ausbau und die Restauration des Konvents aufgebracht, ihre Tante Şeref Hanım ein Leben lang dem Konvent gedient und ihr älterer Bruder Mehmed Nebîl (1842–1890) dort – so wie sie selbst – eine sufische Ausbildung erhalten hatten. Die religiöse, soziale und edukatorische Autorität Nakîye Hanîms gründete somit tief in der Familientradition.<sup>23</sup>

Zugleich war Nakîye Hanım aber auch eine emanzipierte Frau und engagierte Lehrerin. Sie gehörte zur ersten Generation der Frauen, die im Rahmen der osmanischen Bildungsreformen ab 1870 zur Lehrerin ausgebildet wurden. Ab 1880 unterrichtete sie die Fächer Geschichte und Persisch an einer Berufsschule

<sup>20</sup> Hanım bedeutet auf Türkisch so viel wie «Dame» oder «Frau».

<sup>21</sup> Zur Biographie Nakîye Hanîms vgl. İnan (1988: Bd. 2, 1099–1101). Ähnlich wie im Fall von Osmân Selâhaddîn Dede ist der Kreis der von ihr beeinflussten Schülerinnen noch nicht erforscht.

<sup>22</sup> Zur Biographie und zur sufischen Ausrichtung ihres Ur- und Ururgroßvaters mütterlicherseits vgl. Toprakyaran (2019c, 2016).

<sup>23</sup> Vgl. İnan (1988: 1160–1161). Unklar bleibt, was aus dem Zwillingsbruder von Nâîkîye Hanım, Abdürrahîm Besîm, geworden ist, der in den Quellen nur als Kleinkind erwähnt wird.

für Mädchen. Der Grund, weshalb sie sich der persischen Sprache zuwandte und einige Jahre später sogar ein vielgelobtes osmanisch-persisches Wörterbuch verfasste, hat sicherlich damit zu tun, dass Rumi, wie auch die anderen großen Sufi-Dichter Attar (gest. 1221), Saadi (gest. 1291-92) oder Hafis (gest. 1390), ihre literarischen Werke auf Persisch verfasst bzw. diktiert hatten.<sup>24</sup> Sie verfasste aber nicht nur ein Wörterbuch, sondern übersetzte auch Texte ins Persische, etwa ein Theaterstück des wohl berühmtesten Jungosmanen Nâmîk Kemâl (1840–1888).<sup>25</sup> Darüber hinaus unterrichtete sie die osmanischen Prinzen und Prinzessinnen in Persisch, was belegt, dass sie wie bereits Selâhaddîn Dede sehr gute Beziehungen zum osmanischen Palast hatte. Abdülhamîd II. verlieh ihr für das Persisch-Wörterbuch im Jahr 1883 eine silberne Verdienstmedaille und aufgrund ihrer erfolgreichen Lehrtätigkeit im Jahr 1896–97 einen Verdienstorden dritten Grades. Über eine dreimonatige Reise nach Ägypten, die sie in Begleitung der Prinzessin Zeyneb unternahm, ist leider nichts Näheres überliefert, außer dass sie dort an einer Hochzeitsfeier teilnahmen.

Auch in ihrem ungedruckten, aber handschriftlich erhaltenen *Diwan*, behandelte sie nicht nur die typischen Themen der islamischen Liebesmystik, sondern auch soziale und politische Themen.<sup>26</sup> So findet sich im *Diwan* ein langes Gedicht über die Bildung von Frauen, das ursprünglich in einer Frauenzeitschrift abgedruckt worden war und die Bemühungen Abdülhamîds II. auf diesem Gebiet ausdrücklich lobte (vgl. Şentürk 2010: 208–212).<sup>27</sup> Auf poetische Weise schildert das Gedicht, dass Gott, der Allwissende, dieses Universum erschaffen und dann den Lehrer der Welt, den Propheten Muhammad, entsandt habe, um das Wissen offenzulegen. Da erst das Wissen den Menschen vollende, habe Abdülhamîd II. ein Rechtsgutachten verfassen lassen, dass die Ausbildung von Mädchen befiehlt. Der Sultan habe sich stets für die Bildung eingesetzt und Reformen eingeleitet. Er habe Schulen eröffnet, so dass nunmehr jeder sich Wissen aneignen könne. Die Dichterin rief speziell die Frauen auf, diese Bemühungen des Sultans wertzuschätzen und ihr Wissen zu vermehren. Die Frauen sollten auch dafür beten, dass der Sultan ein langes Leben habe und sich weiterhin für sie einsetzen könne.

<sup>24</sup> Ein gedrucktes Exemplar des Osmanisch-Persischen Wörterbuchs befindet sich in einer Istanbuler Staatsbibliothek: Beyazıt Devlet Kitaplığı Nr. 22556, 1310. Im Rahmen einer an der Hacettepe Universität in Ankara verfassten, nicht-veröffentlichten Masterarbeit wurde das Wörterbuch nicht nur analysiert, sondern auch vollständig transkribiert. Vgl. Ahmadzadeh (2018).

<sup>25</sup> Zu Nâmîk Kemâl und anderen muslimischen Reformern des 19. Jahrhunderts vgl. Schäbler (2016).

<sup>26</sup> Das einzige erhalten gebliebene Exemplar dieser Handschrift befindet sich in einem Istanbuler Archiv: MS İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi Nr. T10156, 42 fols. Im Rahmen einer an der Universität Istanbul verfassten, nicht-veröffentlichten Masterarbeit wurde der *Diwan* nicht nur analysiert, sondern auch vollständig transkribiert. Vgl. Şentürk (2010).

<sup>27</sup> Vgl. ebd. S. 208–212.

Es stellt sich die Frage, ob die Begeisterung Nakîye Hanıms für den als äußerst autoritär geltenden Sultan echt oder nur aufgesetzt war. Falls sie echt war, müsste sie dem Sultan die Herabwürdigung ihres eigenen Sufi-Meisters verziehen haben, was aber eher unwahrscheinlich ist. Denn in ihrem Diwan schildert sie, gleich in ihrem zweiten Gedicht, dass sie Osmân Selâhaddîn Dede sehr verehrt und geliebt hatte:

[...] Osmân Efendi ist in beiden Welten meine Zuflucht und mein Meister / Ich werfe mich vor ihm nieder, um mein Auge und Herz zu heilen. [...] / Er ist ein Weisheitsschatz, die Quelle des wahrhaftigen Segens. Jemanden wie ihn – ganz ohne Heuchelei – gibt es in dieser Welt kein zweites Mal. [...]<sup>28</sup>

Zu den außergewöhnlichen Merkmalen von Nakîye Hanıms Diwan gehört, dass sie in manchen Gedichten nicht wie üblich lediglich Gott, die Propheten und die Heiligen um Beistand bittet, sondern, wie bereits ihre Tante Şeref Hanım, auch die Natur. Solch ein naturmystisches Motiv, nämlich die Anrufung des achten Mondmonats, der im islamischen Kalender «Şâbân» heißt und dem neunten Mondmonat, dem Fastenmonat Ramadan, vorausgeht, finden wir bereits im ersten Gedicht ihres Diwans; vermutlich, weil sie zu Beginn des Şâbâns begonnen hat, den Diwan niederzuschreiben:

O geheiliger Şâbân, gib mir hilfsbedürftiger Person deinen Schutz / O geheiliger Şâbân, mach mein Flehen und Weinen wirksam / Das Trennungsfesten hat im Monat des Schmerzes meinen Wirbel gebrochen / O geheiliger Şâbân, lass uns Geborgenheit erlangen beim Fest der Vereinigung.<sup>29</sup>

Anschließend folgen viele Gedichte, die in typischer Weise von Gott, den Propheten und Heiligen, der Trunkenheit, dem Wein, den Schmetterlingen, Rosen und Nachtigallen, und insbesondere vom heiß ersehnten «Geliebten» und den «Liebenden» handeln, wobei «der Geliebte» in der Regel Gott und die «Liebenden» die Mystiker und Mystikerinnen symbolisieren. Einige Verse seien an dieser Stelle exemplarisch übersetzt:

[O Schicksal,] was immer du an Schändlichem vorhast, bei Gottes Liebe, komm und tu es mir an. Aber bitte, lass den Pfeil des Feindes nicht meinen Geliebten berühren. / [...]

<sup>28</sup> «[...] Penâhim mürsidim Osmân Efendi'dir dü âlemde / Cilâ-yı çeşm ü dildir pâyına yüz sürmeden maksûd / [...] O bir genc-i maârif mâden-i feyz-i hakikatdir / Ki anun misli bu âlem içinde bî-riyâ nâ-bûd. [...]» (Şentürk 2010: 145–147; in der Handschrift fol. 2a). Die Übersetzungen aus dem Osmanischen stammen vom Verfasser des Beitrags und stellen lediglich eine inhaltliche Annäherung an den Originaltext, ohne Anspruch auf stilistische und inhaltliche Vollständigkeit, dar. Allein schon die Tatsache, dass im Osmanischen neben der türkischen auch die arabischen und persischen Terminologien in allen ihren Facetten Verwendung fanden, macht eine Übersetzung ins Deutsche äußerst schwierig. So gibt es etwa für Wörter wie «Liebe» oder auch «Herz» mehr als ein Dutzend Ausdrücke.

<sup>29</sup> «Olub ben âcize cün sâye-bân yâ Hazret-i Şâbân / Sen itdir yân tesîr-i figân yâ Hazret-i Şâbân / Dü tâ kıldı miyânim mâh-i gamda rûze-i firkat / Bekâm it iyd-i vuslatda emân yâ Hazret-i Şâbân» (Şentürk (2010: 147–148); in der Handschrift fol. 1b).

Komm, töte Nakîye, welche täglich tausendfach jammert, es ist nicht schlimm. Aber bitte, bei Gottes Liebe, lass den Pfeil des Feindes nicht meinen Geliebten berühren.<sup>30</sup>

In dieser Nacht hat mich der Geliebte wieder reich beschenkt. Mir blieb nur das Staunen, und ich weinte vor Glück [...] / In dieser Nacht habe ich dank dem roten Wein das ewige Leben erlangt und bin nun im Himmelreich eine Freundin Jesu / In dieser Nacht habe ich im Rosengarten seiner Schönheit an der zarten Blüte gerochen und bin nun wie eine berauscht bebende Nachtigall / In dieser Nacht o Herz, bin ich verstummt aus Dank für seine zahllosen Gaben und bin nun eine verschüchterte Nakîye.<sup>31</sup>

Das Feuer der Liebe hat in dieser Nacht die Grenzen des Himmels berührt. Die Lichter der Liebe haben das Reich der Herzen erleuchtet / O Asket, glaubst du, die Felder dieser Welt sind leer? Der Rosengarten der Liebe ist erneut voll der Liebenden / O Herz, du bist eine Zeit lang im Derwischkonvent der Liebe umhergewandert. Haben sich dir die Geheimnisse der Liebe offenbart? / Mein Herz hat sich mal wieder in eine zierliche Rose verliebt, doch kann ich der Mondsöhnen meine Liebe nicht zeigen / Schlussendlich gibt es keine Lösung, o Nakîye, verurteile nicht. Denn das Herz ist in diesem Augenblick in den Flüssen der Liebe ertrunken.<sup>32</sup>

Ich bin es, die an der Türschwelle wie ein Nachfalter im Liebesfeuer brennt, seitdem der Sultan der Liebe der Liebenden die Pforte seines Konvents geöffnet hat / [...] O Nakîye, bist du es, deren Herz auf dem Pfad der Liebe ständig blutet? Die Leute der Liebe respektiert das grausame Schicksal nicht. [...].<sup>33</sup>

[...] Ich habe die bedürftig jammernde Nakîye in einem bedauernswerten Zustand gesehen / Als hätte sie den Seelenschmerz des irren Madschnun / Die Tränen der Verzweifelten fließen wie der Oxus / Ihre Neider sind glücklich, ihr Herz betrübt, ihre Lunge voll Blut / Diese Şeref hat tausend Sorgen und ist verworren. Komm [o Geliebter].<sup>34</sup>

Im Diwan befinden sich, wie auch schon im Diwan ihrer Tante, auch selbstgeschriebene Liedertexte, die oftmals sprachlich etwas einfacher gehalten sind als

<sup>30</sup> «Her ne cevrin varsa kil bu câna Allah aşkına / Değme tek tîr-i adû cânâna Allah aşkına / [...] Günde bin kez gel Nakîye zâri öldür gam değil / Değme tek tîr-i adû cânâna Allah aşkına» (Şentürk (2010: 199–200); in der Handschrift fol. 3b).

<sup>31</sup> «Ben yine müstağrâk-ı eltâf-ı yâr oldum bu şeb / Hayretimden gâh zâr u geh nizâr oldum bu şeb [...] / Bâde-i lâliyle kesb idüb hayât-ı câvidân / Âsmânda Hazret-i Îsâ’ya yâr oldum bu şeb / Gülsen-i hüsnünde şemâ idüb verd-i terin / Mest ü pür-efgân olub güyâ hezâr oldum bu şeb / Bunca lutf-ı bî-sümârîn lâl olunca şükrüne / Ey gönül hem-çün Nakîye şerm-sâr oldum bu şeb» (Şentürk (2010: 156–157); in der Handschrift fol. 9b).

<sup>32</sup> «Ser çekti semâvâta bu şeb nâr-ı muhabbet / Parlatdı gönül mülkini envâr-ı muhabbet / Zâhid bu cihân bağıntı tenhâ mı sanursun / Tolmuş yine uşşâk ile gül-zâr-ı muhabbet / Bir hayli zamân hân-gâh-ı aşkıda tolandın / Keşf oldı mı ey dil sana esrâr-ı muhabbet / Duş oldı yine bir gül-i nâzik-tere gönlüm / Kâbil değil ol meh-veşe izhâr-ı muhabbet / Yok çare hulâsâ Nakîye eyleme tâyib / Dil oldı bu dem gark-ı enhâr-ı muhabbet» (Şentürk (2010: 158–159); in der Handschrift fol. 11a).

<sup>33</sup> «Feth idelden aşika dergâhın sultân-ı aşk / Âsitânında benim pervâne-veş sûzân-ı aşk / [...] Râh-ı aşk içre Nakîye sen misin dil-hûn müdâm / Ehl-i aşka itmîyor zâlim felek hiç ihtiârâm» (Şentürk (2010: 237–241); in der Handschrift fol. 20a).

<sup>34</sup> «Dûn-ı Nakîye zâri gördüm hâli dîger-gündür / Sanki zencîrin şikest itmiş keder-i Meçnûndur / Eşk-i çeşmi güiyâ bî-çârenin Ceyhûndur / Hâsidân memnûn gönül mahzûn ciger pür-hündür / Bu Şeref bin derd içinde kaldı hayrân oldu gel» (Şentürk (2010: 241–243); in der Handschrift fol. 20b).

die Gedichte, aber dennoch zumeist eine spirituelle Grundhaltung widerspiegeln. Exemplarisch für die neunundzwanzig Lieder, soll an dieser Stelle ein Text teilweise übersetzt werden:

Ohne Zweifel wird das Herz von Leid befreit / Lasst uns geduldig sein. Es wird ein Tag kommen, an dem das Gemüt fröhlich wird, an dem das Haus des Herzens, das wegen Kummer eingestürzt, wie neu erstrahlt / Lasst uns geduldig sein. Es wird ein Tag kommen, an dem das Gemüt fröhlich wird / Diese Welt wird nicht auf ewig Leid bringen / Gram wird verwehen, Schmerz wird vergehen, fröhlich wird der Mensch / Diese Welt wird vor Lust und Freude sich verbiegen / Lasst uns geduldig sein. Es wird ein Tag kommen, an dem das Gemüt fröhlich wird / [...].<sup>35</sup>

Ihre letzte Ruhestätte hat Nakîye Hanım ganz in der Nähe ihres Sufi-Meisters Selâhaddîn Dede gefunden, nämlich im Garten des Mevlevî-Konvents in Yenikapı, im selben Grab wie ihre Tante Şeref Hanım, die sich ganz der poetischen Liebesmystik hingegeben hatte. Sinnbildlich erscheint der im islamischen Kontext ungewöhnliche Wunsch, kein eigenes Grab und keinen Grabstein zu haben, sondern in das Grab und in den Schoss ihrer geliebten Tante gelegt zu werden. Dass sie sich diese Ruhestätte bereits zuvor selbst ausgewählt hatte, geht aus einem ihrer Gedichte hervor:

Wir sind Mevlevîs, unser Ruhm kommt von der Glorie der Liebe / Unsere Freundschaft gilt stets den leidgeplagten Liebenden / O Nakîye, den Staub der Pforte des Meisters hast du dir zur Ruhestätte genommen / Denn jener Ort ist unser gnadenvolles Paradies.<sup>36</sup>

### *Fazit: Sufis als religiöse und politische Autoritäten*

An den Beispielen von Selâhaddîn Dede und seiner Schülerin Nakîye Hanım lässt sich demonstrieren, dass es im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich auch Persönlichkeiten aus dem Sufi-Milieu gab, die zugleich religiös und reformfreudig waren. Als, im Wortlaut Webers, traditionale Autoritätstypen nutzten beide ihre Möglichkeiten und Netzwerke, um jene, die eine freiheitliche Verfassung, Rechtsstaatlichkeit oder auch Frauenrechte forderten, zu unterstützen. Dies war nicht selbstverständlich, denn die Sufis im Osmanischen Reich lassen sich keineswegs allesamt als politisch und gesellschaftlich progressiv einordnen. Es gab stets auch Mystiker, Mystikerinnen und Ordensgemeinschaften, die bei diesen Themen entschieden gegen jede Form von Erneuerung auftraten (vgl.

<sup>35</sup> «Elbette gönü gussâdan azâd olacakdır / Sabr eyleyelim gün ola dil şâd olacakdır / Gamdan yıklan kalb evi abâd olacakdır / Sabr eyleyelim gün ola dil şâd olacakdır / Kalmaz bu cihân böyle küdûretde dem-â-dem / Mihnet de geçer gam da gider şâd olur âdem / Perd olsa gerek zevk ü meserretle bu âlem / Sabr eyleyelim gün ola dil şâd olacakdır.» (Şentürk (2010: 253–254); in der Handschrift fol. 26b).

<sup>36</sup> «Mevlevîyiz Şeref-i aşk iledir şöhretimiz / Dâim uşşâk-ı cefâkeşledir ünsiyetimiz / Nakîye hâk-î der-i pîri edindin mevâ / O mahaldir çü bizim cennet-i bî-minnetimiz» (Tamsöz 1994: 60).

Haksever 2009: 75–76, 164–222; vgl. auch Toprakyaran 2018a). Und selbst Selâhaddîn Dede und Nakîye Hanum hatten sich, anders als viele der sie umgebenden Persönlichkeiten, eher moderat gezeigt und versucht, ihre Beziehungen zum Sultanspalast aufrecht zu erhalten.

Dies mag auch daran liegen, dass die Sufis ohnehin eine eigene Auffassung von Gesellschaft und Autorität haben. Denn entsprechend der oben geschilderten Lehre vom Seinsmonismus sind auch Macht, Herrschaft, Reichtum etc. nur Illusion. Gott allein ist der wahre Machthaber, der allwissende König und der Besitzer des Lebens. Der freie Wille ist im Sufismus relativ und nicht jedem Menschen gegeben.<sup>37</sup> Dabei besitzt aber nicht derjenige mehr Freiheit, der über weltliche Macht verfügt, sondern der am hingebungsvollsten ist. Diese absolute Hingabe wird im Islam als Gottesfreundschaft (*velâyet*) bezeichnet und die Anteilhabenden an dieser Freundschaft sind die eigentlichen Lenker des Universums. Es soll eine nur ihnen selbst bekannte Hierarchie geben unter diesen Gottesfreunden, die sich der Außenwelt mal zu erkennen geben und mal nicht. Diese Personen, die man im deutschsprachigen Kontext als Heilige und mit Weber als charismatisch bezeichnen kann, sollen auch übernatürliche Fähigkeiten haben. Sie können telepathisch kommunizieren, Engel und Geistwesen sehen, fliegen, über Wasser laufen oder sich in andere Wesen verwandeln. Der jeweilige Rang in der Hierarchie ist nur ihnen selbst bekannt und richtet sich nach dem Grad der spirituellen Entwicklung und Gottesnähe, wobei sie alle ganz in Gott entworden sind. Das heißt, dass sie nicht nach ihrem eigenen begrenzten Willen handeln, sondern sich ganz dem göttlichen Willen hingeben. Sie sind frei, weil sie ganz in der Freiheit Gottes leben. Deshalb werden sie auch «vollkommene bzw. universale Menschen» (*insân-ı kâmil*) und auch «Leute des Verborgenen» (*ricâl-ı gayb*) genannt.<sup>38</sup>

Diese sufischen Überzeugungen waren auch den politischen Machthabern bekannt, weshalb sie die Sufi-Meister unter Beobachtung hielten und nicht immer erfreut waren, wenn sich ihre Anhängerschaft zu sehr vergrößerte. Zugleich gab es im sunnitischen Mehrheitsislam bereits ab der Zeit der äußerst brutalen umayyadischen Machtergreifung im Jahr 661 eine Konkurrenz zwischen den als weltlich wahrgenommenen Sultanen bzw. Kalifen und den Personen, die sich der ‹Gottesfreundschaft› verschrieben hatten (vgl. Melvin-Koushki 2018). Diese waren an erster Stelle die direkten Nachkommen des Propheten und zusätzlich noch die Mystikerinnen und Mystiker. Auch wenn die sunnitischen Sultane bzw. Kalifen sich verschiedene Titel aneigneten und sich mit religiösen Symbolen schmückten, blieben sie in der Wahrnehmung von Musliminnen und Muslimen und auch in der Definition der Juristen und Theologen rein weltliche

<sup>37</sup> Für eine systematische Darstellung des sufischen Modells von Herrschaft und Gesellschaft vgl. Ocak (2021).

<sup>38</sup> Die Übersetzung des Begriffs «*insân-ı kâmil*» als «universaler Mensch» stammt von dem Schweizer Islamwissenschaftler Titus Burckhardt (gest. 1984). Vgl. Burckhardt (1953).

Autoritäten. Anders verhielt sich dies im Schiitentum und im Sufismus, wo von Beginn an in traditionaler Autorität der Bezug zur Heiligkeit der Propheten-nachkommen im Zentrum von Theologie und Lebenswelt stand. Diesbezüglich heißt es bei Melvin-Koushki:

[...] Shi'ism, and then Sufism, laid claim to the crucial category of *walaya*, the «sacral power» exclusive to the *imams* and the saints (*awliya'*) and denoting closeness to God and the House of the Prophet, as well as the temporal rulership entailed by this spiritual relationship [...].

(Melvin-Koushki 2018: 354–355)

So darf es nicht verwundern, dass der Sufi-Meister Selâhaddîn Dede, der auch als Nachkomme des Propheten Muhammad offiziell anerkannt war, als große Autorität wahrgenommen wurde und seinen Einfluss auch auf politischer Ebene geltend machte. Er wurde aber nur so lange als Autorität akzeptiert, als er dem weltlichen Herrscher nicht fundamental widersprach. Auch seine treue Schülerin Nakîye Hanım konnte ihre modernen Ideale nur ausleben, soweit es die staatlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zuließen. Bezuglich der komplexen Rolle von Selâhaddîn Dede, Nakîye Hanım und der zahllosen kleinen und großen Reformerinnen und Reformer lässt es sich mit Michel Foucault argumentieren, dass es auch im Osmanischen Sultanat nie eine «Sonne der Souveränität» gab, sondern einen «bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind» (Foucault 1983: 114). Für Foucault sind Macht und Widerstand zwei Seiten derselben Münze. Wo es Macht gibt, gibt es auch Widerstand, und genauso wie sich die Macht nicht auf eine oder einige Personen oder Institutionen reduzieren lässt, lässt sich auch der Widerstand nicht beschränken:

Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der großen Weigerung – die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellionen, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, abgestimmte, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromissbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können.

(Foucault 1983: 117)

Mit Hinblick auf Selâhaddîn Dede und Nakîye Hanım im Besonderen und die Sufis im Allgemeinen kann eventuell an die Foucault'sche Aufzählung möglicher Formen des Widerstands noch der sufische Widerstand hinzugefügt werden. Dieser besteht darin, sich für seine Mitmenschen einzusetzen, ohne den seinsmonistischen Pfad der Liebe zu verlassen. In diesem Sinne möchte ich diesen Beitrag mit einigen Versen Mehmed Nebîl Beys (gest. 1890) beenden, der der ältere Bruder Nakîye Hanims und ein ebenso poetischer Schüler Selâhaddîn Dedes war:

Der Wahrhaftige hat den Menschen durch das koranische Wort «Wir haben euch Würde gegeben» mit mehr Würde beschenkt als den Rest der Schöpfung / Der Körper des Universums ist die Frucht der Liebe / Ohne Liebe gäbe es keine Potentialität / Jedes Geschöpf besitzt eine Tendenz / Manche lieben den Besitz, andere den Geist / Wenn du aber ganz Mensch sein willst / Dann sei ein Diener der Liebe, sei ein Diener der Liebe! / Möge Friede sein!<sup>39</sup>

## Literatur

- Ahmadzadeh, Solmaz (2018): *Hatice Nakiyye Hanım, Lugât-i fârisiyye. [Hatice Nakiyye Hanım, Persisches Wörterbuch]*, Masterarbeit, Ankara.
- Alvi, Anna / Hübsch, Alia (2013): «Die Behauptung, dem Islam fehle die Aufklärung ist auch ein uraltes Klischee», [www.magazin.de/2013/11/21/die-behauptung-islam-aufkl-aerung/](http://www.magazin.de/2013/11/21/die-behauptung-islam-aufkl-aerung/) (Stand: 24.2.2022).
- Berkes, Niyazi (1964): *The development of secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press.
- Burckhardt, Titus (1953): *De l'homme universel. Extraits du livre al-Insan al-Kâmil, [par] Abd al-Karîm al-Jîlî. Traduits de l'arabe et commentés par Titus Burckhardt*, Algier: Messerschmitt.
- Çakır, Serpil (1996): *Osmanlı kadın hareketi*, [Die osmanische Frauenbewegung], İstanbul: Metis Yayıları.
- Demirli, Ekrem (2015): *Tasavvufun altın çağı. Konevî ve takipçileri*, [Die goldene Zeit des Sufismus. Konevi und seine Nachfolger], İstanbul: Sufi Kitap.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Bd. 1: Sexualität und Wahrheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haksever, Ahmet Cahid (2009): *Modernleşme sürecinde Mevleviler ve Jön Türkler*, [Die Mevlevîs und die Jungtürken im Modernisierungsprozess], İstanbul: H Yayınları.
- Herzog, Christoph (2010): «Aufklärung und Osmanisches Reich: Annäherung an ein historiographisches Problem», in: Wolfgang Hardtwig (Hg.), *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 291–321.
- İhtifalci Mehmet Ziyâ Bey (2005): *Yenikapı mevlevihanesi* [Der Mevlevî-Konvent in Yenikapı], hg. von Murat A. Karavelioğlu; İstanbul: Ataç Yayınları.
- İnan, İbnülemîn Mahmut Kemal (1988): *Son asır Türk şairleri. [Türkische Dichter des letzten Jahrhunderts]*, İstanbul.
- Küçük, Sezayi (2015): «Yenikapı Mevlevihanesi şeyhlerinden Osman Selahaddin Dede (ö. 1304/1887) ve vahdet-i vücad risalesi», [Osman Selahaddin Dede von den Meistern des Mevlevî-Konvents in Yenikapı und sein Traktat zum Seinsmonismus], in: *Sûfi Araştırmaları*, Nr. 13, S. 65–96.

<sup>39</sup> «Kıldı kerremnâ ile insâni Hak / Cümle eşyâdan mükerrem lutfâ bak / Hâsilî aşkdir vücûd-ı kâinât / Olmasa aşk olmaz idi mümkünât / Her bir halkın bir şeye meyli ayân / Kimi mâm âşikidir kimi cân / Âdemiyetde tutam dersen makâm / Aşka kul ol, aşka kul ol ve 's-selâm!» (Kutlar Oğuz 2014: 518).

- Kutlar Oğuz, Sabiha Fatma (2014): «Mehmed Nebil Bey ve hicr ü visâl'i» [Mehmed Nebil Bey und sein Gedichtband ‹Trennung und Vereinigung›], in: *Journal of Turkish Studies*, 9, Bd. 9, H. 12, S. 501.
- Mardin, Şerif (1962): *The genesis of young Ottoman thought. A study in the modernization of Turkish political ideas*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Melvin-Koushki, Metthew (2018): «Early modern Islamicate empire: New forms of religiopolitical legitimacy», in: Armando Salvatore (Hg.), *The Wiley Blackwell history of Islam*, Hoboken, NJ, Chichester: Wiley Blackwell, S. 353–375.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2016): *Osmanlı imparatorluğu'nda marjinal sūfilik. Kalenderîler XIV–XVII. yüzyıllar*, [Marginaler Sufismus im Osmanischen Reich: die Kalenderiten, 14.–17. Jahrhundert], İstanbul: Timaş Yayıncıları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2021): *Tasavvuf, velâyet ve kâinatın görünmez yöneticileri. Tarihsel, sosyolojik ve eleştirel bir yaklaşım*, [Sufismus, Gottesfreundschaft und die unsichtbaren Lenker des Universums. Eine historische, soziologische und kritische Annäherung], İstanbul: Alfa.
- Ortaylı, İlber (2021): *The empire's longest century*, İstanbul: Kronik.
- Schäbler, Birgit (2016): *Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*, Paderborn: Schöningh.
- Schulze, Reinhard (2003): *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München: Beck.
- Şentürk, Didem (2010): *19. yüzyıl şairlerimizden Hatice Nakiyye Hanım'ın divanı'nın transkripsiyonlu metni ve incelemesi. [Der transkribierte Text und die Analyse des Diwans von Hatice Nakiyye Hanım, einer Dichterin des 19. Jahrhunderts]*, Masterarbeit, İstanbul.
- Tamsöz, Bedihan (1994): *Osmanlıdan günümüze kadın şairler antolojisi*, [Anthologie der Dichterinnen. Vom Osmanischen Reich bis in die Gegenwart], Ankara: Ayyıldız.
- Toprakyaran, Erdal (2013): «Islamische Mystik im interreligiösen Dialog: Sind Sufis bessere Gesprächspartner?», in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 3, Nr. 4, S. 194–202.
- Toprakyaran, Erdal (2016): «Das Osmanische Bibliotheks- und Bildungswesen im Lichte von Stiftungsurkunden aus dem 18. und 19. Jahrhundert: Das Beispiel der Re'îszâdeler», in: Johannes Zimmermann, Christoph Herzog, Raoul Motika (Hg.), *Osmanische Welten. Quellen und Fallstudien. Festschrift für Michael Ursinus*, Bamberg: University of Bamberg Press, S. 631–664.
- Toprakyaran, Erdal (2017a): «Der deutsche Islam als Objekt und Subjekt der universalen Aufklärung», in: Gerda Hasselfeldt, Ursula Männle (Hg.), *Islam und Staat*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 33–42.
- Toprakyaran, Erdal (2017b): «Sufismus zwischen Essentialität und Universalität: Das Beispiel Maulana Dschalaluddin Rumis (gest. 1273)», in: Wolfgang Achtner (Hg.), *Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine protestantische Perspektive*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 210–231.

- Toprakyaran, Erdal (2018a): «Krieg und Mystik: Das Narrativ von Atatürk als Gottesstreiter und mystischer Pol», in: Erdal Toprakyaran, Hansjörg Schmid, Christian Ströbele (Hg.), *Dem Einen entgegen. Christliche und islamische Mystik in historischer Perspektive*, Berlin, Münster: Lit, S. 245–270.
- Toprakyaran, Erdal (2018b): «Mercy and love in Islamic mysticism», in: Valentino Cottini, Felix Körner, Diego R. Sarrió Cucarella (Hg.), *Rahma. Muslim and Christian studies in mercy*, Rom: Pontifical Urbaniana University Press, S. 145–154.
- Toprakyaran, Erdal (2019a): «Islamische Mystik als Pfad der Liebe: Das Beispiel der osmanischen Dichterin Şeref Hanım (1809–1861)», in: Giulia Agostini, Michael Schulz (Hg.), *Mystik und Literatur. Interdisziplinäre Perspektiven*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, S. 81–106.
- Toprakyaran, Erdal (2019b): «Läßt Religion Raum für Erneuerung? Islamische Gottesbilder in Geschichte und Gegenwart», in: Jürgen E. Klußmann, Michael Kreutz, Aladdin Sarhan (Hg.), *Reformation und Islam. Perspektiven und Grenzen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 31–44.
- Toprakyaran, Erdal (2019c): «Nābulusīan Şūfism in the Ottoman realm: The case of Shayh al-Islām Muṣṭafā Āşır Efendi (d. 1804)», in: Lejla Demiri, Samuela Pagani (Hg.), *Early modern trends in Islamic theology: 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī and his network of scholarship*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 211–224.
- van Ess, Josef (2015): «Rezension zu: Starr, S. Frederick: Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab conquest to Tamerlane», in: *Religionen Unterwegs*, 21, Nr. 1, S. 29–31.
- Weber, Max (2005): «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft», in: *Max Weber-Gesamtausgabe. Band I/22,4: Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, hg. von Edith Hanke, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 726–742.