Sufismus und *Futuwwa*

Männerbünde und ihre sozialen und religiösen Bezüge

Die Untersuchungen von M. Gronke, Ch. Werner, E.S. Wolper und J. Pfeiffer machen übereinstimmend auf die politischen Instabilitäten im Städtedreieck zwischen Konya, Tabriz und Bagdad nach dem Einfall der Mongolen aufmerksam. Die breite Bevölkerung litt infolge der diffusen Machtverhältnisse ab der zweiten Hälfte des 13. Jh. unter vielfachen Unsicherheiten. Der Mongolensturm beschränkte sich aber nicht auf den Einfall von feindlichen Kriegern. Das Eindringen der Mongolen in den östlichen Teil der islamischen Welt löste vielmehr auch umfangreiche Migrationsbewegungen aus. Einerseits gelangten viele mongolischstämmige Turkvölker nach Iran und Ostanatolien. Die ortsansässigen Einwohner machten sich oft bereits auf die Flucht, bevor die Mongolen selbst in ihre frühere Heimat einfielen. In dieser gemeinhin als Khorasan bekannten Gegend lassen sich andererseits seit dem 12. und verstärkt dem 13. Jh. aber auch bedeutende religiöse Veränderungen beobachten. Davon ist in erster Linie die islamische Mystik (Sufismus) betroffen.

Es ist hier der inzwischen überholten Auffassung entgegenzutreten, dass es sich bei der islamischen Mystik (*taṣawwuf*) um eine ausschliesslich auf das jenseitige Wohlergehen des Menschen ausgerichtete Erscheinung handle. Der Sufi wird zwar gern als weltabgewandter Eremit verstanden, der unbehelligt von den Entwicklungen und Umwälzungen in seinem Umfeld seine spirituellen Ziele zu realisieren versucht. Es soll auch nicht in Abrede gestellt werden, dass es im islamischen Kulturraum derartige weltabgewandte Mystiker tatsächlich gegeben hat. Allerdings deuten zahlreiche Beobachtungen darauf hin, dass Weltabgewandtheit zwar ein wichtiger Aspekt des Sufi-Ideals darstellt.¹ Bereits ab dem 12. Jh. machen

sich jedoch gerade im Osten der islamischen Welt Kräfte bemerkbar, die mystisches Erleben auch breiteren Kreisen der Bevölkerung zugänglich machen wollen und deren alltäglichen Sorgen Aufmerksamkeit schenken. In diesem Rahmen kommt es zur Bildung von mystischen Orden (*ṭarīqa*, Pl. *ṭuruq*).²

In der frühen islamischen Mystik (bis etwa ins 12. Jh.) haben sich immer wieder Einzelpersonen durch ihren ausserordentlichen Charakter und ihre ganz individuelle Gotteserfahrung hervor getan. Diese für die Anfänge der islamischen Mystik typische Situation soll hier nur im Vorbeigehen mit dem Hinweis auf einige zentrale Figuren verdeutlicht werden. Den weiteren Ausführungen sei die Bemerkung vorausgeschickt, dass der zur Bezeichnung der islamischen Mystik verwendete Begriff Sufismus gern mit dem Ausdruck *ṣūf* (Wolle) in Zusammenhang gebracht wird. Die Sufis wären demnach jene Männer und Frauen, die wollene Kleidung tragen und dadurch die für ihre Lebenshaltung charakteristische Armut (*faqr*) und Weltentsagung (*zuhd*) zum Ausdruck bringen.³

Die spätere Sufi-Literatur identifizierte im nachhinein bereits im unmittelbaren Umfeld des Propheten Muḥammad verschiedene Persönlichkeiten

1 Man beachte gerade auch die Praxis der vierzigstägigen Klausur (*čilla*); vgl. dazu unten Kapitel 3.4.2, nach Anm. 462.

2 Zum Prozess der Ordensbildung vgl. Trimmingham *Sufi orders* 1–30, 1. The formation of schools of mysticism; Knysh, *Islamic mysticism* v.a. 169–179 (Kapitel 8: The rise of the *ṭarīqas*). Zu einer modernen Definition der islamischen Mystik (*taṣawwuf*) vgl. Green, *Sufism* u.a. 1–3.

3 Siehe dazu Knysh, *Islamic mysticism* 5, wo auch weitere Erklärungen des Ausdrucks Sufismus; Trimmingham, *Sufi orders* 1.

ten, die diesen Idealen nachlebten.⁴ Sie wären sozusagen als Sufis *avant la lettre* zu bezeichnen. Dazu zählen Abū Darr al-Ġifārī (gest. 32/652)⁵, Abu d-Dardā⁶ (gest. 32/652) und seine Frau Umm ad-Dardā⁶, Salmān al-Fārisī (gest. 35/655 oder 37/657)⁷, Ḥuḍayfa b. al-Yaman (gest. 37/657)⁸ und ʿImrān b. al-Ḥusayn al-Ḥuzāʿī (gest. 53/672 oder 54/673)⁹.

Im frühen Sufismus (7.–9. Jh.) lässt sich ein auffälliges Nebeneinander von Gerichtsfurcht und Liebesmystik beobachten. In dieser ersten Entwicklungsphase nahm die asketische Haltung der Sufis einen zentralen Platz ein. Dies kommt u.a. im Leben Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) zum Ausdruck, der sich gerade durch seine negative Einstellung gegenüber dem Diesseits hervortat.¹⁰ Etwas später lebte Ḍū n-Nūn al-Miṣrī (gest. 859 oder 245/860).¹¹ Erwähnung verdient sodann Ḡunayd al-Baġdādī (gest. 298/910).¹² Gern wird bei der Aufzählung wichtiger Vertreter der frühen Mystik mit Rābiʿa al-ʿAdawiyya (ca. 95–185/714–801) auch auf eine Frau verwiesen. Für sie stellte die Liebe das zentrale Element in der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen dar.¹³ Unter den frühen Frommen verdient überdies Abū Yazīd al-Baṣṭāmī

(810–261/875) Erwähnung,¹⁴ auf den das Konzept des *fanāʾ*, des Entwerdens in Gott, zurückgehen dürfte.¹⁵ Dieses Bestreben erklärt sich aus monistischen Vorstellungen, kann neben Gott doch nichts anderes bestehen. Auch Maṣṣūr al-Ḥallāġ war von Baṣṭāmīs Auffassungen geprägt worden.¹⁶ Er hat für seine besondere Art der Annäherung an Gott einen hohen Preis bezahlt, ist ihm doch gerade wegen seines Ausrufs *Anā l-ḥaqq* („Ich bin Gott.“) der Vorwurf der Ketzerei gemacht worden. Er wurde in Bagdad auf grausame Weise hingerichtet (309/922).

Obwohl Muḥammad einen Kult um seine Person ablehnte, lässt sich doch bereits in dieser frühen Phase (ab dem 8. Jh.) die Entwicklung einer Muḥammad-Mystik beobachten.¹⁷ In Muḥammad hat sich das alles überstrahlende Licht Gottes manifestiert. Um die Person des Propheten entwickelte sich eine Lichtmystik, die um 900 voll ausgebildet war (*nūr muḥammadī*).¹⁸ Aus dieser Verehrung des Propheten heraus – sie lässt sich auch in der breiten Bevölkerung beobachten – ging später das Konzept des vollkommenen Menschen (*insān kāmīl*) hervor.

Während die spirituellen Erlebnisse individueller Gottsucher die Anfänge der islamischen Mystik prägen, lässt sich in einer zweiten Phase (ca. 10.–12. Jh.) eine Systematisierung dieser Erfahrungen beobachten.¹⁹ Die Verfasser von systematisch angelegten Werken sind darum bemüht, den zunehmend heftigeren Anfeindungen aus dem Umfeld des traditionalistisch orientierten Islams entgegenzutreten und Wesen und Zielsetzungen des Sufismus zu erklären. Zu diesem Schrifttum zählt Abū Ṭālib al-Makkīs (gest. 386/996) *Qūt*

4 Vgl. Knysh, *loc. cit.*

5 Afsaruddin, Abū Darr al-Ghifārī, in *ET*³; Robson, Abū Dharr, in *ET*²; Tayob, Abū Dharr al-Ghifārī, in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* 1, 23–24.

6 Vgl. Melchert, Abū l-Dardā, in *ET*³; Jeffrey, Abu ʿl-Dardā, in *ET*².

7 Levi Della Vida, Salmān al-Fārisī, in *ET*²; Knysh, *Islamic mysticism* 5; Renard, *Sufism* 209 f.; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 52 f.

8 Ḥuḍayfa b. al-Yaman zählt zu den *Ahl aṣ-Ṣuffa*; vgl. Tottoli, *Ahl al-Ṣuffa*, in *ET*³.

9 Knysh, *Islamic mysticism* 5 f.

10 Ritter, Ḥasan al-Baṣrī, in *ET*²; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 54–56.

11 Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 71–78, und ihr Index s. v. *Dhū ʿn-Nūn*; Mojaddedi, Dhū l-Nūn Abū l-Fayḍ al-Miṣrī, in *ET*³.

12 Vgl. Arberrry, Ḍjunayd, in *ET*²; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 87–90, und ihr Index s. v. *Junaid*; Knysh, *Islamic mysticism* 52–56.

13 Zu ihr siehe Smith, *Rābiʿa*; Knysh, *Islamic mysticism* 26–32.

14 Vgl. Mojaddedi, al-Biṣṭāmī, Abū Yazīd (Bāyazīd), in *ET*³.

15 Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 207–213; Knysh, *Islamic mysticism* u. a. 69–72.

16 Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 100–120, und ihr Index s. v. *Hallaj*; Knysh, *Islamic mysticism* 72–82.

17 Schimmel, *Mystische Dimensionen* 305 f.

18 Vgl. Rubin, *Nūr muḥammadī*, in *ET*²; derselbe, *Pre-existence and light*.

19 Siehe Ernst, *Eternal garden* 9–13 (2004); Creming, *Sufismus* 144 f.

al-qulūb.²⁰ Ebenso hierhin gehört Abū Naṣr as-Sarrāḡs *Kitāb al-lumaʿ*, das die Aussagen bedeutender Vertreter der islamischen Mystik zusammenstellt.²¹ Ähnliche Zielsetzungen verfolgen Sulamī (gest. 937/1021) in den *aṭ-Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*²² und Quṣayrī (gest. 465/1072) in seiner berühmten *Risāla*.²³ Huḡwīrī (gest. ca. 465/1072) wiederum stellt in seinem persischen *Kaṣf ul-maḥḡūb* die Lehren und Biographien wichtiger Sufis zusammen.²⁴ Ähnliche Feststellungen treffen auf ʿAṭṭār (gest. ca. 618/1221) *Taḍkirat ul-awliyāʾ* zu.²⁵ ʿUmar as-Suhrawardī (1145–1234) seinerseits hielt die Lehren und Übungen des Sufismus in einer konzisen Übersicht fest.²⁶

Im Zusammenhang mit der Mystik sind in dieser zweiten Phase auch mehrere Autoren zu erwähnen, die zugleich als Philosophen tätig waren. Dazu zählt u.a. Ibn Sīnā (gest. 428/1037), der mehrere Schriften esoterischen Inhalts verfasst hatte.²⁷ Hierhin gehört sodann Abū Ḥamid al-Ġazzālī (gest. 505/1111).²⁸ Er vertrat gemässigte Positionen und bemühte sich darum, die traditionalistisch orientierte Theologie und die islamische Mystik miteinander in Einklang zu bringen. Im Gegensatz zu andern Mystikern war Ġazzālī unter den Seldschuken (431–590/1040–1194) auch politisch aktiv. Sein Bruder Aḥmad-i Ġazzālī (gest. 520/1126) wiederum war Mystiker im engeren Sinn, wie sich anhand seiner Aphorismensammlung *Sawāniḥ* aufzeigen lässt.²⁹ Auch Ibn ʿAra-

bīs (gest. 638/1240) Name darf in einer Aufzählung bedeutender Philosophen-Mystiker nicht fehlen.³⁰

Die soeben angeführten Mystiker haben vor 1250 gelebt. Zwar gibt es selbstredend auch nach der Mitte des 13. Jh. immer wieder Einzelpersonen, deren Ruf auf ihrer ausserordentlichen Frömmigkeit beruht. Allerdings besteht die bedeutendste Entwicklung in der islamischen Mystik ab dem 13. Jh. doch darin, dass sie sich zunehmend für breitere Kreise der Bevölkerung öffnet. Damit ist auch eine grundlegende Veränderung ihrer Organisation und Strukturen verbunden. Es kommt ab dem 13. Jh. zur Ausbildung von Orden (*ṭarīqa*, Pl. *ṭuruq*). Diese Entwicklung geht mit einer Systematisierung des mystischen Erlebens selbst einher.³¹

Diese Prozesse waren bereits im 12. Jh. – und ansatzweise im 11. Jh. – in Gang gekommen, setzten sich aber in indirekter Abhängigkeit vom Mongolensturm nach 1250 mit erhöhter Intensität fort. Sie führen auf dem Gebiet der islamischen Mystik zur Ausbildung von Derwischorden und weiteren damit wesensverwandten Vereinigungen. Zu diesen Vereinigungen gehören die *Futuwwa*-Bünde (13. Jh.), die *Aḥī*-Bruderschaften (14. Jh.) und die Handwerksgilden (*ṣinf*; Pl. *aṣnāf*; 15.–16. Jh.).³² Diese Männerbünde lassen sich oft kaum voneinander unterscheiden. Die vorangehenden historischen Ausführungen haben auch verdeutlicht, dass derartige aus Männerbünden entstandene Gruppierungen in die machtpolitischen Entwicklungen eingriffen. Die weiteren Ausführungen befassen sich aber nicht mit diesen machtpolitischen Aspekten, sondern gehen in erster Linie den weltanschaulichen Auffassungen und Zielen dieser Gruppierungen nach.

H.J. Kissling hat sich wiederholt mit den Eigenheiten des Derwischtums befasst und den Verhältnissen in Anatolien besondere Beachtung

20 Ohlander, Abū Ṭālib al-Makkī, in *ET*²; Knysh, *Islamic mysticism* 121 f.; al-Makkī, *Die Nahrung der Herzen*.

21 Lory, al-Sarrādj, in *ET*²; Knysh, *Islamic mysticism* 118–120; Sarrāḡ, *Schlaglichter*.

22 Böwering, al-Sulamī, in *ET*²; vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 130–133; Knysh, *Islamic mysticism* 125–127.

23 Vgl. Halm, al-Kuṣhayrī, in *ET*²; Knysh, *Islamic mysticism* 130–132.

24 Hidayet und Massé, Hudjwīrī, in *ET*²; Knysh, *Islamic mysticism* 132–135.

25 Vgl. Omid, ʿAṭṭār, Farīd al-Dīn, in *ET*³; Ritter, *Meer der Seele*.

26 Knysh, *Islamic mysticism* 195–203 und 203–207.

27 Vgl. Mahdi et al., Avicenna, in *Elr*.

28 Böwering et al., Ġazzālī, Abū Ḥamed Moḥammad, in *Elr*.

29 Pourjavadi, Ġazzālī, Majd-al-Dīn Abu'l-Fotūḥ Aḥmad, in *Elr*.

30 Chittick, Ebn al-ʿArabī, in *Elr*; Knysh, *Islamic mysticism* 163–168.

31 Siehe Ernst, *Eternal garden* 14 f. (2004); Green, *Sufism* 8 f.

32 Diese Gruppierungen werden später eingehender vorgestellt; vgl. Kapitel 3.2.

geschenkt.³³ Er versteht Derwischorden grundsätzlich als Männerbünde. Wegen ihrer eindeutig religiösen Ausrichtung sind Derwischorden gerade im Westen mit dem Mönchtum verglichen worden. Eine derartige Angleichung ist allerdings allein schon daher unstatthaft, da im Islam ein gesellschaftliches Gegenstück zur christlichen Kirche fehlt. Die christlichen Mönchsorden zeichnen sich in religiösen Fragen durch eine grosse Linientreue aus. Sie stellen wichtige Knotenpunkte im übergeordneten Kirchengefüge dar. Das Fehlen kirchlicher Strukturen im Islam verbietet aber eine derartige Funktion von Derwischorden. Diese Bemerkungen zeigen auch auf, dass es sich bei den Derwischorden und weiteren Männerbünden nicht um eine Vorausabteilung eines traditionalistisch orientierten Islams handelt.

Die Derwischorden sind nicht aus der von den Gelehrten (*‘ulamā’*) getragenen islamischen Orthodoxie heraus entstanden. Sie weisen vielmehr enge Bezüge zu den religiösen Auffassungen und hergebrachten Vorstellungen auf, wie sie aus der breiten Bevölkerung bekannt sind (Volksislam). In den Derwischorden lassen sich zahlreiche Auffassungen feststellen, die von grundlegenden Dogmen des Islams abweichen und eine grosse Nähe zu unter dem Oberbegriff Schia, gerade auch der *Ġulāt*-Schia, bekannten religiösen Strömungen aufweisen.³⁴

Die Schia entwickelte sich früh zu einer eigentlichen Anti-Bewegung. Diese Feststellung trifft sowohl in politischer als auch religiöser Hinsicht zu. Die Schia fungiert unter diesen Voraussetzungen als Sammelbecken unterschiedlichster Kreise mit heterodoxen Auffassungen und auch unter sich selbst verfeindeter Gruppierungen. Im Lauf dieser Entwicklungen fanden auch nicht-islamische Vorstellungen, gerade solche neoplatonischer Natur, Eingang in die Schia. Dies war mit der Ausbildung eigentlicher Häresien verbunden.

Die Spannweite der in der einstigen Partei ‘Alis (*šī‘at ‘Alī*) vertretenen Auffassungen vergrösserte sich in kurzer Zeit. Sie umfasste die der Orthodoxie eng verbundene Fünfer-Schia (*Zaydiyya*). Die Siebner-Schia, auch als *Ismā‘īliyya* bekannt, spielte während der Kreuzzugszeit eine wichtige Rolle. Die Mongolen hatten dieser im Westen auch als Assassinen bekannten Gruppierung mit der Einnahme ihrer Festung Alamut (1256) einen herben Rückschlag versetzt. Zum grossen Gebilde der Schia gehört ebenso die Zwölfer-Schia, auch als *Imāmiyya* bekannt, die im Jahr 1501 in Iran zur Staatsreligion proklamiert wurde. Zur Schia zählen sodann unterschiedliche extremistisch ausgerichtete Gruppierungen (*Ġulāt*-Schia). Ihr Extremismus äussert sich primär darin, dass sie in Imam ‘Alī eine Verkörperung Gottes erkennen.³⁵

Die vielfältigen Überbleibsel vorislamischer religiöser Vorstellungen fanden gerade unter dem Deckmantel der ‘Alī-Verehrung eine neue Heimat.³⁶ In diesen oft auch politisch motivierten Gruppierungen konnten neoplatonische Ideen und indisches Gedankengut ebenso gedeihen wie mystisch-pantheistische Auffassungen. Überdies gelangten im Gefolge des Mongolensturms religiöse Vorstellungen aus Zentralasien (z.B. Schamanismus) nach Westen.³⁷ All diesen Strömungen gemeinsam ist, dass sie oft nur oberflächlich ein islamisches Gepräge angenommen hatten. Zugleich machen sich in diesen Entwicklungen aus dem Sufismus bekannte Ideen bemerkbar. Einzelne Gruppierungen aus dem Umfeld der Schia und aus jenem des Sufitums näherten sich

33 Kissling, Derwischorden; derselbe, Dervish orders in the Ottoman Empire.

34 Kissling, Derwischorden 2f.

35 Moosa, *Extremist Shiites* ix: „Members of these [Ġulāt] sects [...] share common religious beliefs, the most fundamental being that the Imam Ali [...] is God.“ Auch den weiteren schiitischen Imamen werden gern gottähnliche Züge zugeschrieben. Zur *Ġulāt*-Schia vgl. bereits Kapitel 2, vor Anm. 147 und bei Anm. 224–225; auch Kapitel 3.1.3, bei Anm. 115–118.

36 Kissling, Derwischorden 3.

37 Vgl. zu den Einflüssen aus dem Schamanismus oben Kapitel 2, bei Anm. 22–23 und Anm. 99; siehe auch einen Hinweis bei Eliade, *Shamanism* 402f., auf Barāq Bābā. Man beachte überdies Köprülüzade, *Influence du chamanisme* 14–19.

einander an, da sie in der 'Alī-Verehrung und im Imam- bzw. Mahdī-Kult wesentliche Gemeinsamkeiten zu erkennen glaubten. Zahlreiche Derwischorden weisen eine grosse Nähe zu 'alidisch-schiitischen Auffassungen auf. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, dass ihre *silsila* häufig auf 'Alī b. Abī Ṭālib zurückgeht.³⁸ Dies ist selbst dann der Fall, wenn der betreffende Orden eigentlich zur Sunna gehört. Allerdings ist hier doch anzumerken, dass diese *silsilas* einer historisch-kritischen Überprüfung zumeist nicht standhalten.³⁹ Sie bringen jedoch die in diesen Gruppierungen herrschenden Grundhaltungen gut zum Ausdruck. Die älteren Glieder in dieser *silsila* sind den meisten Orden gemeinsam und werden als klassischer *isnād* bezeichnet.

H.J. Kissling charakterisiert dieses Nebeneinander von religiösen Vorstellungen unter der breiten Bevölkerung in der islamischen Welt, vornehmlich ausserhalb Arabiens, als „organisierte Mystik“. Der Begriff „organisierte Vorhofreligion“ charakterisiert das Wesen der Derwischbünde am besten. Die in diesem Umfeld vertretenen Auffassungen bilden den ideologischen Nährboden, auf dem die Derwischorden ab dem 12. und 13. Jh. gedeihen können. In Anatolien finden diese Orden erst im 14. und 15. Jh. ihre definitive Ausbildung.⁴⁰

Die Ursprünge dieser Volksbewegung verlieren sich im Dunkeln. Man bringt ihren Aufstieg zumeist mit den grossen Migrationsströmen in Verbindung, die durch das Vordringen der Mongolen nach Westen ausgelöst worden sind. Dies führte zu einer Masseninvasion von Wanderderwischen aus Zentralasien und Khorasan (Nordost-Iran) nach Anatolien und letztlich bis nach Rumelien.⁴¹

Auch H. Sohrweide macht darauf aufmerksam,⁴² dass im Verlauf dieser Invasionen, zuerst jener der Seldschuken, dann jener der Mongolen, zahlreiche türkische Scheiche (türkisch: *bābā*, *dede*) nach Westen gekommen seien. Im 13. Jh. habe es sich bei ihnen häufig um Qalandar- und Yasawiyya-Derwische gehandelt. Sie seien v. a. unter den türkischen und mongolischen Nomadenstämmen aktiv gewesen. Man konnte ihnen jedoch auch in den Städten und an den Fürstenthöfen begegnen. Sie hätten einen mystisch geprägten Islam mit 'alidischem Hintergrund vertreten. Unter den Stämmen sei das althergebrachte Brauchtum aus Zentralasien leicht islamisiert weitergepflegt worden. Die Städter hätten in den Angehörigen dieser Nomadenstämme und ihren Scheichen jedoch Häretiker gesehen.

Bereits die Ausführungen zu den historischen Entwicklungen enthielten Hinweise auf den Aufbau von Derwischorden, wobei die Şafawiyya in Ardabil im Vordergrund stand.⁴³ Es ist dennoch angezeigt, hier nochmals auf allgemeine Merkmale dieser Gruppierungen hinzuweisen.⁴⁴ Bei der kleinsten Einheit, die sich noch als Bundesgebilde bezeichnen lässt, handelt es sich um die *zāwiya* (arabisch), den *ḥānaqāh* (persisch) bzw. die *tekke* (türkisch). Der Begriff wird gern mit „Derwischkloster“ übersetzt, wobei der Ausdruck „Konvent“ unverfänglicher ist. Hier lebt eine kleine Zahl von Ordensbrüdern zusammen. Die Quellen bezeichnen bereits Zentren mit 25–30 Derwischen als gross. Diese Derwische sind einem Vorsteher (arabisch: *ṣayḥ*; persisch: *pīr*; türkisch: *bābā*, *dede*) unterstellt und ihm zu bedingungslosem Gehorsam verpflichtet. Die Ordensbrüder nehmen in ihrem Konvent bestimmte Aufgaben wahr. Es soll hier besonders auf die als *murīd* bekannten Novizen hingewiesen werden. Sie werden nach einer mehrjährigen Ausbildung als Vollmitglieder in den Orden aufgenommen, was ihnen in einer *ijāza*

38 Eine gewichtige Ausnahme ist die Naqšbandiyya, die auf Abū Bakr zurückgeht; zur Naqšbandiyya vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 221–234, und sein Index s. v. „Naqshbandiyya“ (345); Öztürk, *The eye of the heart* 107–109.

39 A. Kasrawī hat dies für die Şafawiyya exemplarisch aufgezeigt; vgl. Kapitel 2, Anm. 154.

40 Kissling, *Derwischorden* 4.

41 *Loc. cit.*

42 Sohrweide, *Şafavidien* 101f.

43 Vgl. oben Kapitel 2.4.

44 Kissling, *Derwischorden* 4f.

(Befähigungszeugnis) bestätigt wird.⁴⁵ Diese Konvente bieten übrigens Fremden ohne Rücksicht auf ihre Glaubensauffassungen gastliche Aufnahme an und unterstützen die Bedürftigen.

Ein Orden verfügt häufig über mehrere Nebenkönvente, deren Beziehungen zum Stammkonvent unterschiedlich stark ausgebildet sind. In straff organisierten Gruppierungen bleiben auch die Tochterkonvente eng mit dem Hauptzentrum des Ordens verbunden. Die Mawlawiyya mit ihrem Zentrum in Konya stellt ein gutes Beispiel für einen straff organisierten Orden dar. Weniger deutlich entwickelt sind die Bindungen im Fall der Bektāšīyya, deren Stammhaus im heute nach dem Ordensgründer Hācī Bektaş benannten Ort liegt.⁴⁶ Im Fall der Ḥalwatiyya lassen sich derartige Abhängigkeiten kaum noch feststellen. Sie stellt ein Konglomerat von Einzelzweigen dar, die je einen eigenen Namen haben und sich oft zu einem eigenständigen Orden entwickelt haben.

Die Zahl der tatsächlich in den Konventen lebenden Angehörigen eines Ordens ist verhältnismässig gering. Allerdings lässt sich um diesen innern Kreis der Ordensbrüder ein deutlich zahlreicherer äusserer Kreis feststellen.⁴⁷ Diese Mitglieder führen weiterhin ein weltliches und privates Leben, nehmen jedoch regelmässig an religiösen Übungen im lokalen Ordenszentrum teil. Ausserdem lässt sich um diese dem Orden enger verbundenen Mitglieder herum eine sehr grosse Zahl von Sympathisanten beobachten. Sie dominieren oft ganze Landstriche, wie sich dies im Fall der Bektāšīyya in späterer Zeit in Albanien beobachten lässt. In solchen Konstellationen kann aber nicht mehr von Männerbünden die Rede sein; es handelt sich vielmehr um Kongregationen oder sogar sektenähnliche Gebilde.

Die Entstehung dieser Derwischorden ist im einzelnen nicht geklärt. Es ist aber typisch, dass sie sich um einen heiligmässigen Vorsteher herum

ausbilden, der sich durch sein persönliches Charisma auszeichnet.⁴⁸ Die Forschung hat wiederholt darauf hingewiesen, dass sich diese Entwicklungen anfänglich v.a. in Zentralasien, besonders in Khorasan, feststellen lassen.⁴⁹ Im Zentrum des Ordens steht dessen Stifter, wobei bei der Feststellung der eigentlichen historischen Verhältnisse grösste Vorsicht angebracht ist, haben diese Männerbünde doch die Tendenz, sich ein möglichst hohes Alter zuzuschreiben.

Die Angehörigen und Sympathisanten dieser Männerbünde stammen oft aus proletarischen Umfeldern und unterscheiden sich dadurch von den Religionsgelehrten des Hochislams (*ʿulamāʾ*).⁵⁰ Die Aufnahme in einen Derwischorden ist aber nicht an eine bestimmte gesellschaftliche Stellung oder intellektuelle Bildung gebunden. Häufig wird die Vermutung geäussert, dass „gelehrte Typen in den Derwischorden nicht einmal besonders erwünscht waren“ (H.J. Kissling). Zwar lassen sich auch weibliche Derwische nachweisen. Sie stellen allerdings eher eine Begleiterscheinung dar, handelt es sich bei den Derwischorden von ihrer Natur her doch um Männerbünde.

Die traditionalistisch ausgerichtete islamische Theologie nahm an den in Derwischkreisen gepflegten religiösen Auffassungen und Bräuchen Anstoss, da sie ihr aus unterschiedlichen Gründen suspekt erschienen. Die oft übersteigerte Verehrung ʿAlis war nicht einmal der hauptsächliche Kritikpunkt, denn auch in sunnitischen Kreisen wurde und wird ʿAlī grosse Wertschätzung ent-

45 Für eine solche *igāza* aus der Rifāʿiyya vgl. Staatsbibliothek Berlin, Ms. or. fol. 1622.

46 Hācī Bektaş zwischen Ankara und Kayseri.

47 Kissling, Derwischorden 5.

48 Die Bezeichnung „heiligmässige Männer“ wurde von H.J. Kissling geprägt; vgl. z.B. seinen Aufsatz Die islamischen Derwischorden 10. B.S. Amoretti nennt dieselben Personen Häresiarchen und rückt damit eine weitere, ebenso bedeutende Facette ihres Wirkens in den Vordergrund (Religion in the Timurid and Safavid Periods, in *CHI* VI, 611).

49 Vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 169–244, Kapitel 8: Unity and diversity in Sufism: The rise of the *ṭarīqas*; beachte v.a. die Beispiele der Naqšbandiyya (218–234) und der Kubrāwiyya (234–239).

50 Kissling, Derwischorden 6f.

gegebracht.⁵¹ Problematischer waren die oft kaum verhüllten pantheistischen Neigungen dieser Gruppierungen. Auch ist dem Umstand Beachtung zu schenken, dass in den Derwischorden das alte Glaubensgut und Brauchtum der erst frisch und nur oberflächlich zum Islam konvertierten, oft aus Zentralasien eingewanderten Stämme weitergepflegt wurde. Dies führte zur Ausbildung eines von synkretistischen Elementen geprägten Islams.

In ihrer ekstatischen Verfassung verfügen die Derwische über ausserordentliche Fähigkeiten. Sie sind in der Lage, Krankheiten zu heilen, können aber auch weitere Wunder wirken. Die Vorsteher der Derwischorden verfügen über diese Fähigkeiten in besonderer Weise. Das Volk schreibt ihnen deshalb heiligmässige Eigenschaften zu und verehrt sie wegen ihrer Segenskraft (*baraka*). Es liegt in der Natur der Sache, dass sich diese ausserordentlichen Fähigkeiten der Derwisch-Šayhs einer wissenschaftlichen Analyse *stricto sensu* entziehen. Jedenfalls rücken die Berichte über derartige Wunder die Derwische in bedrohliche Nähe zu den Zauberern (*sāḥir*), den Medizinmännern bei Naturvölkern oder medial veranlagten Personen, wie sie aus der Moderne bekannt sind. Gewiss ist auch, dass jeder Derwisch-Vorsteher von einem gewissen Format darauf bedacht war, seine Gottesnähe (*walāya*)⁵² durch solche Huldwunder (*karāma*) unter Beweis zu stellen.

An diesem Punkt geht das Derwischtum in die Heiligenverehrung und ins Pilgerfahrtswesen über, die von traditionalistisch orientierten Theologen beide mit ebenso grossem Argwohn beobachtet wurden wie die Zauberei (*siḥr*).⁵³ Die Kritik der Orthodoxie erklärt sich damit, dass sie den Heiligenkult in seinem Kern als Polytheismus (*širk*) versteht. Allerdings war die Heiligenverehrung im

Volk derart tief verwurzelt, dass der Schulislam sie stillschweigend dulden und einen *modus vivendi* damit finden musste. Gerade die Bektāšīyya liess sich an jenen Stätten nieder, wo bereits vor der Islamisierung Heilige, zumeist christliche Heilige, verehrt worden sind. Dieses Phänomen ist unter dem Begriff der „utraquistischen Heiligen“ bekannt.⁵⁴ Diese Voraussetzungen haben synkretistische Entwicklungen selbstredend begünstigt.

Entscheidend ist nun, dass sich in der islamischen Welt auch immer wieder lebendige Heilige nachweisen liessen. Bei ihnen handelt es sich zumeist um Derwische, gerade um Derwisch-Šayhs. Wenn den von Derwischen gewirkten Wundern auch viel Lug und Trug zugrunde liegen mag, beeindruckten die entsprechenden Fähigkeiten doch gerade das breite Volk. Diese ausserordentlichen Fähigkeiten erklären auch, dass die Derwischorden derart grosse Bedeutung erlangen konnten.

H.J. Kissling macht darauf aufmerksam, dass die Heiligen im Islam gemäss ihren Fähigkeiten in unterschiedliche Kategorien eingeteilt werden.⁵⁵ Jedenfalls müssen die an den Heiligen gerichteten Gebete erhört werden. Der wahre Heilige muss *mustağāb ad-du‘ā* sein.⁵⁶ Diese Heiligen sind in der Lage, durch ihre Fürbitte (*ṣafā‘a*) individuelle und kollektive Sorgen und Ängste zu beheben. Sie heilen Krankheiten oder verhindern Seuchen und Naturkatastrophen (z.B. Dürren, Überschwemmungen). Bedeutendere Heilige verfügen über die Fähigkeit der *firāsa* und können somit die Gedanken ihres Gegenübers lesen. Auch ist ihnen Kunde des Verborgenen (*ğayb*) zuteil geworden. Ganz besondere Verehrung genießt, wer sich durch Ubiquität (*taṭawwur*) auszeichnet, also

51 ‘Alī b. Abī Ṭālib ist zwar der erste Imam der Schiiten. Er ist aber zugleich der vierte rechtgeleitete Kalif der Sunniten. Die ‘Alī-Verehrung war unter Sunniten im Nachgang des Mongolensturms gerade im 14. Jh. weit verbreitet (siehe dazu Kapitel 3.3).

52 Zur *wilāyat* vgl. Walker, *Wilāya*, 2. In *Shī‘ism*, in *ET*².

53 Man vergleiche dazu u. a. Ibn Taymiyyas Angriffe auf den Heiligenkult: Olesen, *Culte des saints*.

54 Zum Phänomen der utraquistischen Heiligen siehe Kissling, Derwischorden 9.

55 Kissling, Derwischorden 9 f.; vgl. Arnakis, *Futuwwa traditions* 243 (mit Anm. 67).

56 Der Ausdruck *du‘ā mustağāb* lässt sich auf verschiedenen Dokumenten in Rollenform nachweisen; vgl. dazu Kapitel 4.1 (Anm. 40: *Yā muğīb ad-da‘wāt*); Kapitel 4.8, bei Anm. 303–348. Zum Begriff *mustağāb ad-du‘ā* selbst vgl. Kissling, Derwischorden 9.

an mehreren Orten gleichzeitig auftreten kann.⁵⁷ Auch gibt es Heilige, die Tote wieder zum Leben erwecken können.

Die Derwischorden und mit ihnen eng verwandte weitere Gruppierungen vermittelten den breiten Massen der Bevölkerung in den Zeiten grosser Not nach dem Einfall der Mongolen spirituellen Halt. Ihre unbestrittenen Erfolge erklären sich auch damit, dass dem Hochislam eine Seelsorge im weitesten Sinn des Wortes fehlt. Indem die traditionalistisch ausgerichteten Theologen die Ratsuchenden in ihrer Not mit Koransprüchen abspesen, werden sie ihnen in keiner Weise gerecht. Die Derwischorden, gerade ihre charismatischen Vorsteher, füllen diese Lücke mit Erfolg.

Dem Derwischwesen sind aber auch schwerwiegende Gefahren inhärent.⁵⁸ Dazu zählt der unbedingte Gehorsam, zu dem der Novize gegenüber seinem Šayḥ verpflichtet ist. Solange der Ordensvorsteher seinen Aufgaben moralisch-ethisch gewachsen ist, stellt dies zwar kein Problem dar. Andernfalls kann der vom *murīd* geforderte Kadavergehorsam zur moralischen Anarchie führen. In diesem Zusammenhang verdient auch Erwähnung, dass sich gewisse Derwische aufgrund ihres heiligmässigen Charakters nicht mehr zum Einhalten der *šarī'a*-rechtlichen Bestimmungen verpflichtet fühlten. Sie lebten *bī-šar'* (gesetzlos) und unterschieden sich damit von jenen Ordensangehörigen, die *šarī'a*-rechtliche Bestimmungen respektierten, und somit *bā-šar'* lebten.⁵⁹

Gerade aus dem 14. Jh. sind Derwische in grösserer Zahl bekannt, die dem Einhalten der *šarī'a* einen geringen Stellenwert zuweisen. Dazu gehören einerseits Einzelpersonen, z.B. Barāq Bābā (655–707/1257–1307)⁶⁰ oder Šarī Šaltūq Dede (13. Jh.).⁶¹ Andererseits gibt es Orden, deren Angehörige sich keinen Deut um das Einhalten der *šarī'a*-

rechtlichen Bestimmungen scherten. Dazu zählen die Qalandariyya⁶² und Malāmatiyya⁶³. Die in ihrem Kern häufig so oder so lockere Einstellung gegenüber *šarī'a*-rechtlichen Regeln im Umfeld von Derwischorden kommt auch darin zum Ausdruck, dass es durchaus üblich geworden war, die ekstatischen Zustände durch unterschiedliche Stimulanzien herbeizuführen.⁶⁴ So wurde der Alkoholenuss in gewissen Orden toleriert. Ausserdem ist der Gebrauch von Haschisch und weiteren Drogen belegt. In späterer Zeit waren Angehörige der Bektāšiyya als Schnapssäufer verschrien. Im 17. Jh. breiteten sich Kaffee und Tabak im Osmanischen Reich gerade im Umfeld der Derwischbruderschaften aus.

Da die Aktivitäten der Derwischorden häufig politisch motiviert waren, sahen sie sich genötigt, im Untergrund zu agieren. Die Furcht der Angehörigen von Derwischorden und ihrer Sympathisanten vor Verfolgungen durch rechthgläubige Kreise waren durchaus berechtigt. Es kann auf das Schicksal Badr ad-Dīn b. Qāḍī Samāwnās hingewiesen werden. Er organisierte 1416 einen gewaltigen Derwischaufrustand und wurde dafür hingerichtet.⁶⁵ Dieser Aufstand stellte eine tiefgreifende Krise im alten Osmanischen Reich dar und konnte nur mit einem massiven Truppenaufgebot niedergeworfen werden.

Ähnliche Verfolgungen sind auch aus späterer Zeit bekannt. Angesichts dieser unablässigen Bedrohungen nahmen die Angehörigen von Derwischorden Zuflucht zum Mittel des *kitmān* (persisch; arabisch: *taqiyya*).⁶⁶ Es gestattete ihnen, ihre eigentlichen Überzeugungen zu verbergen und sich so nicht in Lebensgefahr zu bringen. Diese

57 Loc. cit.

58 Kissling, Derwischorden 10.

59 Vgl. dazu Kissling, Zejnije-Orden 323 (Anm. 41).

60 Vgl. zu ihm Algar, Barāq Bābā, in *Elr*; Karamustafa, Barāq Baba, in *Er*³; ders., *God's unruly friends* 1f. und 62f.

61 Vgl. zu ihm Leiser, Sarī Saltūq Dede, in *Er*²; Karamustafa, *God's unruly friends* 62.

62 Zur Qalandariyya siehe Knysh, *Islamic mysticism* 272–274; Karamustafa, *God's unruly friends* 52–63.

63 Zur Malāmatiyya siehe Knysh, *Islamic mysticism* 94–99 und 274–277; Karamustafa, *God's unruly friends* 30f.; Imber, al-Malāmatiyya, in *Er*²; Toussulis, *Sufism and the way of blame*.

64 Kissling, Derwischorden 10.

65 Kissling, Das Menāqybnāme Scheich Bedr ed-Dīn's; siehe ausserdem Kissling, Derwischorden 15.

66 Strothmann und Djebli, Taqiyya, in *Er*²; Kissling, Derwischorden 16.

Einstellung ist auch aus der Schia und von *Ġulāt*-Gruppierungen, z.B. den Alawiten (Nuṣayriern), bekannt.

Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass es Derwischbewegungen wiederholt gelang, erfolgreich auf dem machtpolitischen Parkett mitzuspielen, wie dies gerade auf die Ṣafawiyya zutrifft. Im Osmanischen Reich präsentieren sich die Verhältnisse unter etwas andern Vorzeichen.⁶⁷ Vordergründig agierte der osmanische Sultan hier als Autokrat. Allerdings lässt sich nicht übersehen, dass auch er nicht im luftleeren Raum schalten und walten konnte, sondern immer wieder – oft auch unbewusst – von andern Kreisen abhängig war. N. Clayer zeigte auf, dass die osmanischen Sultane im 16. und 17. Jh. gerade auf dem Balkan gern auf den Derwischorden der Ḥalwatiyya zurückgriffen, um ihre Machtansprüche durchzusetzen.⁶⁸

3.1 Hinweise auf ausgewählte Derwischorden

Die weiteren Ausführungen kommen auf die Wanderbewegungen der Turkvölker aus den Steppen Zentralasiens in Richtung Westen zurück.⁶⁹ Diese Turkvölker hatten sich im 10. und 11. Jh. in Transoxanien und Turkestan zumindest oberflächlich zum Islam bekehrt. Auch stiessen die turkstämmigen Oghusen unter der Führung des Seldschuken Alp Arslan damals nach Anatolien vor. Die Seldschuken entschieden den Kampf gegen Byzanz 1071 zu ihren Gunsten (Schlacht von Manzikert). Mit diesem Sieg setzte die Türkisierung und Islamisierung Anatoliens ein.⁷⁰

Bei diesen Wanderungsbewegungen – v.a. auch während der zweiten Phase, also während des Mongolensturms – zogen zusammen mit den Volksmassen ebenso Vorsteher religiöser Gruppierungen nach Westen. Diese heiligmässigen Männer werden in den Hagiographien (*Menākib-nāme*, *Vilāyet-nāme*) als *Ḥurāsān erenleri* bezeichnet und genossen im Volk breiten Rückhalt. Sie haben bei der Entwicklung des Sufismus im 12. und 13. Jh. eine wichtige Rolle gespielt. Aus ihrer Bezeichnung geht hervor, dass sie einen unmittelbaren Bezug zu Khorasan aufweisen. Besser bekannt sind unter ihnen Bābā Ilyās Ḥurāsānī (gest. 638/1240)⁷¹ und Ḥāḡḡī Bektāš (gest. ca. 669/1271).⁷² Hierhin gehört im weitesten Sinn aber auch Ġalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 672/1273).⁷³

Der Begriff *Ḥurāsān erenleri* verallgemeinerte sich mit der Zeit und diente als Ehrentitel für einen Vorsteher einer im Volk verankerten mystischen Gruppierung. Der Ausdruck *eren* bezeichnet einen initiierten Adepten, wobei die Präzisierung *Ḥurāsān erenleri* die geographische Herkunft der Angehörigen dieser Bewegungen unterstreicht.⁷⁴ Es gab aber auch die *Turkistān erenleri*. Es handelt sich um die Anhänger Aḥmad Yasawī, die aus der Gegend von Samarkand stammen.⁷⁵ Eine dritte Gruppe ist als *Rūm erenleri* bekannt. Es sind jene Mystiker, die bereits fest in Anatolien (Rūm) niedergelassen waren und sich gegen die neu eindringenden *Ḥurāsān erenleri* zur Wehr setzten. Die weiteren Ausführungen machen auf bedeutende Gruppierungen aufmerksam, die sich um diese heiligmässigen Männer aus Khorasan ausgebildet hatten.

67 Kissling, Derwischorden 12.

68 Vgl. Clayer, *Mystiques, état et société* 90–111 und *passim*. N. Clayer hält fest (106): „De tous temps, les sultans ottomans ont été proches des *tarikāt*, ou les ont utilisées selon leur propre penchant ou leur propre intérêt. Au cours des siècles, cet intérêt a naturellement évolué, de même qu’a varié la préférence pour telle ou telle confrérie. Or, à partir du règne du sultan Bayezid II, la préférence des sultans semble être allée très souvent vers des *ṣeyḥs halvetis*.“

69 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 1f.

70 Vgl. dazu bereits oben Kapitel 2, bei Anm. 9–11, 46–48 und

Anm. 63. Für eine ausführlichere Darstellung siehe auch Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 25–29.

71 Vgl. zu ihm Ocak, Baba Ilyas-i Horasani, in *EI*³; Algar, Bektāš, Ḥāji, in *EIr* (5. Abschnitt); Knysh, *Islamic mysticism*, 277; Renard, *Sufism* 43.

72 Vgl. dazu auch Cahen, Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres. Zu Ḥāḡḡī Bektāš vgl. unten Kapitel 3.1.3.

73 Zu Ġalāl ad-Dīn Rūmī vgl. unten Kapitel 3.1.2.

74 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 1f.

75 Vgl. dazu unten Kapitel 3.1.1.

3.1.1 *Aḥmad Yasawī und die Yasawiyya*

Aḥmad Yasawī ist ein turkstämmiger Sufi und war in Zentralasien aktiv. Um sein Leben ranken sich zahllose Legenden.⁷⁶ Er soll als Sohn eines Šayḥ Ibrāhīm in der zweiten Hälfte des 11. Jh. in Sayrām (Isfġāb) in Turkestan geboren worden sein. Nach dem Tod des Vaters liess sich die Familie in Yasi nieder. Der Sohn war damals etwa sieben Jahre alt. Er soll seine Ausbildung bei Arslan Bābā in Yasi begonnen und später in Buḥārā bei Šayḥ Yūsuf Hamaḍānī⁷⁷ fortgesetzt haben. Yasawī wurde 534/1140 dessen Nachfolger und blieb danach bis zu seinem Tod im Jahr 562/1166 in Yasi ansässig. Hamaḍānīs Traditionskette ging auf Ḥaraqānī und Bāyazid-i Bastāmī zurück. Er gilt als wichtiges Glied in der Überlieferungskette (*silsila*) der Yasawiyya und Bektāšīyya.⁷⁸

Die Yasawiyya war hauptsächlich in Transoxanien und Turkestan aktiv und kann als Beispiel eines türkischen Ordens *par excellence* angeführt werden.⁷⁹ Yasawī ist der angebliche Verfasser einer Sammlung von Gedichten in umgangssprachlichem Türkisch; sie ist unter dem Namen *Dīwān-i Hikmet* bekannt.⁸⁰ Die Yasawīs sangen Passagen aus diesen Gedichten bei ihren religiösen Zusammenkünften. Sie führten dazu oft wilde Tänze auf und gerieten in Ekstase.⁸¹ Aḥmad Yasawīs Schüler

verbreiteten seine Lehre in der Gegend des Syr Daryā, an der Wolga und in Ḥwārazm. Unter ihnen spielten Ḥakīm Ata (gest. 582/1183)⁸² und Saʿīd Ata (gest. 615/1218) eine wichtige Rolle. D. DeWeese zeigte auf, dass die Verbreitung der Yasawiyya und die Islamisierung der Bevölkerung in der Zentralasiatischen Steppe eng miteinander verknüpft sind.⁸³ Da der Mongolensturm im 13. Jh. weite Teile dieser Gegend in Mitleidenschaft zog, suchten zahlreiche Angehörige der Yasawiyya Zuflucht in Anatolien.

Bereits in Zentralasien und später in Anatolien kam es zu engen Kontakten zwischen der Yasawiyya und der Qalandariyya, in der sich antinomistisch ausgerichtete Derwische lose zusammengeschlossen hatten. Die Yasawiyya näherte sich in Anatolien jenem Zweig der Qalandariyya an, der als Ḥaydariyya bekannt war. Die Yasawiyya verlor ihren Einfluss in Zentralasien selbst ab dem 9./16. Jh. an die Naqšbandiyya.⁸⁴ Der Hauptzweig der Yasawiyya ist unter dem Namen 'Azīziyya bekannt und geht auf Ġamāl ad-Dīn 'Azīzān (gest. 912/1507) zurück. Diese Gruppierung war in der Gegend von Samarkand aktiv und entbehrte einer klaren hierarchischen Struktur. Die Gräber von Vorstehern der Yasawiyya in Zentralasien (u. a. Kasachestan, Dašt-i Qipčak, Turkestan und Shymkent) dienten als wichtige Bezugspunkte dieser Bruderschaft.

Die Grabstätte Aḥmad Yasawīs stellt das bedeutendste Heiligtum der Yasawiyya dar. Es liegt in Yasi im Süden Kasachestans (ca. 220 km nordnordwest-

76 Siehe für die folgende Darstellung İz, Aḥmad Yasawī, in *ET*²; siehe ausserdem Knysh, *Islamic mysticism* 271 f.

77 Zu Šayḥ Yūsuf Hamaḍānī, siehe Schimmel, *Mystische Dimensionen* 514 f.; Knysh, *Islamic mysticism* 271 f. İz, Aḥmad Yasawī, in *ET*², gibt 555/1160 als Todesjahr von Yūsuf al-Hamaḍānī an. Schimmel und Knysh nennen 1140.

78 Aḥmad Yasawī soll gemäss der Darstellung des *Wilāyet-nāme Ḥāḡḡī* Bektāš nach Anatolien geschickt haben; vgl. dazu unten bei Anm. 114.

79 Zum Orden der Yasawiyya siehe Zarcone, *Yasawiyya*, in *ET*²; Öztürk, *The eye of the heart* 49–55 (Abschnitt: The Yesevis).

80 Der Begriff *hikmet* hat hier die Bedeutung „religiöses Gedicht“. DeWeese, *The Mashā'ikh-i Turk and the Khojagān* 183 (mit Anm. 10), zeigte auf, dass diese Gedichte Yasawī zugeschrieben wurden und nicht authentisch sind.

81 Knysh, *Islamic mysticism* 272, mit Verweis auf Zarcone, *Le Turkestan chinois* 270.

82 Diese Angaben gemäss A. Knysh (vorangehende Anm.); abweichende Angaben bei Zarcone, Aḥmad Yasawī, in *ET*²; nämlich 582/1188. Alpay, Ḥakīm Ata, in *ET*², erwähnt als Todesjahr 582/1186.

83 Knysh, *Islamic mysticism* 272, weist in diesem Zusammenhang hin auf DeWeese, *Islamization*.

84 Zur Naqšbandiyya siehe Knysh, *Islamic mysticism* 218–234. Die Naqšbandiyya war ursprünglich ebenso in Zentralasien beheimatet. Sie führt ihre *silsila* im Gegensatz zu den meisten andern Bruderschaften nicht auf 'Alī sondern auf Abū Bakr zurück. Das Mausoleum des Ordensgründers Bahā' ad-Dīn Naqšband befindet sich in Bukhara und wird von seinen Anhängern als Pilgerort geschätzt (vgl. Knysh, 220); siehe dazu <https://archnet.org/sites/2443/> (Stand 29. August 2017).

lich von Taschkent). Dieses Mausoleum entwickelte sich zu einer wichtigen Pilgerfahrtsstätte für die Turkvölker aus Zentralasien und der Wolgaregion. Dieser heute noch bestehende Schrein wurde auf Anordnung Timürs zwischen 1389 und 1405 errichtet. Die Stätte ist im vorliegenden Zusammenhang von Interesse, da ihre reichen Dekorationen verschiedene Elemente enthalten, die sich ebenso auf bestimmten Dokumenten in Rollenform nachweisen lassen.⁸⁵

3.1.2 *Ġalāl ad-Dīn Rūmī und die Mawlawiyya*

Zu jenen heiligmässigen Männern, die mit den Migrationsbewegungen im Gefolge des Mongolensturms nach Westen gelangten, zählt im weiteren Sinn auch Ġalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273). Er ist der Begründer des nach seinem Ehrentitel Mawlānā („unser Herr“) benannten Derwischordens der Mawlawiyya. Diese Bruderschaft vertritt Standpunkte, die sich weniger weit von den Vorstellungen der traditionalistisch orientierten Theologie entfernen, als dies auf die Bektāšiyya zutrifft.⁸⁶ Allerdings war zumindest Ġalāl ad-Dīn selbst von den heterodox ausgerichteten Standpunkten der Qalandariyya geprägt, die sich im 13. Jh. auch in Anatolien verbreitet hatten.⁸⁷

85 Zum Mausoleum Aḥmad Yasawī und Abbildungsmaterial dazu siehe: <http://archnet.org/sites/3057>; <http://whc.unesco.org/en/list/1103> (Stand 21. Juli 2016). Golombek und Wilber, *Timurid architecture* 1, 145 f., Nr. 53 (284–288), und Bd. 11, Abb. 123–129; Hillenbrand, *Islamic architecture* 297 und 301–305 (mit Skizzen 5.126–127 und Abb. 217–219); siehe ausserdem Grundriss (539, Nr. 5.125).

86 Für nähere Angaben zu Ġalāl ad-Dīn Rūmī vgl. Ritter und Bausani, *Djalāl al-Dīn Rūmī*, in *ET*²; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 438–462; Knysh, *Islamic mysticism* 156–161. Siehe ausserdem Zarcone, *La Mevlevije, confrérie des derviches tourneurs* 504–508.

87 Gemäss A. Gölpınarlı, anfänglich selbst ein Mitglied dieses Ordens, betrachten die Mawlawīs ihren Orden nicht als Bruderschaft im engeren Sinn. A. Gölpınarlı sieht auch Anzeichen dafür, dass die Mawlawiyya mit der Malāmātiyya aus Khorasan in Beziehung steht. H. Ritter meint ebenso, in den Predigten Bahā’ ad-Dīn Walads, Ġalāl ad-Dīn Rūmīs Vater, Anzeichen dafür zu erkennen, dass er der Qalandariyya nahestand. Die Qalandariyya unterhielt wiederum Verbindungen zur Malāmātiyya. Jedenfalls lassen sich in den erwähnten Predig-

ten Hinweise auf eine Fröhlichkeit und innere Gelöstheit feststellen, die an die *ṭibat al-qulūb* in der Qalandariyya erinnern; vgl. Ritter und Bausani, *Djalāl al-Dīn Rūmī*, in *ET*², wo dieser Standpunkt angeführt wird. Siehe ausserdem Ritter, *Oriens* 8.2 (1955), 359–361; Rezension zu Ma’ārif. Macmū’e-i mavā’iz va suxunān-i Sulṭān al-‘ulamā’ Bahā’ ud-Dīn; darin 360. Siehe überdies Ritter, *Philologika*. xv. Farīduddīn ‘Aṭṭār, 111.7. „Der Diwān“, in *Oriens* 12.1–2 (1959), 1–88; darin 15.

Ġalāl ad-Dīn Rūmī soll 604/1207 in Balḥ gebo-

ren worden sein und starb 672/1273 in Konya. Seine Familie verliess ihre Heimat in Zentralasien kurz vor dem Einfall der Mongolen in Richtung Westen. Sein Vater war in Balḥ ein beliebter Sufi-Prediger. Der Wegzug der Familie wird oft mit einer Auseinandersetzung mit dem Ḥwarazm Šāh ‘Alā’ ad-Dīn Muḥammad und dessen Schützling Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209–1210)⁸⁸ in Zusammenhang gebracht. Vieles spricht allerdings dafür, dass die Familie erst später, wahrscheinlich 614/1217 oder kurz zuvor auswanderte. Aflākī jedenfalls datiert die Ankunft der Familie in Malatya ins Jahr 1217. Bahā’ ad-Dīn hielt sich 616/1219 in Sivas auf; er lebte danach etwa vier Jahre in Akşehir in der Nähe von Erzincan. Ab 619/1222 lebte er wohl während sieben Jahren in Laranda. Die Übersiedlung nach Konya soll im Jahr 626/1228 auf Verlangen des Seldschuken-Prinzen ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād erfolgt sein. Dort starb Bahā’ ad-Dīn Walad 628/1231.

Ġalāl ad-Dīn schloss sich in Konya als *murīd* Sayyid Burhān ad-Dīn Muḥaqqiq an. Dieser war ein ehemaliger Schüler Bahā’ ad-Dīns und wollte diesen in Konya besuchen. Burhān ad-Dīn soll seinen neuen Anhänger Ġalāl ad-Dīn darauf aufmerksam gemacht haben, dass sein Vater auch über esoterisches Wissen verfügt habe. Nachdem Burhān ad-Dīn neun Jahre später (wohl 637/1239–1240) in Kayseri verstorben war, blieb Ġalāl ad-Dīn während fünf Jahren allein.

Ġalāl ad-Dīn Rūmīs Leben nahm 642/1244 mit der Ankunft des Wanderderwischs Šams ad-Dīn Muḥammad-i Tabrīzī in Konya eine entscheidende Wende. Rūmī verliebte sich in der Art der Derwi-

ten Hinweise auf eine Fröhlichkeit und innere Gelöstheit feststellen, die an die *ṭibat al-qulūb* in der Qalandariyya erinnern; vgl. Ritter und Bausani, *Djalāl al-Dīn Rūmī*, in *ET*², wo dieser Standpunkt angeführt wird. Siehe ausserdem Ritter, *Oriens* 8.2 (1955), 359–361; Rezension zu Ma’ārif. Macmū’e-i mavā’iz va suxunān-i Sulṭān al-‘ulamā’ Bahā’ ud-Dīn; darin 360. Siehe überdies Ritter, *Philologika*. xv. Farīduddīn ‘Aṭṭār, 111.7. „Der Diwān“, in *Oriens* 12.1–2 (1959), 1–88; darin 15.

88 Zu Faḥr al-Dīn ar-Rāzī siehe Anawati, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in *ET*².

sche in ihn. Šams lehrte Rūmī die Liebe der Sufis. Er zeigte ihm auch auf, dass Wissen nicht allein aus Büchern erlernt werden kann. Ğalāl ad-Dīn selbst war überdies von den heterodox ausgerichteten Standpunkten der Qalandariyya geprägt, die sich im 13. Jh. in Anatolien verbreitet hatte. Ekstatische Erfahrungen spielten dabei eine bedeutende Rolle. Für Rūmī waren ausserdem Musik und Tanz von grosser Wichtigkeit.

Gemäss Aflākī soll Ğalāl ad-Dīn Tabrīzī bereits von einem Aufenthalt in Damaskus gekannt haben. Šams-i Tabrīzī galt als unberechenbarer Mann, der sich keinen Deut um die sozialen Konventionen scherte. Šams' Auffassungen provozierten das religiöse *establishment* in Konya.⁸⁹ Seine Vertreter schimpften ihn einen Weltenbummler und nahmen Anstoss daran, dass er weder Familie noch ein festes Daheim hatte. Šams' ruheloses Umherwandern war typisch für das Derwischwesen jener Zeit. Die Derwische werden gern als „die Reisigen“ bezeichnet.⁹⁰ Im Fall von Šams war das Herumziehen derart ausgeprägt, dass es ihm den Übernamen *paranda* (der Fliegende) eintrug.

Ğalāl ad-Dīn räumte seiner Beziehung zu Šams ein derart grosses Gewicht ein, dass sich seine Jünger übergangen fühlten. Jedenfalls sind Berichte dazu im Umlauf, dass sie Šams ad-Dīn nach dem Leben trachteten. Dies wiederum veranlasste Šams zur Flucht nach Damaskus (643/1246). Auf Rūmīs wiederholte Aufforderungen hin kehrte Šams schliesslich zu Fuss nach Konya zurück. Dies versetzte Rūmīs Anhänger erneut in Aufruhr. Die Angelegenheit spitzte sich zu, als auch die Stadtbewohner an Šams' Eskapaden und seinem verächtlichen Verhalten Anstoss nahmen. Am 5. Ša'bān 645/5. Dezember 1247 wurde Šams, wohl unter Beteiligung von Sulṭān Walads Bruder 'Alā' ad-Dīn

ermordet. Seine Leiche wurde in einen Brunnen geworfen, wo sie Sulṭān Walad fand und insgeheim bestattete. Ğalāl ad-Dīn Rūmī selbst erfuhr allerdings nichts von den genauen Umständen von Šams' Verschwinden und machte sich verzweifelt auf die Suche nach ihm. Die geschilderten Vorfälle stürzten Rūmī in eine tiefe Krise.

Es kam zu erneuten Spannungen zwischen Rūmī und seinen Anhängern, als dieser – gewissermassen als Ersatz für den verschwundenen Šams – Šalāh ad-Dīn Zarkūb (der Goldschmied) als seinen *ḫalīfa* (Stellvertreter) einsetzte. Seine Schüler störten sich an dessen niederen Herkunft und geistigen Schwerfälligkeit. Sie hielten Šalāh ad-Dīn Zarkūb jedenfalls für ungeeignet, einem Sufiorden vorzustehen. Diesmal war Rūmī gewarnt. Er kam einem Anschlag auf Šalāh ad-Dīn zuvor, indem er seinen Jüngern drohte, er würde Konya für immer verlassen. Jedenfalls war Šalāh ad-Dīn bis zu seinem Tod 657/1258 zehn Jahre lang als Rūmīs *ḫalīfa* aktiv. Auf ihn folgte Ḥusām ad-Dīn Ḥasan, dem Rūmī seinen *Maṭnawī* widmete. Ḥusām ad-Dīn übte sein Amt bis zu Rūmīs Tod (672/1273) aus und wollte sich dann zugunsten von dessen Sohn Sulṭān Walad zurückziehen. Dieser allerdings liess Ḥusām ad-Dīn den Vortritt und übernahm das Amt des *ḫalīfa* erst nach dessen Tod im Jahr 683/1284. Für die vorliegenden Belange von Interesse ist allenfalls, dass Ḥusām ad-Dīns Familie aus Urūmiya stammte. Ḥusām ad-Dīns Vater war der Vorsteher der *Aḫīs* in Konya und war in der Stadt unter dem Namen Aḫī Turk bekannt.⁹¹

Die eigentliche Geschichte des Mawlawiyya-Ordens beginnt unter Sulṭān Walad, der die Geschicke der Bruderschaft weise lenkte und erste Zweigniederlassungen gründete. Sulṭān Walad gab dem Orden klare Strukturen. Er fixierte die Zeremonien und stärkte die Stellung des *samā'*. Die Mawlawiyya ist im Westen als Orden der *Tanzenden Derwische* bekannt.⁹² Sulṭān Walad rich-

89 Vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 156 (mit Verweis auf Hodgson, *Venture of Islam* II, 245).

90 Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 279. Auch Kissling bezeichnet diese Derwische in einem seiner Aufsätze als „die Reisigen“; die Stelle liess sich leider nicht mehr eruieren; vgl. ebenso Beldiceanu, Abdalan-ı Rum, historical, in *Er³* (darin *misafer/musāfir*). Siehe auch Wolper, *Cities and saints* 78a (*misafer*).

91 Zu den *Aḫī*-Bruderschaften vgl. unten Kapitel 3.2.2.

92 Zu dieser Zeremonie vgl. Ritter, Reigen; siehe ausserdem Meier, *Der Derwischentanz* 42 und 47.

tete ausserdem einen effizienten Verwaltungsapparat ein. Er drängte die heterodoxen Elemente im Orden zurück. Die Bruderschaft rekrutierte ihre Mitglieder anfänglich v.a. unter den Handwerkern.⁹³ Sie richtete sich allerdings bald auf die Oberschicht aus und stand in Anatolien in hohem Ansehen. Wiederholt wird darauf hingewiesen, dass die Mawlawiyya gemässigte Positionen vertrat. Emotionale Aspekte nahmen in der Bruderschaft einen bedeutenden Platz ein. Sulṭān Walad übte die Aufgabe des Ordensvorstehers bis zu seinem Tod aus (712/1312). Die Leitung ging danach an Sulṭān Walads Nachkommen über.

Die Mawlawiyya ist einer der wenigen Orden, der eine zentrale Struktur aufbauen konnte, in der der Mutterkonvent in Konya bis heute eine bedeutende Stellung einnimmt. Die Nachfolger Ġalāl ad-Dīns haben den Orden von hier aus kontrolliert, indem sie die Vorsteher der Nebenkongvente ernannten. Die Mawlawiyya teilte sich in zwei Zweige (*qul*) auf, ohne dass die Einheit des Ordens dadurch gefährdet worden wäre. Es handelt sich einerseits um die *Šamsīs* (in Anspielung auf Šams ad-Dīn-i Tabrīzī), die stärker heterodox ausgerichtet sind und *šarʿa*-rechtlichen Bestimmungen eine geringere Bedeutung zumessen. Der zweite Zweig hingegen, die *Waladīs* (in Anspielung auf Sulṭān Walad) respektierte die *šarʿa*. Die Mawlawiyya ist grundsätzlich aristokratisch und urban geprägt.⁹⁴ Sie war gegenüber der breiten Bevölkerung eher verschlossen. Am Anfang war der Orden allerdings eng mit der ländlichen Bevölkerung verbunden und unterhielt enge Beziehungen zur Qalandariyya.

Aus politischer Perspektive ist von Bedeutung, dass die Mawlawiyya enge Verbindungen mit dem Herrscherhaus der Osmanen unterhielt. Verschiedene Sultane sollen der Mawlawiyya angehört

haben (Selim III. am Ende des 18. Jh., Mehmed Reşād V., Anfang 20. Jh.). Der Vorsteher des Ordens, der Čelebī, hatte ab dem 17. Jh. das Recht, die Schwertgürtung vorzunehmen. Er und seine Nachfolger banden von nun an dem neuen Sultan das Schwert des Ahnherrn der Dynastie, ʿUṭmān Ġāzīs, um. Die Mawlawiyya verbreitete sich auf dem gesamten Gebiet des Osmanischen Reichs, vom Balkan bis nach Arabien.⁹⁵ Neben dem Mutterkonvent in Konya lassen sich bald Zweigkongvente in Karahisar, Kütahya, Amasya, Erzinçan, Nigde oder Karaman nachweisen.⁹⁶ Im 16. und 17. Jh. verbreitete sich der Orden ausserdem im arabischen Teil des Reichs (Lattakia, Aleppo, Kairo, Damaskus, Bagdad, Jerusalem, Mossul und Mekka).

3.1.3 *Ḥāġġī Bektāš, die Bektāšiyya und ihre Bezüge zu den Janitscharen und der Hurūfiyya*

Zu den *Hurāsān erenleri* gehört auch Ḥāġġī Bektāš, der Namensgeber des heterodox geprägten Derwischordens der Bektāšiyya.⁹⁷ Biographische Angaben zu ihm lassen sich in erster Linie Werken hagiographischen Charakters entnehmen. Als Hauptquelle gilt Uzūn Firdawsīs *Wilāyet-nāme*, das wohl zwischen 886 und 907 (1481 und 1501) in osmanisch-türkischer Prosa verfasst worden ist. Die grosse zeitliche Distanz zwischen Lebenszeit von Ḥāġġī Bektāš (gest. wohl 669/1270–1271) und der Abfassung dieses Werks ist allerdings ein deutlicher Hinweis darauf, dass es nur mit Vorsicht als historische Quelle *stricto sensu* dienen kann. Zum Zeitpunkt seiner Entstehung hatte sich die Bektāšiyya zu einem Orden entwickelt, in den zahlreiche schiitisch beeinflusste Auffassungen Eingang gefunden hatten, wie sie damals in Anatolien in breiten Kreisen in Schwang waren. Immerhin

93 Zu den engen Beziehungen zwischen Sufi-Orden und Handwerkern vgl. die Ausführungen zu den *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bruderschaften und dem Zunftwesen (Kapitel 3.2, bei Anm. 231 und 255–262; Kapitel 3.2.3).

94 Vgl. Zarcone, La Mevlevije, confrérie des derviches tourneurs 505.

95 Vgl. *op. cit.* 508.

96 Vgl. auch Pfeiffer, Mevlevi-Bektashi rivalries.

97 Zu Ḥāġġī Bektāš siehe Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars*. Die folgenden Hinweise stützen sich auf die kürzeren Darstellungen von Algar, Bektāš, Ḥāġī, in *Elr*, und Zarcone, Bektāş Hacı, in *Elr*³.

ist festzuhalten, dass an der historischen Existenz von Ḥāḡḡī Bektāš inzwischen keine Zweifel mehr bestehen.⁹⁸

Gemäss dieser hagiographischen Quelle wurde Ḥāḡḡī Bektāš in Nayšāpūr geboren. Dies lässt sich allerdings nicht verifizieren. Firdawsī Text stellt Ḥāḡḡī Bektāš als Sohn eines Sayyid Muḥammad b. Mūsā vor. Er soll der Grosssohn von Mūsā al-Kāzim (gest. 183/799), dem 7. Imam der Schiiten, sein. Dies ist selbstredend unmöglich, lebte Ḥāḡḡī Bektāš doch erst im 13. Jh. Die Quelle stellt Ḥāḡḡī Bektāš ebenso als Vertreter (*ḥalīfa*) Aḥmad Yasawīs (gest. 562/1166–1167) vor.⁹⁹ Rein historisch betrachtet ist auch diese Abhängigkeit nicht haltbar. Die Angabe dürfte aber ein Echo davon sein, dass im Lauf der Zeit im schiitisch geprägten Umfeld in Anatolien zahlreiche frühere Anhänger der eigentlich sunnitisch ausgerichteten Yasawiyya Anschluss an die Bektāšiyya gesucht haben. Auch wird angegeben, dass Ḥāḡḡī Bektāš Schüler des Luqmān-i Paranda, eines Anhängers Aḥmad Yasawīs, gewesen sei.

Ḥāḡḡī Bektāš war unter den Turkmenenstämmen aktiv, die im Zusammenhang mit den Mongoleneinfällen aus Khorasan und Aserbaidschan nach Anatolien flohen.¹⁰⁰ Ḥāḡḡī Bektāš selbst dürfte über Nağaf und Mekka nach Anatolien gelangt sein, wo er sich Bābā Ilyās Ḥurāsānī anschloss. Dieser Bābā Ilyās, auch bekannt als Bābā Rasūl, führte einen politisch motivierten Aufstand gegen die Seldschuken an, der allerdings gewaltsam niedergeschlagen wurde. Bābā Ilyās kam dabei ums Leben (638/1240).¹⁰¹

Ḥāḡḡī Bektāš hatte sich Bābā Rasūl in Sivas angeschlossen. Er beteiligte sich militärisch aller-

dings nie ebenso aktiv an dieser Widerstandsbe-
wegung wie sein Bruder Menteş. Dies erklärt auch,
dass Ḥāḡḡī Bektāš bei der Niederschlagung des
Aufstands im Gegensatz zu seinem Bruder nicht
ums Leben kam. Ḥāḡḡī Bektāš liess sich danach in
Suluca-Karaöyük, einem Dorf in der Nähe von Kir-
şehir, nieder. Der Ort ist heute unter dem Namen
Hacı Bektaş bekannt. Hier verbrachte Ḥāḡḡī Bek-
tāš zusammen mit einer kleinen Schar von Anhän-
gern den Rest seines Lebens. Er verbreitete unter
den nomadischen und niedergelassenen Türken
in Anatolien weiterhin seine Lehre, die Sufismus,
Schiismus und türkischen Volksglauben miteinan-
der verband.¹⁰²

Er verwies jene Anhänger, die direkte spiritu-
elle Unterweisung suchten, an eine Adoptivtoch-
ter, die unter dem Namen Ḥātūn Anā bekannt ist.
Es ist umstritten, ob Ḥāḡḡī Bektāš auch Nachkom-
men im biologischen Sinn hatte. Gewisse Quel-
len halten fest, die genannte Qadīncık Anā habe
ihm zwei Söhne geschenkt. Sie soll jedoch unter
wundersamen Umständen schwanger geworden
sein: Sie habe eine Mischung aus dem Blut des
Heiligen und dem Wasser getrunken, mit dem er
sich die Hände gewaschen habe. Einer seiner bei-
den Söhne, Ḥıdır Lāla Čuwān, soll später die Lei-
tung der *zāwiya* in Karaöyük übernommen haben.
Ḥāḡḡī Bektāš ist mit grosser Wahrscheinlichkeit
669/1270–1271 gestorben. Sulṭān Murād I. (reg. 763–
796/1362–1389) errichtete das erste Mausoleum für
ihn (769/1367–1368).

Für die hier relevanten Zusammenhänge ist
auch von Bedeutung, dass das *Wilāyet-nāme-i*
Ḥāci Bektāş-i Welī auf die *Futuwwa*-Bewegung auf-
merksam macht. Der Text weist überdies auf die
Verbindungen zwischen Ḥāḡḡī Bektāš und Akhī
Evren hin. Dieser Akhī Evren, der Heilige aus
Kirşehir, lebte in der zweiten Hälfte des 13. Jh.
und war der Schutzherr der Zunft der Gerber.¹⁰³

98 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 51. Zur Ergänzung der folgenden Darstellung wird hier in allgemeiner Form auf I. Mélikoffs Ausführungen verwiesen. Sie teilt ihren Bericht über Ḥāḡḡī Bektāš ein in a. einen historischen Abriss (55–58), und b. einen Überblick über die Berichte in den Legenden (58–61).

99 Zur Yasawiyya vgl. Kapitel 3.1.1.

100 Vgl. Mélikoff, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars* 53; *eadem*, L'ordre des Bektachis 3.

101 Zum Bābāʾi-Aufstand siehe Ocak, Baba İlyas-i Horasani, in *ET*³; ders., *La révolte de Baba Resul*.

102 Siehe dazu Mélikoff, L'ordre des Bektachis 4. Auch Knysh, *Islamic mysticism* 277, zur Bektāšiyya allgemein ebenda 277–280.

103 Die Bektāšiyya wiederum wird oft als eigentliche Erbin des in den *Aḫī-fityān*-Bünden gepflegten Brauchtums bezeichnet. Die synkretistische Ausrichtung der Bektā-

Aus den *Menākibu 'l-Kudsiyye* lässt sich ableiten, dass Sheykh Ede Bali zu den engen Gefährten des Ḥāḡḡī Bektāš zählte. Dieser Ede Bali wiederum wurde später 'Uṭmān Ġāzīs Schwiegervater.¹⁰⁴ Es ist weiter bekannt, dass 'Uṭmān Ġāzī (gest. 1326), der Begründer der Dynastie der Osmanen, Beziehungen zu den *Aḥīs* unterhielt. Es sind überdies Angaben dazu im Umlauf, dass Ḥāḡḡī Bektāš an 'Uṭmān Ġāzī die Schwertgürtung vornahm.¹⁰⁵ Angesichts dieser Abhängigkeiten kann nicht erstaunen, dass das Ritual der Bektāšiyya Elemente aus der *Futuwwa* und dem *Aḥīṭum* aufweist.

Der Derwischorden der Bektāšiyya erlangte seine charakteristische Ausrichtung erst deutlich nach dem Tod von Ḥāḡḡī Bektāš. Der spätere Orden zeichnet sich durch eine grosse Nähe zur volkstümlichen Schia sowie zur Ḥurūfiyya und durch Offenheit gegenüber dem Christentum aus.¹⁰⁶ I. Mélikoff betont, dass Ḥāḡḡī Bektāš anfänglich ein Heiliger der Turkmenen war und ihm lokale Bedeutung zukam. Sein Ruf habe nach und nach zugenommen. Mit der Zeit sei er als Nationalheiliger der Turkmenen verehrt worden.¹⁰⁷ Th. Zarcone wiederum hält fest, dass das *Wilāyet-nāme* („Buch der Freundschaft [mit Gott]“) die drei folgenden, für die Auffassungen von Ḥāḡḡī Bektāš charakteristischen Aspekte hervorhebe: a. schiitisch motiviertes Missionieren, b. sufische Ausrichtung und c. schamanistischen Hintergrund:

a. Aufgrund seiner Tätigkeit als schiitisch motivierter Missionierer wird Ḥāḡḡī Bektāš als *sayyid* und Nachkomme der schiitischen Imame beschrieben. Er wird auch „Geheimnis 'Alīs“ genannt und soll die Liebe zu 'Alī (*tawallā*) in Ana-

tolien überhaupt bekannt gemacht haben. Ausserdem sollen Muḥammad und 'Alī ihm auf wunderbare Weise den Koran gelehrt haben. Während ihm Muḥammad dessen äusseren Sinn (*ẓāhir*) erschlossen habe, habe ihn 'Alī in dessen inneren Bedeutung (*bāṭin*) unterwiesen.

b. Ḥāḡḡī Bektāš weist auch Bezüge zum Sufismus auf: er zählt zu den *Ḥurāsān erenleri* und soll von Aḥmad Yasawī abhängig sein. Zusätzlich kann auf seine Nähe zur Malāmatiyya hingewiesen werden. Die Entstehung dieses Sufiordens geht auf das 3./9. Jh. zurück. Seine Mitglieder missachten soziale Gepflogenheiten bewusst und ziehen die Verachtung (*malāma*) ihrer Mitmenschen auf sich. Innerlich allerdings zeichnen sie sich durch Aufrichtigkeit aus. Auch soll Ḥāḡḡī Bektāš der Vorsteher der *abdāl* gewesen sein, bei denen es sich um eine Gruppe antinomistischer Derwische aus Anatolien handelt.¹⁰⁸ Ḥāḡḡī Bektāš hegte ausserdem Sympathien für die Qalandariyya, in der sich unverheiratete antinomistische Wanderderwische zusammengeschlossen hatten.

Auch Ḥāḡḡī Bektāš zählt zu jenen heiligmässigen Männern, die sich durch das Wirken von Wundern (*karāma*: Huldwunder) auszeichneten: Er heilte Kranke, verhalf Frauen zur Schwangerschaft, vermehrte die Speisen oder auferweckte Tote. Er ermutigte auch zahlreiche Menschen dazu, sich zum Islam zu bekehren. Er erleichterte ihnen den Übertritt durch seine Offenheit gegenüber althergebrachtem Brauchtum. Die Aufgeschlossenheit der Bektāšiyya gegenüber andern Bekenntnissen fand in der synkretistischen Ausrichtung dieses Ordens ihren Niederschlag.¹⁰⁹ Ḥāḡḡī Bektāš pflegte überdies Umgang mit den weltlichen Machthabern oder mass sich mit den Vorstehern rivalisierender Derwischgruppierungen, indem er Wunder wirkte.

šiyya dürfte die Übernahme von unter den *aḥī-fityān* gepflegten Ritualen und Wertvorstellungen begünstigt haben. Der Vorsteher des Mutterklosters der Bektāšiyya in der Nähe von Kırşehir trägt ausserdem den Titel Aḥī Dede. Auch dies unterstreicht die Nähe der Bektāšiyya zum Aḥīṭum; zum Aḥīṭum vgl. ausführlich Kapitel 3.2.2.

104 Siehe dazu Mélikoff, L'ordre des Bektachis 6.

105 Diese Feststellung steht allerdings in Widerspruch zu Angaben beim Historiker Aşıkpaşazade; zitiert bei Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 61.

106 Vgl. Algar, Bektāš, Ḥājī, in *Elr*.

107 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 61.

108 Mélikoff, *op. cit.* 74f.

109 Zur Bektāšiyya im allgemeinen vgl. Birge, *The Bektashi order of dervishes*; die früheste bedeutende Studie stammt von Jacob, Die Bektaschijje; siehe auch Öztürk, *The eye of the heart* 59–83; Zarcone, Bektāšiyye (*Bektāshīyya*) und Bektāş Hacı, beide in *Elr*³; Knysh, *Islamic mysticism* 277–280.

c. Ḥāḡḡī Bektāš werden letztlich auch Fähigkeiten zugeschrieben, die ebenso aus dem Schamanismus bekannt sind. Er oder seine Anhänger sollen die Gestalt von Tieren und Vögeln angenommen haben (z. B. Hirsch, Falke, Taube, Kranich). Ähnlich den Schamanen waren sie in der Lage, Kranke zu heilen und über die *ḡinn* zu gebieten. Es sind gerade auch Berichte aus dem *Wilāyet-nāme*, die auf die schamanistischen Fähigkeiten von Ḥāḡḡī Bektāš hinweisen. Diese Quelle weiss, dass Ḥāḡḡī Bektāš zur Eroberung der Bewohner von Balдахān aufbrach und die dortige Bevölkerung zum Islam bekehrt habe.¹¹⁰ Er habe sie durch seine ausserordentlichen Fähigkeiten für den Islam gewonnen, sei er doch in der Lage gewesen, Naturkatastrophen zu bewirken. Die Rede geht von Überschwemmungen, Dürren, Hungersnöten und dem Verursachen von lang anhaltender Finsternis. Schliesslich habe er auch einen Drachen besiegt.

In diesem Kontext lässt sich ebenso erwähnen, dass Ḥāḡḡī Bektāš von Aḥmad Yasawī ins Land Rūm geschickt worden ist.¹¹¹ Gemäss dieser Darstellung war Yasawī ein Nachkomme von Muḥammad b. al-Ḥanafīyya.¹¹² Er sei von ‘Alī b. Mūsā ar-Riḍā, dem 8. Imām, in sein Amt eingesetzt worden, habe sich nach Turkestan begeben und sich dort im Ort Yasi niedergelassen und 99’000 Anhänger gehabt. Sie hätten in Aḥmad Yasawīs *Tekke* eine Reihe von heiligen Gegenständen entdeckt, nämlich: a. *Elifi tac* (Kopfbedeckung)¹¹³; b. *ḥirqa* (Flickerock der Derwische); c. *çırağ* (Kerze); d. *sofra* (Decke zum Auslegen des Essens); e. *‘alam* (Standarte); f. *sağğāda* (Gebetsteppich). Gemäss der Überlieferung hat Allāh diese Gegenstände

dem Propheten Muḥammad überreicht, der sie an ‘Alī weiter gegeben habe. Sie seien schliesslich über die weiteren Imame an ‘Alī b. Mūsā ar-Riḍā gelangt. Dieser habe sie Aḥmad Yasawī übergeben. Seine *ḥalīfas* hätten ihn gebeten, diese Gegenstände an einen unter ihnen weiterzureichen und ihm so sein Amt zu übertragen. Yasawī habe ihnen allerdings entgegnet, dass jene Person, für die sie bestimmt seien, diese Gegenstände selbst abholen werde.

Ḥāḡḡī Bektāš erhielt durch Telepathie Kunde von diesem Geschehen, erhob sich in die Luft und sauste in einem Augenblick nach Turkestan, wo ihn Aḥmad Yasawī empfing, ihm nach dem Brauch das Haupthaar schnitt und ihm die heiligen Gegenstände übergab. Danach habe er ihn ins Land Rūm geschickt und ihm dort den Ort Soluca Karaöyük zugewiesen. Im Land Rūm würden viele Erleuchtete und Ekstatiker leben, er solle sich rasch zu ihnen begeben. An der Grenze zum Land Rūm habe er sich in eine Taube verwandelt und sich auf einem Felsen bei Soluca Karaöyük niedergelassen.¹¹⁴

Als die Derwische in Rūm (*Rūm erenleri*) von der Ankunft des Ḥāḡḡī Bektāš erfuhren, seien sie über die neue Konkurrenz beunruhigt gewesen. Einer ihrer *ḥalīfas*, Ḥāḡḡī Toḡrul, habe sich in einen Falken verwandelt und wollte die Taube angreifen. Ḥāḡḡī Bektāš habe sich in diesem Moment allerdings wieder in einen Menschen verwandelt, habe den Falken gepackt und ihm die Kehle zugeschnürt. Ḥāḡḡī Toḡrul habe sich deshalb geschlagen geben müssen. Jedenfalls habe ihm Ḥāḡḡī Bektāš zu bedenken gegeben, dass er in friedfertiger Absicht nach Rūm gekommen sei, sei die Taube doch ein sanftes Tier. Schliesslich erwiesen ihm die Derwische aus Rūm die Ehre und akzeptierten die Überlegenheit des ihnen von Aḥmad Yasawī geschickten Ḥāḡḡī Bektāš.

Diese Angaben lassen erahnen, dass Ḥāḡḡī Bektāš unkonventionelle Standpunkte vertrat. Die Bektāšiyya steht ebenso wie weitere religiöse Gruppierungen mit einem Bezug zum Städtedrei-

110 Vgl. Mélikoff, *op. cit.* 70; Mélikoff schreibt Balдахchan.

111 Vgl. Mélikoff, *op. cit.* 70–73.

112 Muḥammad b. al-Ḥanafīyya war ein Sohn ‘Alī b. Abī Ṭālib; bei der Mutter handelt es sich aber nicht um Fāṭima, sondern um Ḥawla aus dem Stamm der Banū Ḥanifa (vgl. Mélikoff, *loc. cit.*, und Buhl, Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya, in *ET*²).

113 Die Bektāšis kannten zwei Arten von Kopfbedeckungen. Beim *elifi tac* handelt es sich um eine konische Mütze aus weissem Filz. Sie diente später als Kopfbedeckung der Janitscharen (vgl. Mélikoff, *op. cit.* 70, Anm. 65); siehe Kapitel 2, bei Anm. 212–217.

114 Vgl. Mélikoff, *op. cit.* 71.

eck Konya, Tabriz und Bagdad für eine Form des Islams, die als *Ġulāt*-Schia bezeichnet wird.¹¹⁵ Beim Begriff *ġulāt* handelt es sich morphologisch um ein Partizip aktiv (Plural; Singular: *ġālin*) zur arabischen Wurzel *ġ-l-w*, zu der das Verbalnomen (*maṣdar*) *ġuluww* gebildet wird. Die Grundbedeutung des Verbs (1. Stamm) lautet „das Mass, die gebührenden Grenzen überschreiten, zu weit gehen, übertreiben“.¹¹⁶ Der Begriff geht auf die schiitischen Häresiographen zurück.

Die bedeutendste Übertreibung der Angehörigen von der *Ġulāt*-Schia zuzuordnenden Gruppierungen besteht darin, dass sie den Status der Imame, allen voran jenen ‘Alī b. Abī Ṭālib, des ersten Imams der Schiiten, in ungehörlicher Weise überhöhen und ihnen göttliche Qualitäten zuschreiben. Dies kommt in der Verehrung der Bektāšis für ‘Alī und die weiteren Märtyrer aus seiner Familie zum Ausdruck. Gruppierungen aus dem Umfeld der *Ġulāt*-Schia werden deshalb auch als extremistische Schia bezeichnet. Neben der Bektāšiyya selbst sind in diesem Kontext auch die mit ihr eng verwandten Gruppierungen der Alawiten (bzw. Nuṣayrier), der Qizilbāš, der Ahl-i Ḥaqq oder der ‘Alī-Ilāhīs zu erwähnen.¹¹⁷ Von Bedeutung ist überdies, dass die Bektāšis an eine Trinität glauben, die von ‘Alī, Muḥammad und Allāh gebildet wird. Die Positionen der Bektāšiyya selbst gelten gegenüber jenen anderer heterodoxer Kreise, z. B. jenen der Ḥurūfiyya, als gemässigt. Sie unterscheiden sich allerdings dennoch deutlich von der Lehre eines traditionalistisch orientierten Islams.

Ḥāġġī Bektāš hat zwar jenem Orden den Namen gegeben, der sich um seine Person herum ab dem 14. Jh. ausbildete.¹¹⁸ Allerdings war Bālim Sulṭān der eigentliche Begründer und Organisa-

tor der Bektāšiyya.¹¹⁹ Er ist jener *pīr-i ṭānī* (zweiter Meister, Vorsteher), der sich in mystischen Orden oft nachweisen lässt und die Bruderschaften organisatorisch auf feste Beine stellt.¹²⁰ Der osmanische Sulṭān Bāyazīd II. hatte Bālim Sulṭān 907/1501 zum Vorsteher der Haupttekke der Bektāšiyya ernannt.¹²¹

Es war auch ungefähr zu jener Zeit, dass sich der Orden in zwei Gruppierungen aufspaltete. Die erste Gruppierung, die *Şūfiyān*, wurde mit den angeblichen Nachkommen des Ḥāġġī Bektāš, den Čelebīs, in Verbindung gebracht und war in der Haupttekke des Ordens in Ḥacı Bektāš beheimatet. Die zweite Gruppierung ist unter dem Namen Bābāgān bekannt. Ihr Vorsteher, der Dede-Bābā, wurde unter den wählbaren ledigen Bektāši-Predigern ausgesucht. Die Angehörigen dieser zweiten Gruppierung führten ihre Abstammung auf Bālim Sulṭān zurück.¹²² Die wiederholten Bemühungen der Osmanen im Lauf des 16. Jh., die Bektāšis als Bruderschaft zu institutionalisieren, zielten auch darauf ab, sie unter die Kontrolle der Regierung zu stellen.

Der osmanische Verwaltungsapparat setzte sich in erster Linie mit der Gruppierung der Şūfiyān-Čelebīs auseinander, die die meisten *Tekkes* des Ordens kontrollierten.¹²³ Angaben zu den Bābāgān fehlen in den offiziellen Dokumenten weitgehend. Die Čelebīs waren hauptsächlich in den Provinzen aktiv, gerade auch in Albanien. Die meisten Konvente wurden von lokalen Čelebī-Familien verwaltet, die allerdings ihre Abhängigkeit von der Haupttekke der Bektāšiyya akzeptierten. Diese Funktion war eigentlich erblich, wobei die osmanischen Behörden und der Şayḥ in der Haupt-Tekke den Nachfolger jeweils im Amt

115 Vgl. für die weiteren Angaben Halm, *Ġolāt*, in *Elr*. Siehe ausserdem Hodgson, *Ghulāt*, in *Elr*².

116 Gemäss Wehr, *Wörterbuch*, s.v.

117 Man vergleiche dazu u.a. die Untersuchungen von Moosa, *Extremist Shiʿis*. Auf diese Zusammenhänge wird später ausführlich zurückzukommen sein.

118 Vgl. Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 51; siehe ausserdem Zarcone, Bektāšiyye, in *Elr*³.

119 Zu Bālim Sulṭān vgl. Zarcone, Bektāšiyye, in *Elr*³.

120 Zu Bālim Sulṭāns Rolle als *pīr-i ṭānī* vgl. Ziaee, Kapitel 1: „Sufism in Albania: Bektashism, Qadiri, Rufai, Khalqati, Saadi“ 2.

121 Knysh, *Islamic mysticism* 277.

122 Vgl. dazu Birge, *The Bektashi order of dervishes* 56–58; Clay, *La Bektachiyya* 468–469. Siehe ausserdem Knysh, *Islamic mysticism* 277–278.

123 Knysh, *Islamic mysticism* 278.

bestätigen mussten. Diese Kontrolle verhinderte, dass die Bektāšīyya-Konvente von lokalen Gruppierungen mit allzu stark heterodoxen Tendenzen unterwandert wurden. Diese Gefahr drohte gerade von Seiten der Qizilbāš und weiterer *Gulāt*-Gruppierungen unablässig. Die soeben erwähnten Gruppierungen waren hauptsächlich auf dem Land aktiv.

Die politische Bedeutung der Bektāšīyya ergab sich ausserdem aus ihrer engen Verbindung mit den Janitscharen (*Yeniçeri*), den osmanischen Elitetruppen. Die Forschung machte wiederholt darauf aufmerksam, dass Angehörige der Bektāšīyya beim Aufstieg der Osmanen eine bedeutende Rolle spielten.¹²⁴ Dieser Orden konnte seinen Einfluss im Osmanischen Reich dank seiner engen Beziehungen zu den Janitscharen aber auch noch deutlich später geltend machen.¹²⁵ Die Janitscharen verehrten Hāğgī Bektāš als ihren Schutzheiligen.¹²⁶ Die Angehörigen dieser Eliteeinheiten wurden im Rahmen der Knabenlese (*devşirme*) in den christlichen Familien v. a. auf dem Balkan rekrutiert.¹²⁷

Die Janitscharentruppen wurden für die Osmanen jedoch zunehmend zur Hypothek, waren sie doch in zahllose Meutereien und Aufstände verwickelt. Sulṭān Maḥmūd II. setzte dieser Plage 1826 ein Ende, indem er diese Einheiten grausam vernichtete. Dabei wurde auch die Bektāšīyya in Mitleidenschaft gezogen. Zahlreiche Bektāšīyya-Konvente gingen an andere Bruderschaften über, u. a. an die Naqšbandiyya, die Sa'diyya, die Mawlawiyya, die Šādiliyya und die Ḥalwatiyya.¹²⁸ Erst um die Mitte des 19. Jh. kam es unter Sulṭān 'Abd al-Mağīd zu einer gewissen Erholung.¹²⁹ H.J. Kissling macht auf den innern Widerspruch aufmerksam, dass der Osmanische Staat zumindest seit Selim I. (reg. 1512–1520) klar sunnitisch ausgerichtet war. Zugleich stützte sich dieses Reich aber bis 1826 wesentlich auf eine Kampftruppe, deren spirituellen Betreuer der Bektāšīyya angehörten.

Die in der Bektāšīyya vertretenen Auffassungen können hier nicht *in extenso* vorgestellt werden. Die einzelnen Forscher rücken stets auch ganz unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund.¹³⁰ Zentral ist jedenfalls der synkretistische Charakter dieses Ordens, in dem u. a. christliche Elemente eine Rolle spielen (Verteilen von Wein, Brot und Käse bei der Initiation; Bekennen der Sünden vor dem Šayḥ). Von Bedeutung sind ausserdem die Abhängigkeiten der Bektāšīyya von der Schia. Auch radikalere Gruppierungen unter den Qizilbāš-Turkmenen, die ihre Vorsteher vergöttlichen, weisen Verbindungen zur Bektāšīyya auf.¹³¹ Gewiss ist, dass die Bektāšīyya zahlreiche ihrer Auffassungen aus den vorislamischen Riten und dem Brauchtum der Turkmenenstämme übernommen hat. Zum heterodoxen Charakter der Bektāšīyya trug auch bei, dass sie als Sammel-

124 Zarcone, Bektāšīyye, in *ET*³ (Abschnitte 1, 2 und 4).

125 Kissling, Derwischorden 12 f.

126 Zu den Beziehungen zwischen Bektāšīyya und Janitscharen vgl. auch Karamustafa, *God's unruly friends* 83–84 und 95: „The reason for the success of the Bektāšīs was the firm connection with the Ottoman military system: the Janissaries, by long-standing tradition, paid allegiance to Hācī Bektāš, the patron saint of the Bektāšī group (84)“. Siehe auch 133 (mit Anm. 71) bei A.T. Karamustafa.

Zu den Beziehungen zwischen der Bektāšīyya und den Janitscharen äussert sich ausserdem Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 101–102, 151–153, und ihr Index s. v. „Janissaires“; Mélikoff, *Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektāšīs* 118–123.

Vgl. überdies Feteke, Gül-Baba. L. Feteke hält u. a. fest (2): „Pečevī raconte que les ghazis de Buda ayant rapporté un grand bouc d'une de leurs entreprises militaires, l'ont remis au Gül-Baba-tekke pour être immolé – ce qui prouve que les tekke de Buda tout comme les bektāšī-tekke en général étaient en rapport étroit avec les Janissaires“. 3: „En temps de guerre, [les derviches bektāšīs] partaient eux aussi en campagne avec les soldats pour stimuler leur zèle guerrier“. Siehe auch 7 f.: Gül Babā selbst soll an zahlreichen Feldzügen, auch an der Eroberung Budas, teilgenommen haben.

127 Vgl. Gábor, Janissaries, in *ET*³; zur *devşirme* siehe Kafa-

dar, *Yeniçeri-esnaf relations* 14–28, und Kreiser, *Kleine Geschichte der Türkei* 158.

128 Kissling, Derwischorden 14.

129 Knysh, *Islamic mysticism* 279.

130 Vgl. auch die Hinweise bei Knysh, *Islamic mysticism* 279–280.

131 Vgl. dazu Mélikoff, *L'ordre des Bektachis* 4–5; ebenso Faroqi, *The Bektashis* 17–20.

becken für Angehörige noch stärker umstrittener Gruppierungen diene. Dazu zählt v.a. die Ḥurūfiyya.

Die Ḥurūfiyya kam am Ende des 14. Jh. auf und geht auf Faḍl-Allāh Astarābādī (geb. 740/1340) zurück.¹³² B.S. Amoretti charakterisiert ihn als *sayyid*, Mystiker von Kindsbeinen an, Traumdeuter und eifrigen Pilger. Er hielt *šarī'a*-rechtliche Bestimmungen strikt ein, wozu er sich als Sohn eines *Qāḍī* verpflichtet fühlte. Faḍl-Allāh dachte oft über metaphysische Fragen nach. Er gewann seine ersten Anhänger, indem er ihre Träume deutete und ihre Gedanken las (*firāsa*).¹³³ Ausserdem verstand Faḍl-Allāh die Vogelsprache, wie dies auch von den Imamen bekannt ist. Faḍl-Allāhs Anhänger unterschieden sich nicht wesentlich von den Gefolgsleuten anderer Derwischgemeinschaften. Sie waren zumeist niederer Herkunft und gingen einer handwerklichen Tätigkeit nach. Sie übten sich in Bescheidenheit und Rechtschaffenheit. Dies sind Merkmale, wie sie auch von andern Gruppierungen, gerade auch von den Futuwwa- und Aḥī-Bünden, bekannt sind.

Faḍl-Allāh stand bereits in fortgeschrittenem Alter, als er theopathische Erlebnisse hatte (ca. 1386). Er erfasste die innere Bedeutung der prophetischen Offenbarung und die Würde des *Šāhib az-zamān*. Er schrieb damals auch sein Hauptwerk, das *Ġāwidān-nāma-i kabīr*. Er war oft zwischen Širwān und Isfahan unterwegs und lud die weltlichen Herrscher ein, sich ihm anzuschliessen. Allerdings war ihm gerade der mächtige Timur nicht wohlgesinnt. Es steht jedenfalls fest, dass ihn dessen Sohn Mīrān-Šāh gefangen setzte. Faḍl-Allāh wurde 1401 in Alinḡaq grausam umgebracht. 'Alī l-A'lā, Faḍl-Allāhs erstem *ḫalīfa*, erging es nicht besser, als er versuchte, mit Qara Yūsuf in Kontakt zu treten.¹³⁴ 'Alī l-A'lā spielte eine bedeutende Rolle

bei der Verbreitung der Ḥurūfi-Lehre unter den Bektāšīs in Anatolien.

Die Ḥurūfiyya schreibt dem Menschen eine zentrale Stellung zu. Gottes Offenbarung in menschlicher Gestalt ist ein wichtiger Bezugspunkt ihrer Lehre. Die Fokussierung der Ḥurūfiyya auf den Menschen als Ort göttlicher Offenbarung bildet ihre wichtigste Gemeinsamkeit mit der Lehre der Ismā'īliyya. Die Ḥurūfiyya unterscheidet sich von der *Ismā'īliyya* allerdings insofern, als sich die göttliche Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) gemäss ihrer Auffassung in den Buchstaben (*ḥurūf*, Sg. *ḥarf*) und nicht in der Person des Imams offenbare. Diese zentrale Bedeutung der Buchstaben lässt auch einen Einfluss kabbalistischer Auffassungen vermuten. Die Ḥurūfiyya unterscheidet sich von schiitischen Auffassung *stricto sensu* am deutlichsten durch ihre Behauptung, sie besitze, den Schlüssel zur göttlichen Realität (*ḥaqīqa*). Dieser Standpunkt erklärt, dass sie keines Imams als Vermittler zwischen Menschen und Gott bedarf.

3.1.4 *Qalandariyya, Ḥāksār, Ḥaydariyya, Baraḡ Bābā*

Ins Umfeld dieser Derwischgruppierungen mit heterodoxen und antinomistischen Tendenzen zählen auch die als *qalandar*¹³⁵ bekannten und oft in Gruppen umherziehenden Wanderderwische. Sie prägten die religiöse Landschaft in Zentralasien und Anatolien bereits im 6.–7./12.–13. Jh. massgeblich.¹³⁶ Sie zeichneten sich durch ihr speziell-

¹³² Vgl. Amoretti, Religion in the Timurid and Safavid Periods, in *CHI* VI, 623–625. Beachte zur Ḥurūfiyya auch Mir-Kasimov, Ḥurūfiyya, in *ER*³; Bashir, *Fazlallah Astarabadi*; Mir-Kasimov, *Words of power*; Knysh, *Islamic mysticism* 275.

¹³³ Zur *firāsa* vgl. Fahd, *Firāsa*, in *ER*².

¹³⁴ Vgl. Bashir, *Fazlallah Astarabadi* 97–99.

¹³⁵ Gemäss Baldick, Les Qalenderis 500, stammt der Ausdruck *qalandar* aus dem Persischen, ist aber letztlich unbekannten Ursprungs. Der Begriff ist auch mit dem persischen Wort *kalandar* in Verbindung gebracht worden, das a. einen „Klopfer aus Holz“ und b. einen „Klotz, einen ungehobelten Mann“ bezeichnet. Gemäss Mélikoff, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars* 54, stammt der Begriff *qalandar* aus dem Persischen und bedeutet a. eine Person, die sich nicht an die Konventionen hält, und b. einen Bettel- bzw. Wanderderwisch. I. Mélikoff entnimmt diese Angaben Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*. Siehe auch Dihḡudā, *Luḡat-nāma*, s.v.

¹³⁶ Vgl. für die weiteren Ausführungen Knysh, *Islamic mysticism* 272–274; Baldick Les Qalenderis 500–503. Vgl. auch die Überlegungen bei Mélikoff, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars* 53–55.

les Äusseres aus.¹³⁷ Diese Bewegung ist gemeinhin als Qalandariyya bekannt. Sie unterscheidet sich von den weiteren hier vorgestellten Gruppierungen insofern, als sich die Qalandar-Derwische nicht in eigentlichen Orden organisierten. Sie verliessen sich für ihren Lebensunterhalt auf Gottes Fürsorge (*tawakkul*)¹³⁸ bzw. lagen der einheimischen Bevölkerung auf der Tasche – letztlich eine Frage der Perspektive. Sie mutierten damit zu einer weitherum gefürchteten Landplage. Sie beachteten eine Reihe von ungeschriebenen Regeln, die sie von den restlichen Sufis unterschieden. Die Qalandar-Derwische verschwanden im 10./16. Jh. in Anatolien.¹³⁹ Sie konnten sich aber in Zentralasien und Ost-Turkestan bis zum Beginn des 20. Jh. halten.

Die Qalandariyya hatte ihren Ursprung zwar im Osten der islamischen Welt und war auch v. a. dort verbreitet. Sie machte sich aber ebenso in zentraleren Teilen des islamischen Kulturraums bemerkbar. Qalandar-Derwische lassen sich am Anfang des 13. Jh. in Damaskus und Damietta (Ägypten) nachweisen. Der Perser Ġamāl ad-Dīn Sāwī (gest. 630/1223) wird oft als Begründer der Bewegung angeführt. Sāwī war anfänglich ein gewöhnlicher Sufi und hielt seine Predigten in einem gut ausgestatteten Konvent im Iraq.¹⁴⁰ Er wurde dieses Lebens in Wohlstand allerdings überdrüssig und zog zusammen mit vierzig Anhängern umher. Er

wandte sich in Übereinstimmung mit dem Prophetenwort موتوا قبل ان تموتوا von der Welt ab.¹⁴¹ Er gab Besitz und soziale Stellung auf und verliess Frau und Freunde.

Sāwī predigte zwar ein Leben in Zurückgezogenheit und Weltentsagung. Seine Anhänger schlossen sich jedoch zu Gruppen von Wanderderwischen zusammen. Im Lauf der Entwicklung musste die Gemeinschaft Zugeständnisse an die allgemeinen sozialen Gepflogenheiten machen. Sāwī selbst hatte seine Anhänger dazu aufgefordert, sich von Gras und Wildfrüchten zu ernähren, nackt umherzuziehen und nur ihre Lenden zu bedecken. Später gestattete er ihnen allerdings, fromme Gaben anzunehmen und wollene Kleider zu tragen.

Sāwī wurde gegen Ende seines Lebens seiner zahllosen Verehrer überdrüssig und überliess seine Gemeinschaft ihrem Schicksal. Er selbst liess sich auf einem Friedhof bei Damietta nieder, wo zu seinen Ehren später eine *zāwīya* errichtet wurde.¹⁴² Sāwīs Lehre wurde hauptsächlich mündlich überliefert. Gelehrtenwissen war ihm zuwider. Auch begegnete er weltlichen und religiösen Autoritäten mit Geringschätzung. Seine Anhänger vermieden Heuchelei und verachteten den Luxus. Sie erfreuten sich aber des Anblicks anmutiger Gesichter und verehrten darin die Manifestation der göttlichen Schönheit.

Auch die Qalandar-Derwische sahen sich angesichts der Bedrohung durch die Mongolen gezwungen, nach Anatolien und Indien auszuwandern.¹⁴³ Sie werden gerade in Anatolien heftig kritisiert, wirft man ihnen doch Unzucht vor. In Indien schlossen sich der Qalandariyya – zumindest vorübergehend – auch einige berühmte Sufi-Persönlichkeiten und Intellektuelle an und vertraten deren gegen das *establishment* gerichtete

137 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 54, macht auf das Aussehen dieser Qalandar-Derwische aufmerksam. Sie seien gerade in Zentralasien noch heute unterwegs, trügen Kappen mit Schwanenfedern, Gürtel mit Schellen und amulettwertigen Gegenständen und hätten einen Stock. Für Abbildungen solcher Wanderderwische siehe Öztürk, *The eye of the heart*, Illustrationen 1 (S. 5), 7 (S. 11); Karamustafa, *God's unruly friends*, Abb. 1–7 (nach S. 49).

138 Zum *Tawakkul*-Konzept vgl. Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*.

139 In Anatolien waren Ġamāl ad-Dīn Sāwīs Anhänger als *Ġawlaqīyya* bekannt. Der Begriff bringt zum Ausdruck, dass die Angehörigen dieser Gruppierung Kleider aus Sacktuch (*ġiwālīq*) trugen.

140 Knysh, *Islamic mysticism* 273, wo Verweis auf Karamustafa, *God's unruly friends* 40–44; siehe auch den Index bei Karamustafa, s. v. „Sāwī“.

141 Die Übersetzung dieses angeblichen Prophetenworts lautet: „Sterbt, bevor ihr sterbt!“

142 Zu Ġamāl ad-Dīn Sāwīs *zāwīya* in Damietta siehe Karamustafa, *God's unruly friends* 43f. (mit Anm. 19, S. 118).

143 Vgl. Baldick, *Les Qalenderis* 501.

ten Standpunkte. Dazu gehören Faḥr ad-Dīn ʿIrāqī (gest. 686/1287) und Amīr Ḥusaynī (gest. 718/1318).

In Anatolien überwachten die Seldschuken die Qalandar-Derwische überall und zwangen sie zur Mitarbeit auf Feldern, in Weinbergen oder beim Errichten von Festungen. Ab 1240 schlossen sich die Qalandarīs den Rebellionen und den Volksbewegungen an. Die ersten osmanischen Sultane räumen ihnen zwar Privilegien ein, verjagen sie aber doch immer wieder aus ihrem Einflussbereich. Im Jahr 1416 beteiligen sich die Qalandarīs an der Revolte Badr ad-Dīns.¹⁴⁴ Unter Mehmed II. (reg. 1444–1446 und 1451–1481) haben die Osmanen für die Qalandarīs Konvente errichtet und konnten sie so besser überwachen. 1492 beging ein Qalandar-Derwisch ein Attentat auf Bāyazid II. Der Angreifer beanspruchte, der Mahdī zu sein. Dieses Attentat veranlasste den Sultan dazu, die Qalandarīs aus dem europäischen Teil seines Reichs zu verjagen.

Aus osmanischen und europäischen Quellen geht hervor, dass die Qalandarīs ʿAlī b. Abī Ṭālib verehrten. Sie verfluchen jedoch die drei ersten Kalifen, die die Rechte ʿAlīs auf die Nachfolge Muḥammads missachtet hatten.¹⁴⁵ Im Jahr 1527 beteiligen sich diese Wanderderwische an der Revolte Qalender Celebis, der über Tausende von Anhängern verfügte. Es sind die Qalandar-Truppen, die den Osmanen am längsten Widerstand leisten. Im Jahr 1579 verübt ein weiterer Qalandar-Derwisch bei einer Audienz ein Attentat auf den Wesir und verletzt ihn tödlich. Ab dem 17. Jh. gehen die Qalandarīs zunehmend in der Bektāšīyya auf, wie dies auch auf weitere heterodoxe Strömungen zutrifft. Allerdings gibt es in der Türkei weiterhin Wanderderwische. Sie werden erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. gänzlich verdrängt.

Im 20. Jh. lassen sich die Auffassungen der Qalandariyya in der Bruderschaft der Ḥāksār beob-

achten.¹⁴⁶ Riḍā Šāh (1925–1941) unterdrückte die Ḥāksār massiv. Die Ḥāksār-Derwische mussten ihr Wanderleben deshalb aufgeben und sich in ihre Konvente zurückziehen. Sie sind für ihren Opiumgenuss bekannt. In Zentralasien wiederum diente ihnen das Mausoleum Šayḥ Šafās in der Nähe von Samarkand als Zentrum.¹⁴⁷ Sie zeichnen sich durch Merkmale aus, die sowohl aus dem Derwischtum als auch dem Schamanismus bekannt sind. In Syrien hat die Qalandariyya bis nach 1950 in Aleppo einen Konvent besessen, ist danach aber verschwunden.

Die Ḥaydariyya erlebte ihre Blüte im 9.–10./15.–16. Jh. im Osmanischen Reich. Sie vertrat die Auffassungen der Qalandariyya in besonders extremer Form. Die Mitglieder dieser Bruderschaft kleideten sich in Sacktuch, Filzstoff oder Schafhäute. Sie trugen Eisenringe am Ohr, um den Nacken, die Knöchel und an den Genitalien.¹⁴⁸ Auch sie begegneten den Positionen der offiziellen Religion mit Verachtung und scherten sich keinen Deut um die Regeln eines korrekten sozialen Verhaltens. Die osmanischen Gelehrten bezichtigten sie deshalb der Pädophilie, des Rauchens von Cannabis und des Alkoholgenusses.¹⁴⁹

Nach der Machtübernahme durch die Safawiden lassen sich die Ḥaydarīs in Iran weiterhin nachweisen. Regelmässig kommt es in den grossen Städten zu Auseinandersetzungen zwischen den Ḥaydarīs und ihren Rivalen, den Niʿmatul-lāhīs. Die beiden Gruppierungen bewohnen je eigene Stadtteile. Bei diesen gewissermassen ritua-

¹⁴⁴ Vgl. Baldick, *Les Qalenderis* 501. Zum Aufstand Badr ad-Dīns, vgl. Karatas, *Badr al-Dīn b. Qāḍī Samāwnā*, in *ET*³, siehe ausserdem: Balivet, *Vie du cheikh Bedreddin*.

¹⁴⁵ Das rituelle Verfluchen der ersten drei Kalifen (*sabb wa laʿnat*) war unter den Safawiden weit verbreitet. Vgl. dazu Calmard, *Tabarruʿ*, in *ET*².

¹⁴⁶ Zu den Ḥāksār vgl. u.a. Gramlich, *Derwischorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliationen* 70–88 und 92; ders., *Dritter Teil: Brauchtum und Riten* 17, 19, 44–48; Kapitel: Die Aufnahme bei den Ḥāksār (79–117). Siehe ausserdem Nūr ad-Dīn Mudarrisī Čahārdahī, *Ḥāksār wa ahl-i ḥaqq*.

¹⁴⁷ Vgl. Zarcone, *Islam: The Sufi orders of northern Central Asia*. Auch Bennigsen und Enders Wimbush, *Mystics and commissars* 13.

¹⁴⁸ Vgl. die Abbildungen bei Karamustafa, *God's unruly friends* Abb. 3 (nach S. 49).

¹⁴⁹ Auch Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars* 54, macht im Zusammenhang mit der Qalandariyya auf derartige Missstände aufmerksam.

lisierten Kämpfen gibt es regelmässig Verletzte. Die Haydaris haben bedeutenden Einfluss auf die Handwerker ausgeübt. Dies hat wiederholt die *‘ulamā’* auf den Plan gerufen, in deren Augen dieser Einfluss der Produktivität der Handwerker abträglich war.

Bereits im 12. und vermehrt im 13. Jh. taten sich unter den Derwischen Einzelpersonen hervor, die sich sowohl durch ihr äusseres Erscheinungsbild als auch durch ihre weltanschaulichen Positionen von den Standpunkten eines traditionalistisch orientierten Islams abhoben. Unter ihnen erlangten drei Männer grössere Bekanntheit. Es handelt sich um Baraq Bābā (auch Barāq Bābā), Qayğusuz Abdāl und Sultān Şüca‘.¹⁵⁰ Die weiteren Ausführungen weisen unter ihnen auf Baraq Bābā stellvertretend eingehender hin.¹⁵¹

H. Algar nennt Baraq Bābā (655–707/1257–1258 bis 1307–1308) einen krypto-schamanistischen turkmenischen Derwisch aus Anatolien, der über enge Beziehungen zu zwei İlhāniden-Herrschern verfügt habe. Viele Angaben zu ihm sind nicht gesichert. Er soll in einem Dorf in der Nähe von Tokat in Zentral-Anatolien geboren worden sein. Sein Vater ‘Izz ad-Dīn Kaykā’ūs (gest. 678/1279–1280) diente unter den Rūm-Seldschuken als Militärkommandant. Baraq Bābā soll als Kind getauft worden sein und später eine Ausbildung zum griechisch-orthodoxen Priester in Angriff genommen haben. Er soll allerdings durch Şarī Şaltūq zum Islam zurückgefunden haben. Şarī Şaltūq war ein halblegendärer Krieger-Heiliger, der zur Verbreitung des Islams auf der Krim und in der Dobrudja beigetragen hat.¹⁵²

Baraq Bābā verliess Şarī Şaltūq zu einem unbestimmten Zeitpunkt und begab sich an den Hof der İlhāniden in Tabriz. Sein *şayḥ* hatte zuvor vermutlich einen militärischen Rückschlag erlitten.

Bei seiner Ankunft am Hof Ġāzāns (reg. 1295–1304) in Tabriz soll man seine okkulten Fähigkeiten auf die Probe gestellt haben, indem man einen Tiger (allenfalls einen Löwen) auf ihn lossetzte. Ein kurzer Schrei Baraq Bābās habe allerdings genügt, um das Raubtier zu stoppen. Jedenfalls scheint Baraq Bābā dadurch das Vertrauen Ġāzāns und von dessen Nachfolger Muḥammad Ḥudābanda Ölgāytü (reg. 1304–1316) gewonnen zu haben. Verschiedentlich wurden Baraq Bābā diplomatische Missionen bzw. Spionageaufträge anvertraut.

Seine Ankunft in Damaskus im Jahr 706/1306 hat vielfache Beachtung gefunden. Er zog dort mit dem Banner der İlhāniden und einem Ernennungsschreiben ein. Sein sonderbares Aussehen hat unter den Damaszenern sowohl Belustigung als auch Abscheu hervorgerufen. Er und seine Anhänger – die Rede ist von etwa hundert Derwischen – sollen weitgehend nackt gewesen sein und sich nur mit einem roten Lendenschurz bekleidet haben. Ihr Haar war ungepflegt und filzig. Auch soll Baraq Bābā einen mit Kuhhörnern versehenen Turban getragen haben. Seine Begleiter traten in gleicher Aufmachung auf. Sie machten Musik mit Gebeinen und Schellen, zu der Baraq Bābā tanzte. Da ihm die Einreise nach Ägypten verweigert wurde, zog Baraq Bābā mehrfach zwischen Damaskus und Jerusalem hin und her, bevor er nach Iran zurückkehrte. Im Jahr darauf wurde er nach Gilan gesandt, wo sich die Bevölkerung gegen die Herrschaft der İlhāniden auflehnte. Er sei allerdings als *şayḥ* der Mongolen und Feind der Muslime beschimpft und umgebracht worden. Baraq Bābā wurde darauf in Sultāniyya bestattet.

Baraq Bābās Ruhm überdauerte ihn selbst in Sultāniyya und Anatolien. Ölgāytü errichtete für seine Anhänger in Sultāniyya einen *ḥānaqāh*. Der *şayḥ* scheint auch eine kurze *Risāla* auf Qipčaq-Türkisch verfasst zu haben, zu der ein persischer Kommentar von Quṭb ad-Dīn al-‘Alawī existiert. Quṭb ad-Dīn interpretiert die ekstatischen Aussagen Baraq Bābās in Übereinstimmung mit der Lehre des klassischen Sufismus in Iran. H. Algar schliesst daraus, dass zu jener Zeit keine klare Trennlinie zwischen Baraq Bābās krypto-

150 Vgl. den Hinweis bei Karamustafa, *God's unruly friends* 62.

151 Die weiteren Ausführungen stützen sich auf Karamustafa, *God's unruly friends* 1f., 62f., siehe auch seinen Index s. v. Baraq Baba; Algar, Barāq Bābā, in *Elr*; Algar, Baraq Baba, in *ET*³.

152 Vgl. zu ihm Leiser, Şarī Şaltūq Dede, in *ET*².

schamanistischen Auffassungen und den Vorstellungen der Angehörigen des besser etablierten traditionalistisch ausgerichteten Sufismus bestand. Es kann sein, dass Baraq Bābā Ġalāl ad-Dīn Rūmī getroffen hat. Auch später könnte es zu einem Austausch zwischen Gefolgsleuten Baraq Bābās und Vertretern der Mawlawiyya gekommen sein.

Auch Baraq Bābā soll an die göttliche Natur 'Alis geglaubt haben. 'Alī seinerseits soll sich in der Person des Īlḥāniden-Herrschers Muḥammad Ḥudābanda manifestiert haben, der sich zur Schia bekannte.¹⁵³ Wenn dies zutrifft, lässt sich in Baraq Bābā ein früher Vertreter einer Entwicklung erkennen, die die Safawiden zwei Jahrhunderte später an die Macht brachte. Aus den soeben festgehaltenen Beobachtungen geht jedenfalls hervor, dass Baraq Bābā Standpunkte vertrat, in denen sich türkischer Schamanismus, Sufismus und Ġulāt-Schia miteinander vermischten.

A.T. Karamustafa tritt übrigens der zumeist vertretenen Auffassung entgegen, dass sich nur Ungebildete aus den breiten Massen antinomistischen Gruppierungen anschlossen. Diese übten vielmehr auch auf die *literati* im weitesten Sinn des Wortes ihre Anziehungskraft aus. Es lassen sich unter ihnen durchaus Dichter, Gelehrte und Schriftsteller feststellen. Der Vorwurf, es schlossen sich vornehmlich des Lesens Unkundige aus den breiten Massen diesen Bewegungen an, dürfte in erster Linie auf die Kritiker an diesen Gruppierungen im religiösen *establishment* zurückgehen.¹⁵⁴

3.1.5 Die Bayramiyya

Neben der Qalandariyya ist aus dem Osmanischen Reich mit der Bayramiyya bzw. der Bayramiyya-Malāmatiyya auch ein weiterer Derwischorden mit antinomistischen Tendenzen bekannt.¹⁵⁵ Die Bayramiyya wurde im 9./15. Jh. von Ḥāḡḡī Bay-

ram (gest. 833/1429) in Ankara gegründet.¹⁵⁶ Er gab sich gegenüber seinen Anhängern als geistiger Nachkomme und Erneuerer der Malāmatiyya-Bewegung aus Khorasan aus.¹⁵⁷ Er untersagte seinen Jüngern in Übereinstimmung mit der Lehre der ursprünglichen Malāmatiyya das öffentliche Abhalten von *Dīkr*-Übungen. Seine Lehre übte zwar in Zentral-Anatolien durchaus einen gewissen Einfluss aus. Es gelang ihr allerdings nie, auch in der Hauptstadt des Osmanischen Reichs Fuss zu fassen. H. Sohrweide weist auf die engen Beziehungen zwischen der Šafawiyya und der Bayramiyya hin.¹⁵⁸ Mawlānā Šayḥ Ḥāmid b. Mūsā, der Lehrer von Ḥāḡḡī Bayram, habe die mystische Lehre von Ḥwāḡa 'Alī (1392–1429), dem Grosssohn Šafi' ud-Dīns übernommen.

Nach Ḥāḡḡī Bayrams Tod kam es innerhalb des Ordens zu Spannungen. 'Umar as-Sikkīnī (gest. 880/1476) zeigte sich nicht bereit, Āq Šams ad-Dīn als Ḥāḡḡī Bayrams Nachfolger anzuerkennen, und gründete seinen eigenen Orden, der als Malāmatiyya-Bayramiyya bekannt wurde. Die Abtrünnigen verzichteten auch auf das Tragen der hergebrachten Kleidung (*ḥirqa*, *tāḡ*).

Ansonsten ist wenig über die Hintergründe dieser Abspaltung bekannt, bei der Rivalitäten zwischen zwei Gruppen von Ḥāḡḡī Bayrams Anhängern eine wichtige Rolle gespielt haben dürften. Die Anhänger Āq Šams ad-Dīns vertraten Standpunkte, wie sie aus der Schia allgemein bekannt sind, und unterstrichen den radikalen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen. Die Malāmatiyya hingegen neigte der Auffassung Ḥallāḡs zu, wonach Gott sich in einigen auserwählten Personen manifestieren kann; diese stehen Gott besonders nahe. Bei diesen vollkommenen Personen handelt es sich um die Vorsteher der Malāmatiyya-Gemeinschaft. Diese Auffassung wiederum hat die

153 Vgl. zur Bekehrung Muḥammad Ḥudābandas zur Schia den knappen Hinweis bei Morgan, Öldjeytū, in *EI*²; siehe aber v. a. Pfeiffer, *Conversion versions*.

154 Vgl. dazu Karamustafa, *God's unruly friends* 9f. und 17–23 (Antinomianism).

155 Die weiteren Ausführungen stützen sich auf Knysh, *Islamic mysticism* 274–277.

156 Clayer *et al.* (Hg.), *Melāmis-Bayrāmīs*; Yavuz, *The making of a Sufi order*; Kissling, *Bajrāmīje*.

157 Zur ursprünglichen Malāmatiyya in Khorasan siehe Knysh, *Islamic mysticism* 94–99.

158 Sohrweide, *Šafawiden* 116f.; vgl. auch die Überlegungen bei Kissling, *Bajrāmīje* 196–203 [242–249].

sunnitischen *‘ulamā’* im Osmanischen Reich alarmiert, die darin einen Angriff auf die *šarī’a* erkannten.

Gewisse Aussagen der Malāmātiyya-Gelehrten lassen auf eine Abhängigkeit von der Hurūfiyya schliessen. Aufgrund ihrer impliziten Nähe zur Hurūfiyya wurde auch die Malāmātiyya im Osmanischen Reich Opfer von Verfolgungen. Die Angehörigen dieses Ordens sahen sich deshalb gezwungen, in den Untergrund zu gehen und ihre Auffassungen vor uneingeweihten Kreisen geheimzuhalten.

Bis am Anfang des 10./16. Jh. beschränkte sich die Verbreitung der Malāmātiyya auf Zentralanatolien. Oğlān Šayḥ allerdings begann, diese Lehre auch in der Osmanischen Hauptstadt unter Soldaten und der Zivil-Bevölkerung zu verbreiten. Die *‘ulamā’* überprüften deshalb seine Glaubensauffassungen bei Befragungen und bezichtigten ihn der Häresie. Er wurde gestützt auf eine *fatwā* des osmanischen Gelehrten und Staatsmanns Kemāl Paşazāde (gest. 940/1545) hingerichtet. Später verbreitete Šayḥ Aḥmad, der Kameltreiber (gest. 952/1543), die Auffassungen der Malāmātiyya auf dem Balkan. Der Orden fasste v. a. in Bosnien Fuss, wo er durch seine regierungskritischen Aktivitäten auffiel. Šayḥ Aḥmad hinterfragte die Legitimität des herrschenden osmanischen Sultans. Aus dem Balkan stammt mit Šayḥ Ḥamza (gest. 968/1561) auch der nächste Märtyrer dieses Ordens. Er hatte ebenso versucht, die Lehre des Ordens in Istanbul zu verbreiten. Ḥamza genoss grosses Ansehen; die Gruppe seiner Anhänger war als Ḥamzawīyya bekannt.

Die Anstrengungen der Behörden, die Malāmātiyya in der Hauptstadt und in den Provinzen auszurotten, waren nur bedingt erfolgreich. Im Jahr 1073/1662 wurde der letzte Märtyrer der Malāmātiyya zusammen mit vierzig Gesinnungsgenossen hingerichtet. Zu diesem Zeitpunkt hatte die Malāmātiyya ihre radikaleren Auffassungen aufgegeben und den Primat der *šarī’a* akzeptiert. Aufgrund dieser Mässigung fanden auch Mitglieder der herrschenden Eliten des Osmanischen Reichs Zugang zum Orden. Dies stellte einen wesentli-

chen Faktor in der Konsolidierung dieser Bruderschaft dar. Die Malāmātiyya erwachte später unter dem ägyptischen Sufi Muḥammad Nūr al-‘Arabī (gest. 1306/1888) zu neuem Leben.

3.1.6 Die Kubrāwīyya

Die bisherigen Ausführungen haben ausgewählte Derwischorden vorgestellt, die im Osmanischen Reich eine wichtige Rolle spielten (Mawlawiyya, Yasawiyya, Bektāšīyya, Qalandariyya, Bayrāmīyya-Malāmātiyya). Sie lassen sich zumindest indirekt zumeist mit den Wanderungsbewegungen der Turkvölker aus Zentralasien in Richtung Anatolien in Verbindung bringen. Im folgenden soll mit der Kubrāwīyya auf einen weiteren Derwischorden aus Zentralasien aufmerksam gemacht werden.¹⁵⁹

Die Kubrāwīyya war der einflussreichste Sufi-Orden in Zentralasien und Persien zur Zeit der Mongolen.¹⁶⁰ Dieser Orden geht auf Nağm ad-Dīn Kubrā (gest. 617/1220) zurück.¹⁶¹ Er wurde 1145 (allenfalls 1155) in Ḥwārazm geboren. Nağm ad-Dīn befasste sich anfänglich mit Theologie, doch im Alter von ca. 35 Jahren begann er, sich intensiver für spirituelle Fragen zu interessieren. Er reiste jedenfalls viel (Nišāpūr, Hamadan, Isfahan, Mekka, Alexandrien, Kairo, Dezful). Er kehrte 1184 nach Zentralasien zurück. Vieles spricht dafür, dass Rūzbihān Mišrī, ‘Ammār Yāsir Bidlīsī und Ismā‘īl Qašrī zu seinen wichtigsten Lehrern zählten. Gerade Bidlīsī spielte eine bedeutende Rolle für seinen spirituellen Werdegang. Da Nağm ad-Dīn seine wichtigste *ḥirqa* von Bidlīsī erhielt, lässt sich auch auf Abhängigkeiten Nağm ad-Dīns von der Suhrawar-

159 Ebenso aus Zentralasien stammt die Naqšbandiyya. Ihre Positionen weisen eine grosse Nähe zum traditionell ausgerichteten sunnitischen Islam auf. Die Naqšbandiyya wird hier nicht näher vorgestellt; vgl. zu ihr Knysh, *Islamic mysticism* 218–234.

160 Vgl. zu Nağm ad-Dīn Kubrā und der Kubrāwīyya: Algar, Kobrawiyya I. The Eponym, und Kobrawiyya II. The Order, beide in Elr; Knysh, *Islamic mysticism* 234–239; Nağm ad-Dīn Kubrā, *Die Fawā’ih al-ğamāl wa-fawā’ih al-ğalāl*.

161 Er soll im Rahmen des Einfalls der Mongolen ums Leben gekommen sein.

diyya schliessen, der Bidlīsī angehörte. In Ḥwārazm (Kunya Urgench) befindet sich Nağm ad-Dīn Kubrās Mausoleum, das immer wieder von Pilgern aufgesucht wurde. Die zu seiner Ausschmückung eingesetzten Gestaltungsmittel sind auch für die Untersuchung der Dokumente in Rollenform relevant.¹⁶²

3.1.7 *Ausgewählte Sufi-Bruderschaften aus der arabischen Welt: Qādiriyya, Šādiliyya und Suhrawardiyya*

Obwohl Khorasan bei der Ausbildung der Sufi-Orden eine zentrale Rolle spielte, lässt sich das Phänomen der *Tarīqa*-Bildung im 6.–7./12.–13. Jh. auch ausserhalb Zentralasiens beobachten. Auf diese Zeit gehen die Anfänge der Qādiriyya (Bagdad), der Šādiliyya (Ägypten) und der Suhrawardiyya (Bagdad) zurück. Die weiteren Ausführungen befassen sich mit diesen Orden, die in weiten Teilen der islamischen Welt eine wichtige Rolle spielen sollten. Sie gehen v.a. auf die Suhrawardiyya ein, da sie – indirekt zumindest – mit der Reform der *Futuwwa*-Bewegung verbunden ist, die später vorgestellt wird.¹⁶³ Knapper fallen hingegen die Darstellungen zur Qādiriyya und der Šādiliyya aus, die jedoch vorangestellt werden:

Die Qādiriyya zählt zu den bedeutendsten Sufi-Orden in der islamischen Welt und geht auf ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (481–561/1088–1166) zurück.¹⁶⁴ Auch diese Gemeinschaft entwickelte sich erst nach dem Tod ihres Namensgebers zu einer eigentlichen Bruderschaft. ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī war zu derselben Zeit aktiv wie der ältere Suhrawardī, auf den der Derwischorden der Suhrawardiyya zurückgeht.¹⁶⁵ Ġilānī war hanbalitischer Prediger und zog

die Einwohner Bagdads in Scharen in seinen Bann. Er stammt aus der Provinz Gilan am Kaspischen Meer, wie sich aus seiner *nisba* ableiten lässt. Er kann als volkstümlichster Heiliger in der islamischen Welt betrachtet werden. Sein Ruf gründet in erster Linie auf unzähligen Legenden, während historische Fakten mit grossen Unsicherheiten verbunden sind. Diese Legenden passen nicht zum Bild des ernsten und nüchternen Predigers, der hanbalitisches Recht studiert hatte. Sein Mausoleum zieht heute zahllose Pilger aus dem Indischen Subkontinent an, wo sich die Qādiriyya im 15. Jh. etablierte.

‘Abd al-Qādir’s Ruf nahm rasch unglaubliche Ausmasse an. Er wird Muḥyī d-Dīn genannt, soll er doch den Glauben zu neuem Leben erweckt haben. Dieser Ehrentitel geht auf eine Begebenheit zurück, bei der Ġilānī einem alten, entkräfteten Mann am Wegrand wieder auf die Beine half. Dieser Mann gab sich gegenüber Ġilānī darauf als „Religion des Islams“ zu erkennen. Die Forschung konnte bis anhin die Frage nur bedingt klären, wie sich dieser strenge, in hanbalitischem Recht geschulte Prediger zum Vorbild des volksnahen, in der gesamten islamischen Welt verehrten Heiligen entwickelte.¹⁶⁶ Der Umstand, dass er nicht weniger

Nağīb as-Suhrawardī (gest. 1168) gemeint, auf den die Suhrawardiyya letztlich zurückgeht. Noch einflussreicher, auch für den Orden, sollte aber sein Neffe ‘Umar as-Suhrawardī (1145–1234) sein, von dem noch die Rede gehen wird; vgl. zu ihm unten nach Anm. 172.

¹⁶⁶ Zu Ġilānī’s Ausbildung siehe Knysh, *Islamic mysticism* 179f.: Ġilānī soll im Alter von 17 Jahren nach Bagdad gekommen sein, um hanbalitisches Recht und *Ḥadīṭ*-Wissenschaft zu studieren. Seine eigentliche Hinwendung zum Sufismus fand unter dem strengen Meister Abu l-Ḥayr ad-Dabbās (gest. 523/1131) statt. Dabbās verpflichtete Ġilānī zu eiserner Disziplin (nächtliche Gebete, langandauerndes Fasten, zahllose Rezitationen des Korans, Rückzug in die Wüste ohne Vorräte). Im Alter von fünfzig Jahren hatte Ġilānī allerdings einen Traum (521/1127). Er fühlte sich jetzt reif genug, in die Gesellschaft zurückzukehren und sein Wissen in seinen Predigten weiterzugeben. Seine Anhänger stammten aus dem gemeinen Volk und dem Königshaus; sie rekrutierten sich ebenso unter den reichen Händlern. Kurz vor seinem Tod hatte der hanbalitische Asket Muḥarrimī ‘Abd al-Qādir ausserdem mit der Leitung

¹⁶² Vgl. <http://www.karakalpak.com/ancnjam.html> und <https://archnet.org/sites/3956> (ohne Abbildungen; Stand beide 31. August 2017).

¹⁶³ Zur *Futuwwa* vgl. Kapitel 3.2.1.

¹⁶⁴ Zu ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī und der Qādiriyya vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 350–352, und ihren Index s. v. ‘Abdul Qādir Ġilānī (gest. 1166; Eigennamen); Knysh, *Islamic mysticism* 179–183 und 184–192; Öztürk, *The eye of the heart* 103–106; Chabbi, ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, in *ET*³.

¹⁶⁵ Mit dem älteren Suhrawardī ist ‘Abd al-Qādir Abū

als vier Frauen und 49 Söhne hatte, unterstreicht allerdings, dass er kein strenger Asket gewesen sein konnte. Sein Erfolg dürfte in erster Linie auf seinem unwiderstehlichen Charisma beruht haben.¹⁶⁷

Während die Qādiriyya eher aus dem Osten der islamischen Welt stammt, ist die Šādiliyya in erster Linie in Ägypten und in Nordafrika beheimatet.¹⁶⁸ Der Orden geht auf Abu l-Ḥasan aš-Šādili (ca. 593–656/ca. 1196–1258) zurück. Seine Person ist uns aufgrund der Berichte seiner Schüler bekannt; sie sind oft spät entstanden und haben hagiographischen Charakter. Diese Darstellungen thematisieren den Archetypen des *walī*. Šādili soll um 583 oder auch erst zehn Jahre später geboren worden sein. Er stammt angeblich über die Linie Ḥasans vom Propheten ab. Er studierte die religiösen Disziplinen in Fes, gab diese Ausbildung aber zugunsten der Mystik auf. 615/1218 brach er in den Iraq auf, wo er bei Abu l-Faṭḥ al-Wāsiṭi (gest. 632/1234), einem *ḥalīfa* Aḥmad Rifāʿis, dem Namensgeber der Rifāʿiyya, lernte.¹⁶⁹ Einer seiner Lehrer legte ihm allerdings nahe, in den Maghreb zurückzukehren. Er lebte zuerst bei ʿAbd as-Salām b. Mašīš (gest. 625/1228), zog nach einigen Jahren aber ins Dorf Šādila, das auf halbem Weg zwischen Tunis und Kairouan (Qayrawān) gelegen ist. Von diesem Ort leitet sich auch seine *nisba* aš-Šādili ab. Hier zog er die Pilger in Scharen an und soll zahlreiche Wunder gewirkt haben. Seine Lehre weckte allerdings den Widerstand der dortigen *ʿulamāʾ*. Er reiste deshalb 1244 oder 1252 nach Alexandrien weiter, wo er bald eine ebenso zahlreiche Anhängerschaft hatte. Šādili schenkte den religiösen Pflichten grosse Auf-

merksamkeit und unternahm mehrfach den *ḥağğ*. Er starb 656/1258 (im Jahr der Eroberung Bagdads durch die Mongolen) unterwegs nach Mekka in al-Ḥumayṭira (Oberägypten).

Šādili vertrat in seiner Lehre einen gemässigten Sufismus, der den materiellen Lebensbedingungen seiner Anhänger und den sozialen Aspekten grosse Aufmerksamkeit schenkte. Die Šādiliyya befolgt die Standpunkte der sunnitischen Lehre strikt und ist der *šarʿa* verpflichtet. Zwar ermahnt Šādili seine Anhänger zur Aufgabe irdischer Ziele und zum Kampf gegen die Triebseele (*nafs*). Er ermuntert sie aber nicht zu einem Leben in strenger Askese, sondern zu frommem Wandel in sozialer Verantwortlichkeit. Šādili legte durchaus Wert darauf, sich elegant zu kleiden. Er verurteilte jedenfalls das Tragen besonderer Derwischkleidung. Er distanzierte sich ausserdem von spektakuläreren Formen von Zusammenkünften, wie sie aus der Rifāʿiyya bekannt sind. Berichte über die Rifāʿiyya wissen von Trancezuständen, in denen die Adepten auch ausserordentliche Handlungen vorgenommen haben (Gehen auf Feuerglut, Durchstechen des Körpers etc.).

Für Šādili selbst standen vielmehr unablässiges Gottgedenken und Standhaftigkeit gegenüber den zahllosen Versuchungen im Alltag im Vordergrund. Von ihm sind keine Schriften zu Lehrfragen bekannt. Er soll v.a. Gebete (*duʿāʾ*, Pl. *adʿiya*) und Litaneien (*ḥizb*, Pl. *aḥzāb*) verfasst haben, die in entsprechenden Sammlungen zusammengestellt sind. Seine Litaneien sind sehr beliebt und weit verbreitet. Dazu zählen der *Ḥizb al-Baḥr* (der ihm direkt vom Propheten eingegeben worden sein soll) und der *Ḥizb kabīr* (auch *Ḥiğāb šarīf* genannt). Šādili werden ausserdem die folgenden Litaneien zugeschrieben: *Ḥizb al-Barr*, *Ḥizb an-Nūr*, *Ḥizb al-Faṭḥ* und der *Ḥizb aš-Šayḥ Abi l-Ḥasan*.¹⁷⁰ Es sei bereits bei dieser Gelegenheit festgehalten, dass sich einzelne der soeben erwähn-

seiner *madrasa* in Bagdad beauftragt (vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 350). Bald wurde dieser Institution ein Hospiz (*ribāt*) hinzugefügt. Sein Erfolg war derart gross, dass in Bagdad ein besonderes Gebäude für die Zusammenkünfte errichtet werden musste.

167 Vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 180f.

168 Zur Šādiliyya und Abu l-Ḥasan aš-Šādili vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 354–360; Knysh, *Islamic mysticism* 207–218; Lory, *al-Shādhilī* (ca. 593–656/ca. 1196–1258), in *ET*²; Lory, *Shādhiliyya*, in *ET*².

169 Zur Rifāʿiyya siehe Öztürk, *The eye of the heart* 110–113; Bosworth, *Rifāʿiyya*, in *ET*².

170 Diese Texte sind enthalten in ʿA. Ḥ. Maḥmūd, *al-Madrasa aš-šādiliyya al-ḥadīṭa wa-imāmu-hā Abu l-Ḥasan aš-Šādili*. Sie gehen zurück auf Ibn aš-Šabbāğ und Ibn ʿIyād.

ten Texte auf den hier untersuchten Dokumenten in Rollenform nachweisen lassen.¹⁷¹ Oft lässt sich nur unklar unterscheiden zwischen der Rezipitation dieser Gebete im Rahmen der Liturgie und ihrer magischen und talismanischen Verwendung durch Šādīlis Anhänger. Šādīlī selbst ist aber nicht für diese Entwicklungen im Rahmen des Heiligenkults verantwortlich. Er distanzierte sich jedenfalls deutlich von jeglicher Form der Götzenverehrung.

Šādīlī dürfte zwar nie die Gründung einer Bruderschaft (*ṭarīqa*) beabsichtigt haben. Seine Lehre ordnet sich allerdings klar in die Entwicklung des Sufismus in eine in Bruderschaften organisierte Institution ein. Zwei seiner unmittelbaren Nachfolger, Abu l-‘Abbās al-Mursī (gest. 686/1287) aus Murcia in Andalusien und der Ägypter Ibn ‘Aṭā’ Allāh (gest. 709/1309), trugen später massgeblich zur Verbreitung von Šādīlis Lehre bei. Sie kodifizierten das *Dikr*-Ritual und gründeten Konvente (*ḥānaqāh*). Auf die Entwicklung des Šādīliyya-Ordens selbst soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Es sei aber festgehalten, dass er sich gerade in Ägypten, Ifrīqiya, Marokko, Syrien und im Ḥiǧāz verbreitete.

Zu den drei wichtigen Orden, die um 1200 in der arabischen Welt entstanden, zählt auch die Suhrawardīyya.¹⁷² Sie hat sich aus dem Zirkel der Anhänger von Šihāb ad-Dīn Abū Ḥaṣṣ ‘Umar as-Suhrawardī heraus gebildet, der von 539–632/1145–1234 lebte. Er darf nicht mit andern Personen mit derselben *nisba* verwechselt werden, insbesondere nicht mit seinem Zeitgenossen Šihāb ad-Dīn Yaḥyā as-Suhrawardī al-Maqtūl, der 587/1191 in Aleppo wegen seiner häretischen Auffassungen und politischen Einstellungen hingerichtet wurde.

Unser Suhrawardī gilt als einer der bedeutendsten Sufis. Er wurde 539/1145 in Suhraward geboren, das etwas westlich von Sulṭāniyya (Iran) liegt und später von den Mongolen zerstört wurde.

Abū Ḥaṣṣ ‘Umar kam bereits in seiner Jugend nach Bagdad, wo ihn sein Onkel Abu n-Naǧīb mit den Grundlagen der religiösen Wissenschaften vertraut machte und ihn im Predigen unterwies. Abu n-Naǧīb selbst war ebenso ein berühmter Sufi. Der zweite bedeutende Lehrer Abū Ḥaṣṣ ‘Umars war ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (470 oder 481–561/1077 oder 1088–1166), von dem die bereits erwähnte Qādiriyya abstammt.¹⁷³ Die enge Beziehung zwischen dem noch jungen Schüler und dem in fortgeschrittenem Alter stehenden *šayḥ* sollte Suhrawardī gerade in religionsdogmatischen Fragen prägen. ‘Abd al-Qādir schien dem jungen Suhrawardī von einer vertieften Beschäftigung mit der *Kalām*-Wissenschaft abgeraten zu haben.

Nach dem Tod seines Onkels Abu n-Naǧīb (563/1168) folgte auch Abū Ḥaṣṣ ‘Umar as-Suhrawardī selbst dem Pfad der Zurückgezogenheit. Er betätigte sich als Prediger und leitete mystische Zusammenkünfte im *ribāṭ* seines Onkels. Sein Ruf als begnadeter Prediger verbreitete sich in der abbasidischen Hauptstadt Bagdad rasch. Bei seinen Veranstaltungen geriet das Publikum regelmässig in Ekstase.

Suhrawardī unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu Mu‘īn ad-Dīn al-Čištī (gest. 633/1236), dem Begründer der Čištīyya, die sich später hauptsächlich in Indien verbreitete.¹⁷⁴ Die Čištīyya orientierte sich in ihrer frühen Phase stark an Suhrawardīs Hauptwerk *‘Awārif al-ma‘ārif*.¹⁷⁵ Suhrawardī fühlte sich überdies Naǧm ad-Dīn ar-Rāzī, genannt ad-Dāya (573–654/1177–1256), einem Schüler des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā, verbunden.¹⁷⁶ Er traf Dāya 618/1221 in Malatya (Ost-Anatolien), als dieser auf dem Weg von Ḥwārazm nach Kleinasien war. Dāya legte Suhrawardī sein Werk *Miršād al-‘ibād* vor, das dieser wohlwollend aufnahm. Suhrawardī verfasste für Dāya ein Empfehlungs-

171 Der *Ḥizb al-Baḥr* ist enthalten auf Is 1626 (Chester Beatty Library, Dublin). Siehe dazu Kapitel 4.9, bei Anm. 509.

172 Vgl. für die weiteren Ausführungen Knysh, *Islamic mysticism* 191–207; Hartmann, al-Suhrawardī, in *ET*²; Sobieroj, Suhrawardīyya, in *ET*².

173 Zu ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī und der Qādiriyya vgl. Kapitel 3.1.7, bei Anm. 164–167.

174 Zur Čištīyya vgl. Auer, Chishtiyya, in *ET*³; Arya, Chishtiyya, in *Encyclopaedia Islamica*.

175 Das Werk wurde übersetzt von Gramlich: Suhrawardī, *Die Gaben der Erkenntnisse*.

176 Vgl. zu ihm Algar, Nadīm al-Dīn Rāzī Dāya, in *ET*².

schreiben zuhanden des Rüm-Seldschuken ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. in Konya.

Suhrawardī folgte in seiner Lehre zwar den Standpunkten der frommen Vorgänger (*as-salaf wa-l-ḥalaf*). Er ging allerdings gerade in der Mystik darüber hinaus und äusserte deutliche Sympathien für Ḥallāḡs Aussage „Anā l-ḥaqq“. Suhrawardīs Offenheit ging jedoch nie derart weit, dass er sich weiteren „Freidenkern“ aus seiner Zeit anschloss. Er richtete sich jedenfalls klar gegen den von Ibn al-‘Arabī (gest. 1240) vertretenen Pantheismus und kritisierte v.a. dessen Verbindung von mystischen Vorstellungen mit Auffassungen aus der griechischen Philosophie. Es soll in Bagdad angeblich auch zu einem Treffen zwischen Suhrawardī und dem um etwa zwanzig Jahre älteren Mystiker aus Andalusien gekommen sein. Die Berichte darüber enthalten allerdings zahlreiche legendenhafte Elemente.¹⁷⁷ Auch Darstellungen zu einer Zusammenkunft mit Rūzbihān al-Baqlī entbehren realer Grundlagen. Gesichert ist hingegen, dass Suhrawardī bei seiner letzten Pilgerfahrt (628/1231) den arabischen Mystiker und Dichter Ibn al-Fārīd (gest. 632/1235)¹⁷⁸ im Heiligen Bezirk in Mekka traf.

Für die vorliegenden Belange von besonderem Interesse sind die engen Beziehungen zwischen Suhrawardī und dem Abbasiden-Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh.¹⁷⁹ Der Abbasiden-Herrscher interessierte sich zunehmend für Suhrawardīs Zusammenkünfte und begegnete ihm mit grossem Wohlwollen. Der Kalif unterstützte u.a. die Gründung des Ribāṭ al-Marzubāniyya massgeblich, das ebenso unter dem Namen Ribāṭ al-Mustaḡadd bekannt war (599/1202–1203). Dies geschah zu einem Zeitpunkt, da an-Nāṣir li-Dīn Allāh begonnen hatte, die mystisch geprägte Ausrichtung der *Futuwwa* zu fördern und sie in den Dienst des Kalifats zu stellen. Diese *Futuwwa*-Bünde werden uns sogleich näher beschäftigen. Vorläufig ist

festzuhalten, dass an-Nāṣir darum bemüht war, eine neue, dem Abbasiden-Kalifat verpflichtete *Futuwwa* zu etablieren. Dieses Anliegen lag auch Suhrawardī am Herzen. Der Kalif war darum bemüht, die *Futuwwa* zu einer Organisation zu entwickeln, die seine politische Handlungsfähigkeit stärkte.

Suhrawardī wies in seinen Werken auf die enge Abhängigkeiten zwischen *Futuwwa* und Sufismus hin. Er entwickelte eine Lehre, die die zentralen Aspekte von *futuwwa*, *taṣawwuf* und *ḫilāfa* in aufsteigender Reihenfolge miteinander in Beziehung setzte. Suhrawardī hält in seinem Werk *Idālat al-iṣyān ‘alā l-burhān* fest,¹⁸⁰ dass das Kalifat ein Buch (*daftar*) darstelle, in dem der *taṣawwuf* einen Abschnitt bilde. Die Lehre des *taṣawwuf* sei ihrerseits ein Buch (*daftar*); darin sei dann die *futuwwa* enthalten. Die zitierte Stelle charakterisiert die *Futuwwa* sodann als die reinen Moralvorstellungen (*al-aḥlāq az-zakiya*). Der *taṣawwuf* wiederum beinhalte die frommen Handlungen und Übungen (*awrād*). Und das Kalifat als oberste Instanz baue auf den mystischen Zuständen, den frommen Handlungen und den reinen Moralvorstellungen auf. Die soeben vorgestellte Hierarchisierung von *futuwwa*–*taṣawwuf*–*ḫilāfa* erinnert an die Dreiteilung von *ṣarī’a*–*ṭarīqa*–*ḥaqīqa*.

Die gegenseitige Abhängigkeit, die gemäss Suhrawardī zwischen Sufismus und Kalifat besteht, erklärt letztlich auch, weshalb an-Nāṣir li-Dīn Allāh den *ṣayḥ* mehrfach als seinen Vertreter an die Höfe der benachbarten Herrscher sandte. Am besten bekannt ist Suhrawardīs diplomatische Mission an den Hof der Ayyubiden. Nāṣir hatte sich selbst als *qibla* für alle Angehörigen der *Futuwwa*-Bewegung (*fityān*) vorgestellt. Er hatte nun Suhrawardī mit der Aufgabe betraut, die Ayyubiden-Herrscher in Aleppo (al-Malik az-Zāhir) und Kairo (al-Malik al-Kāmil) auf seine *Futuwwa* zu verpflichten. Nach seiner Rückkehr in den Iraq wurde

177 Vgl. dazu Addas, *Red Sulphur* 240–241.

178 Zu Ibn al-Fārīd vgl. Nicholson [Pedersen], Ibn al-Fārīd, in *ET*²; Homerin, Ibn al-Fārīd, in *ET*³.

179 Zu an-Nāṣir li-Dīn Allāh vgl. die ausführliche Studie von Hartmann, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh*.

180 Hartmann, al-Suhrawardī, in *ET*²; das Werk *Idālat al-iṣyān* ist nur als Handschrift erhalten; vgl. Nr. 3 in der Aufzählung bei A. Hartmann (*ET*²); ebenso erwähnt bei Hartmann, *an-Nāṣir li-Dīn Allāh* 326 (Nr. 26).

Suhrawardī anfänglich mit grosser Ehre empfangen. Nāṣir nahm allerdings zunehmend Anstoss daran, dass Suhrawardī das bescheidene Auftreten eines Sufis abgelegt hatte. Er entzog ihm deshalb die Oberaufsicht über seinen *ribāṭ* und untersagte ihm das Predigen. Suhrawardīs aufrichtige Reue liess ihn in der Gunst des Kalifen aber bald wieder aufsteigen.

Nāṣir sandte Suhrawardī 614/1217–1218 nach Hamadān, als der Ḥwārazm Šāh ‘Alā’ ad-Dīn Muḥammad II. die Stellung des Abbasiden-Kalifats hinterfragte. Der Ḥwārazm Šāh marschierte damals gegen Bagdad und empfing Suhrawardī ausgesprochen kühl. Der Ḥwārazm Šāh war nicht willens, an-Nāṣir als Kalifen zu akzeptieren. Er warf ihm insbesondere vor, Mitglieder des Herrscherhauses ungebührlich zu behandeln und seine eigene Macht zu mehren. Konkret ging es darum, dass an-Nāṣir seinen eigenen Sohn und dessen Familie gefangen gesetzt hatte. Der Ḥwārazm Šāh berief sich in seinem Widerstand auf ein Prophetenwort, wonach es unzulässig sei, die Nachkommen von al-‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib unehrenhaft zu behandeln. Suhrawardī konnte bei dieser Mission keine Einigung herbeiführen.

Er hatte aber 618/1221 deutlich mehr Erfolg, als er in an-Nāṣir li-Dīn Allāhs Auftrag an den Hof des Rūm-Seldschuken ‘Alā’-al-Dīn Kayqubād reiste. Suhrawardī überreichte ihm die Insignien eines Sultans und installierte ihn als Herrscher über die islamischen Gebiete Kleinasiens. Es gelang Suhrawardī bei dieser Mission ausserdem, zahlreiche Mitglieder für die *Futuwwa* des Kalifen zu gewinnen. Auch Kayqubād selbst und zahlreiche Beamte und Gelehrte schlossen sich in Konya der *Futuwwa* des Kalifen an. Suhrawardī leitete dabei die Initiationszeremonien. Ibn Bībī beschreibt in seiner Chronik der Seldschuken die freundliche Atmosphäre bei diesen Riten.

Seine häufigen Reisen im Auftrag des Kalifen zur Verbreitung der *Futuwwa* in ihrer erneuerten Form gestatteten es Suhrawardī zugleich, seine eigenen mystischen Auffassungen und seine theologische Weltansicht zu verbreiten. Er vertrat die Meinung, dass seine Lehre in Übereinstimmung

mit der Weisheit des Propheten stehe. Gerade in Suhrawardīs späten Schriften finden sich allerdings Hinweise darauf, dass sich herkömmliche Auffassungen aus dem Sufismus mit heterogenen Elementen aus gnostischen und neoplatonischen Kontexten vermischen.

Es steht jedenfalls fest, dass Suhrawardī zahlreiche Anhänger hatte, die seine Lehre in Syrien, Kleinasien, Persien und Nordindien verbreiteten. Es waren denn auch seine Schüler, die den nach ihm benannten Suhrwardiyya-Orden gründeten.¹⁸¹ Die Suhrwardiyya sollte später neben der Čištiyya, der Qalandariyya und der Naqšbandiyya in Indien eine wichtige Rolle spielen. Es waren v. a. Suhrawardīs Schüler ‘Alī b. Buzgūš (gest. 678/1279–1280 in Shiraz),¹⁸² Bahā’ ad-Dīn Zakariyyā (aktiv in Sind und Pandjab)¹⁸³ und Ġalāl ad-Dīn Tabrīzī (gest. vielleicht 642/1244, aktiv in Bengalen)¹⁸⁴, die zur Verbreitung von Suhrawardīs Vorstellungen beitrugen.

Suhrawardī selbst starb 632/1234 im Alter von 90 Jahren in Bagdad, wo sein Grab ab dem 8./14. Jh. verehrt wurde. Nach der Eroberung Bagdads durch die Osmanen wurde Suhrawardīs Grab ebenso wie die Gräber Abū Ḥanīfas und ‘Abd al-Qādir al-Ġilānīs erneuert. Die Verbreitung der Suhrwardiyya in Iran erklärt, dass auch von dort Konvente dieses Ordens bekannt sind. Erst im Vorbeigehen sei hier auf eine bekannte Anlage der Suhrwardiyya in Natanz, nämlich auf das Mausoleum ‘Abd aṣ-Ṣamads, hingewiesen, das von Sh. Blair in ihrer Dissertation untersucht worden ist. Dieser Komplex wurde ganz am Anfang des 14. Jh. errichtet und wird uns später eingehender beschäftigen.¹⁸⁵

Die vorangehenden Angaben haben auf unterschiedliche Sufiorden und Derwischbruderschaften

181 Zum Orden der Suhrwardiyya vgl. Sobieroj, Suhrwardiyya, in *ET*²; Knysh, *Islamic mysticism* 192–195 und 203–207.

182 Vgl. zu ihm Shams, Buzghush Shīrāzī, in *Encyclopaedia Islamica*.

183 Vgl. Nizami, Bahā’ al-Dīn Zakariyyā, in *ET*².

184 Vgl. Sobieroj, Tabrīzī, Djalāl al-Dīn, in *ET*².

185 Blair, *Natanz*; vgl. dazu ausführlicher Kapitel 3.4 bei Anm. 408–410.

ten aufmerksam gemacht, die ab dem 12. Jh. entstanden sind. Die Vielzahl dieser Bünde untersagt es, hier eine vollständige Übersicht einzufügen. Für unsere vorliegenden Belange ist insbesondere relevant, dass diese Derwischbruderschaften eine grosse Nähe zu weiteren Männerbünden aufweisen, die unter dem Oberbegriff *Futuwwa* bekannt sind. Auf diese Zusammenhänge ist soeben kurz hingewiesen worden. Diese *Futuwwa*-Bünde sollen im folgenden eingehender vorgestellt werden. Die in der *Futuwwa* vertretenen Auffassungen fanden verschiedentlich ein Echo auf den in dieser Studie untersuchten Dokumenten in Rollenform.

3.2 Das Bundeswesen im Islam

Die vorangehenden Hinweise zu den Derwischorden machten auch auf die Suhrawardiyya aufmerksam.¹⁸⁶ Diese Gemeinschaft geht auf 'Abd al-Qāhir Abū Nağīb as-Suhrawardī (gest. 1168), einen Schüler Aḥmad Ġazzālīs (gest. 1126), zurück.¹⁸⁷ Der soeben erwähnte Suhrawardī ist der Verfasser eines bekannten Handbuchs über mystische Tugenden (*Ādāb al-murīdīn*). Sein Neffe, Abū Ḥaḍḍ Umar as-Suhrawardī (1145–1234), beeinflusste die weitere Entwicklung dieses Ordens allerdings noch stärker. Er hat die Hauptaspekte der mystischen Lehre in einem Traktat mit dem Titel *ʿAwārif al-maʿārif* zusammengefasst.¹⁸⁸ Dieser Text gilt als Standardwerk der Mystik und wurde gerade in Indien vielfach gelehrt.

Abū Ḥaḍḍ Umar war auch politisch aktiv. Unter dem Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh (gest. 1225) war er *Ṣayḥ aš-šuyūḥ* in Bagdad und somit der offizielle Sufimeister in der Hauptstadt des Abbasiden-Reichs. Die Abbasiden hatten um 1200 ihren früheren Glanz längstens eingebüsst. An-Nāṣir li-Dīn Allāh gilt allerdings als letzter Vertreter dieser Dynastie, der über einen gewissen politischen

Handlungsspielraum verfügte. Er verfolgte das Ziel, das darben geistige Leben in seinem Reich zu erneuern. Ausserdem war ihm bewusst, dass der islamischen Welt Gefahr durch die Mongolen drohte. Er versuchte deshalb, die muslimischen Herrscher für die gemeinsame Sache im Kampf gegen die Eindringlinge zu gewinnen.

Der Kalif schickte Abū Ḥaḍḍ Umar as-Suhrawardī in diesem Sinn als Gesandten an die Höfe der Ayyubiden in Ägypten und Syrien. Suhrawardī reiste ausserdem nach Konya, wo die Rūm-Seldschuken gerade auf dem Höhepunkt ihrer Macht standen. Konya entwickelte sich nur wenige Jahre nach Suhrawardīs Besuch überdies zu einem bedeutenden Zentrum der islamischen Mystik. Die engen Beziehungen Suhrawardīs zu den weltlichen Machthabern charakterisierten auch die Einstellung seines Ordens gegenüber der herrschenden Klasse in den folgenden Jahrhunderten gerade in Indien. Die Suhrawardiyya zeigte gegenüber der Teilnahme am politischen Geschehen eine grössere Offenheit als dies auf andere Orden zutrifft.

Dieser Abū Ḥaḍḍ Umar as-Suhrawardī spielte auch eine bedeutende Rolle bei an-Nāṣir li-Dīn Allāhs Vorhaben, die *Futuwwa*-Bewegung zu reformieren. Die *Futuwwa* geht in ihrem Kern auf den frühen Sufismus zurück. Im 13. und am Anfang des 14. Jh. hatten diese Bewegung und ihre Nachfolgeorganisationen (Aḥīṭum; Handwerksgilden: *ṣinf*) einen Charakter angenommen, der sie kaum mehr von jenem anderer mystisch ausgerichteter Männerbünde unterschied. Vereinfacht ausgedrückt lässt sich die *Futuwwa* als angewandte Form der Mystik, als Mystik für die breiten Massen, bezeichnen. Eine klare Strukturierung der geistigen Übungen zielte darauf ab, spirituelles Erleben auch für das Gros der Gläubigen zu öffnen und es nicht allein einer geistigen Elite vorzubehalten.

Bereits F. Taeschner zeigte auf, dass der Sufismus einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung des *Futuwwa*-Ideals leistete.¹⁸⁹ Y.N. Öztürk machte ebenso auf die engen Beziehungen zwischen Sufi-

186 Vgl. Kapitel 3.1.7, bei Anm. 174–185.

187 Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 347–350.

188 Vgl. die Übersetzung von Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse* (*ʿAwārif al-maʿārif*).

189 Taeschner, *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals*.

Bruderschaften und *Futuwwa*-Bünden aufmerksam.¹⁹⁰ E.S. Wolper wiederum geht so weit, die Begriffe Sufi, Derwisch und *fatā* (Pl. *fityān*, Angehöriger der *Futuwwa*-Bewegung) bzw. *aḥī*¹⁹¹ als Synonyme zu verwenden (14. Jh.).¹⁹² Bei den soeben aufgeführten Organisationen handelt es sich grundsätzlich um Männerbünde. Der weiteren Darstellung sei die Bemerkung vorausgeschickt, dass in der *Futuwwa* zentrale Vorstellungen und Werte zum Teil auf den hier im Vordergrund stehenden Dokumenten in Rollenform ein Echo gefunden haben.¹⁹³

3.2.1 Die *Futuwwa*-Bünde

F. Taeschner, weiterhin die Autorität in der *Futuwwa*-Forschung, macht darauf aufmerksam, dass das Bundeswesen im Mittelalter gerade in Vorderasien weit verbreitet war. Es ist mit dem Schlagwort *futuwwa* verbunden. Die Grundbedeutung dieses arabischen Begriffs lautet „Jugend, Jungmannschaft, Burschentum“. Er bezeichnet auch die

„Jugendblüte“ oder den „jugendlichen Leichtsinn“. Dieses Abstraktum leitet sich vom Ausdruck *fatā* (Pl. *fityān*; „Bursche, Jungmann“) ab. *Futuwwa* entspricht dabei dem lateinischen *iuventus*. Der *iuvenis* ist der bereits erwachsene junge Mann, der vom *adolescens* zu unterscheiden ist. Diese Grundbedeutung des Begriffs hat vielfache Erweiterungen erfahren, wobei für F. Taeschner dessen ethische und soziale Implikationen im Vordergrund stehen.¹⁹⁴

Aus der ethischen Perspektive ist die *futuwwa* mit den Idealen Edelmüt, Grossmut, Ritterlichkeit verbunden. Diese Qualitäten zeichnen den wahren *fatā* aus. Die soziale Dimension der *Futuwwa* wiederum äussert sich darin, dass sich diese jungen Männer (*fityān*) zu Bünden zusammenschlossen, die sich der Pflege der soeben angeführten Tugenden verschrieben. In diesem Sinn bezeichnet der Begriff *Futuwwa* den Burschenbund, die Korporation.¹⁹⁵

F. Taeschner unterscheidet in Übereinstimmung mit den ethischen und den sozialen Implikationen der *Futuwwa* zwischen geistes- und sozialgeschichtlichen Aspekten in dieser Entwicklung. Diese beiden Linien laufen in der vom Abbasiden-Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh (reg. 1180–1225) angestrebten Reform des Bundeswesens zusammen und lassen sich danach nicht mehr voneinander trennen. Für unsere vorliegenden Belange sind gerade die Veränderungen im 13. und 14. Jh. relevant. Dennoch soll hier zuerst auf die Eckpunkte der Entwicklungen davor hingewiesen werden.

Jene Qualitäten, die den wahren *fatā* auszeichnen, lassen sich mit einem Blick auf die Verwendung des Begriffs in frühen arabischen Textzeugnissen, also im Koran und in der altarabischen Dichtung, erschliessen. In den soeben angeführten Quellen fehlt allerdings das Abstraktum *futuwwa*. Die folgende Darstellung stützt sich des-

190 Öztürk, *The eye of the heart* 56: „Every study of the *tariqats* of Anatolia and the Balkans should include a discussion of *futuwwat* and *akhi* brotherhoods, as these associations, like the *tariqats*, were institutional embodiments of ideas and values developed by sufis. The *akhi* brotherhoods preceded the *tariqats* in Anatolia and the Balkans, and played an important role in the social, economic, and spiritual lives of the Turks living there.“

191 Von den *Aḥī*-Bewegung als Nachfolgerin der *Futuwwa* gerade in Ost-Anatolien wird sogleich die Rede sein (Kapitel 3.2.2).

192 Wolper, *Cities and saints* 77 f.

193 Es bestehen inzwischen zwar jüngere Studien zur Entwicklung der *Futuwwa*. Dennoch stützen sich die weiteren Ausführungen in erster Linie auf ältere Arbeiten, nämlich: Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee, und Breebaart, *Development*. Wichtig ist ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften*.

Für jüngere Darstellungen beachte u.a.: Ridgeon, *Morals and mysticism*; British Journal of Middle Eastern Studies 44.1 (2013): Spezialband zur *Futuwwa* (Hg. L. Ridgeon); Gevorgyan, Full list: <http://futuwwa.blogspot.ch/2012/11/full-list-of-literature-on-futuwwa.html> (Stand 4. September 2017, enthält am Schluss eine Zusammenstellung aller Arbeiten F. Taeschners zum Thema); Maḡḡūb, *Ā'in-i ḡawānmardī*; ders., *Spiritual chivalry*; ders., *Ḡawānmardī wa ā'in-i ān*.

194 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 123.

195 Die vorliegenden Ausführungen schreiben *Futuwwa*, wenn der Begriff die Bewegung als Institution bezeichnet. Wenn hingegen von der *futuwwa* als Charaktereigenschaft die Rede ist, wird Kleinschreibung verwendet. Die Abgrenzung ist allerdings nicht immer klar.

halb auf die Verwendung des Ausdrucks *fatā* (bzw. Pl. *fityān*). Der Begriff bezeichnet im Koran eigentlich ausschliesslich einen Jüngling. So werden u.a. Ibrāhīm (Q 21:60), die Siebenschläfer (*Aṣḥāb al-kahf*; Q 18:10 und 18:13),¹⁹⁶ aber auch Yūsuf (Q 12:30) *fatā* bzw. *fityān* genannt. Auch Moses' im Koran namenloser Gehilfe wird als *fatā* bezeichnet (Q 18:60 und 62).¹⁹⁷ Die angeführten Stellen äussern sich alle zu Personen, die ethisch positiv gewertet werden. Mitglieder der *Futuwwa*-Bewegung haben diese Koranverse später aufgegriffen. Sie haben darin Belege dafür gesehen, dass Ibrāhīm, die Siebenschläfer, Yūsuf oder Moses' Gehilfe auch aus koranischer Perspektive Träger der *futuwwa* im Sinn der späteren Institution waren.

¹⁹⁶ Gemäss Ibn ʿĀḍawayhī (aktiv im 11. Jh.) nannte Gott die Siebenschläfer wegen fünf Eigenschaften *fatā*: 1. der wahre *fatā* gibt dem Freund gegenüber dem Feind den Vorzug; 2. er meidet den Feind zugunsten des Freunds; 3. er bleibt seinem Bund mit dem Freund treu; 4. er verlässt sein Haus, um sich zum Freund zu begeben; 5. er enthält sich jeglicher Handlung, die dem Freund schaden könnte (vgl. *Mirāt al-muruwwa*, verfasst für Nizām al-Mulk, 456–485/1062–1092); Darstellung hier nach Breebaart, *Development* 12–16.

Ibn ʿĀḍawayhī erkennt im Erlebnis der Siebenschläfer die soeben angeführten Grundsätze: Die Siebenschläfer haben sich vom heidnischen König Dākiyānūs (dem römischen Kaiser Decius, reg. 249–251) abgewandt, hatten sie doch mit dem einen Gott einen Bund geschlossen. Da sie ihrer Freundschaft mit dem einen Gott treu blieben, verliessen sie ihr Zuhause. Sie enthielten sich aller Handlungen, die ihrem göttlichen Freund hätten schaden können. Ibn ʿĀḍawayhī erkennt in dieser Einstellung das wahre Wesen der *futuwwa*.

In dieser Interpretation hat die *futuwwa* eindeutig mystische Qualitäten. Während die *futuwwa* zuvor einen moralischen Kodex darstellt und die Beziehungen unter den Menschen regelt, kommt ihr im Fall der *Aṣḥāb al-kahf* (Siebenschläfer) eine neue Dimension zu, beschreibt sie doch das ideale Verhalten zwischen dem Menschen und Gott. Aus Ibn ʿĀḍawayhīs Ausführungen lässt sich auch ableiten, dass sich der wahre *fatā* durch unbedingten Gehorsam gegenüber Gott auszeichnet.

¹⁹⁷ Für eine umfassendere Zusammenstellung siehe Breebaart, *Development* 5f.

Gemäss F. Taeschner bezeichnet der Begriff *fatā* in der altarabischen Dichtung in erster Linie den edlen Vollmenschen, der den Arabern als Ideal vorschwebt.¹⁹⁸ Der *fatā* zeichnet sich gemäss diesen frühen Auffassungen einerseits durch seine Gastfreundschaft und Freigebigkeit, andererseits durch seine Tapferkeit aus. Auch in der eigentlichen *Futuwwa*-Bewegung stellten diese beiden Qualitäten die Haupttugenden des wahren *fatā* dar. Der richtige *fatā* nimmt in seiner Gastfreundschaft und Freigebigkeit keinerlei Rücksicht auf seine wirtschaftlichen Möglichkeiten. Diese Einstellung kann unter Umständen zu seinem finanziellen Ruin führen. Der altarabische Fürst Ḥātim aṭ-Ṭāʾī gilt wegen seiner ebenso sprichwörtlichen wie grenzenlosen Gastfreundschaft als Prototyp der Freigebigkeit.¹⁹⁹

Während Ḥātim aṭ-Ṭāʾī für Gastfreundschaft und Freigebigkeit steht, hat die spätere *Futuwwa* in ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 40/661), Muḥammads Cousin und Schwiegersohn, dem vierten Kalifen der Muslime und ersten Imam der Schiiten, ihr eigentliches Vorbild gefunden. ʿAlī nimmt in der *Futuwwa* eine zentrale Stellung ein. Er soll sein Leben mehrfach für den Propheten aufs Spiel gesetzt haben. Gemäss der Überlieferung hat die Stimme eines unsichtbaren Rufers (*ḥātif*)²⁰⁰ ʿAlī als wahren *fatā* gepriesen und festgehalten, dass es kein anderes Schwert als das *Dū l-faqār*-Schwert und keinen andern Jungmann ausser ʿAlī gebe („Lā fatā illā ʿAlī, wa-lā sayfa illā Dū l-faqār.“).²⁰¹ Diese Aussage kann als Leitspruch der *Futuwwa* bezeichnet werden und lässt sich auf den hier untersuchten Dokumenten in Rollenform wiederholt nachweisen.

¹⁹⁸ Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 125.

¹⁹⁹ Vgl. auch van Arendonk, Ḥātim al-Ṭāʾī, in *ET*².

²⁰⁰ Zum *Ḥātif*-Konzept vgl. Nünlist, *Dämonenglaube* 326–334.

²⁰¹ Vgl. zu diesem Prophetenwort u.a. Farès, *L'honneur* 26 ff.; Calmard, *Dū l-Faqār*, in *Elr*, weist diese Aussage nach bei Ṭabarī, I,3 (S. 1359, 1402); Balʿamī (Ausgabe Rowšan) 111, 169 (genaue Stellenangaben in *Elr*); siehe auch Dihḥudā, *Luḡat-nāma*, s.v. *Dū l-faqār*; Dozy, *Supplément* 11, s.v. *faqara*. Siehe neu auch Bellino, *Dhū l-Faqār*, in *ET*³.

Futuwwa drückt sich ausserdem durch Nachsicht und Toleranz gegenüber den Schwächen der Mitmenschen aus. Ibn Ǧaʿdayhī (11. Jh.) illustriert diesen Aspekt, indem er eine Aussage ʿAlī b. Abī Ṭālib's aufgreift. Demnach zeichnet sich der wahre *fatā* durch folgende Qualitäten aus: a. er ist demütig im Erfolg; b. vergibt, wenn er an der Macht ist bzw. Rache üben könnte; c. übt sich in Grosszügigkeit, ohne eine Gegenleistung zu erwarten; d. gibt selbst an jene gute Ratschläge, die ihm feindselig gesinnt sind; e. zeigt sich grosszügig, auch wenn er selbst Unterstützung bräuchte.²⁰²

Mit dem *Futuwwa*-Konzept eng verbunden ist die *muruwwa*. Dieser Begriff steht sachlich und etymologisch mit *marʿ*, *imraʿ* (Mann) in Verbindung. Die Vorstellung der *muruwwa* deckt sich weitgehend mit dem Begriff *virtus* im Lateinischen. Im Altarabischen beinhaltet die *muruwwa* jene Pflichten, die sich aus dem Schutz des Familienverbands und der Gastfreundschaft ergeben. Auch das Ausüben der Blutrache gehört letztlich hierhin. Die *muruwwa* kann als allgemeines Konzept verstanden werden, das die Ideale der *futuwwa* in sich schliesst, dem aber deren Bezüge zum Kriegsheldentum abgehen.

F. Taeschner vertritt die Auffassung, dass das altarabische Ideal des Edelmanns (*fatā*) mit den arabischen Eroberungen Eingang in die frisch für den Islam gewonnenen Gebiete, v.a. nach Khorasan, fand.²⁰³ Es ist bekannt, dass sich die iranischen Adelskreise rasch an die Gepflogenheiten der Eroberer anpassten und unter den Abbasiden ihre früheren Privilegien und ihre Macht *de facto* zurückgewannen. In iranischen Kreisen waren dabei Vorstellungen bekannt, die sich von den soeben geschilderten Idealen der alten Araber nicht allzu stark unterschieden.²⁰⁴ Während die Qualitäten des *fatā* im Arabischen unter dem Begriff *futuwwa* zusammengefasst werden, kennt das Persische dafür die Lehnübersetzung *ǧawān-*

mardī, „Jungmannstum“. Der Ausdruck lässt sich bereits in der Fürstenspiegel-Literatur aus dem 10. und 11. Jh. nachweisen.²⁰⁵

Es sind anfänglich die arabischen Glaubenskämpfer, die das *Fatā*-Ideal pflegten. Von ihnen haben es darauf die Sufis übernommen, passte ihre Mentalität doch gut zum Radikalismus der *Futuwwa*-Bewegung. Die Bedeutung und Tragweite der *Futuwwa*-Ideale veränderten sich im sufischen Umfeld allerdings. Die Sufis überhöhten diese Ideale und füllten sie ebenso wie die Vorstellung vom *ǧihād* mit modifizierten Inhalten.²⁰⁶

F. Taeschner macht auf die Darstellung in einer anonymen *Futuwwa*-Schrift aus Istanbul aufmerksam, wonach „die *Futuwwa* in allen ihren Tätigkeiten eine gewisse Gemeinsamkeit mit dem Sufismus“ aufweise.²⁰⁷ Allerdings unterscheide sich der Endzweck von Sufismus und *Futuwwa*. Das Ziel der noch nicht mystisch beeinflussten *fityān* bestehe darin, Lob von Seiten der Menschen auf sich zu ziehen. Der Sufi hingegen wolle Lob von Gott erfahren. Es ist wichtig, die Sufis gerade von niederen *fityān* zu unterscheiden.²⁰⁸ F. Taeschner hält gestützt auf die ange-

205 Vgl. dazu Kaykāwūs b. Iskandar b. Qābūs, *Qābūs-nāma*. Der Text wurde 1082 verfasst. Das 44. und letzte Kapitel darin handelt von der *ǧawān-mardī*. Vgl. dazu auch Breebaart, *Development* 9.

206 Zum *ǧihād*-Konzept unter den Mystikern bzw. zum Kampf gegen die *naḥs* (Triebseele) vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 166–172 und 272–274 und ihren Index s. v. „naḥs“ (S. 716); Cook, *Islam in Iran*, XI. *Jihad in Islam*, in *Elr* (v. a. am Schluss des Artikels); Heck, *Jihad revisited*, darin v. a. 99 f.

207 Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 128 (mit Anm. 2), der aus Istanbul MS AS 2049, fol. 207^r, Z. 16 ff., zitiert. Auf diesen Text macht in Anschluss an F. Taeschner auch Breebaart, *Development*, aufmerksam (S. 27). Demnach hätten die Sufis das *Futuwwa*-Konzept übernommen, da die *futuwwa* in all ihren Aspekten Gemeinsamkeiten mit dem Sufismus aufweise. Allerdings bestehe ein Unterschied in Bezug auf das eigentliche Ziel: Der *fatā* ziele letztlich auf das Lob durch seine Mitmenschen ab, während der Sufi auf Anerkennung von Gott aus sei.

208 Die *Futuwwa*-Bewegung ist ausgesprochen vielschichtig. Die Abbasiden sahen sich verschiedentlich mit in Banden organisierten *fityān* konfrontiert, die ihre poli-

202 Vgl. Breebaart, *Development* 12–16.

203 Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 126 f.

204 Baldick stellt die Auffassung zur Diskussion, dass es sich bei der *Futuwwa* um ein ursprünglich iranisches Konzept handelt: „The Iranian origin of the *futuwwa*“.

führte Handschrift fest, dass wahre *futuwwa* weder Lasterhaftigkeit noch Ausschweifung bedeute. Die *Futuwwa*-Tugend bestehe vielmehr darin, dem Mitmenschen eine Mahlzeit vorzusetzen, eine Gabe zu spenden und ihm mit einem freundlichen Antlitz zu begegnen. Überhaupt zeichne sich *futuwwa* durch Zurückhaltung und Scheu aus. Man solle sich davor hüten, seinem Mitmenschen Leid zuzufügen.²⁰⁹

Die Sufis modifizierten die *Futuwwa*-Tugenden dahingehend, dass sie einer altruistischen Grundhaltung (*īṭār*) einen zentralen Platz zuwiesen. Diese Einstellung (*īṭār*) besteht darin, dass der *fatā* seinen Mitmenschen in jeder Hinsicht in den Vordergrund rückt. Grundsätzlich ist der *fatā* jener, der stets gibt, aber nie nimmt. Er ist auch jener, der sogar noch seinem Feind gegenüber sich selbst den Vorzug gibt.²¹⁰ Innerhalb des Sufismus hat die *Malāmatīyya* das *Futuwwa*-Konzept des *īṭār* auf die Spitze getrieben. Sie geht davon aus, dass es zur ethischen Vollkommenheit gehört, durch sozial geächtetes Verhalten den Tadel seiner Mitmenschen auf sich zu ziehen. Die Sufis haben den *malāmatī* vielfach als das Modell des wahren *fatā* bezeichnet.

Das in der islamischen Mystik entwickelte Ideal der *futuwwa* geht jedenfalls weit über jene Tugenden hinaus, die in altarabischer Zeit den wahren *fatā* auszeichneten. F. Taeschner erkennt in der *futuwwa* sogar eine Art Zentralbegriff der

sufischen Ethik. Im Vordergrund dieses auf den Mitmenschen ausgerichteten Zweigs des Sufismus stünden die Qualitäten Altruismus, Selbstverleugnung und praktische Nächstenliebe. Diese könne bis zur Selbstentäusserung gehen.

Angesichts der zentralen Bedeutung der *Futuwwa*-Tugenden im Sufismus erstaunt nicht, dass sich verschiedene als Verfasser mystischer Werke bekannte Autoren auch dazu äussern. Zu ihnen zählt Sulamī (gest. 412/1021), der das Thema in einem selbständigen Werk mit dem Titel *Kitāb al-Futuwwa* behandelt.²¹¹ Quṣayrī (gest. 465/1073), sein Schüler, wiederum befasst sich in einem besonderen Kapitel seiner *Risāla* mit diesem Konzept.²¹² Später geht auch Ibn ‘Arabī (gest.

²¹¹ Vgl. Taeschner, As-Sulamī's *Kitāb al-Futuwwa*. Für Übersetzungen des Texts beachte: Sulamī, *Futuwwah: traité de chevalerie soufie*; Sulamī, *The book of Sufi chivalry*; Sulamī, *Der Sufi-Weg*.

Auch D.A. Breebaart weist auf Sulamīs Auffassungen zur *Futuwwa* hin (*Development* 16–21). Für Sulamī sind die folgenden Aspekte der *futuwwa* relevant: a. 14 Aussagen heben die Grosszügigkeit des *fatā* hervor; b. 8 Aussagen betonen seine Gastfreundschaft; c. 25 unterstreichen die Bedeutung von Freundschaft und Kameradschaft; d. 44 Belege äussern sich in allgemeiner Form zum Verhalten gegenüber Mitmenschen; e. 4 Aussagen heben die Wichtigkeit der Aufrichtigkeit in der Rede hervor; f. und 5 befassen sich mit der Aufrichtigkeit im Herzen. In Sulamīs *Futuwwa*-Verständnis kommt dem Altruismus (*īṭār*) grosse Bedeutung zu. Wichtig ist D.A. Breebaarts Hinweis, dass verschiedene Aussagen kaum auf jene Personen zurückgehen, denen sie von Sulamī in den Mund gelegt werden. Die jeweiligen Zuschreibungen zielen – ähnlich wie im Fall von Prophetenworten – vielmehr darauf ab, Autorität herzustellen.

²¹² Vgl. dazu Breebaart, *Development* 21–26: Auch Quṣayrī macht auf den Propheten Ibrāhīm aufmerksam, der im Koran *fatā* genannt wird. Seine *futuwwa* habe darin bestanden, dass er die Götzenbilder zerstörte (vgl. Q 21:60). Ibrāhīm spielt auch in einer Anekdote eine zentrale Rolle, wonach ein Magier bei ihm vorbeigekommen sei und um seine Gastfreundschaft gebeten habe. Ibrāhīm allerdings schickte den Magier weg. Er war in seinen Augen ein Ungläubiger, der zuerst Reue zeigen und den wahren Glauben annehmen sollte. Erst dann sei er seiner Gastfreundschaft würdig. Nachdem der Magier weggegangen war, wies Gott allerdings Ibrāhīm zurecht. Dieser holte den Magier ein und ent-

tische Autorität ernsthaft in Frage stellten. Sie marodierten gerade auch in Bagdad bandenmässig und stellten ein ernsthaftes Sicherheitsproblem dar. Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass *Futuwwa*-Bünde erstarken, wenn die Zentralmacht schwach ist. Vgl. zu dieser Problematik auch unten bei Anm. 218–219.

²⁰⁹ Vgl. Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 128 (mit Anm. 3), der die Aussage auch bei Sulamī, *Futuwwa* § 95, nachweist. Sulamī schreibt diese Aussage Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765) zu. Vgl. ähnlich auch Sulamī, *Futuwwah: traité de chevalerie soufie* 57 (bei Anm. 34).

²¹⁰ Quṣayrī, *Risāla* 122.30 (al-Qāhira, 1318) bzw. 103, Z. 4 v. u. (al-Qāhira 1367/1949), macht auf eine Aussage von al-Ḥārīt al-Muḥāsibī aufmerksam, wonach die *futuwwa* darin bestehe, „dass Du Gerechtigkeit gibst, aber keine beanspruchst, – dass du gibst, aber nicht nimmst.“ Hier zitiert gemäss Taeschner, *loc. cit.* 128 (Anm. 4).

638/1240) in den *al-Futūḥāt al-makkiyya* darauf ein und bezeichnet die *futuwwa* als einen *maqām*, eine Station. Diese Autoren setzen sich in erster Linie aus einer ethischen Perspektive mit der

schuldigte sich für sein Fehlverhalten. Nachdem Ibrahim dem Magier vom Eingreifen Gottes erzählt hatte, bekehrte sich dieser zum Islam; vgl. diese Anekdote bei Breebaart, *op. cit.*, 22 f.

Auch die Anekdote zu jenem Mann, der nach der Heirat entdeckt, dass das Gesicht seiner Frau durch Pockennarben entstellt ist und Blindheit simuliert, illustriert die in der *futuwwa* dominierende Grundhaltung. Nachdem seine Frau zwanzig Jahre später starb, öffnet er seine Augen wieder. Er erklärt seinen Freunden, er habe Blindheit vorgetäuscht, um seine Frau beim Anblick ihres entstellten Gesichts nicht zu verletzen (bei Breebaart 23 f.).

Der wahre *fatā* zeichnet sich ausserdem durch Keuschheit aus, wie eine Anekdote über Nūḥ al-ʿAyyār aus Nayšāpūr illustriert. Demnach wollte jemand Nūḥs Enthaltensamkeit auf die Probe stellen. Die fragliche Person verkaufte ihm eine Sklavin mit hellem Teint, die aber Männerkleider trug. Nūḥ al-ʿAyyār erstand sie im Glauben, es handle sich um einen Knaben. Einige Monate später wurde die Sklavin gefragt, ob ihr Besitzer inzwischen bemerkt habe, dass sie weiblichen Geschlechts sei. Sie verneinte jedoch; Nūḥ al-ʿAyyār habe sie noch nie berührt (bei Breebaart 24).

Auch die folgende Anekdote illustriert die Grundhaltung der *futuwwa*: Ein Mann hatte einige *fiṭyān* zu sich nach Hause zum Essen eingeladen. Der Gastgeber bat seinen Diener, alles für die Bewirtung der Gäste vorzubereiten. Der Diener allerdings liess seinen Herrn über Gebühr warten. Als er zur Rede gestellt wurde, wies er ihn darauf hin, dass einige Ameisen über das für die Bewirtung der Gäste vorgesehene Tuch gekrochen seien. Es wäre seiner Auffassung nach mit der *futuwwa* unvereinbar gewesen, die Tiere einfach vom Tuch zu wischen. So habe er eben gewartet, bis die Ameisen weggegangen seien (bei Breebaart 25).

Vielfach wird in der *Futuwwa*-Literatur, und vorliegend auch bei Quṣayrī, auf eine Anekdote hingewiesen, in der Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (6. Imam der Schiiten, gest. 765) eine zentrale Rolle spielt. Demnach war Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq in den Strassen Medinas unterwegs, als ein Mann auf ihn zukam und ihn beschuldigte, seinen Geldbeutel gestohlen zu haben. Der Imam wies zwar jegliche Schuld von sich, erkundigte sich aber dennoch nach dem Betrag, der dem aufgebracht Mann angeblich gestohlen worden war. Nachdem der Mann angegeben hatte, es handle sich um tausend Dinar, begaben sich die beiden zu Ġaʿfar nach Hause. Der Imam übergab dem Mann dort die genannte Summe. Als der vermeint-

Futuwwa auseinander und befassen sich nicht mit den sozialen Implikationen dieser Organisationen. Für unsere vorliegenden Belange sind aber gerade diese zuletzt genannten Aspekte relevant.

Diese sozialen Implikationen des *Futuwwa*-Konzepts spielen v. a. in Gruppierungen eine Rolle, die als Männerbünde organisiert waren und sich in erster Linie in Städten feststellen lassen.²¹³ Das Phänomen lässt sich auch im iranischen Kulturraum feststellen.²¹⁴ In den Städten schlossen sich junge Männer in der Absicht zusammen, das alt-arabische *Futuwwa*-Ideal aufleben zu lassen. Allerdings schenkten diese *fiṭyān* der Ausrichtung ihres Handelns zugunsten ihrer Mitmenschen vorerst nur geringe Beachtung und legten besonderen Wert auf ihr eigenes Wohlleben. Dazu gehörten gutes Essen und eine eher lockere Moral mit freizügiger Sexualität. Ausserdem beschränkte sich die Unterstützung gegenüber andern Menschen auf die Mitglieder des eigenen Bundes. Auch zeigte man seine Manneskraft primär, um mit seiner Körperstärke zu prahlen und seinen eigenen Ruhm zu steigern. Der selbstlose Held hat damit zum Raufbold oder – moderner formuliert – zum rauflustigen *hooligan* mutiert. Oft sicherten sich Mitglieder derartiger Organisationen den Lebensun-

lich Bestohlene wieder in seine Wohnung zurückgekehrt war, entdeckte er seinen Geldbeutel doch wieder. Er kehrte darauf zu Ġaʿfar zurück und wollte ihm die tausend Dinar zurückgeben. Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq aber nahm das Geld nicht zurück. Was er einmal gegeben habe, nehme er nicht mehr an sich (bei Breebaart 25 f.).

Quṣayrī erläutert seine Vorstellung der *Futuwwa* anhand von derartigen Anekdoten und fügt nur einige wenige Definitionen ein. Vieles spricht dafür, dass es sich bei den *fiṭyān* in seinem Text nicht um Sufis handelt. Allerdings reden seine Handlungsträger einem ethisch vorbildlichen Verhalten das Wort. Dennoch lässt sich auch bei Quṣayrī beobachten, wie sufische Vorstellungen Aufnahme in das Umfeld der *Futuwwa* finden.

213 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 130.

214 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 130. Es ist überdies aus dem grundsätzlich christlichen Armenien bekannt; vgl. Anm. 301.

terhalt auch durch Wegelagerei.²¹⁵ In gehobeneren Zirkeln wiederum war der *fatā* zum feinen Herrn geworden, der das Leben genoss und seine männliche Kampfkraft in sportlichen Aktivitäten (z.B. Bogenschiessen) demonstrierte. Ein derartiges *Futuwwa*-Verständnis hatte natürlich nichts mehr mit den im Sufitum vorherrschenden Idealen zu tun.²¹⁶

Unter den Abbasiden haben sich diese *fityān* wiederholt zu eigentlichen Kampfgruppen zusammengeschlossen, die politische oder religiöse Forderungen durchzusetzen versuchten. Sie verscrieben sich dem Kampf (*ġihād*) für die Sache Gottes (*fi sabīl Allāh*). Gerade in Khorasan, aber auch in Transoxanien, lassen sich Kampfgruppen nachweisen, deren Anführer *raʿīs al-fityān* genannt wurde. Auch in dieser Hinsicht lassen sich gegenseitige Beeinflussungen der Vorstellungen der Glaubenskämpfer und der Werte der Sufis erkennen. Jedenfalls kamen die Glaubenskämpfer gerade in den *ribāṭ*, den militärischen Stützpunkten des Glaubenskampfs entlang der Grenzen der muslimischen Welt, mit den Derwischorden in Kontakt. Dies führte dazu, dass sufische

Vorstellungen unter den *fityān* zu einem Zeitpunkt an Bedeutung gewannen, als auch die ersten mystischen Orden entstanden (5.–6./11.–12. Jh.). Im 6./13. Jh. weitet sich der Sufi-Einfluss eigentlich auf alle *Futuwwa*-Gruppierungen aus, wie sich anhand der *Futuwwa*-Literatur aus dem 12.–14. Jh. aufzeigen lässt. Die *Futuwwa*-Gruppierungen hatten also bereits vor an-Nāṣir li-Dīn Allāhs Reformbestrebungen zahlreiche Vorstellungen der Sufis aufgegriffen. Vieles spricht auch dafür, dass die *Futuwwa*-Bruderschaften gewisse aus den Sufi-Orden bekannte Strukturen übernommen hatten. Es lässt sich überdies aufzeigen, dass die Vorsteher von Derwischbünden oft zugleich in *Futuwwa*-Gruppierungen aktiv waren und gern auch deren Leitung übernahmen.²¹⁷ Überhaupt lässt sich beobachten, dass viele Personen mehreren Gruppierungen angehörten oder ihnen zumindest als Sympathisanten nahestanden. Jedenfalls lassen sich multiple Zugehörigkeiten im Umfeld dieser Männerbünde häufig beobachten.

Während diese Grenzkämpfer, die in erster Linie am Rand der islamischen Welt lebten und dort ihre Heimat verteidigten, stark von sufischem Gedankengut beeinflusst waren, verfolgte eine zweite Gruppe das Ziel, in den grossen Städten der islamischen Welt ohne Rücksicht auf die herrschende Ordnung wieder Gleichheit und Gerechtigkeit herzustellen. Sie achteten auf eine gleichmässige Verteilung des Besitzes und waren auch bereit, die staatliche Ordnung auszuhebeln. Ihre Einstellung trug ihnen scharfe Kritik von Seiten der *ʿulamāʾ* ein. Wegen ihrer Geringschätzung der tatsächlichen Machtverhältnisse wurden sie *ʿayyār*, „Räuber, Vagabunden“ geschimpft. Dieser Ausdruck wird oft weitgehend synonym für *fityān* gebraucht.²¹⁸

Gerade aus der Zeit von der Mitte des 9. bis ins 12. Jh. liegen Berichte über die Aktivitäten von derartigen *Fityān*-Verbänden in den Städten vor, wobei die Quellenlage zur Situation in Bag-

215 Vgl. zu diesen Aspekten auch Irwin, 'Futuwwa': Chivalry and gangsterism.

216 Es gibt Hinweise darauf, dass sportliche Aktivitäten in der *Futuwwa* einen gewichtigen Platz einnahmen. Der Kalif an-Nāṣir li-Dīn Allāh soll das Kugelschiessen mit der Armbrust (*ramy al-bunduq*) und das Züchten von Brieftauben (*tuyūr al-manāsib*) mit der *Futuwwa* in Verbindung gesetzt haben. Wer diese Sportarten betrieb, war verpflichtet, sich auf den Kalifen zu beziehen, der als bester Armbrustschütze seiner Zeit galt. Man gibt auch an, dass der Kalif sämtliche alten Brieftauben habe umbringen und junge Tiere habe verteilen lassen. Diese Massnahme habe sichergestellt, dass der gesamte Nachwuchs an Brieftauben aus der Hand des Kalifen stammte. F. Taeschner äussert die Vermutung, Nāṣir habe Sport und *Futuwwa* miteinander verbunden, um so weitere Fürsten zum Eintritt in die *Futuwwa* zu bewegen. Vgl. dazu Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 141 f.; ders., *Zünfte und Bruderschaften*, Index s.v. „Brieftauben“ (658). Zum Züchten von Brieftauben im Umfeld der *Futuwwa* siehe auch Breebaart, *Development* 53. Beachte ausserdem Fremdbgen und Rollier, *Wrestlers* 49–90; Hartmann, *an-Nāṣir li-Dīn Allāh* 96–98, 103, 210.

217 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 135 f.

218 Mit Quellenverweisen bei Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 132 (Anm. 29).

dad besonders reich ist. Die *‘ayyār* konnten die Macht damals an sich reißen, da die Staatsmacht geschwächt war. Diese Männerbünde griffen oft auf terroristische Mittel zurück und schüchterten die Bevölkerung ein. Bei Ibn al-Aṭīr finden sich Hinweise, dass die *‘ayyār*-Verbände in Bagdad in der Zeit von 1135–1145 ein Terrorregime ausübten. Die Quellen schweigen allerdings darüber, ob und gegebenenfalls welche politischen (anti-abbasidischen oder pro-fatimidischen) Zielsetzungen die *‘ayyār*-Gruppierungen verfolgten. Es bleibt auch festzuhalten, dass sich heute kaum mehr beurteilen lässt, ob die Quellenberichte dazu glaubwürdig sind. Grundsätzlich lässt sich aber feststellen, dass *Futuwwa*-Bewegungen erstarken, wenn die Staatsmacht schwächelt.²¹⁹

F. Taeschner macht auch darauf aufmerksam, dass wohl zumeist des Lesens und Schreibens unkundige Leute der bündischen *Futuwwa* angehörten. Dies erklärt für ihn auch, dass ihre Vorstellungen und ihr Brauchtum vor 1200 zumeist im Halbdunkeln verharren. Erst mit den von Nāṣir eingeleiteten Reformmassnahmen zeichnet sich ein klareres Bild dieser Vereinigungen ab. Unter ihm verbinden sich die geistes- und sozialgeschichtlichen Dimensionen der *Futuwwa*. Es kommt unter diesem Kalifen sozusagen zu einem Neubeginn.

Die von an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1158–1225; reg. 575–622/1180–1225) geförderte Organisation der *Futuwwa* ist als höfische *Futuwwa* bekannt.²²⁰ Verschiedene Quellen wissen, dass sich Nāṣir kurz nach seinem Regierungsantritt durch den Sufi-Scheich ‘Abd al-Ġabbār b. Yūsuf b. Šālīḥ al-Baġdādī (gest. 583/1187) in die *Futuwwa* aufnehmen liess (578/1182–1183). Dieser sei zugleich der Vorsteher der *Futuwwa* (*šayḫ al-futuwwa wa-ra’īsu-hā*)²²¹ in Bagdad gewesen.²²² Ibn al-Aṭīr (gest. 630/1234),

die Hauptquelle für die Entwicklungen unter den späten Abbasidenkalifen, hält fest, dass Nāṣir die *Futuwwa*-Bünde im allgemeinen abgeschafft habe. Er habe nur noch jene Gruppierungen toleriert, die sich ihm selbst angeschlossen hätten. Wer sich zur *Futuwwa* bekannte, musste sich zwangsläufig dem Kalifen unterordnen. Nāṣir versuchte, die auf ihn selbst ausgerichtete *Futuwwa* auch in andern Regionen der islamischen Welt durchzusetzen. Zahlreiche Fürsten im Einflussbereich des Abbasidenkalifats sahen sich gezwungen, von Nāṣir die „Hosen der *Futuwwa*“ (*sarāwīl al-futuwwa*) anzunehmen und ihm zu Ehren aus dem Becher (*ka’s*) der *Futuwwa* zu trinken. Es ist davon auszugehen, dass sich zusammen mit ihrem Vorsteher jeweils auch die ganze Anhängerschaft der lokalen Machthaber Nāṣirs *Futuwwa* anschloss.

Während die Verbindungen zwischen *Futuwwa*-Bünden und dem Sufismus bzw. dessen organisierte Ausbildung in den Derwischorden bis anhin eher am Rand existierten, verstärkte sich der sufi-sche Einfluss auf die *Futuwwa*-Bruderschaften mit Nāṣirs Reformmassnahmen. Dieser verstärkte Einfluss kommt auch darin zum Ausdruck, dass ausgerechnet ein Sufi-Šayḫ Nāṣir in die *Futuwwa* aufnahm. Überdies spielte mit Šihāb ad-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar as-Suhrawardī ein weiterer bedeutender Sufi aus jener Zeit im Rahmen der von an-Nāṣir li-Dīn Allāh eingeleiteten Reformbestrebungen eine massgebliche Rolle.²²³ Suhrawardī war gewissermassen Nāṣirs Hoftheologe.²²⁴

Für die Entwicklung der *Futuwwa* von besonderer Bedeutung ist ein vom 9. Šafar 604/4. September 1207 datierender Erlass des Kalifen an-Nāṣir, der im Wortlaut erhalten geblieben ist.²²⁵

219 *Op. cit.* 135.

220 *Op. cit.* 136–141.

221 Dieser Hinweis aus ad-Dahabī, *Ta’rīḥ al-Islām* (Paris BNF, Ms. ar. 1582, fol. 11^r), zitiert bei Cahen, *Futuwwa d’an-Nāṣir*, Hinweis S. 18. Vgl. auch F. Taeschner, folgende Anm.

222 Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 137.

223 Taeschner, *op. cit.* 142. Vgl. zu Suhrawardī und seinen Ausführungen zur *Futuwwa* auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 229–236 und 242–262 (ebenso sein Index s. v. Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn).

224 Von Suhrawardī (539–632/1145–1234) war bereits zuvor im Zusammenhang mit dem Derwischorden der Suhrawardiyya die Rede; vgl. Kapitel 3.1.7, bei Anm. 174–185.

225 Vgl. zu diesem Erlass auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 73–78. Der Bagdader Geschichtsschreiber Ibn as-Sā‘ī, *al-Ġāmi‘ al-muḥtaṣar* 1x, 221 ff., hat diesen

Da es zwischen den Mitgliedern verschiedener *Futuwwa*-Gruppierungen (*hizb*, Pl. *aḥzāb*) zu blutigen Auseinandersetzungen gekommen war, sah sich der Kalif zum Eingreifen gezwungen. Er setzte in seiner Funktion als Grossmeister der *Futuwwa* scharfe Massnahmen um, um derartige Konflikte in Zukunft zu verhindern.

Die von an-Nāṣir wiederbelebte *Futuwwa* ist als ordensartige Gemeinschaft organisiert. Sie umfasst verschiedene Zweige und lässt sich in unterschiedlichen Regionen der islamischen Welt nachweisen. Auch gehören ihr Mitglieder aus vielfältigen sozialen Umfeldern an. Dazu zählen abenteuerlustige Landstreicher, mächtige Fürsten, fromme Mystiker im Dienst ihrer Mitmenschen oder auch geckenhafte Lebemänner. Über ihnen allen jedoch steht der Kalif als Grossmeister. Die soeben erwähnten Mitglieder ordnen sich ihm unter und berufen sich auf ihn. F. Taeschner vermutet, dass Nāṣirs Ziel im Rahmen der *Futuwwa*-Reform darin bestand, ein Machtmittel in der Hand zu haben, um seine Autorität in den Ländern des Islams durchzusetzen. Seine Bestrebungen zielten zugleich darauf ab, sich die lokalen weltlichen Machthaber unterzuordnen.

Zumindest im Iraq dürfte die höfische *Futuwwa* den Einfall der Mongolen nicht überdauert haben.²²⁶ Allerdings scheint die *Futuwwa* in Ägypten eine Zeit lang überlebt zu haben. Unter dem Mamluken-Sultān Baybars (reg. 658–676/1260–

1277) war das Abbasidenkalifat nach Ägypten übertragen worden. Baybars und einige seiner Nachfolger sollen Mamluken-Fürsten und andere Emire mit dem Gewand der *Futuwwa* bekleidet und somit geehrt haben. Es sieht jedoch danach aus, dass die höfische *Futuwwa* in Ägypten im 14., spätestens jedoch im 15. Jh., erloschen ist.²²⁷ Es ist jedenfalls bekannt, dass der hanbalitische Rechtsgelehrte Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) Schriften gegen die *Futuwwa* verfasst hat.²²⁸ Die *Futuwwa* musste somit zu Ibn Taymiyyas Lebzeiten noch existiert haben.

Wenn auch die höfische *Futuwwa* in den Wirren im Nachgang des Mongolensturms wesentlich an Bedeutung eingebüsst hat, gingen die in den *Futuwwa*-Bünden vertretenen Wertvorstellungen von Tapferkeit, Grosszügigkeit und Aufrichtigkeit im Glauben damals doch nicht verloren. Die *Futuwwa*-Ideale wurden allerdings in einem andern Rahmen weitergepflegt. Wir sind darüber u.a. dank der Berichte des maghrebinischen Weltreisenden Ibn Baṭṭūṭa (gest. 1368 oder 1377) über seinen Aufenthalt in Anatolien gut informiert, auf die sich die weiteren Ausführungen zum Aḥīṭum teilweise stützen.²²⁹

3.2.2 Das Aḥīṭum

Die *Futuwwa*-Bünde verbanden sich im Nachgang des Mongolensturms mit dem Handwerkertum.²³⁰ Im seldschukischen Anatolien entwickelte sich dabei eine interessante Sonderform der *Futuwwa*-Bewegung; sie lässt sich unter der gewerbetreibenden Bevölkerung in den Städten nachweisen. Die Angehörigen dieser Bewegung werden als *aḥī* bezeichnet. Es hat sich eingebürgert, diese Organi-

Erläss im Wortlaut festgehalten; vgl. dazu die Quellenangaben bei Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 139 (Anm. 3).

226 Zwar zog der Mongoleneinfall auch die *Futuwwa*-Bünde in Mitleidenschaft. Dennoch sind Werke erhalten geblieben, die noch zur Zeit an-Nāṣir li-Dīn Allāhs verfasst worden sind und einen Eindruck vom Bundeswesen in der ersten Hälfte des 13. Jh. vermitteln. Es handelt sich einerseits um Ibn al-Mi'mārs (gest. 642/1244) *Kitāb al-Futuwwa*, das eigentlich im Geist eines islamischen Rechtsbuchs abgefasst ist (vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 79–83 und 89–187). Andererseits hatte Aḥmad b. Ilyās an-Naqqāš al-Ḥartabirtī ein Werk namens *Tuhfat al-waṣāyā* verfasst und darin die Beziehungen zwischen den *Futuwwa*-Bünden und dem Sufismus hervorgehoben (vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 84–87 und 189–216).

227 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 143f.

228 Für Ibn Taymiyyas Äusserungen gegen die *Futuwwa* vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 225, mit den Quellenangaben in Anm. 12 (S. 613); ders., *Die islamischen Futuwwabünde* 40; Irwin, 'Futuwwa': Chivalry and gangsterism 165. Siehe auch Goshgarian, *Beyond the social and spiritual* 91.

229 Zu Ibn Baṭṭūṭa und seinen Darstellungen vgl. unten bei Anm. 255–262.

230 Vgl. für die weiteren Ausführungen Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 144–151.

sation in Anatolien als Aḥīṭum zu bezeichnen.²³¹ Der Ausdruck wurde wiederholt mit dem arabischen *aḥī* („mein Bruder“) in Verbindung gebracht. Dies ist zwar auf den ersten Blick naheliegend, letztlich aber nicht haltbar. Bereits der Turkologe J. Deny konnte aufzeigen, dass der Begriff auf den alttürkischen Ausdruck *aqı* („Freigebigkeit, Edelmut“) zurückgeht.²³² F. Taeschner zieht die Möglichkeit in Betracht, dass sich das Aḥīṭum noch vor Anatolien in Iran nachweisen liess. Er verweist auf Aḥī Farağ Zingānī (gest. 457/1065), der in Iran verehrt wurde.²³³ Wahrscheinlicher scheint allerdings, dass es sich bei ihm um einen Sufi-Šayḥ handelte, der sich durch seine Freigebigkeit und Gastfreundschaft auszeichnete.

Es ist der Geschichtsschreiber Ibn Bibī, dem wir präzisere Angaben dazu verdanken, unter welchen Umständen bereits die höfische *Futuwwa* in Anatolien Fuss fassen konnte.²³⁴ Gemäss seiner Darstellung hatte Sultān Kaykāwūs I. von den Rūm-Seldschuken den Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh im Jahr 612/1215–1216 darum gebeten, ihm das Gewand der *Futuwwa* (*libās al-futuwwa*) zu schicken. Unter seinem Nachfolger ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. (regierte 616–634/1219–1236) reiste Abū Ḥafṣ ‘Umar as-Suhrawardī, der uns bereits bekannte Hoftheologe Nāṣirs, als dessen Gesandter an den Hof in Konya. Bei diesem Empfang gaben auch die Qāḍīs, die Vornehmen sowie die Aḥīs und *fityān* aus Konya dem Gesandten des Kalifen die Ehre.²³⁵

Bereits Ibn Bibī soeben angeführter Bericht weist darauf hin, dass bei Suhrawardīs Empfang in Konya auch *aḥīs* anwesend waren. Gemäss F. Taeschner legen weitere Darstellungen aus der Seldschukenzeit nahe, dass die *aḥīs* genannten Persönlichkeiten jeweils einer Gruppe junger Männer vorstanden, die als *rindān* bezeichnet wurden.²³⁶ Diese Schar gestattete es ihrem Anführer auch, bei Bedarf die politischen Auseinandersetzungen in seiner Stadt zu seinen Gunsten zu beeinflussen. Es spricht Verschiedenes dafür, dass es sich bei diesen Gruppierungen um Parallelorganisationen zur *Futuwwa* in der arabischen Welt, gerade auch zu den ‘*ayyār* in Bagdad, handelte.²³⁷

Aflākī²³⁸ erwähnt in seinem Werk *Manāqib al-‘Arifin* mehrere Aḥīs im engsten Umfeld Ġalāl ad-Dīn Rūmīs (604–672/1207–1273), der bekanntlich in Konya lebte. Einige Aḥīs standen in direktem Kontakt mit Rūmī selbst. Dazu zählt Aḥī Ḥusām ad-Dīn, der Ġalāl ad-Dīn als Vorsteher der Mawlawiyya in Konya nachfolgte.²³⁹ Im Rahmen dieser Nachfolgeregelung war es allerdings zu Auseinandersetzungen unter den Anhängern Rūmīs gekommen. Ein gewisser Aḥī Aḥmad und seine Gefolgsleute lehnten sich gegen Aḥī Ḥusām ad-Dīn auf. Fragen rund um den *samā’* standen im Vordergrund dieser Auseinandersetzungen. Es gelang Aḥī Aḥmad jedenfalls, eine Anzahl von lokalen *rind* (Pl. *runūd*)²⁴⁰ hinter sich zu scharen und seinem

231 Für neue Übersichten zum Aḥīṭum mit weiteren Quellenangaben vgl. Ocak, Ahi, in *ET*³; Dianat, Akhi, in *Encyclopaedia Islamica*.

232 Siehe Breebaart, *Development* 109 (mit Anm. 1), wo Verweis auf Deny, *Futuvvet-nāme* 182. Siehe ebenso Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 145.

233 Siehe zu ihm Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 233; ders., *Gemeinschaftsbildende Idee* 145.

234 Vgl. zu den weiteren Ausführungen Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 145 f.; siehe zum Aḥīṭum ebenso Breebaart, *Development* 109–144.

235 Vgl. zu diesem Empfang zu Ehren Abū Ḥafṣ ‘Umar as-Suhrawardīs Breebaart, *Development* 109. Mit Verweis auf Ibn Bibī, *Salḡuq-nāma*, übersetzt von Duda, *Die Seldschukengeschichte des Ibn Bibī* 102.

236 Zum Ausdruck *rind* vgl. de Bruijn, *Rind*, in *ET*².

237 F. Taeschner gibt auf die genaue Funktion dieser frühen *Aḥī*-Bünde in Anatolien keine Antworten und verweist stattdessen auf Cahen, *Sur les traces des premiers Akhis*.

238 Šams ad-Dīn Aḥmad Aflākī ‘Arifi (gest. 761/1360) war ein persischer Sufi-Schriftsteller und Verfasser des Werks *Manāqib al-‘arifin* (*Feste der Gotteskenner*). Dieses Werk stellt die Vorsteher der Mawlawiyya vor, darunter auch Ġalāl ad-Dīn Rūmī. Vgl. zu Aflākī Losensky, Aflākī, ‘Arifi, in *ET*³; Mohammadi, Aflākī, in *Encyclopaedia Islamica*.

239 Vgl. Kapitel 3.1.2.

240 Der persische Ausdruck *rind* bezeichnet einen gerissenen, furchtlosen, mit allen Wassern gewaschenen Kerl. Es kann sich auch um einen *débauché* handeln. Gemäss H.W. Duda gehörten die *rind* zu den niederen Händlern und Handwerkern in den Städten. Es liegt nahe, sie mit

Protest gegen Ḥusām ad-Dīn als neuen Čelebī des Ordens der Mawlawiyya Nachdruck zu verleihen. Aḥī Ḥusām ad-Dīn konnte sich allerdings schliesslich dank der Unterstützung durch andere Aḥīs durchsetzen.

Im Umfeld der Mawlawiyya stand auch Aḥī Aḥmad-Šāh in hohem Ansehen. Gemäss Aflākī hatte er Tausende von *rind* um sich scharen können und wurde „König der *fityān*“ genannt. Dieser Aḥī Aḥmad-Šāh gehörte zu den wohlhabenden Bewohnern Konyas und war durch Seidenhandel zu Vermögen gekommen. Er zeigte sich gegenüber Sulṭān Walad, Ğalāl ad-Dīns Sohn und Nachfolger, ausgesprochen loyal. Dies trug ihm unter den Mawlawiyya-Angehörigen grossen Respekt ein. Aflākī preist ihn, da sein mutiges Vorgehen massgeblich zur Rettung Konyas vor dem mongolischen Prinzen Gayḥātū beigetragen hatte.²⁴¹

Sowohl Aḥī Aḥmad als auch Aḥī Aḥmad-Šāh spielten eine wichtige Rolle in den inneren Angelegenheiten Konyas.²⁴² Sie organisierten den Widerstand der *rind* (Pl. *runūd*) und der *fityān* gegen die mongolischen Machthaber, wenn diese die lokale Bevölkerung drangsalierten. Ausserdem verteidigten sie die Stadt später gegen die Qaramaniden.²⁴³ Das grosse Ansehen, das Aḥī Aḥmad-Šāh in Konya genoss, kommt überdies darin zum Ausdruck, dass 15'000 Bewohner der Stadt im Jahr 697/1297–1298 an seinem Begräbnis teilnahmen und die Läden während vierzig Tagen geschlossen blieben.²⁴⁴

Gegen das Ende der Herrschaft der Rūm-Seldschuken in Anatolien, d.h. um etwa 1300,²⁴⁵ lassen sich klare Verbindungen zwischen Aḥītum und *Futuwwa* feststellen. Aus dieser Zeit stammen auch Handbücher, die von Aḥīs für ihre Mitbrü-

der verfasst worden sind. Diese Werke sind zumeist unter dem Begriff *Futuwwat-nāma* bekannt. Sie stellen die Gedankenwelt der *Futuwwa* in jener Form dar, wie sie ihre vom Sufismus beeinflussten Autoren herausgearbeitet haben. Sie beschreiben auch das zuweilen seltsame Brauchtum, das auf die *fityān* zurückgeht. F. Taeschner verweist bei dieser Gelegenheit einerseits auf das *Futuwwat-nāma* des anatolischen Dichters Nāṣirī (beendet 689/1290); es handelt sich um ein *Matnawī*-Gedicht mit 800 persischen Doppelversen.²⁴⁶ Etwas später, um die Mitte des 8./14. Jh., entstand Yaḥyā b. Ḥalīl al-Burgāzīs *Futuvvet-nāme* in osmanischer Prosa.²⁴⁷ Die beiden Werke dürften auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, die sich bis anhin allerdings nicht identifizieren liess. Da Burgāzīs Text auch Abschnitte aus den im Umfeld des Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh entstandenen Schrifttum enthält, liegen auch aus diesem Grund Verbindungen zwischen Aḥītum und *Futuwwa* nahe.²⁴⁸

Diese Schriften über das Aḥītum zeigen auf, dass sich dieses in verschiedener Hinsicht von der höfischen *Futuwwa* unterscheidet. Dies kommt am deutlichsten in der zentralen Stellung des *aḥī* als Vorsteher einer Schar junger, unverheirateter Männer zum Ausdruck. Die Aḥī-*Futuwwa* umfasst drei Grade, nämlich jene des *yiğit*, des *aḥī* und des *šayḥ*.²⁴⁹ Beim *yiğit* handelt es sich um den Novizen, der noch in Ausbildung steht. Die angeführten Texte äussern sich aber in erster Linie zur Stellung des *aḥī*, bei dem es sich um den Vorsteher des örtlichen Aḥī-Bunds handelt und der sich um die Ausbildung der jungen Bundesmitglieder kümmert. Die Ausführungen zur Stellung des *šayḥ* legen sodann nahe, dass er nicht wirklich zum Kreis der aktiven Bruderschaft gehört. Es

den aus Bagdad bekannten 'ayyārūn-fityān zu vergleichen; siehe Duda, *Die Seldschukengeschichte* 241 (mit Anm. a, S. 242).

241 Vgl. dazu Aflākī, *Manāqib al-Ārifin*, übersetzt von Huart, *Les Saints des derviches tourneurs* II, 238.

242 Breebaart, *Development* III.

243 Vgl. Cahen, *Sur les traces des premiers Akhīs* 87.

244 Vgl. dazu Cahen, *op. cit.* 89.

245 Zu den Rūm-Seldschuken vgl. Bosworth, *New Islamic dynasties* 213 f. (Nr. 107).

246 Vgl. Taeschner, *Der anatolische Dichter Nāṣirī*; siehe ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 307–313 und 394–401.

247 Siehe Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 302–307, 309–311, 319–393.

248 Vgl. zu diesem Schrifttum aus dem Umfeld des Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh Anm. 226.

249 Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 147.

dürfte sich bei ihm vielmehr um einen bedeutenden Derwisch handeln, dem sich der jeweilige *Aḥī*-Verbund angeschlossen hatte. Dem *aḥī* steht ein Zeremonienmeister, *fūke* genannt,²⁵⁰ zur Seite. Er übernimmt jene Aufgabe, für die in der höfischen *Futuwwa* der *naqīb* verantwortlich ist.

Die Quellen enthalten zugleich Hinweise darauf, dass die Mitglieder von *Aḥī*-Bünden in zwei Klassen eingeteilt werden, nämlich in die *qawlīs* und die *sayfīs*.²⁵¹ Bei den *sayfīs* dürfte es sich um Vollmitglieder der Gemeinschaft handeln. Der Ausdruck leitet sich vom arabischen Begriff *sayf*, „Schwert“, ab und bezeichnet sozusagen die Schwertbrüder. Die *qawlīs* hingegen, von arabisch *qawl*, „Wort, Rede“, legen gewissermaßen nur ein Lippenbekenntnis ab. Sie bilden den äusseren Kreis, der diesen Gruppierungen, ähnlich wie bei den Derwischen die *muḥibb*, als Sympathisanten verbunden ist. Eigentlich liegt die Vermutung nahe, dass die *sayfīs*, die Schwertbrüder, eine Art Kampfgemeinschaft bildeten und in den heiligen Krieg, den *ḡihād*, zogen. Allerdings fehlen in den Quellen Angaben, die diese Vermutung explizit bestätigen.

Bei dieser Gelegenheit soll ausserdem auf ein persisches *Futuwwat-nāma* von Naḡm ad-Dīn Zarkūb-i Tabrizī (14. Jh.)²⁵² hingewiesen werden. Diese Schrift ist wohl im Umfeld der *Aḥī*-Bünde entstanden.²⁵³ Der Text fügt zwischen den *sayfīs* und den *qawlīs* mit den *šurbīs* (von arabisch *šariba*, Verbalnomen *šurb*, „trinken“) eine dritte Klasse von Mitgliedern ein. Es handelt sich bei ihnen um jene Bundesgenossen, die den Initiationstrunk aus dem Becher der *Futuwwa* (*ka's al-futuwwa*) zu sich genommen haben. Die Klasse der *šurbīs* übrigens

ist auch von den Zünften (*šinf*, Pl. *ašnāf*) bekannt, von denen später noch die Rede gehen wird.²⁵⁴

Die *Aḥī*-Bünde in Anatolien sind auch dank den Darstellungen in Ibn Baṭṭūṭas (703–770 oder 779/1304–1368 oder 1377) Reiseberichten gut bekannt.²⁵⁵ Dieser Weltreisende aus dem Maghreb hat Anatolien von Aleppo her kommend nach 730/1330 durchquert. Er lobt in seiner Darstellung die gastfreundliche Aufnahme in den höchsten Tönen, die er bei den *aḥīs* gefunden hatte. Diese Bünde hatten es sich zur Pflicht gemacht, Fremde zu empfangen. Auch Ibn Baṭṭūṭas Ausführungen lässt sich entnehmen, dass sich in diesen Gruppierungen junge, unverheiratete Männer aus dem Handwerkstand zusammenschlossen. Die Vorsteher dieser Gruppierungen wurden *aḥī* genannt und übten lokal oft bedeutenden Einfluss aus.

Ibn Baṭṭūṭa charakterisiert die *aḥīs* als edel gesinnt, selbstlos, mitleidvoll und einfühlsam. Er ist u. a. in Antalya, Konya, Niğde, Akseray, Sivas und Bursa in ihre *zāwīyas* eingeladen worden. In der Stadt Ladik kam es zwischen zwei *Aḥī*-Gruppierungen, nämlich jener des *Aḥī* Sinān und jener des *Aḥī* Tūmān sogar zu Auseinandersetzungen darüber, wer den berühmten Reisenden zuerst bewirten und beherbergen dürfe.²⁵⁶ In Konya wiederum kam Ibn Baṭṭūṭa in der *zāwīya* des örtlichen *qāḍī* unter, der als *aḥī* bezeichnet wird und eine grosse Zahl von Anhängern hatte. Auch Ibn Baṭṭūṭa macht darauf aufmerksam, dass die *aḥīs* in gewissen Städten politische Macht ausübten.²⁵⁷ Da in Akseray und Niğde kein İlhaniden-Prinz vor Ort

250 Der Ausdruck könnte sich gemäss F. Taeschner von arabisch *faqīh* ableiten (vgl. vorangehende Anm.).

251 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 147.

252 Die *nisba* Tabrizī weist darauf hin, dass dieser Verfasser aus Tabriz und damit aus dem Städtedreieck stammt, auf das hier bereits mehrfach hingewiesen worden ist.

253 Zu Naḡm ad-Dīn Zarkūb-i Tabrizī und seinem Werk siehe jetzt auch Ohlander, *The Futuwwat-nāma of Najm al-Dīn Zarkūb of Tabriz*.

254 Zu den Zünften vgl. Kapitel 3.2.3.

255 Zu Ibn Baṭṭūṭa vgl. Waines, Ibn Baṭṭūṭa, in *ET* 3. Vgl. zu den weiteren Ausführungen auch Breebaart, *Development* 111 f.

Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 289–298, stellt die relevanten Passagen zusammen. Siehe auch Ibn Baṭṭūṭa, *Rihla* 285–322 (= *The travels of Ibn Baṭṭūṭa*; Bayrūt, Dār Bayrūt, 1980); französische Übersetzung mit arabischem Text: Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battoutah* 11, 254–354, englische Übersetzung von Gibb, *Ibn Battuta* 123–141.

256 Vgl. Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battutah* 11, 273.

257 Breebaart, *Development* 112.

war, kümmerten sich die *aḥīs* um die Verwaltung der lokalen Angelegenheiten und die Aufrechterhaltung eines geordneten Alltags. Gemäss Ibn Baṭṭūṭa verwaltete ein gewisser Aḥī Ġārūq die Stadt Niğde.²⁵⁸

Der maghrebinische Weltreisende beschreibt ausserdem, dass die *aḥīs* in Anatolien jeweils einer Gruppe von Handwerkern und jungen, ledigen Männern vorstanden. Sie gingen bis zur Zeit des Nachmittagsgebets ihrem Tagwerk nach. Sie sammelten sich danach in ihrer *zāwiya*, wo sie ihre Tageseinkünfte ihrem *aḥī* übergaben.²⁵⁹ Mit diesem Betrag wurden Lebensmittel gekauft und das gemeinsame Essen der *Aḥī*-Gruppierung zubereitet. Ibn Baṭṭūṭa hatte mehrfach die Gelegenheit, an diesen Mahlzeiten teilzunehmen. Nach dem Essen machten die *aḥīs* Musik, diskutierten miteinander oder praktizierten den *samāʿ*. Das Zusammensein zog sich oft bis weit in die Nacht hinein.²⁶⁰

Aus den schriftlichen Quellen geht überdies hervor, dass diese *zāwiyas* häufig mit Matten und Teppichen ausgelegt waren. Auch waren Öllampen zur Beleuchtung aufgestellt, um die sich besondere Diener kümmerten. Die *aḥī-fityān* trugen gemäss Ibn Baṭṭūṭa lange Kleidung und Stiefel. An ihrem

Gurt hing ein Schwert oder ein grosses Messer. Ibn Baṭṭūṭa beschreibt auch ihre Kopfbedeckung, *qalansuwa* genannt. Sie trugen *Futuwwa*-Kleidung (*libās al-futuwwa*), wie Ibn Baṭṭūṭa festhält.²⁶¹

Diese Beobachtungen Ibn Baṭṭūṭas werden durch die umfangreiche Literatur bestätigt, die im 7.–8./13.–14. Jh. im Umfeld der *Aḥī-fityān* entstand. Ibn Baṭṭūṭas Darstellung bedarf insofern einer Korrektur, als nur ein Teil der *aḥīs* auch wirklich ledig war. Die Quellen enthalten vielfach Hinweise auf eigentliche *Aḥī*-Familien, deren Angehörige über mehrere Generationen in die *libās al-futuwwa*, die *Futuwwa*-Kleidung, eingekleidet worden waren. Die *aḥīs* übten nicht ein bestimmtes Gewerbe oder eine bestimmte Handelstätigkeit aus. *Qāḍīs*, reiche Händler, Handwerker ebenso wie Emire, *Madrassa*-Lehrer und Mystiker waren in *Aḥī*-Bünden häufig vertreten. Sie sind die Vorsteher (*muqaddam*) der lokalen *fityān*, die sich zu einem grossen Teil unter den Handwerkern und den Kleinhändlern rekrutierten.²⁶²

Aus Ankara sind Beispiele von vornehmen *Aḥī*-Familien bekannt, die in diesen Männerbünden über mehrere Generationen eine führende Stellung innehatten. Anhand von *Waqf*-Dokumenten und Inschriften an Gebäuden und auf Gräbern lässt sich belegen, dass in Ankara unter den vornehmen *Aḥīs* die Familie des Aḥī Ḥusām ad-Dīn (gest. 695/1296) eine bedeutende Rolle spielte. Die ortsansässigen *aḥīs* hatten auch in Konya, Sivas, Tokat, Kayseri etc. eine wichtige Stellung als Stifter von Schulen (*madrassa*), Moscheen, Waisenhäuser und Spitälern inne.²⁶³

Ankara war am Anfang des 14. Jh. zwar formell Teil des İlhaniden-Reichs. Dies wird auch durch eine Inschrift bestätigt, die der İlhan Abū Saʿīd 1333 an der Burg von Ankara hatte anbringen lassen.

258 Vgl. Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battūṭah* II, 287.

259 Die *Futuwwa*- und *Aḥī*-Gruppierungen legen grossen Wert darauf, dass ihre Mitglieder ihren Lebensunterhalt aus eigenen Anstrengungen bestreiten. Diese Bestimmung richtet sich implizit gegen die Angehörigen von Derwischbünden, die im Vertrauen auf Gott (*tawakkul ʿalā [A]llāh*) durch die islamischen Lande zogen. Diese Wanderderwische stellten eine Landplage dar, sassen sie doch einfach der arbeitenden Bevölkerung auf der Tasche. Vgl. Breebaart, *Development* 167; Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 288 (bei Ibn Baṭṭūṭa; auch bei Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battūṭah* II, 261); Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 460–463, v. a. 460 (Abschnitt aus 'Alā' ud-Dīn ar-Raḍawī *Miftāḥ ad-daḡāʿiq*, „5. Abschnitt. Berufsmoral des Handwerkers und Kaufmanns“; 460: „Geschichten über die Verdienstlichkeit des Lebenserwerbs aus dem Erlös von Arbeit der eigenen Hände“).

260 Vgl. Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battūṭah* II, 261f.

261 Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 290 (Stellen bei Ibn Baṭṭūṭa; vgl. Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battūṭah* II, 263–265).

262 Breebaart, *Development* 114.

263 Vgl. Taeschner, Beiträge zur Geschichte der Akhis in Anatolien 37. Siehe ausserdem Breebaart, *Development* 114.

Nach Abū Saʿīds Tod (1335)²⁶⁴ ging Ankara zwar *de iure* an die Sultane von Sivas über. *De facto* aber war Ankara eigenständig. Eine *Aḥī*-Familie dürfte zu jener Zeit eine bedeutende Rolle im gesellschaftlichen Leben der Stadt gespielt und sozusagen eine fürstliche Stellung eingenommen haben. Diese *Aḥīs* von Ankara bezeichneten sich selbst als Gross-*Aḥīs* (*aḥī muʿazzam*). Sie liessen in der Stadt u. a. die Arslanhane-Moschee errichten, wie sich anhand von Inschriften belegen lässt. Sie untermauerten dadurch ihre Stellung als reiche Herren in der Stadt.

Der osmanische Sulṭān Murād I. (gest. 791/1389) nahm Ankara nach seinem Sieg im Jahr 1361 aus den Händen der *Aḥīs* entgegen. F. Taeschner ging überdies Berichten nach, wonach sich Murād I. nach der Eroberung der Stadt von einem *aḥī* gürteten liess. Eine Stiftungsurkunde aus dem Jahr 767/1366 legt sogar nahe, dass Murād I. nach der Eroberung Ankaras selbst Mitglied des dortigen *Aḥī*-Bunds geworden ist.²⁶⁵ Murād soll danach seinerseits die Gürtung an Aḥī Mūsā vollzogen und dabei jenen Gürtel benutzt haben, der bei seiner eigenen Aufnahme in den *Aḥī*-Bund verwendet worden war.²⁶⁶

Unter Bāyazid Yildirim (gest. 804/1403) waren die *Aḥīs* in Ankara mit den lokalen osmanischen Machthabern derart unzufrieden, dass sie einen zwanzigtägigen Generalstreik organisierten und die Bevölkerung aufforderten, zu den Waffen zu greifen. Im Jahr 826/1423 wiederum rückte Muṣṭafā, der Sohn von Sulṭān Mehmed, gegen seinen Bruder Murād II. vor, der sich in Bursa aufhielt. Die Bevölkerung der Stadt sandte zwei *Aḥīs*, nämlich Aḥī Yaʿqūb und Aḥī Qādim, zu Verhandlungen mit dem heranziehenden Muṣṭafā aus, um die drohende Belagerung der Stadt abzuwenden. Diese Bemühungen stellen allerdings das letzte Beispiel

dar, anhand dem sich der Einfluss der *Aḥīs* auf das politische Geschehen illustrieren lässt.²⁶⁷

Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch in Iran aufzeigen.²⁶⁸ F. Taeschner jedenfalls macht auf einen Mann aufmerksam, der einfach Aḥīḡūq („Achilein“) geheissen wurde. Er konnte in Tabriz und in Aserbajdschan drei Jahre lang (758–760/1357–1359) die Herrschaft ausüben. Damals waren die Īlḡāniden in der Region nur noch nominell an der Macht und hatten eine effiziente Kontrolle über das Gebiet nach Abū Saʿīds Tod (1335) eingebüsst. Als der Ġalāyiride Uways die Macht übernahm, büsste dieser Aḥīḡūq allerdings jeglichen Einfluss wieder ein.²⁶⁹ *Aḥīs* hielten sich damals ausserdem in Ardabil auf, wo der Derwischorden der Ṣafawīyya im Aufstieg begriffen war.²⁷⁰

Das *Aḥītum* konnte sich in Anatolien gut entwickeln, solange das Reich der Rūm-Seldschuken in Konya vor sich hinserbelte. Als aber die Osmanen an Macht gewannen und die einstigen *Beylik*-Staaten in Kleinasien in ihr Reich integrierten, verloren die *Aḥīs* ihren Einfluss zunehmend.²⁷¹ Danach lassen sich nur noch vereinzelt Belege für eine wichtige Rolle der *Aḥīs* in Anatolien feststellen. Die Hintergründe für diesen Bedeutungsschwund sind nicht restlos geklärt. Vieles spricht aber dafür, dass im aufsteigenden Osmanenstaat mit seinem starken Verwaltungsapparat kaum noch Platz für männerbündlerisch organisierte Gruppierungen war, die immer wieder eigene Machtansprüche geltend machten.

264 Abū Saʿīd war der letzte Īlḡāniden-Herrscher.

265 Siehe auch Taeschner, Murad I.

266 Vgl. dazu Taeschner, Murād I. 23–28. Es gibt allerdings Hinweise, die die Authentizität der entsprechenden Dokumente in Frage stellen; siehe dazu Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 405 mit Anm. 3 (S. 632). Siehe auch Breebaart, *Development* 115.

267 Breebaart, *Development* 115.

268 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 151. Zur Ergänzung sei darauf hingewiesen, dass sich auch J. Pfeiffer in jüngeren Untersuchungen mit derartigen Entwicklungen in Ost-Anatolien und Tabriz befasste; vgl. Pfeiffer, *Confessional ambiguity vs. confessional polarization*.

269 F. Taeschner behandelt diesen Aḥīḡūq ausführlicher in seinem Aufsatz: *Der Achidschuk von Tebriz*; vgl. auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 234.

270 Zur Präsenz von *Aḥīs* in Ardabil vgl. Gronke, *Derwische* 90f.

271 Siehe dazu Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 148f.

Die *Futuwwa*- und *Aḥī*-Bewegungen und ihre Vorstellungen waren lange nur aufgrund der Berichte Ibn Baṭṭūṭas bekannt. Inzwischen ist dazu eine deutlich breitere Literatur greifbar, die hier jedoch nicht *in extenso* vorgestellt werden kann.²⁷² Diese Werke beschreiben die im Umfeld der *aḥī-fityān* in Anatolien gepflegten Rituale und Glaubensvorstellungen.²⁷³

Es kann einerseits auf ein mystisch-didaktisches Gedicht des Gülşehrī in osmanischer Sprache hingewiesen werden, das 717/1317 beendet wurde und in einem Kapitel auf die *Futuwwa* eingeht.²⁷⁴ Die beiden bedeutendsten Werke zur *Aḥī-Futuwwa* sind jedoch erstens Yaḥyā b. Ḥalīl Çobans, auch Burğāzī genannt, *Futuvvet-nāme*.²⁷⁵ Beim zweiten wichtigen Text handelt es sich um Nāṣirīs *Futuvvet-nāme*, das 689/1290 beendet wurde und in Ostanatolien entstanden sein dürfte.²⁷⁶

Nāṣirīs *Futuvvet-nāme* ist sufischen Wertvorstellungen verpflichtet.²⁷⁷ Nāṣirī betrachtet die *ṣarīʿa* als Grundlage der *futuwwa*. Von der *ṣarīʿa* aus führen zwei Wege zum Thron Gottes, nämlich die *ṭarīqa* und die *ḥaqīqa*. *Ṣarīʿa*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa* stellen drei Etappen auf dem Weg zur Vereinigung mit Gott dar. In Nāṣirīs Aufzählung fehlt mit der *maʿrifa* das vierte Element, das üblicherweise die soeben aufgezählte Dreierheit ergänzt. Die *ṣarīʿa* stellt jene Stufe dar, auf der der *murīd* zum strikten Einhalten der rituellen und *ṣarīʿa*-rechtlichen Pflichten aufgefordert ist. Auf der *ṭarīqa*-Stufe betritt der *murīd* den mystischen Pfad im eigentlichen Sinn. Er gibt äussere zugunsten innerer Fröm-

tigkeit auf und erreicht die Stufe der *maʿrifa*. Auf dieser höchsten Stufen der *maʿrifa* (Gnosis) nimmt der Sufi Gott in allen erschaffenen Dingen wahr.

Nāṣirī integriert die *futuwwa* in die soeben aufgezählten Stufen von *ṣarīʿa*, *ṭarīqa*, *ḥaqīqa* und *maʿrifa*, indem er sie als Teil der *ṭarīqa* versteht.²⁷⁸ Seine Sichtweise ist letztlich ein Echo von Suhrawardīs *Risālat al-Futuwwa*.²⁷⁹ Auch gemäss Suhrawardīs Perspektive ist die *futuwwa* Teil der *ṭarīqa*.²⁸⁰ Als Teil der *ṭarīqa* steht die *futuwwa* zwischen *ṣarīʿa* und *ḥaqīqa*. Die *futuwwa* stellt damit in Sufi-Kreisen ein Stadium dar, das auch für jene zugänglich ist, die für das Erreichen des eigentlichen Ziels, nämlich der mystischen Vereinigung mit Gott, zu schwach sind.

Neben organisatorischen Fragen gehen Nāṣirī und Burğāzī auf jene ethischen Grundregeln ein, die die Angehörigen eines *Aḥī*-Bunds zu befolgen haben.²⁸¹ Sie erwähnen, dass die *aḥīs* sechs Gebote einhalten. Sie bestehen darin, drei Dinge zu schliessen und drei zu öffnen. Der *aḥī* ist verpflichtet, sein Gesicht zu öffnen (als Zeichen für Freundlichkeit), seine Tür offen zu halten (Gastfreundschaft) und sein Tisch Tuch auszubreiten (Grosszügigkeit). Andererseits muss der *aḥī* drei Dinge geschlossen halten. Es sind dies a. seine Augen, damit er nichts Unerlaubtes sieht; b. seine Zunge, damit er niemanden beleidigt oder betrügt; und c. den Gürtel seiner Hosen (*ṣalwār*), damit er sich unmoralischer Handlungen enthält und keusch bleibt. Die soeben aufgezählten sechs Gebote werden in den meisten *Futuwwa*-Werken aufgezählt. Suhrawardī führt in seiner *Risālat al-Futuwwa* eine modifizierte Liste an, die sechs innere (*bāṭin*) und sechs äussere (*ẓāhir*) Prinzipien umfasst.²⁸²

272 Zur Sekundärliteratur über die *Futuwwa*- und *Aḥī*-Bünde vgl. bereits Anm. 193.

273 Breebaart, *Development* 116.

274 Siehe zu diesem Text Taeschner, Das Futuvvetkapitel in Gülşehrīs altosmanischer Bearbeitung von 'Aṭṭār's *Manṭiq uṭ-ṭayr*. Siehe dazu auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 286 f., 313–318, 402.

275 Zu Autor und Text vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 302–307, 309–311, 319–393. Siehe ausserdem Breebaart, *Development* 116 (Anm. 19).

276 Zu Autor und Text vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 307–313 und 394–401. Siehe ausserdem Breebaart, *Development* 116 (Anm. 20).

277 Breebaart, *Development* 117.

278 Breebaart, *Development* 118.

279 Vgl. zu Abū Ḥafṣ 'Umar as-Suhrawardī bei Anm. 223 f. und 235 und Kapitel 3.1.7, bei Anm. 174–185.

280 Breebaart, *Development* 118; Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 245 f.

281 Breebaart, *Development* 120.

282 Vgl. die Übersicht bei Breebaart, *Development* 120 f.: a. bei den sechs innern Prinzipien handelt es sich um Grosszügigkeit, Demut, Grossherzigkeit, Bereitschaft zum Verzeihen, Widerstehen vor den sinnlichen Gelüsten und Erwachen aus der Trunkenheit der Illusionen.

Nāṣirī weist in seiner Aufzählung der Qualitäten der *aḥīs* auf die Bedeutung von Grosszügigkeit, Keuschheit, Kameradschaft und Zurückhaltung hin. Von besonderer Wichtigkeit ist, dass Nāṣirī die Angehörigen von *Aḥī*-Bünden auch verpflichtet, für ihren eigenen Lebensunterhalt aufzukommen und einem Broterwerb nachzugehen.²⁸³ Burğāzī unterstreicht diese Verpflichtung ebenso. Er ergänzt sie um den Hinweis, dass ein *aḥī* nie mehr als achtzehn Dirham für sich selbst zurückbehalten darf. Er ist gehalten, den übersteigenden Betrag zugunsten von Bedürftigen auszugeben. Die *aḥīs* traten in der Tat als Wohltäter in ihrer Stadt in Erscheinung. Dies kam nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass sie zahlreiche gemeinnützige Stiftungen (*waqf*) errichteten.²⁸⁴

Die Verpflichtung des *aḥī*, einem Broterwerb nachzugehen, dürfte eine indirekte Reaktion auf die zu jener Zeit im Vertrauen auf Gott (*tawakkul* 'alā Allāh) in grosser Zahl umherziehenden Wanderderwische sein.²⁸⁵ Sie bringt eine Einstellung zum Ausdruck, die sich auch am Beispiel der Propheten orientiert. David verdiente seinen Lebensunterhalt als Waffenschmied. Sein Sohn Salomon wiederum war als Korbflechter tätig.²⁸⁶ Aus dieser Verpflichtung ergibt sich ebenso, dass nicht Mitglied eines *Aḥī*-Bunds werden kann, wer kei-

nen Beruf ausübt. Auch sind nicht alle Tätigkeiten akzeptiert. Grundsätzlich sind die Ungläubigen (*kāfir*) und die Heuchler (*munāfiq*) aus der *Futuwwa-ṭarīqa* ausgeschlossen.²⁸⁷ Auch Wahrsager (*kāhin*), Säufer, Badangestellte, Marktschreier, Weber, Metzger, Chirurgen, Jäger, Steuereintreiber und Lebensmittel-Spekulanten sind nicht zur Aufnahme in die Gemeinschaft der *aḥīs* zugelassen.²⁸⁸ Bei der Einordnung von Nāṣirīs Darstellung ist dem Umstand Rechnung zu tragen, dass er ein Idealbild der *Aḥī*-Bünde entwirft. Es kann somit nicht ausgeschlossen werden, dass die gelebte Realität anders aussah. Allerdings fehlen dazu bis anhin verlässliche Angaben. Aus Nāṣirīs Ausführungen lässt sich aber ableiten, dass die *futuwwa* im Fall eines ernsthaften Verstosses gegen die islamische Moral (Diebstahl, Ehebruch, Sodomie, Weintrinken etc.) verwirkt ist. Ein Ausschlussgrund besteht auch, wenn jemand gegen die erwähnten sechs *Futuwwa*-Pflichten verstösst.²⁸⁹

Die vorangehenden Ausführungen zeigten auf, dass das Aḥītum in Anatolien gerade im 14. Jh. seine Blüte erlebte. In Iran lassen sich zu derselben Zeit ähnliche Entwicklungen beobachten, wie F. Taeschner mit Verweis auf den persischen Sufi-Šayḥ und Heiligen Amīr Sayyid 'Alī b. Šihāb ud-Dīn Hamadānī (714–786/1314–1384) aufzeigte, der eine *Risāla-i futūwatiyya* verfasst hat und auch

Bei den sechs äusseren Prinzipien handelt es sich um sechs Dinge, die verschlossen sein sollen, nämlich: die Hosen (*šalwār*, als Zeichen der Keuschheit), der Bauch (Enthaltsamkeit von verbotenem Essen), die Zunge, die Hände und Füsse (um niemanden zu schlagen oder zu verletzen) und schliesslich das Tor des Geizes und weltlicher Ziele.

Vgl. für weitere Ausführungen Taeschner, *Gülschehris Methnevī auf Achi Evran* 73; siehe ebenso Breebaart, *Development* 121.

283 Breebaart, *Development* 122.

284 Vgl. zur Institution des *waqf*: Meier, *Wakf*, in *ET*².

285 Vgl. bereits Anm. 259 und Kapitel 3.1.4 (bei Anm. 138). Zum *tawakkul* vgl. Lewisohn, *Tawakkul*, in *ET*²; Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*.

286 David und Salomon gelten im Islam als Propheten. Zur Tätigkeit Salomons als Korbflechter vgl. Nünlist, *Dämonenglaube* 433. Siehe auch Nāṣirī, *Futuwwet-nāme* 321–322, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul University, 11 (1949–1950).

287 Für die folgende Zusammenstellung der Ausschlussgründe vgl. Breebaart, *Development* 122. Siehe auch Nāṣirī, *Futuwwet-nāme* 316–317.

288 Ungläubige, Heuchler, Wahrsager und Säufer werden ausgeschlossen, da sie gegen fundamentale Bestimmungen des Islams verstossen. Badangestellte sind der Aufnahme in *Futuwwa*-Bünde unwürdig, da der *ḥammām* grundsätzlich als schmutzig gilt. Herolde wiederum wurden als nicht vertrauenswürdig angesehen. Metzger, Quacksalber und Jäger kamen bei ihrer Tätigkeit mit unreinem Blut in Kontakt und galten überhaupt als grausam. Zumindest Nāṣirī schliesst die Weber von der *futuwwa* aus und wirft ihnen Betrug vor. Weber hatten im Orient allgemein einen schlechten Ruf. Allerdings gibt es auch Beispiele dafür, dass Weber in die *Aḥī*-Bünde Aufnahme finden konnten; vgl. Breebaart, *Development* 123 (mit Anm. 29).

289 Vgl. oben bei Anm. 281–282.

einfach ‘Alī II. (‘Alī-i duwwum) genannt wird.²⁹⁰ Die Schrift ist wichtig, da sie *futuwwa* und *taṣawwuf* miteinander gleichsetzt und den *futuwwat-dār*, den „Inhaber von *futuwwa*“, als *aḥī* bezeichnet. Für die geographische Einordnung dieses Heiligen ist von Bedeutung, dass er angibt, Aḥī Ṭūṭī ‘Alīšāhī al-Ḥuttalānī sei sein Lehrmeister in der *Futuwwa* gewesen. Aufgrund seiner *nisba* lässt sich dieser *aḥī* mit der Region Ḥuttalān am oberen Amū Daryā in Verbindung bringen, die im äussersten Nordosten des persischen Sprachgebiets liegt. Dies war ‘Alī Hamadānīs Wahlheimat, wo er auch starb.

Burğāzī ergänzt Nāṣirīs Angaben, indem er den idealen *fatā* als grosszügigen und bescheidenen Mann beschreibt, der von seinem eigenen Erwerbseinkommen lebt. Er hält seine rituellen Pflichten ein und unterstützt die Armen, Schwachen und Bedürftigen. Es sind die Qualitäten Frömmigkeit, reine Gesinnung, Bescheidenheit und Treue, die den *aḥī* auszeichnen. Burğāzī warnt den *aḥī* auch davor, bei den mächtigen Herrschern vorzusprechen. Diese würden sich den Lebensfreuden hingeben und seien innerlich verdorben.²⁹¹ Burğāzī erwähnt ausserdem zahllose Anstandsregeln (*adab*, Pl. *ādāb*), die der *aḥī* einhalten muss und sein soziales und sittliches Verhalten bestimmen. Diese *ādāb* können sich z.B. auf das Essen beziehen und stellen eine Erweiterung der *šarī‘a*-rechtlichen Bestimmungen dar.²⁹² Man darf während des Essens weder spucken noch sich schneuzen. Niemand darf sich erheben, während andere noch am Essen sind. Auch ist es verpönt, zugleich zu essen und zu trinken. Das Essen selbst ist mit Respekt zu behandeln. Nach der Mahlzeit wiederum soll man seine Hände waschen. Dabei wird auch bestimmt, wie man den gereichten Wasserkrug zu halten hat. Ausserdem

sind gemäss Burğāzī die *Fātiḥa* und Gebete auf ‘Alī b. Abī Ṭālib, Ḥasan, Ḥusayn, Abū Muslim,²⁹³ den *pādišāh* und weitere Personen²⁹⁴ zu rezitieren.²⁹⁵

Ebenso wie fürs Essen bestehen auch für zahlreiche weitere Alltagssituationen Verhaltensregeln (*ādāb*).²⁹⁶ Sie beziehen sich z.B. aufs Reden. Es darf nicht zu laut sein, man soll nicht herumschauen, nicht gestikulieren und immer die Höflichkeitsform verwenden. Auch das Gehen auf der Strasse, das Betreten eines Hauses, der Handel im Bazar, das Ausziehen der Schuhe oder der Besuch von Kranken: all diese Tätigkeiten werden, oft bis ins kleinste Detail, durch *Adab*-Regeln vorgegeben. Gemäss Burğāzī gibt es insgesamt 124 *Adab*-Regeln. Diese Zahl lehnt sich an die 124’000 Propheten an. Der *aḥī* hat diese Bestimmungen strikt einzuhalten. Allerdings bestehen für den *šayḥ* noch zusätzliche Regeln, insgesamt 740. Burğāzī präzisiert sie allerdings nicht.

Die vorangehenden Ausführungen haben die grundlegenden Werte der *Aḥī*-Bünde anhand der Standpunkte Nāṣirīs und Burğāzīs vorgestellt. Bei dieser Gelegenheit soll darauf hingewiesen werden, dass F. Taeschner auch weitere Texte aus dem Umfeld der *Futuwwa*- und *Aḥī*-Bünde in deutscher Sprache zugänglich gemacht hat.²⁹⁷ Es

290 Siehe dazu Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 148f.

291 Breebaart, *Development* 132f.

292 Gemäss der *šarī‘a* muss die Nahrung rein sein. Auch verlangt die *sunna* das Aussprechen der Formel *bismillāh* vor und *al-ḥamdu li-llāh* nach dem Essen. Die *sunna* bestimmt zusätzlich, dass man nicht aus der Mitte der Schüssel, sondern vom Rand essen soll.

293 Für die zunehmende Bedeutung der Verehrung von Respektspersonen aus der Schia im Umfeld von *Futuwwa*- und *Aḥī*-Bünden siehe Yildirim, Shi‘itization; siehe zur Frage auch Kapitel 3.3 „Alid loyalty“. Breebaart, *op. cit.* 135 (Anm. 42), hält allerdings fest, dass es sich bei Burğāzīs *Futuwwet-nāme* um einen Text handle, der noch klar sunnitisch ausgerichtet sei.

294 Breebaart, *Development* 135.

295 Die *Futuwwa*-Werke enthalten zumeist Angaben, die auch das korrekte Verhalten in weiteren Alltagssituationen regeln, wie ein Blick in die Inhaltsverzeichnisse dieser Texte aufzeigt; vgl. Kāšifī, *Futuwwat-nāma-i Sulṭānī* 205–272: Bāb-i panğum: Dar ādāb-i ahl-i ṭarīqat.

296 Vgl. Breebaart, *Development* 135–137, die sich auf Burğāzī stützt.

297 Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften*.

sei hier aufmerksam gemacht auf Ḥusayn Wāʿiz Kāšifis (gest. 1504) *Futuwwat-nāma-i sulṭānī* in persischer Sprache. Kāšifi hatte am Ende der Timuridenzeit in Herat gelebt.²⁹⁸ H. Corbin und M. Sarraf haben zusätzliche *Futuwwa*-Texte in persischer Sprache erschlossen.²⁹⁹ Ausserdem hat sich M.Ğ. Maḥğūb wiederholt mit der *Futuwwa*-Bewegung, gerade auch in iranischen Kontexten, befasst.³⁰⁰ R. Goshgarian macht sodann darauf aufmerksam, dass Männerbünde von der Art der *Futuwwa*- und *Aḥī*-Bewegung im 14. und 15. Jh. ebenso im grundsätzlich christlichen Armenien bezeugt sind.³⁰¹

Die *Aḥī*-Bünde bürsteten ihren Einfluss in Anatolien mit dem Aufstieg der zunehmend zentralistisch ausgerichteten Staatsgebilde der Osmanen und Safawiden ein.³⁰² Dies bedeutet allerdings nicht, dass ihre Wertvorstellungen sang- und klanglos verschwanden. Es kann an dieser Stelle auf Šāh Ismāʿīl I. hingewiesen werden, mit dem die Dynastie der Safawiden in Tabriz auch die weltliche Macht übernahm. Er hat unter dem *taḥalluṣ Ḥaṭāʾī* einen *Dīwān* in azeri-türkischer Sprache verfasst.³⁰³ Šāh Ismāʿīl nennt darin wiederholt die *aḥīs*, die *ğāzīs* und die *abdāls* seine Parteigänger.³⁰⁴ Es ist zwar nicht restlos geklärt, wer mit den soeben angeführten Personenkreisen genau gemeint ist. Gewiss ist aber, dass unter den Qizilbāš – auf sie konnten sich die Safawiden bei ihrer Übernahme der weltlichen Macht im wesent-

lichen stützen – ähnliche Wertvorstellungen in Schwang waren wie in den *Futuwwa*- und *Aḥī*-Bünden.

Das *Aḥī*um verliert in Anatolien ab dem späten 14. Jh. an Bedeutung.³⁰⁵ Dabei spielten die vier folgenden Faktoren eine wichtige Rolle³⁰⁶:

- Es lassen sich zunehmend Fälle nachweisen, in denen der *Aḥī*-Titel vom Vater an den Sohn vererbt wird. Der Neuling hat sich also nicht durch besondere Verdienste auszuweisen. Burğāzī lehnt diese Vererbbarkeit des *Aḥī*-Rangs ab. Wenn der *Aḥī*-Rang erblich ist, wird persönliches Bestreben hinfällig. Dies läuft grundlegenden Prinzipien jeglichen *Futuwwa*-Verständnisses entgegen.
- Führende *aḥīs* waren im Lauf der Zeit zu Vermögen gekommen. Dies war nicht mit der asketischen Grundeinstellung der *Aḥī*-Bünde vereinbar. Die Anzahl der wirklich reichen *aḥīs* lässt sich allerdings kaum abschätzen. Nur im Fall von Ankara, Konya und Sivas lässt sich ihr Einfluss auf die Politik belegen.
- Vieles spricht dafür, dass die *Aḥī*-Bünde mit dem Erstarken der osmanischen Verwaltung an Bedeutung verloren. Zugleich ist allerdings festzuhalten, dass die Osmanen die lokalen Körperschaften zumeist anerkannten und kaum in ihre innern Angelegenheiten eingriffen.³⁰⁷
- Letztlich könnte auch der zunehmende Einfluss der Derwischorden, allen voran der Mawlawiyya und der Bektāšiyya, den Bedeutungsschwund der *Aḥī*-Bünde in Anatolien beschleunigt haben.

298 Vgl. Subtelny, Kāšefī, Kamāl-al-Dīn Ḥosayn Wāʿez, in *ELr*; Ridgeon, *Morals and mysticism* 92–122. Kāšifis *Futuwwa*-Text wurde ins Englische übersetzt: Kāšifi, *The royal book of spiritual chivalry = Futūwat nāmah-yi sulṭānī*.

299 Šarrāf, *Rasāʾil-i ġawānmardān: muštamil bar haft Futuwwat-nāma*.

300 Maḥğūb, *Āʾīn-i ġawānmardī, yā Futuwwat*; ders., *Spiritual chivalry and early Persian Sufism*; ders., *Ġawānmardī wa āʾīn-i ān*; bereits zitiert in Anm. 193.

301 Vgl. dazu Goshgarian, *Futuwwa in thirteenth century Rūm and Armenia*.

302 Siehe dazu Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 151.

303 Zu Šāh Ismāʿīls bzw. Ḥaṭāʾīs *Dīwān* vgl. Savory und Karamustafa, *Esmāʾīl I Šafawī*, 11. His poetry, in *ELr*.

304 So gemäss Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 151.

305 Vgl. Breebaart, *Development* 141f.

306 Die folgende Zusammenstellung stützt sich auf Breebaart, *Development* 142f. D.A. Breebaart hält allerdings fest, dass sie nur auf Faktoren aufmerksam machen kann, die in diesem Prozess möglicherweise eine Rolle spielten. Zur Klärung der eigentlichen Zusammenhänge wären weitere Studien erforderlich.

307 Vgl. Breebaart, *Development* 142.

3.2.3 Das Zunftwesen

Die *Ahî*-Bewegung verschwindet um die Mitte des 15. Jh. aus nicht wirklich geklärten Gründen.³⁰⁸ Die *ahîs* suchten vor dem Hintergrund der geänderten sozio-politischen Konstellationen einerseits Anschluss an Derwischgruppierungen, gerade auch an den Bektāšīyya-Orden. Ihre Tradition lebte andererseits im Zunftwesen weiter, das unter dem Begriff *şinf* (Pl. *aşnāf*) bekannt ist.³⁰⁹ Gerade die Zunft der Gerber pflegte das Brauchtum der *ahîs* in modifizierter Form weiter.³¹⁰ In dieser Zunft spielte Ahî Nāşir ed-Dīn Evran aus Kırşehir eine wichtige Rolle, wie sich anhand eines Lobgedichts Gülşehrîs aufzeigen lässt.³¹¹ Um diesen Ahî Evran ranken sich zahlreiche Legenden.

Das Hauptwerk der türkischen Gilden hält den Stellenwert des *Ahî*-Brauchtums in den späteren Vereinigungen von Handwerkern fest. Es handelt sich um Seyyid Mehemmed b. Seyyid 'Alā' ad-Dīn al-Ḥusaynî r-Raḍawîs *Futuvvet-nāme-i kabîr* (verfasst 1524).³¹² Die weiteren Entwicklungen des Gildenwesens im Osmanischen Reich während des 16. und 17. Jh. werden hier nicht im Einzelnen untersucht. Für die vorliegenden Belange genügt eine Darstellung der Ausgangssituation.³¹³

Vieles spricht dafür, dass das Gewerbe im islamischen Orient anders organisiert war als im christlichen Abendland. In orientalischen Städten hatten sich einzelne Gewerbebezüge in der Regel in einem bestimmten Viertel oder entlang einer Gasse niedergelassen, während sich diese örtliche Konzentration im Westen derart ausgeprägt kaum beobachten lässt. Es fehlen zwar Quellenangaben, die klare Hinweise auf die Organisation der Zünfte z. B. in Anatolien in der Vormoderne und ihren allfälligen Bezug zu den *Futuwwa*-Bünden enthalten. Erst verhältnismässig spät lassen sich eigentliche Zunftschriften nachweisen (frühestens im 9./15. Jh.). Zu jener Zeit entwickelte sich das Osmanische Reich von einer Grossmacht zur Weltmacht. Gildenartige Organisationsformen des Gewerbes und des Handwerks sind zwar auch aus andern Gebieten des islamischen Kulturraums, z. B. aus Iran oder Ägypten, bekannt. Da das Zunftwesen im Osmanischen Reich aber dank F. Taeschners Untersuchungen am besten erschlossen ist, stellen es die weiteren Ausführungen in erster Linie anhand von osmanisch-türkischen Quellen vor.

Trotz der soeben formulierten Vorbehalte lässt sich feststellen, dass es sich beim Zunftschrifttum letztlich um *Futuwwa*-Literatur handelt. Diese Schriften enthalten kaum Angaben zur ökonomischen Situation der einzelnen Gewerbebezüge, sondern äussern sich im wesentlichen zu deren Funktionieren als Männerbünde. Diese Texte sind vielfach als Katechismen aufgebaut und stellen jene Fragen zusammen, die dem Lehrling bei seiner Aufnahme in eine bestimmte Handwerks-gilde vorgelegt werden. Diese Kataloge drehen sich um das in der jeweiligen Gilde relevante Brauchtum. Es ist bereits bekannt, dass sich hauptsächlich Handwerker in den *Ahî*-Bünden organisiert hatten. Daraus lässt sich ableiten, dass auch in den Zünften Gedankengut und Brauchtum aus der *Futuwwa* – in oft modifizierter Form – überlebt hatte. Allerdings dürften unterschiedliche weitere Aspekte auf die Ausbildung der im Zunftwesen gepflegten Moralvorstellungen eingewirkt haben.

F. Taeschner betrachtet das *Grosse Futuvvet-nāme* von Seyyid Mehemmed b. Seyyid 'Alā' ad-

308 Vgl. Breebaart, *Development* 143; Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 405–423, v. a. 405 f.

309 Zum Zunftwesen im islamischen Orient besteht inzwischen eine umfassende Literatur, auf die im Lauf der weiteren Ausführungen noch einzugehen ist. Die folgende Darstellung stützt sich im wesentlichen aber erneut auf Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 151–156. Man beachte zusätzlich Breebaart, *The Futuvvet-nāme-i kebîr. A manual on Turkish guilds*; Kafadar, *Yeniçeri-esnaf relations*; Yi, *Guild dynamics*; Floor, *Aşnāf*, in *Elr.*

310 Yildirim, *Shī'itisation* 57, mit weiteren Quellenhinweisen in Anm. 25.

311 Zu Ahî Evran siehe Taeschner, *Gülşehrîs Mesnevi auf Akhi Evran*. Siehe auch die weiteren Literaturhinweise bei Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 150 (Anm. 1).

312 Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–549.

313 Für weiterführende Literatur zur Bedeutung der Handwerks-gilden im Osmanischen Reich siehe Breebaart, *Development*, Kapitel 6: „The organisation, ritual and ethical ideals of the Turkish futuwah guilds“, 145–224.

Din als zentrale Schrift des Zunftwesens. Der Text ist 931/1524 entstanden; sein genauer Titel lautet *Miftāḥ ad-daqa'iq fī bayān al-futuwwa wa-l-ḥaqā'iq*.³¹⁴ Seyyid Meḥmed beschreiben darin die *Futuwwa*-Vorstellungen der Zünfte bis ins Detail. Ihre *Futuwwa*-Tradition unterscheidet sich von jener der *Aḥī*-Bünde insofern, als diese jüngeren Gruppierungen jetzt nicht mehr bloss drei (*Aḥī*-Bünde), sondern neun Grade kennen: Bei den ersten drei Graden handelt es sich um jene des *nāzil*, des *nīm-tarīq* und des *meyān-beste*. Es dürfte sich um die bei den Handwerkern bekannte Einteilung in Lehrling (*terbiye* oder *čiraq*), Geselle (*kalfa*) und Meister (*usta*) handeln, wobei diese Nomenklatur im *Futuvvet-nāme* fehlt. Bei den Graden 4–6 handelt es sich um jene, die im *Aḥī*tum jenen des *naqīb* (Zeremonienmeister) entsprechen, in den Zünften aber auf drei Untergrade verteilt sind (Grade 4–6: 4. *bīšrevīš*: Gehilfe des *naqīb*; 5. *naqīb*; 6. Ober-*Naqīb*: *naqīb un-nuqabā*). Die Grade 7–9 wiederum entsprechen jenem des *šayḥ* bei den *aḥīs*. Es lässt sich die folgende Unterteilung feststellen: 7. Stellvertreter (*ḥalīfa*) des *šayḥ* (auch *aḥī* genannt); 8. *šayḥ* und 9. Ober-*šayḥ* (*šayḥ aš-šuyūḥ*). Das *Futuvvet-nāme* nimmt zugleich eine Einteilung in drei Klassen vor und unterscheidet sich damit vom *Aḥī*tum, das bloss zwei Klassen kennt. Es handelt sich um die Aufteilung in *qawlī*, *šūrbī* und *seyfī*.³¹⁵

Aus den Schriften zur Zunft-*Futuwwa* geht überdies hervor, dass der Novize, hier jeweils *nāzil* genannt, nicht nur einen Meister, einen Wegvater (*yol atası*), wählt. Ihm stehen bei den wichtigen Etappen des Eintritts in den Bund vielmehr auch zwei Wegbrüder (*yol kardeşleri*) zur Seite, bei denen es sich um fortgeschrittene Lehrlinge handelt.

Bei der Durchsicht des *Grossen Futuvvet-nāme* fällt ausserdem auf, dass es häufig einen zwölfschiitischen Hintergrund aufweist. Da das Werk

am Anfang des 16. Jh. entstanden ist, ist dies nicht weiter erstaunlich. Zu jener Zeit war die Zwölfschia gerade in Iran erstarkt und daran, unter den Safawiden zur Staatsreligion zu werden. Diese imamitischen Vorstellungen haben vor den Reichsgrenzen nicht Halt gemacht, sondern sind auch auf osmanisches Gebiet übergesprungen. Die als Qizilbāš bekannt gewordenen turkmenischen Anhänger der Safawiden hatten Šāh Ismā'īls Auffassungen mit grosser Begeisterung aufgenommen und ihrem Vorsteher göttliche Verehrung entgegengebracht. Nachdem Selim I. Šāh Ismā'īl I. 1514 in der Schlacht von Čaldırān eine schwere Niederlage zugefügt hatte, wurden die Qizilbāš auf osmanischem Gebiet zwar heftig verfolgt. Sie waren aber in Anatolien dennoch weiterhin aktiv.³¹⁶

F. Taeschner weist zur Kontextualisierung der damaligen Entwicklungen ausserdem darauf hin, dass Bālim Sulṭān dem Orden der Bektāšīyya am Anfang des 16. Jh. eine straffere Organisationsform verpasste. Die Bektāšīyya ist für ihre schia-nahen Vorstellungen bekannt.³¹⁷ F. Taeschner glaubt in Seyyid Meḥmeds *Grossem Futuvvet-nāme* Berührungspunkte mit der Bektāšīyya feststellen zu können. Jedenfalls finden sich unterschiedliche, *terğümān* genannte und bei den Feierlichkeiten der Zünfte rezitierten Sprüche einerseits bei Seyyid Meḥmed verzeichnet. Sie lassen sich andererseits zugleich im *Kitāb Mir'āt ul-maqāsid fī def' il-mefāsid* nachweisen, das von Seyyid Aḥmed Rif'at verfasst worden ist und Zeremonien der Bektāšīyya beschreibt.³¹⁸ Aus diesen Beobachtungen lassen sich Berührungspunkte zwischen der Zunft-*Futuwwa* und der Bektāšīyya ableiten.

314 Siehe Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 152f. (mit präziseren Angaben in Anm. 1); siehe ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–550 (Zusammenfassung).

315 Zu dieser Dreiteilung vgl. bereits oben bei Anm. 253–254.

316 Čaldırān liegt heute in der Provinz Van (Ost-Anatolien, Türkei). Zu dieser Schlacht siehe Kapitel 2.5 (bei Anm. 240 und 243f.). Gerade R. Yildirim würdigt diese Entwicklungen aber auch im Zusammenhang mit einer weitherum zu beobachtenden Loyalität gegenüber 'Alī und den Seinen; vgl. Kapitel 3.3: „Alid Loyalty“.

317 Siehe zur Reorganisation des Derwischordens der Bektāšīyya unter Bālim Sulṭān ausführlicher Mélikoff, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars* 154–161.

318 Diese Hinweise aus Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 153. Zu Seyyid Aḥmed Rif'at und seinem Werk siehe auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 414.

Seyyid Mehemmeds *Grosses Futuvvet-nāme* ist nur in wenigen Handschriften erhalten geblieben.³¹⁹ Allerdings lassen sich in zahllosen Bibliotheken kleinere Schriften nachweisen, die im Umfeld der Zünfte entstanden sind und bei denen es sich zumeist um Auszüge aus dem *Grossen Futuvvet-nāme* handelt. Es lässt sich daraus schliessen, dass viele Zünfte anhand des *Grossen Futuvvet-nāme* für sie selbst verbindliche Schriften zusammengestellt haben. Der schiitische Charakter der Vorlage tritt in diesen kleineren Traktaten allerdings oft in den Hintergrund. Dies lässt sich damit erklären, dass die Sunna nach Selims I. Sieg in Čaldirān im Osmanischen Reich die Oberhand über die Schia gewann. Diese Feststellung trifft zumindest auf die offizielle Religionspolitik zu. Die arabischen *Futuwwa*-Traktate, die H. Thorning seinen frühen Untersuchungen dieser Literatur zugrunde gelegt hatte, greifen ebenso auf Seyyid Mehemmeds *Grosses Futuvvet-nāme* zurück und sind zumeist als arabische Übersetzungen von Auszügen daraus aufgebaut.³²⁰

Seyyid Mehemmeds *Grosses Futuvvet-nāme* hält die meisten Aspekte des in den Zünften gepflegten Brauchtums fest. Es gibt im Umfeld der Zünfte allerdings auch Traditionen, die direkt auf das Ahītum zurückgehen. Diese Feststellung trifft auf die Zunft der Gerber und andere lederverarbeitende Berufsgattungen, z. B. die Sattler und Schuhmacher, zu. Sie brachten dem bereits zuvor erwähnten Ahī Evran, dem Ortsheiligen von Kırşehir in Anatolien, grosse Verehrung entgegen. Er soll selbst Gerber gewesen und danach als Vorsteher (*pīr*) der Gerberzunft verehrt worden sein. Die Zunft der Gerber stützt sich nicht auf Seyyid Mehemmeds *Grosses Futuvvet-nāme*, sondern greift auf Yaḥyā b. Ḥalīl al-Burğāzīs *Futuvvet-nāme*

zurück, das bereits den Ahīs als Bundesschrift gedient hatte.³²¹ Die meisten Handschriften dieses Texts aus dem Umfeld der Gerberzünfte sind allerdings um einen Nachtrag erweitert, der auf die neueren, jetzt aus Seyyid Mehemmeds *Grossen Futuvvet-nāme* bekannten, *termini* aufmerksam macht. F. Taeschner leitet aus dieser Beobachtung ab, dass die Übertragung der Vorstellungen aus Seyyid Mehemmeds *Futuvvet-nāme* auf das Ahī-Brauchtum im Umfeld der Gerber stattgefunden hat. Die Ahī-Tradition der Gerber beeinflusste aber zugleich auch andere Zünfte.

Diese Beeinflussung wurde durch die Organisation der Gerber begünstigt. Diese Zunft verfügte am Grab ihres Vorstehers Ahī Evran in Kırşehir über ein klares Zentrum. Hier befand sich auch eine Tekke, deren Vorsteher Ahī Bābā genannt wurde.³²² Er wurde als Nachkomme Ahī Evrans angesehen und als Vorstand der Gerberzünfte im gesamten Osmanischen Reich verehrt.³²³ Diese Feststellung trifft jedenfalls auf den türkischen Teil des Reichs (Anatolien, Rumelien, Bosnien und die Krim) zu. Der Einfluss dieses Ahī Bābā reichte jedoch nicht bis in die arabischen Provinzen.

Für unsere Belange von Interesse ist, dass sich dieser Ahī Bābā oder einer seiner Vertreter auf den Weg in die Provinzen machte und dort die Lehrlinge durch ein Gürtungsritual (*kuşak kuşatması*: Gürtung mit einem Gürtel) in die Zunft aufnahm. Da die Kandidaten für dieses Ritual auch Gebühren entrichten mussten, kam gerade die Zunft der Gerber zu einem gewissen Vermögen. Es gelang den Ahī Bābās sogar, sich zusätzlich das Privileg der Gürtung in anderen Zünften zu sichern. Damit stieg natürlich auch ihre Machtstellung unter den Handwerkern im Osmanischen Reich. Diese Ent-

319 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 154; siehe ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–549.

320 H. Thorning leistete einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der *Futuwwa*. Die Ergebnisse seiner Auseinandersetzungen sind veröffentlicht in Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens: auf Grund von Baṣī Madad et-Taufiq*.

321 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 154.

322 Zur Tekke der Gerberzunft in Kırşehir siehe den knappen Hinweis bei Taeschner, *Legendenbildung um Achi Evran*; beachte darin S. 61 (Anm. 2), wo Verweis auf Gordlevskij, *Les derviches tourneurs de l'ordre d'Akhi Evran*; französisches Referat dazu von Vajda, *Les corps de métiers en Turquie*; Taeschner, *Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran* 1.

323 Vgl. dazu Taeschner, *Akhī Baba*, in *Et*².

wicklung führte dazu, dass Aḥī Evran zum *pīr* des gesamten osmanischen Zunftwesens aufstieg.

Unter diesen weiteren Zünften ist vielleicht auf jene der Barbieri besonders hinzuweisen, bei deren Vorsteher es sich um Salmān al-Fārisī (gest. angeblich 35/655 oder 36/656) handelt.³²⁴ Dieser Salmān-i Fārisī, ebenso als Salmān-i Pāk bekannt, nimmt neben ‘Alī b. Abī Ṭālib einen zentralen Platz in den Zünften ein. Er zählte zu den persönlichen Freunden des Propheten und war sein Barbier. Auf diesen Salmān gehen die meisten Gewährsketten (*silsila*) der *Futuwwa*-Leute zurück. Seine Grabstätte liegt bei Ktesiphon (al-Madā’in) und wird von den Schiiten gern besucht.³²⁵

Salmān al-Fārisī soll die Gürtung an 55 Zunftpatronen vorgenommen haben.³²⁶ Diese Gürtungen (*šadd*) durch Salmān haben allerdings eine längere Vorgeschichte. Demnach soll der Erzengel Gabriel Muḥammad bei dessen Himmelfahrt (*mi’rāğ*) gegürtet haben. Als Muḥammad später seine Abschiedswallfahrt unternahm, soll er seinerseits beim Ort Ġadīr Ḥumm die Gürtung an ‘Alī b. Abī Ṭālib vorgenommen haben. Er soll dabei denselben Gürtel benutzt haben, mit dem er anlässlich seiner Himmelfahrt von Gabriel gegürtet worden ist. Alī band darauf die Lenden von insgesamt 17 Zunftpatronen, die bei F. Taeschner zusammen mit ihren Tätigkeiten namentlich erwähnt werden.³²⁷ Alī band als erstes die Lenden Salmān al-Fārisīs. Alī forderte Salmān darauf auf,

seinerseits 55 Zunftpatrone zu gürteten. F. Taeschner stellte auch die Namen dieser 55 Zunftpatrone und ihre Tätigkeiten zusammen.³²⁸

Die Zünfte waren für die osmanischen Sultane ausserdem von Bedeutung, da sie sie für Versorgungsaufgaben im Kriegsfall heranzogen.³²⁹ Die Zünfte waren verpflichtet, dem Heer einerseits die benötigten Waren zu liefern. Sie wurden andererseits auch zur Rekrutierung zusätzlicher Soldaten herangezogen. Es gab überdies Zünfte, die direkt zur Heeresfolge verpflichtet waren. Das Zunftwesen stellte in der frühen Zeit für das Osmanische Reich auch die einzige Möglichkeit dar, das Bürgertum zu erfassen.³³⁰ Bei Evliyā Čelebī finden sich Beschreibungen von gelegentlichen Aufzügen der Zünfte unter Murād iv. im Jahr 1048/1638.³³¹

Es versteht sich von selbst, dass sich die *‘ulamā’* wiederholt an diesen Verhältnissen im Umfeld der Zünfte störten. Sie nahmen einerseits Anstoss an den schiitischen Vorstellungen, die gerade in Seyyid Meḥemmeds *Grossem Futuvvet-nāme* zum Ausdruck kamen. Ausserdem war ihnen der Kult ein Dorn im Auge, der sich unter den Gerbern um die Person von Aḥī Evran entwickelt hatte. Es ist u.a. Münīrī (Ibrāhīm b. Iskender) Belğrādī, der dieses Missbehagen der traditionalistisch orientierten Gelehrten in einem Werk mit dem Titel *Niṣāb ul-intisāb wa-ādāb ul-iktisāb* thematisierte. Er beleuchtet in dieser Schrift das Handwerker-

324 Vgl. zu ihm Levi Della Vida, Salmān al-Fārisī, in *ET*².

325 Salmān ist ausserdem eine wichtige Gewährsperson in den *silsilas* vieler Sufi-Orden. In der *Gulāt*-Schia nimmt er in der Abfolge der göttlichen Emanationen den zweiten Platz direkt hinter ‘Alī ein. Bei den Nuṣayriern gilt er als drittes Glied jener Trinität, die durch die Buchstabenfolge *‘ayn-mīm-sīn* dargestellt wird (*‘ayn* für ‘Alī; *mīm* für Muḥammad; *sīn* für Salmān); Salmān stellt in dieser Trinität das Tor (*bāb*) dar. Salmān soll ausserordentlich alt geworden sein (200, 300, 350 oder sogar 553 Jahre; vgl. vorangehende Anm.).

326 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 432–444, der sich seinerseits auf ‘Alā’ ud-Dīns (auch Seyyid Meḥemmed b. es-Seyyid ‘Alā’ ad-Dīn al-Ḥuseynī r-Raḍawīs) *Grossem Futuvvet-nāme* beruft.

327 Taeschner, *op. cit.* 439–441.

328 Taeschner, *op. cit.* 441–445.

329 Vgl. zu dieser Funktion der Zünfte bzw. Gilden Kafadar, *Yeniçeri Esnaf relations* 65; „In a practice that can be dated as far back as the fourteenth century, and that was interestingly discontinued after the destruction of the Yeniçeri in 1826, the government required a number of guilds to send their members to military campaigns.“ Beachte auch Yi, *Guild dynamics* 132–160 und 192, auch über die engen Beziehungen der Gilden zu den Janitscharen.

330 Verdeutlichungen bei Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 157.

331 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 155 (Anm. 3), macht aufmerksam auf Evliyā Čelebī, *Seyāḥatnāme* 1, 506 ff. (Istanbul 1314 h.q.) und die Übersetzung dazu von Hammer-Purgstall, *Narrative of travels* 1.2, 104 ff.

tum aus einer in seinen Augen korrekten sunnischen Perspektive.³³² Es ist allerdings mehr als fraglich, ob seine Kritik ihre Adressaten überhaupt erreichte. Gewiss ist jedenfalls, dass sie kaum fruchtete.

Für unsere Belange ist die Feststellung relevant, dass das Zunftwesen auch in den europäischen Provinzen des Osmanischen Reichs, u.a. in Bosnien, an den soeben skizzierten Entwicklungen teilhatte.³³³ Seyyid Mehmeds *Grosses Futuvvet-nâme* war aber, wie bereits angetönt, auch im arabischen Teil des Osmanenstaats als massgebliche Grundschrift der Zünfte bekannt. Auch die dortigen Handwerksgilden stellten sich anhand dieses Texts Auszüge zusammen, die auf ihre jeweiligen Bedürfnisse abgestimmt waren. H. Thorning hat sich in seiner Darstellung des islamischen Vereinswesens auf dieses Textmaterial gestützt.³³⁴

Vielfach wird in der Literatur auch auf eine Darstellung des Zunftwesens in Damaskus verwiesen, die 1883 von Elia Qoudsi vorgelegt worden ist.³³⁵ Gemäss F. Taeschners Einschätzung stimmte das Zunftwesen in Damaskus damals noch weitgehend mit den Darstellungen in den früheren osmanischen Quellen überein.³³⁶ Es zeigt sich allerdings, dass es im islamischen Orient im Lauf des 19. Jh. an Bedeutung verliert. Es leidet unter dem Import industriell produzierter Güter aus Europa und wird sozusagen von innen ausgehöhlt. Das Zunftwesen wurde im Osmanischen Reich unter dem Einfluss der Jungtürken abgeschafft (Gesetz

vom 13. Februar 1325/26. Februar 1910). Im Jahr 1943 wurden in der Türkei die Handelskammern eingeführt.³³⁷

3.3 *Alid loyalty* oder die Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung

Die Forschung hat wiederholt darauf hingewiesen, dass die 'Alī-Verehrung in der islamischen Welt im 14. und 15. Jh. an Gewicht gewann. Diese Entwicklung war mit einer Stärkung schiitischer Positionen verbunden. Gerade im 14. Jh. kam es in diesem Kontext zu einem Schulterschluss zwischen Sunniten und Schiiten. Dieser äussert sich wiederholt in einer gleichzeitigen Verehrung von Personen, die grundsätzlich der Sunna bzw. der Schia zuzuordnen sind. M.G.S. Hodgson machte darauf aufmerksam, dass das 14. und 15. Jh. durch ein auffälliges Erstarken der Verehrung 'Alīs und der Seinen (*ahl al-bayt*) auch ausserhalb der Schia selbst verpflichteter Kreise gekennzeichnet waren. Er spricht von einer bemerkenswerten Verbreitung einer *Alid loyalty*. Sie lasse sich gerade auch in Derwischorden feststellen.³³⁸

Dieses Nebeneinander ist aber auch ein Charakteristikum von *Futuwwa*- und *Aḥī*-Bünden. Es lässt sich auf ausgewählten Dokumenten in Rollenform beobachten; dies trifft gerade auf Is 1624 aus der Chester Beatty Library zu (datiert 1362 und 1366; vgl. Kapitel 4.6). Auf weiteren Belegstücken wird 'Alī speziell hervorgehoben (vgl. Kapitel 4.8: Rolle aus Basel). Die weiteren Ausführungen machen gestützt auf einen Aufsatz R. Yildirims auf diese Entwicklungen im Umfeld der *Futuwwa*-Bünde aufmerksam und tragen indirekt zur Einordnung einzelner Dokumente in Rollenform bei.³³⁹ Wiederholungen von bereits bekannt-

332 Zu Münīrī vgl. die kurze Bemerkung bei Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 417 f.

333 Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 156 (mit zusätzlichen Literaturangaben in Anm. 2).

334 Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*.

335 Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 156 (mit Anm. 4); *Notice sur les corporations de Damas*; ders., *Zünfte und Bruderschaften* 557–590. Deutsche Übersetzung von O. Rescher als Anhang II („Über die Zünfte in Damaskus“), in *Die „Nawādir“* 280–309.

336 Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 156. Siehe ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 557–590.

337 Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 157 f.

338 Hodgson, *Venture of Islam* II, 186, 203–204, 214–216, 463, 465, 466, 470.

339 Yildirim, *Shī'itisation*. Es wird auch auf die beiden folgenden Untersuchungen R. Yildirims hingewiesen: 1. *Turkomans between two Empires*; 2. *Anadolu'da İslāmîyet*.

ten Elementen liessen sich in der folgenden Darstellung nicht vermeiden. Die weiteren Ausführungen beleuchten die bereits bekannten Zusammenhänge allerdings aus einem andern Blickwinkel.

Bei den in der Sunna besonders verehrten Personen handelt es sich neben dem Propheten Muḥammad um die drei ersten rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān. Für die Schia wiederum sind die drei ersten Imame (ʿAlī b. Abī Ṭālib³⁴⁰, Ḥasan, Ḥusayn) und oft auch der 6. Imam, Ḡaʿfar aṣ-Ṣādiq, von besonderer Bedeutung. Die Schiiten waren am Anfang des Islams nichts anderes als die Parteigänger ʿAlīs (vgl. *šīʿat ʿAlī*: die Partei ʿAlīs). Die Sunniten hingegen übergingen nach dem unerwarteten Tod des Propheten die Ansprüche der Schiiten und brachten nacheinander Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān an die Macht. ʿAlī wurde erst nach ʿUṭmāns Tod (656) vierter Kalif (reg. 656–661).

Dieser gerade im 14. Jh. zu beobachtende Schulterschluss lässt sich als Versuch verstehen, die Muslime wieder zu einen. Er stellte implizit auch die einzige Möglichkeit dar, die islamische Welt nach dem Einfall der Mongolen und dem Fall Bagdads (1258) im Kampf gegen den gemeinsamen äusseren Feind zu verteidigen. Es stellt ein anderes Problem dar, dass diese Verteidigung nicht immer erfolgreich war. L. Ridgeon zeigte auf, dass ʿAlī b. Abī Ṭālibs Stellung unter der Herrschaft der Mongolen (Ilḥāniden) an Bedeutung gewann. Denn mit dem Untergang der sunnitisch ausgerichteten Dynastie der Abbasiden fand auch die Unterdrückung der Schiiten durch die Sunniten ein Ende.³⁴¹

R. Yildirim ist der ʿAlī-Verehrung in *Futuwwa*-Kreisen nachgegangen. Er bemängelt, dass die bisherige Forschung zu den *Futuwwa*-Bünden ihren

oft stark schiitisch geprägten Auffassungen nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt habe. Er beobachtet eine zunehmende Schiitisierung (*shīʿitisation*) der *Futuwwa* zwischen dem 11. und dem frühen 16. Jh. Sie erreiche im 15. Jh. einen Höhepunkt. Die bisherige Forschung habe die *Futuwwa*-Bewegungen dem sunnitischen Islam zugewiesen, jeweils aber schiitische Einschläge anerkannt. Diese Sichtweise schenke jedoch den Entwicklungen im 15. und 16. Jh. mit ihrer klar schiitisch geprägten *Futuwwa*-Literatur zu wenig Aufmerksamkeit und tue sie vorschnell als Resultat safawidischer Propaganda ab. R. Yildirim versteht die Schiitisierung der *Futuwwa*-Tradition im 15. Jh. nicht als Resultat safawidischer Propaganda, sondern erkennt darin den Ausdruck einer breiteren Entwicklung in der islamischen Welt („*Islamdom*“) jener Zeit.

R. Yildirim akzeptiert die grundsätzlich religiöse Ausrichtung der *Futuwwa*-Bewegung. Er spricht sich aber für ihre Situierung in der innerislamischen Entwicklung aus. Er fasst den Forschungsstand dahingehend zusammen, dass die Initiationslinie der *Futuwwa* auf ʿAlī b. Abī Ṭālib zurückgehe. Diese Linie dominiere auch die mythologisch geprägten Berichte und Erzählungen, die in den *Futuwwa*-Gruppierungen im Umlauf seien. Diese philo-ʿalidische Haltung gehe allerdings nicht über jene Auffassungen hinaus, die in der Sunna noch allgemein akzeptiert würden. Zugleich liessen sich aber historisch abgestützte Berichte über Gruppierungen von *fiṭyān* mit klar schiitischer Haltung belegen. Die Grundüberzeugungen der *Futuwwa* liessen sich jedoch weder ausschliesslich der Sunna noch der Schia zuordnen.³⁴² Dies treffe sowohl auf Nāṣirs höfische *Futuwwa* als auch auf die *Aḥī-Futuwwa* zu. Die im späten 15. und frühen 16. Jh. entstandenen *Futuwwat-nāmas* würden allerdings einen klar schiitischen Charakter aufweisen. Für R. Yildirim sind F. Taeschners oder Cl. Cahens Versuche nicht

340 ʿAlī b. Abī Ṭālib kommt eine Doppelstellung zu: Er ist aus schiitischer Perspektive erster Imam. Die Sunniten verehren ihn dagegen als vierten rechtgeleiteten Kalifen.

341 Ridgeon, *Morals and mysticism* 75f.; vgl. den Hinweis bei Yildirim, *Shīʿitisation* 57 (mit Anm. 24).

342 Yildirim, *Shīʿitisation* 53f., mit umfassenden Literaturhinweisen in Anm. 2.

überzeugend, dies mit der safawidischen Propaganda und als vorübergehende Abweichung zu erklären.

F. Taeschner zeigt diese schiitische Ausrichtung der *Futuwwa*-Ideologie anhand von ‘Alā’ ad-Dīn ar-Raḍawīs *Futuwwet-nāme-i kebīr* aus dem Jahr 1524 auf.³⁴³ Er macht zugleich auf Balim Sulṭān aufmerksam, der die Bektāšiyya am Anfang des 16. Jh. straffer organisierte. F. Taeschner ordnet die Bektāšiyya deshalb der Schia zu, was R. Yildirim mit Blick auf unseren bescheidenen Kenntnisstand kritisiert. Wir wüssten schlicht zu wenig über allfällige Bezüge der Bektāšiyya zur Qizilbāš-Bewegung und deren schiitische Ausrichtung im frühen 16. Jh. Gemäss F. Taeschner hat die *Futuwwa* im frühen 16. Jh. zwischen der Sunna (Osmanen) und der Schia (Safawiden) laviert. Nach dem Sieg der Osmanen (Čıldirān, 1514) sei die *Futuwwa* im Osmanischen Reich allerdings zu ihren sunnitischen Wurzeln zurückgekehrt.³⁴⁴

R. Yildirim gesteht zwar ein, dass F. Taeschner die soeben vorgestellten Aussagen bloss im Vorbeigehen gemacht habe. Für ihn sind diese Einschätzungen oder jene A. Gölpinarlıs und L. Ridgeons aber doch vorschnell. R. Yildirim betont, dass innerhalb der *Futuwwa* im Lauf der Zeit divergierende Standpunkte vertreten wurden. Das 15. Jh. stelle eine Zeit des Umbruchs dar, der mit einer klaren Schiitisierung verbunden gewesen sei. Er verdeutlicht seinen Standpunkt, indem er auf die Ausrichtung der *Futuwwa* unter a. an-Nāṣir (höfische *Futuwwa*) einerseits und b. der *Alḫi-Futuwwa* andererseits eingeht:

a. Unsere Kenntnisse der religiös-dogmatischen Ausrichtung der *Futuwwa* vor Nāṣirs (reg. 1180–1225) Reform sind bescheiden. Erst mit den Reformbestrebungen des Kalifen wird die *Futuwwa*-Bewegung historisch klar greifbar. Nāṣir reformierte die *Futuwwa* mit dem Ziel, den sozialen

Zusammenhalt in der islamischen Welt zu stärken.³⁴⁵ Nāṣirs Aufnahme in die *Futuwwa* und seine Rolle als deren Vorsteher stellen eine radikale Neuorientierung dieser Organisation dar. Sie war damit verbunden, dass Nāṣir eine neue, auf ‘Alī b. Abī Ṭālib zurückgehende Initiationslinie propagierte.³⁴⁶

Das bekannte Reform-Edikt des Kalifen aus dem Jahr 604/1207 betont die zentrale Stellung ‘Alīs.³⁴⁷ Es hält bereits am Anfang fest, dass ‘Alī b. Abī Ṭālib das Wesen, den Ursprung und die Quelle der *futuwwa* darstelle. ‘Alī habe die Regeln der *futuwwa* festgelegt. Wer in die *Futuwwa* aufgenommen werde, verpflichte sich letztlich gegenüber ihm. ‘Alī habe die *Futuwwa*-Tugenden in ihrer reinsten Form vorgelebt. Jeder *fatā* ist somit verpflichtet, seinem Beispiel nachzueifern. Es bestehen allerdings Hinweise, dass ‘Alī bereits zuvor eine wichtige Rolle in der *Futuwwa* spielte. Entsprechende Angaben finden sich bei Maybudī, der den Korankommentar *Kaṣf ul-asrār wa ‘uddat ul-abrār* verfasst hatte (beendet 520/1126). Auch in Qānī’ī Ṭūsīs *Kalīla wa Dimna* (verfasst Mitte 12. Jh.) finden sich Hinweise, dass ‘Alī als Schutzherr der *Futuwwa* verehrt wurde.³⁴⁸ M.J. Mahjub ist überdies auf Hinweise gestossen, dass einzelne *Futuwwa*-Vorsteher Propaganda zugunsten der Fatimiden betrieben.³⁴⁹ Allerdings lässt sich ebenso feststellen, dass in den *Futuwwa*-Schriften

343 Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–549; siehe zu diesem Text bereits oben Kapitel 3.2 bei Anm. 312f. und 319f.

344 Vgl. Yildirim, *op. cit.* 54, der ausserdem auf Auffassungen A. Gölpinarlıs und L. Ridgeons zu ähnlichen Fragestellungen aufmerksam macht.

345 Cahen, *The formation of Turkey* 117; zitiert bei Yildirim, *Shi’itisation* 55 (Anm. 9).

346 Vgl. Ohlander, *Sufism in an age of transition* 272; mit Hinweis bei Yildirim, *Shi’itisation* 55 (Anm. 10).

347 Zu Nāṣirs Edikt zur Reform der *Futuwwa* aus dem Jahr 1207 siehe Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 73–78.

348 Vgl. die Hinweise bei Yildirim, *Shi’itisation* 55 (Anm. 12), auf Mahjub, *Chivalry* 554–556.

349 Mahjub, *Chivalry* 578f. Es gab auch sunnitisch ausgerichtete Kämpfergruppen, wie sich Ibn Ġubayrs (gest. 614/1217) Reisebericht entnehmen lässt. Demnach soll eine *Futuwwa*-Korporation in Damaskus gegen ismailitische Kämpfer vorgegangen sein. Die Mitglieder dieses Bundes hätten sich selbst der *sunna* zugeordnet; vgl. Taeschner, *Gemeinschaftsbildende Idee* 132 (mit Anm. 1), wo Verweis auf Ibn Jubayr, *The travels of Ibn Jubayr* 280.10 ff. (1907).

Sulamīs und Quṣayrīs Hinweise auf eine besondere Stellung ‘Alis noch fehlen.³⁵⁰

Nāṣir li-Dīn Allāh verfolgte in seiner Reform der *Futuwwa*-Bewegung in erster Linie imperiale Ziele. Er stärkte einerseits seine Autorität als Kalif. Er unterstützte andererseits aber auch ökumenische Bestrebungen. Diese zielten darauf ab, die Spannungen zwischen Sunna und Schia zu entschärfen, die sich über mehrere Jahrhunderte sowohl auf dogmatischer als auch politischer Ebene bemerkbar gemacht hatten. Nāṣir war bestrebt, die ‘abbasidischen und ‘alidischen Ambitionen in seiner Person zu vereinen.³⁵¹ Er zeigte sich deshalb gegenüber moderaten Positionen der Zwölfer-Schia offen. Die spezifischen Zielsetzungen Nāṣirs sind zwar nicht bis ins letzte Detail geklärt. Allerdings gewinnt ‘Alī b. Abī Ṭālib durch seine Massnahmen in der *Futuwwa* an Bedeutung. Trotz dieser schiitischen Einschlüge kann Nāṣirs *Futuwwa* aber nicht als schiitisch taxiert werden. Die deutlich wahrnehmbare schiitische Ausrichtung der *Futuwwa* bot schiitischen Kreisen jedoch ein sicheres Umfeld, um ihre Auffassungen innerhalb eines eigentlich sunnitischen Umfelds geltend zu machen.³⁵²

Die von Nāṣir geschaffene höfische *Futuwwa* verlor ihre Bedeutung im Nachgang des Mongolensturms und dem Untergang der Abbasiden rasch. Jetzt beginnt die nächste Phase der *Futuwwa*-Bewegung, die von nun an vor allem in Anatolien und den angrenzenden Regionen vertreten war. Die *Futuwwa*-Tradition wird hier in den *Aḥī*-Bünden weitergepflegt, in denen sich Handwerker und Gewerbetreibende zusammenschlossen. Diese neue Struktur der Anhängerschaft zeigt, dass die *Futuwwa*-Bewegung ihren höfischen Hintergrund und ihre Ausrichtung auf die Person des Kalifen eingebüsst hatte. Die *Aḥī*-Bünde sind letzt-

lich halb-religiöse Vereinigungen, die sich ähnlich wie Derwischorden organisiert hatten.

b. Die Informationen über die *Aḥī-Futuwwa* lassen sich einigen wichtigen Quellen entnehmen, die teilweise schon vorgestellt worden sind. Dazu gehört einerseits Nāṣirīs 689/1290 auf Persisch verfasstes *Futuwwat-nāma*, andererseits das türkische *Futuvvet-nāme* des Yaḥyā b. Ḥalīl al-Burğāzī.³⁵³ Zusätzlich ist auf die Darstellungen des maghrebinischen Weltreisenden Ibn Baṭṭūṭa (703–770 oder 779/1304–1368 oder 1377) zu verweisen. R. Yildirim erkennt in den *igāzat-nāmas* weitere wichtige Quellen; sie bestätigen ihrem Inhaber die Vollmitgliedschaft im *Aḥī*-Bund.³⁵⁴ Erwähnung verdienen ausserdem die *Aḥī*-Stammbäume (*ṣağara*).³⁵⁵

R. Yildirim befragt die angeführten Quellen auf Hinweise auf eine besondere Stellung ‘Alis und der Seinen. Die erwähnten Zeugnisse lassen es in seinen Augen nicht zu, die *Aḥī*-Bünde der Schia zuzuordnen. Die Verehrung ‘Alis gibt diesen Bünden zwar ein schiitisches Gepräge. Allerdings betrachten sich die *aḥīs* selbst als Sunniten. Ibn Baṭṭūṭa nennt die *Aḥīs* Ḥanafiten. Sie sind somit Sunniten.³⁵⁶ Auch weitere Quellen gestatten es nicht, die *Aḥī*-Bünde der Schia zuzuordnen.³⁵⁷

Die beiden *Futuwwa*-Bücher Nāṣirīs und Burğāzīs lassen sich gut mit Ibn Baṭṭūṭas Beschreibungen in Übereinstimmung bringen. Nāṣirīs *Futuwwat-nāma* jedenfalls weist sozusagen keine schiitischen Einflüsse auf, weder solche aus dem Umfeld der moderaten Zwölferschia noch solche aus der Rāfiḍiyya.³⁵⁸ Auch Nāṣirī hält wiederholt fest, dass

350 Yildirim, *Shī‘itisation* 56 (Anm. 16); Suhrawardī allerdings betont die Vorrangstellung ‘Alis in der *Futuwwa*.

351 Yildirim, *Shī‘itisation* 56, mit Verdeutlichungen und weiteren Quellenhinweisen in Anm. 19.

352 Yildirim, *Shī‘itisation* 56, mit Verdeutlichungen und weiteren Quellenhinweisen in Anm. 20–22.

353 Quellenangaben bei Yildirim, *Shī‘itisation* 57 (Anm. 26–28). Zu Nāṣirī vgl. Taeschner, *Der anatolische Dichter Nāṣirī* 1–4 und 5–80, mit Textausgabe; ders., *Zünfte und Bruderschaften* 307–313 und 394–401. Zu Burğāzī siehe Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 302–307 und 319–393.

354 Eine *igāza* berechtigt ihren Inhaber, selbst neue Mitglieder auszubilden und in den Bund aufzunehmen.

355 Yildirim, *Shī‘itisation* 57.

356 Yildirim, *Shī‘itisation* 57, verweist auf Ibn Baṭṭūṭa, *Rihla* 283–284 (Ausgabe: Bayrūt, 1400/1980); auch II, 256 (Ausgabe Defrémery und Sanguinetti).

357 Vgl. für die Einzelheiten Yildirim, *Shī‘itisation* 57 f.

358 Zum Begriff *rāfiḍa* siehe Kohlberg, *The term ‘Rāfiḍa’*.

‘Alī der ideale *fatā* sei und stellt ihn als Vorsteher der *Futuwwa*-Bewegung vor. Die *Futuwwa*-Qualitäten wurden über die vorislamischen Propheten an Muḥammad und von diesem an ‘Alī übermittelt. Nāṣirī betont die engen Bande zwischen Muḥammad und ‘Alī. Sie kommen auch darin zum Ausdruck, dass Muḥammad seine Lieblingstochter Fāṭima ‘Alī zur Frau gab. Es ist für *Futuwwa*-Werke allerdings bezeichnend, dass sie trotz dieser philo-‘alidischen Einstellung auch Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān in einem positiven Licht darstellen. Diese Auffassungen lassen sich ebenso bei Nāṣirī feststellen.³⁵⁹

Burgāzī vertritt im *Futuvvet-nāme* (entstanden um die Mitte des 8./14. Jh.) weitgehend dieselben Standpunkte wie Nāṣirī.³⁶⁰ Auch Burgāzī hebt die Bedeutung der ‘Alī-Verehrung hervor. Bei ihm lässt sich aber auch eine besondere Wertschätzung für Abū Bakr nachweisen. Burgāzī geht so weit, im spirituellen Stammbaum zwischen Muḥammad und ‘Alī die drei rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān einzufügen.³⁶¹ Diese zuletzt

angeführten Berichte dürften durch Burgāzī selbst eingeführte Neuerungen darstellen. Jedenfalls lassen sich in der früheren *Futuwwa*-Literatur keine Parallelen dazu feststellen. Es könnte allerdings auch sein, dass diese stark sunnitisch geprägten Zusätze von einem Kopisten eingefügt worden sind. Das älteste bekannte Manuskript von Burgāzīs Text datiert aus dem Jahr 913/1507–1508 und stammt somit aus einer Zeit, als die schiitischen Safawiden die sunnitischen Osmanen ernsthaft bedrohten.³⁶² Wichtig ist auch, dass sich Burgāzī auffällig häufig für ‘Alīs Nachkommen interessiert.³⁶³ Der Text erwähnt die beiden Söhne ‘Alīs, Ḥasan und Ḥusayn, ebenso wie Zayn al-‘Abidīn, Ḥusayns Sohn, wiederholt als prominente Mitglieder der *Futuwwa*-Bewegung.³⁶⁴

Auch weitere Quellen aus dieser Zeit betonen die Bedeutung, die der Verehrung der Familie des Propheten (*ahl al-bayt*) im Rahmen von Initiationszeremonien zukommt. Dazu gehört einerseits Naḡm ad-Dīn Zarkūbs *Futuwwat-nāma*, das wohl im 14. Jh. verfasst worden ist.³⁶⁵ In dieselbe Richtung weist andererseits ein anonymes *Futuwwat-nāma* aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. Allerdings lässt sich anhand dieser Texte allein keine Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung im 13. Jh. belegen. Denn bereits Ibn al-Mi‘mārs früher entstandenes *Futuwwat-nāma* greift Überlieferungen auf, die auf Ḡa‘far aṣ-Ṣādiq (6. Imām, gest. 765) und Zayn al-‘Abidīn (4. Imām, gest. 94/712 oder 95/713) zurückgehen.³⁶⁶

R. Yildirim hebt hervor, dass sich dieser allgemeine Trend der Verehrung der *Ahl al-bayt* auch anhand von bis anhin wenig benutzten weiteren

359 Yildirim, *Shī‘itisation* 58, mit Quellenverweisen in Anm. 35–38.

360 Burgāzīs Text enthält verschiedentlich Stellen, die eine Verehrung von ‘Alī b. Abī Ṭālib zum Ausdruck bringen. Der Verfasser hält den *ahī* dazu an, nach dem Essen Gebete auf ‘Alī, Ḥasan und Husayn, also die drei ersten schiitischen Imāme, zu rezitieren. Sowohl F. Taeschner als auch A. Gölpınarlı weisen allerdings darauf hin, dass Burgāzī ebenso die Namen der drei ersten rechtgeleiteten Kalifen, also von Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān, aufführt und dem *yigīt* empfiehlt, deren Beispiel zu folgen. Burgāzī hält ausserdem fest, dass Muḥammad die *futuwwa* an Abū Bakr und nicht etwa an ‘Alī b. Abī Ṭālib weitergegeben habe. Auch Breebaart, *Development* 135 (Anm. 42), kommt bei der Gegenüberstellung von Burgāzīs Text mit Seyyid Meḥmeds klar schiitischen Vorstellungen verpflichtetem *Futuvvet-nāme-i kebīr* zum Schluss, dass Burgāzīs Text in einem grundsätzlich sunnitischen Umfeld entstanden sein muss. Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 409: „So ist es nicht verwunderlich, wenn das *Grosse Futūvvetnāme* des [Seyyid Meḥmed] Ibn ‘Alā’ ud-Dīn [...] unzweideutig schiitische Einstellung zeigt.“

361 Yildirim, *Shī‘itisation* 58 (Anm. 43), mit Hinweis auf Burgāzī, *Futuvvet-nāme* 147, herausgegeben von Gölpınarlı, Burgāzī ve ‘Futūvvet-Nāme’si, in *İstanbul Üni-*

versitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 15.1–4 (Ekim 1953–Temmuz 1954) 76–151.

362 Yildirim, *Shī‘itisation* 58 (unten).

363 Für die weiteren Ausführungen vgl. Yildirim, *Shī‘itisation* 59.

364 Yildirim, *Shī‘itisation* 59, verweist auf Burgāzī, *Futuvvet-nāme* 143 (Anm. 44).

365 Zu Naḡm ad-Dīn Zarkūb und seinem *Futuwwat-nāma* vgl. Ohlander, *The Futuwwat-nāma of Najm al-Dīn Zarkūb of Tabriz*.

366 Yildirim, *Shī‘itisation* 59 (mit Anm. 46), mit Verweis auf Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften*, 106 und 169.

Quellengattungen aus dem Umfeld der *Aḥī*-Bünde aufzeigen lässt. Es sind dies die bereits erwähnten *Šağara*-Dokumente und die *iğāzat-nāmas*. In dieselbe Richtung weisen überdies die hier zu untersuchenden Dokumente der Andacht in Rollenform. Die *Ahl al-bayt* und die zwölf Imame gewinnen im Umfeld der *Aḥī*-Bünde an Gewicht. In dieser Hinsicht lässt sich eine deutliche Veränderung gegenüber der Situation in Nāṣirs höfischer *Futuwwa* feststellen.³⁶⁷

Aus der *šağara* des Aḥī Šaraf ad-Dīn aus Ankara (gest. 1351) spricht gemäss R. Yildirim eine philo-
‘alidische Grundhaltung. Das Dokument erwähne am Anfang zwar die Namen der drei ersten rechtgeleiteten Kalifen, weise danach aber auch ‘Alī einen wichtigen Platz zu. Ausserdem preise es die zwölf Imame. Die Angehörigen von Aḥī Šaraf ad-Dīns Familie würden sich aber dennoch nicht als Schiiten verstehen.³⁶⁸ Das Dokument ist auch insofern interessant, als sich darin spirituelle und genealogische Abstammung, *silsila* und *nasab*, vereinigen. Aḥī Šaraf ad-Dīn soll seine spirituelle Qualitäten von ‘Alī geerbt haben (*silsila*). Diese spirituelle Abhängigkeit geht einher mit einer genealogischen Abstammung von ‘Alī b. Mūsā ar-Riḍā (8. Imam).

Ein weiteres *iğāzat-nāma* aus dem Jahr 876/1471 im Museum von Kırşehir enthält vergleichbare Elemente. Es hält einerseits die genealogische Abstammung eines gewissen Sayyid Muṣṭafā fest, die über Mūsā al-Kāzīm (7. Imam) auf ‘Alī b. Abī Ṭālib zurückgeht. Es führt am Anfang die Namen der Frauen des Propheten, seiner Töchter, von zehn prominenten Prophetengenossen ebenso wie jene der zwölf Imame auf. ‘Alī wird darin als Vorsteher der *futuwwa* bezeichnet. Es führt ‘Alīs *walāya*³⁶⁹ und die Prophetschaft (*nubuwwa*) Muḥammads als Pfeiler des Glaubens an. Das Dokument betont überdies, dass die Genealogie des *šayḥ* in seiner

Funktion als Nachfolger ‘Alīs auf die Familie des Propheten (*ahl al-bayt*) zurückzugehen habe.

Die soeben angeführten Belege unterstreichen, dass die Verehrung der *ahl al-bayt* und der Kult der zwölf Imame unter den Aḥīs in Anatolien von grösserer Bedeutung war, als dies noch in der höfischen *Futuwwa* unter Nāṣir der Fall gewesen war. In der *Aḥī-Futuwwa* gewinnen ausserdem die Erinnerungen an Karbalā’ und die Person Abū Muslims³⁷⁰ an Bedeutung. Burgāzī erwähnt Abū Muslim zusammen mit ‘Alī, Ḥasan, Ḥusayn und Ḥamza; dies stellt eine bedeutende Neuerung dar.³⁷¹ Diese Beobachtungen deuten darauf hin, dass im 14. Jh. unter den Muslimen in Anatolien³⁷² Vorstellungen lebendig waren, die um Ḥusayns Martyrium in Karbalā’ kreisen.³⁷³ Auch F. Köprülü macht darauf aufmerksam, dass im kollektiven Gedächtnis der Muslime Anatoliens Geschichten über ‘Alīs legendenhafte Feldzüge und über Ḥusayns Märtyrertod in Karbalā’ im 13. und 14. Jh. weit verbreitet waren. Dieselbe Feststellung trifft auf die Volksepen über Abū Muslim, Battāl Ġāzī, Dānišmend Ġāzī und Sarī Saltuk zu. Auch das Epos *Maqṭal al-Ḥusayn* stammt aus dieser Zeit.³⁷⁴

Diese Epen wurden zumeist mündlich überliefert. Sie unterscheiden zwischen zwei Gruppierungen

367 Yildirim, *Shī‘itisation* 59 (mit Anm. 47), wo Belege für weitere Einzelheiten.

368 Yildirim, *Shī‘itisation* 59 (mit Anm. 51).

369 Yildirim, *Shī‘itisation* 60, versteht *walāya* als „Heiligkeit“ („sainthood“).

370 Vgl. dazu auch unten nach Anm. 377. Siehe zu Abū Muslim am ausführlichsten Melikoff, *Abū Muslim; Babayan, Mystics, monarchs, and messiahs* 121–160 („5. Abu Muslim: Victim of the waning of the Qizilbash“).

371 Yildirim, *Shī‘itisation* 60 (mit Anm. 56), wo Verweis auf Burgāzī 147 (vgl. Anm. 361).

372 Wozu auch die muslimische Bevölkerung in Thrakien und auf dem Balkan zu zählen ist.

373 Auch der Reisebericht Ibn Baṭṭūṭas betont die Bedeutung der Erinnerung an Karbalā’ im Umfeld der *aḥīs*. Als sich Ibn Baṭṭūṭa 1332 in Bursa aufhielt, war er in der *zāwiya* eines gewissen Aḥī Šams ad-Dīn untergekommen. Hier wurde er am 10. Muḥarram Zeuge von Feierlichkeiten in Gedenken an Ḥusayns Martyrium. Die Zeremonie war begleitet von Koranrezitationen, Predigten und rituellem Tanz (*samā’*). Die Derwische wehklagten ekstatisch; einige fielen sogar tot zu Boden. Vgl. Ibn Baṭṭūṭa, *Rihla* II, 318f. (Ausgabe Defrémery und Sanguinetti; Ausgabe Bayrūt 1400/1980: S. 307).

374 Yildirim, *Shī‘itisation* 60 (mit Anm. 57), wo Verweis auf Köprülü, *Türkler, Edebiyat*, in *IA* XII.2, 536.

gen: Es gibt einerseits diejenigen, die die Familie des Propheten (*ahl al-bayt*) lieben, wobei 'Alī eine besonders wichtige Rolle spielt. Andererseits gibt es jene, die der Familie des Propheten feindlich gesinnt sind und negativ wahrgenommen werden. Die der Familie des Propheten gegenüber positiv eingestellten Kreise werden als *muḥibb ahl al-bayt*, *Alawī* und *Turābī* bezeichnet.³⁷⁵

I. Mélikoff hat sich eingehend mit der Figur Abū Muslims und der *Maqṭal*-Literatur befasst. Sie konnte aufzeigen, dass die *aḥīs* in Abū Muslim den idealen *fatā* erkannten.³⁷⁶ Die Epen über Abū Muslim seien in den *Aḥī*-Zentren oft rezipiert worden.³⁷⁷ Diese Literatur stellt Abū Muslims Aufstand gegen die Omeyyaden in Khorasan weitgehend als *Aḥī*-Unternehmung dar. Abū Muslims Parteigänger werden darin als die „Aḥīs aus Marw“ vorgestellt. I. Mélikoff geht davon aus, dass es ein enges Netzwerk zwischen den zuvor aufgeführten Epen des Abū Muslim-Zyklus gebe, die mündlich überliefert wurden.³⁷⁸

R. Yildirim fasst seine Beobachtungen dahingehend zusammen, dass sich die in der *Aḥī-Futuwwa* vertretenen Überzeugungen nicht grundlegend von jenen Auffassungen unterscheiden, die in *Futuwwa*-Kreisen bereits zuvor im Vordergrund standen.³⁷⁹ Die *Aḥī-Futuwwa* betont zwar in erster Linie die Bedeutung der Liebe für die *Ahl al-bayt*, wozu hier auch die zwölf Imame zu zählen sind. Auch Ḥusayns Schicksal hat besondere Bedeutung erhalten. 'Alī selbst nimmt zwar immer noch einen bedeutenden Platz ein, ist aber etwas in den Hintergrund getreten. Während sich Nāṣirs *Futuwwa*

in erster Linie an die herrschenden Kreise gerichtet hatte, verbreitete sich jetzt die Basis der potentiellen Mitglieder. Zunehmend schlossen sich auch gewöhnliche Stadtbewohner den *Aḥī*-Bünden an. Mit dieser Verbreiterung der Basis ging die Fokussierung auf die Person 'Alis zurück. Die ritterliche *Futuwwa* nahm eine *ṭarīqa*-artige Struktur an, die in *ḥānaqāhs* (*zāwīyas*) organisiert war und unter der Leitung eines spirituellen Vorstehers stand.³⁸⁰ Es ist kaum möglich, die *Aḥī-Zāwīyas* bezüglich Funktion und Struktur von den *Šūfī-Zāwīyas* zu unterscheiden, die im 14. Jh. in Anatolien ebenso verbreitet waren.³⁸¹

Ebenso wie die höfische *Futuwwa* Nāṣirs zuvor verlor im Lauf des 15. Jh. auch die *Aḥī-Futuwwa* an Bedeutung.³⁸² Diese Feststellung trifft allerdings nicht auf die Gilde der Gerber zu, in der gewisse Elemente aus der *Aḥī-Futuwwa* weiter gepflegt wurden. Die *Futuwwa*-Bewegung kann in diesem Umfeld ein weiteres Jahrhundert oder sogar länger überleben. Allgemein lässt sich feststellen, dass sich die *Futuwwa*-Ideale des *Aḥītums* trotz seines Niedergangs in den Handwerksgruppierungen halten konnten. Die Forschung redet in diesem Zusammenhang von einer Gilden-*Futuwwa*.³⁸³

R. Yildirim warnt allerdings davor, die Post-*Aḥī-Futuwwa* als Ganzes dem Gildenwesen zuzuweisen, hätten sich gewisse dieser Bünde im 16. Jh. doch noch weiter entwickelt.³⁸⁴ Er bezeichnet das 15. Jh. als wichtige Übergangszeit. Diese Bünde hätten sich damals verstärkt an schiitischen Vorstellungen orientiert. Damals sind auch die drei folgenden *Futuwwa*-Schriften entstanden: 1. Ibn Ḡaybīs (aktiv unter Sulṭān Mehmed II., reg. 1451–1481)

375 Die Begriffe bedeuten a. „Jene, die die *ahl al-bayt* lieben“, b. „jene, die zu 'Alī gehören“, c. „jene, die sich zu Turāb (= Beiname 'Alis) bekennen“.

376 So auch Taeschner, *Futuwwa: Post-Mongol period*, in *ET*².

377 Mélikoff, *Abū Muslim* 68–69.

378 Besonders eng sind die Verbindungen zwischen *Abū Muslim-nāma* und *Maqṭal al-Ḥusayn*, die wohl auf denselben Verfasser, nämlich Šādī, zurückgehen (vgl. dazu Mélikoff, *Le drame de Kerbela* 134f.). Auch die Epen über Battāl Ḡāzī, Dānišmend Ḡāzī und Sarī Saltuk sind in diesem Umfeld entstanden.

379 Yildirim, *Shī'itisation* 62.

380 Ohlander, *Sufism in an age of transition* 271–291, weist Suhrawardī eine massgebliche Rolle bei diesen Veränderungen zu.

381 Vgl. Yildirim, *Shī'itisation* 62 (mit Anm. 69). Wolper, *Cities and saints* 77f., vertritt denselben Standpunkt in einem etwas andern Kontext.

382 Yildirim, *Shī'itisation* 62–67.

383 Yildirim, *Shī'itisation* 63; siehe auch Taeschner, *Futuwwa: Post-Mongol period*, in *ET*²; Breebaart, *Development* 145–224.

384 Yildirim, *Shī'itisation* 63 (mit Anm. 72), wo Quellenverweise.

Futuvvet-nāme: Es ist das früheste *Futuvvet-nāme* mit klar schiitischem Einschlag und diente als Vorlage für spätere *Futuvvet-nāmes* in türkischer Sprache.³⁸⁵ 2. Hierhin gehört auch ‘Alā’ ad-Dīn ar-Raḍawīs *Futuvvet-nāme*. Es ist eine *Futuwwa*-Schrift *par excellence* und baut auf Ibn Ġaybīs Werk auf.³⁸⁶ 3. Beim dritten wichtigen Text handelt es sich um Ḥusayn Wā’iz Kāshifis *Futuwwat-nāma-i sultānī*. Es ist zeitlich zwischen die Werke Ibn Ġaybīs und Raḍawīs einzuordnen und in Herat in spät-timuridischer Zeit entstanden.³⁸⁷ Gemäss R. Yildirim stellt Ibn Ġaybīs Schrift einen Wendepunkt in der Entwicklung der *Futuwwa*-Idee dar.

1. R. Yildirim hebt hervor, dass sich Ibn Ġaybīs Text zwar klar in die frühere *Futuwwa*-Literatur einfügt. Allerdings lassen sich in diesem Werk auch deutliche Abweichungen davon feststellen. Dazu zählen klare Hinweise auf eine neue Organisationsstruktur der *Futuwwa*-Bünde. Ausserdem zeichnen eindeutig schiitische Elemente diesen Text aus, der die folgenden Aspekte betont: a. ‘Alīs *walāya* und *waṣāya*; b. die Vorrangstellung der zwölf Imame in der Theologie; c. den Ġadīr Ḥumm-Vorfall³⁸⁸. Ibn Ġaybī beginnt sein Werk in Übereinstimmung mit weiteren *Futuwwa*-Schriften mit einem Bericht über den Ursprung die-

ser Idee. In Anlehnung an die Tradition stellt er den Propheten Ādam als ersten *fatā* vor und äussert sich zu seiner Gürtung (*ṣadd*). Von Ādam gelangte die *futuwwa* danach zu weiteren Propheten. Ibn Ġaybī schenkt Noah, Abraham und Joseph besondere Beachtung. Zuletzt wurde Muḥammad während seiner nächtlichen Himmelfahrt (*mi’rāğ*) vom Erzengel Gabriel gegürtet.³⁸⁹

Ibn Ġaybīs Darstellung stimmt soweit mit der traditionellen Sichtweise überein. Sein Bericht unterscheidet sich davon allerdings bei der Beschreibung, wie Muḥammad ‘Alī in die *futuwwa* einführte. Gemäss Ibn Ġaybī fand die Gürtung (*ṣadd*) ‘Alīs bei der Rückkehr Muḥammads von der Abschiedswallfahrt in Ġadīr Ḥumm statt und stellt das zentrale Element der dortigen Ereignisse dar. Die *Futuwwa*-Rituale lassen sich als Reinszenierung dieses halb-mythischen Geschehens verstehen.

Ibn Ġaybīs Bericht lehnt sich eng an die schiitische Sichtweise an, gemäss der Muḥammad ‘Alī in Ġadīr Ḥumm als seinen *waṣī* und *walī* einsetzte. Muḥammad übertrug ‘Alī damals zugleich die Aufgaben eines Kalifen und Imams.³⁹⁰ Muḥammad betont gegenüber ‘Alī auch, dass sie beide aus ein und derselben göttlichen Substanz erschaffen worden seien, und hebt dadurch die enge Beziehung zwischen ihnen beiden hervor. Wer Muḥammad als *mawlā* anerkenne, müsse auch ‘Alī als seinen *mawlā* akzeptieren. ‘Alīs Gürtung symbolisiert, dass Muḥammad ihn mit den Qualitäten der *waṣāya* und *imāma* betraut. Muḥammad hält nach der Gürtung fest, dass die Zeit der Prophetschaft zu Ende sei und soeben die Ära von *walāya* und *imāma* begonnen habe. Ebenso wie er, Muḥammad, der beste Prophet sei, sei ‘Alī der hervorragendste *walī*. Der Prophet fordert ‘Alī auf, seinerseits seine Vertreter bzw. Nachfolger zu gürteln und derart in die *futuwwa* aufzunehmen. ‘Alī nimmt darauf die Gürtung von drei Personen vor: ‘Amr

385 Ibn Ġaybīs Text dürfte zwischen 1451 und 1481 entstanden sein; er wurde von A. Gölpınarlı veröffentlicht: „Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin’in Fütüvvetnâmesi“, in *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17.1–4 (1955–1956) 27–126. Siehe Yildirim, *Shī’itisation* 63 (Anm. 74); Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407 f. und 449 f.

386 Muḥammad b. Ḥusayn ar-Raḍawī verfasste dieses *Futuvvet-nāme* 931/1524 in Bursa. Siehe dazu Yildirim, *Shī’itisation* 63 (Anm. 73), und Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–549; vgl. auch Kapitel 3.2.3 bei Anm. 312 f.

387 Ḥusayn Wā’iz Kāshif verfasste seinen Text kurz vor 1503 in Herat. Textausgabe: M.Ğ. Maḥğūb, Tihārān, 1350/1972; Übersetzung: J.R. Crook, *The Royal book of spiritual chivalry*. Siehe zum Werk ausserdem Ridgeon, *Morals and mysticism*, darin Kapitel 4: „Timurid *futuwwat*: the case of Ḥusayn Wā’iz Kāshif“, 92–122.

388 Zum Ġadīr Ḥumm-Vorfall siehe Amir-Moëzzi, Ghadīr Khumm, in *ET*³. In früheren *Futuwwa*-Texten fehlen Hinweise auf dieses Ereignis gänzlich; bei Ibn Ġaybī aber handelt es sich sogar um ein Schlüsselement.

389 Vgl. Ibn Ġaybī, *Futuvvet-nāme* 75–79; Hinweis bei Yildirim, *Shī’itisation* 64 (Anm. 78).

390 Ibn Ġaybī verwendet in seinem Bericht beide Begriffe; vgl. Yildirim, *op. cit.* 64.

b. ‘Umayya, Bilāl al-Ḥabaṣī und Salmān al-Fārisī. Von grosser Bedeutung ist, dass Salmān al-Fārisī danach seinerseits die Gürtung an siebzehn weiteren Personen vornimmt.

Ibn Ḡaybīs *Futuwwa*-Schrift zeichnet sich ausserdem dadurch aus, dass sie den zwölf schiitischen Imamen grosse Bedeutung zuschreibt. Sie stellen einen wesentlichen Bestandteil des Glaubens dar. Nur indem er ihrem Licht folgt, kann der Gläubige Erlösung finden. Zwar akzeptiert Ibn Ḡaybī die wichtige Stellung der Prophetengenossen, hebt aber die Bedeutung ‘Alīs und seiner Nachfolger besonders hervor. Sie werden als sündlos (*maṣūm*) charakterisiert. Sie zeichnen sich ausserdem dadurch aus, dass sie in religiösen Angelegenheiten eigentlich über ebenso vollkommenes Wissen verfügen wie die Propheten.

Ibn Ḡaybī stellt den von Muḥammad-‘Alī vorgegebenen Pfad als Kern von Islam und *Futuwwa* dar. Die Liebe für die Angehörigen der *Ahl al-bayt* bildet einen zentralen Bestandteil der *Futuwwa*-Bewegung. Diese Grundeinstellung wird auch bei der Initiation thematisiert. Der Initiand bringt bei dieser Zeremonie a. seinen Glauben an ‘Alīs *walāya* und *waṣāya* zum Ausdruck und macht b. seine Liebe für die Angehörigen des Hauses des Propheten (*tawallā*) und c. seinen Hass auf deren Feinde (*tabarrā*) deutlich.³⁹¹ Die Initiationszeremonie wird durch eine *ḥuṭba* und das Anrufen der Namen der zwölf Imame abgeschlossen. Auch fällt auf, wie oft Ibn Ḡaybīs Text die Aussage wiederholt, wonach ‘Alī Allāhs *walī* sei („‘Alī walī Allāh“).³⁹²

Ibn Ḡaybīs Text vertritt zwar dezidiert zwölferschiitische Positionen. Allerdings erhebt der Autor keinen Anspruch auf eine Führerschaft der Imame auf der politischen Ebene. Er bringt ebenso seinen Respekt gegenüber den Prophetengenossen zum Ausdruck. Wenn er sie auch nicht namentlich auführt, begegnet doch auch er den vier rechtgeleiteten Kalifen mit Wertschätzung und nennt sie die

ṣahār yār-i guzīn.³⁹³ In Ibn Ḡaybīs Text fehlt ausserdem noch jeglicher Hinweis auf die aus der politischen Schia (*rafaḍa*, *rāfiḍ*)³⁹⁴ bekannten Position, dass die drei ersten Kalifen das eigentlich ‘Alī zustehende Recht auf die Nachfolge des Propheten usurpiert hätten. Sein Text unterstreicht vielmehr die Überlegenheit ‘Alīs und seiner Nachkommen in Glaubensfragen. Aus diesen Auffassungen lässt sich schliessen, dass Ibn Ḡaybī der Schia näher steht als der Sunna.

2. ‘Alā’ ad-Dīn ar-Raḍawīs *Grosses Futuwwet-nāme* (auch bekannt als *Miftāḥ ad-daḡā’iq fi bayān al-futuwwa wa-l-ḥaqā’iq*) lehnt sich in weiten Teilen an Ibn Ḡaybīs Text an. Raḍawī fügt allerdings in drei Punkten wesentliche Ergänzungen hinzu: a. formelhafte Sätze und kurze Geschichten unterstreichen, dass für Raḍawī die *Futuwwa*-Tradition noch stärker auf die Organisationsform der *ṭarīqa* ausgerichtet ist als dies bei Ibn Ḡaybī der Fall war; b. lange Passagen sind den Ritualen in bestimmten Handwerksgilden gewidmet; c. ausserdem wird dieses Brauchtum noch präziser als bei Ibn Ḡaybī geschildert. Wenn auch sowohl Ibn Ḡaybī als auch Raḍawī ‘Alī grosse Wertschätzung entgegenbringen, fällt doch auf, dass das bekannte Prophetenwort bei ihnen beiden noch fehlt, wonach es keinen andern *fatā* gebe ausser ‘Alī und kein anderes Schwert als das *Dū l-faqār*-Schwert.³⁹⁵

3. Diese Aussage lässt sich allerdings in Ḥusayn Wā’iz Kāšifis (gest. 910/1504) persischem *Futuwwat-nāma-i sulṭānī* feststellen. Diese *Futuwwa*-Schrift dürfte von Ibn Ḡaybī weitgehend unabhängig sein, wurde sie doch in einem andern politischen und kulturellen Umfeld, nämlich in Herat am Ende der Timuridenzeit, verfasst. Ausserdem weicht ihr Aufbau stark von klassischen *Futuwwa*-Texten ab. Bei Kāšifis Werk handelt es sich ebenso sehr um eine *Futuwwa*-Schrift als auch um einen Sufi-Text. Kāšifī betont die Nähe zwi-

391 Zu den beiden Prinzipien *tawallā* und *tabarrā* vgl. Calmard, *Tabarru*, in *ET*².

392 Yildirim, *Shī’itisation* 65 (mit Anm. 84).

393 Yildirim, *Shī’itisation* 65 (mit Anm. 85), wo Verweis auf Ibn Ḡaybī, *Futuwwet-nāme* 97. Ibn Ḡaybī erwähnt ausserdem den Kalifen ‘Umar mit Respekt (115).

394 Vgl. Anm. 358.

395 Vgl. zu diesem Prophetenwort Bellino, *Dhū l-faqār*, in *ET*³.

schen *Futuwwa* und Sufismus jedenfalls vielfach. Er äussert sich überdies eingehend zu den Verhaltensregeln (*adab*, Pl. *ādāb*) in unterschiedlichen Berufsgruppen. Er unterstreicht damit, dass sich *Futuwwa* und Handwerksgruppierungen zunehmend miteinander vermischen. Der Stil von Kāšifis Text bringt überdies zum Ausdruck, dass es sich um die Schrift eines gebildeten Autors handelt. Kāšifi dürfte sich bei ihrer Abfassung auf eine ganze Reihe von Quellen gestützt haben. Auch Ibn Ġaybīs Text könnte dazu gehört haben. Dies lässt sich allerdings nicht mit Sicherheit feststellen.

Es fällt aber auf, dass Kāšifi in seinem Text klar schiitische Positionen vertritt, wie dies bereits Ibn Ġaybī und Raḍawī taten.³⁹⁶ Auch Kāšifi beschreibt 'Alī als *walī* Gottes und *waṣī* Muḥammads. Seine Schrift stellt 'Alī einerseits als Schutzheiligen der *Futuwwa* dar, erkennt in ihm andererseits zugleich den Vorsteher einer *ṭarīqa*. Kāšifi hielt sich allerdings mit einer allzu starken Verehrung 'Alīs doch auch wieder zurück. Gleichzeitig erfahren in seinem Text auch die weiteren schiitischen Imame grosse Wertschätzung. Kāšifis Werk greift auffällig oft Aussagen der Imame, gerade von Ġa'far aṣ-Ṣādiq (6. Imam, gest. 765) auf. Er führt überdies die Namen aller zwölf Imame in jenem Gebet auf, das während der Gürtungszeremonie rezitiert wird. Auch Kāšifi liegt die Verehrung der *Ahl al-bayt* und der Nachkommen 'Alīs am Herzen; sie stellt einen Kernpunkt seiner *Futuwwa*-Idee dar. Er bringt jedoch zugleich seinen Respekt gegenüber den drei ersten rechtgeleiteten Kalifen zum Ausdruck und steht damit in Einklang mit Ibn Ġaybī und Raḍawī. Erwähnung verdient bei dieser Gelegenheit, dass Kāšifi zugleich der Verfasser der *Rawḍat aṣ-ṣuḥadā'* ist. Dieser Text beklagt das Schicksal Ḥusayns und der Seinen in Karbalā'.³⁹⁷

R. Yildirim leitet aus seinen soeben stark gekürzt wiedergegebenen Beobachtungen ab, dass im Lauf des 15. Jh. entscheidende Entwicklungen stattgefunden hatten, die zu einer Schiitisierung der *Futuwwa*-Tradition führten.³⁹⁸ Diese Schiitisierung komme in den beiden voneinander wohl weitgehend unabhängigen *Futuwwa*-Schriften Ibn Ġaybīs und Kāšifis besonders deutlich zum Ausdruck. Ibn Ġaybīs Standpunkt dürfe dabei nicht als Randerscheinung aufgefasst werden, sondern stelle eine allgemein zu beobachtende Entwicklung der *Futuwwa* dar. Sie müsse zwischen 1451 und 1481 stattgefunden haben, habe Ibn Ġaybī seinen Text doch um diese Zeit verfasst.

R. Yildirim³⁹⁹ kommt darauf auf seine Kritik an der Erklärung der Schiitisierung der *Futuwwa* im 15. Jh. aus der safawidischen Propaganda heraus zurück; sie lasse sich aus historischer Perspektive nicht beweisen. Jedenfalls lassen sich in den *Futuwwa*-Schriften Ibn Ġaybīs, Raḍawīs und Kāšifis keinerlei Hinweise auf eine Verbindung zwischen den Safawiden und den Angehörigen der *Futuwwa*-Bünde feststellen. Die drei Texte verwenden auch das Wort *šāh* nicht, das unter den Qizilbāš damals weit verbreitet war. Diese Qizilbāš waren massgeblich für die militärischen Erfolge der Safawiden unter Šāh Ismā'īl verantwortlich. Auch fehlen weitere Quellen, die auf einen Einfluss der Safawiden auf die *Futuwwa* vor dem 16. Jh. schliessen lassen.

Gemäss R. Yildirim kann ein derartiger Einfluss nicht einmal erwartet werden. Die Forschung geht im allgemeinen davon aus, dass die Schiitisierung des anfänglich sunnitischen Derwischordens der Šafawiyya unter Šayḥ Ġunayd um die Mitte des 15. Jh. abgeschlossen war. Allerdings ist zu betonen, dass die schiitische Ausrichtung der Safawiden vor Šāh Ismā'īl i. trotzdem noch nicht voll ausgebildet war. Es fällt jedenfalls auf, dass Faḍlullāh b. Rūzbihān Ḥunḡī, die früheste Quelle zur religiösen Hal-

396 Vgl. für die weiteren Ausführungen Yildirim, *Shī'itisation* 66f., mit Verweisen auf Kāšifi, *Futuwwat-nāma*, und Ridgeon, *Morals and mysticism*, in den Anmerkungen.

397 Zu Kāšifis *Rawḍat aṣ-ṣuḥadā'* und der Einordnung dieses Texts siehe Jacobs, *Sunni and Shīi perceptions*.

398 Yildirim, *Shī'itisation* 68–70.

399 Taeschner, *İslam ortaçağında Fütüvva teşkilatı* 21; Breebaart, *The Fütüvvat-nāme-i kebīr* 205; siehe auch Yildirim, *Shī'itisation* 68 (mit Anm. 111).

tung der Qizilbāš unter Ğunayd und Ğaydar, diese nicht des Schiismus bezichtigt, sondern sie wegen ihrer ausgesprochen heterodoxen Haltungen kritisiert, ihnen also *Ġulāt*-Gesinnung vorwirft.⁴⁰⁰

Selbst wenn der Safawiden-Orden unter Šayḥ Ğunayd schon klar schiitische Tendenzen aufwies, ist sodann zu bedenken, dass sich der militante schiitisch ausgerichtete Sufismus Šayḥ Ğunayds vor der Machtübernahme durch Šāh Ismāʿīl im Jahr 1501 in den städtischen Zentren nicht hatte durchsetzen können. Somit ist auch nur schwer vorstellbar, dass die Mitglieder der primär in den Städten ansässigen *Futuwwa*-Bünde ein Publikum darstellten, das gegenüber der safawidischen Propaganda offen gewesen wäre. Der safawidisch geprägte Sufismus vertrat überdies zunehmend militante und messianische Positionen, die unter den tribal organisierten Turkmenen ein grösseres Echo fanden als unter den Mitgliedern der in den Städten verankerten *Futuwwa*-Bünde. So dürfte Ibn Ğaybī kaum von Auffassungen der Safawiden beeinflusst worden sein, deren Propaganda sich primär an die nomadisierenden Turkmenenstämme richtete.

R. Yildirim schätzt auch die Wahrscheinlichkeit als gering ein, dass Kāšifī (gest. 908/1504) von der safawidischen Propaganda beeinflusst worden war.⁴⁰¹ Gegen diese Möglichkeit spricht insbesondere, dass er die letzten Jahrzehnte seines Lebens unter Ḥusayn Bayqarā in Herat verbrachte, wo die Dynastie der Timuriden kurz vor ihrem Ende stand. Es ist nicht klar, zu welchem Zeitpunkt Kāšifī sein *Futuwwat-nāma* verfasste. Es ist aber gewiss, dass er vor der Einnahme Herats durch Šāh Ismāʿīl im Jahr 1510 starb. Es ist damit so gut wie ausgeschlossen, dass es zu direkten Kontakten zwischen Kāšifī und Šāh Ismāʿīl kam. Auch war Herat am Anfang des 16. Jh. gegenüber Tabriz kulturell weit überlegen. Dass Kāšifī nicht von der safawidischen Propaganda beeinflusst worden war, kommt ausserdem darin zum Ausdruck, dass die Safawiden im *Futuwwat-nāma-i sulṭānī* gar nicht

erwähnt werden. Überdies fehlt im Abschnitt über die Kopfbedeckungen ein Hinweis auf die roten Kappen der Qizilbāš, die damals in Anatolien in aller Munde waren.

R. Yildirim schliesst aufgrund seiner Beobachtungen aus, dass die safawidische Propaganda zur Schiitisierung der *Futuwwa*-Ideologie beigetragen hat.⁴⁰² Auch er kann allerdings erst vage Vermutungen dazu äussern, welche Einflüsse bei diesem Prozess ausschlaggebend gewesen sein könnten. Er stellt fest, dass die Schia im 15. Jh. in breiten Teilen der islamischen Welt an Gewicht gewann. Auch hatte der Sunnismus seine frühere Hegemoniestellung schon während des Mongolensturms eingebüsst. Der zuvor lange unterdrückte schiitische Islam fand damit Entwicklungsmöglichkeiten, von denen er auch profitierte. Ausserdem zeigten sich die İlḥāniden in Religionsangelegenheiten sehr offen. Dies trug zur Abschwächung der zuvor oft heftig geführten Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten bei. Die früher scharfen Abgrenzungen zwischen Sunna und Schia verwischten sich dadurch. Diese Entwicklungen begünstigten, dass unterschiedliche schiitische Vorstellungen in die sunnitische Ideologie eindringen konnten. Dies wiederum führte dazu, dass die anfänglich eigentlich sunnitischen Derwischorden zunehmend schiitisch beeinflusst wurden.⁴⁰³

Nach dem Mongolensturm fehlte vorerst auch ein staatliches Gebilde, das dogmatisch klar sunnitisch oder schiitisch ausgerichtet war. Die Auseinandersetzung zwischen den beiden Auffassungen verlor damit ihre politische Dimension. Dies trug zur beidseitigen Mässigung bei und erleichterte die Koexistenz von Schia und Sunna. Das allgemeine politische Klima begünstigte bis ins 15. Jh. eine Vermischung der beiden Auffassungen. Im Umfeld des Sufismus verlor der Gegensatz zwischen Sunna und Schia sogar seine Bedeutung.⁴⁰⁴

402 Yildirim, *op. cit.* 69f.

403 Vgl. zu diesen allgemeinen Entwicklungen Amoretti, *Religion in the Timurid and Safavid period*, CHI VI, 634; Bausani, *Religion under the Mongols*, CHI V, 546.

404 Yildirim, *Shiʿitisation* 70.

400 So gemäss Yildirim, *Shiʿitisation* 68.

401 Yildirim, *op. cit.* 69.

R. Yildirim hebt hervor, dass das türkisch-mongolisch orientierte Gemeinwesen im Lauf des 15. Jh. zunehmend an Gewicht verlor. An seine Stelle trat das iranisch-islamisch geprägte Gemeinwesen, in dem Religion und Ideologie als Instrumente der Machtausübung einen bedeutend wichtigeren Stellenwert einnehmen. Zugleich verschlechterten sich die Bedingungen, die eine Koexistenz von Sunna und Schia begünstigten. Gemäss R. Yildirim neigte in diesem Umfeld auch die *Futuwwa*-Bewegung zunehmend der Schia zu.

R. Yildirim gesteht allerdings ein, dass er einstweilen nicht in der Lage sei, diese allgemein formulierte These umfassend zu belegen. Er hält im Sinn einer vorläufigen Schlussfolgerung jedoch fest, dass die Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung in der zweiten Hälfte des 15. Jh. nicht auf die safawidische Propaganda zurückzuführen sei. Diese Beeinflussung habe eher in umgekehrter Richtung von der *Futuwwa* auf die Qizilbāš-Bewegung im Umfeld der Safawiden stattgefunden. Die Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung, des Safawidenordens und weiterer Derwischbruderschaften im 14. und gerade im 15. Jh. sei deshalb in breitere Entwicklungen einzuordnen, die die islamische Welt damals prägten.

3.4 Ausgewählte Aspekte des Brauchtums im Umfeld von Männerbünden

Die vorangehenden Ausführungen haben im Vorbeigehen wiederholt auf den Reichtum des in den Männerbünden gepflegten Brauchtums hingewiesen. Die weitere Darstellung macht als Überleitung zur Auseinandersetzung mit den Dokumenten in Rollenform selbst auf drei ausgewählte Aspekte dieses Brauchtums aufmerksam.

1. Pilgerfahrten sind v. a. im Umfeld von Derwischorden relevant (3.4.1): Diese Praxis bringt einerseits die im Volk tief verwurzelte Frömmigkeit zum Ausdruck, die sich auch in der Verehrung heiligmässiger Männer äussert. Sie verdient andererseits Beachtung, da die in den einzelnen Pilgerfahrtszentren angebrachten textlichen und ornamenta-

len Elemente wiederholt ein Echo auf den untersuchten Rollen gefunden haben. Auf der visuellen Ebene lässt sich eine bemerkenswerte Affinität zwischen der Ausschmückung von Pilgerfahrtszentren und gewissen Zierelementen auf den Rollen feststellen.

2. Spirituelle Übungen und Techniken, die in den Männerbünden gepflegt werden (3.4.2): Die Angehörigen von Derwischorden ziehen sich zur Klausur (*ḥabwa*) gern während 40 Tagen zurück (*arbaʿīniyya*, *čilla*). Andererseits versammeln sich die Angehörigen von Männerbünden zusätzlich zum Ritualgebet (*ṣalāt*) zu gemeinsamen Andachtsübungen (*dīkr*, *samāʿ*) und Rezitationen von freien Gebeten (*wird*, *ḥizb*, *ḥiğāb*). Diese Übungen gegenwärtigen den Teilnehmenden die Glaubensinhalte auf auditiver Ebene. Die dabei rezitierten Textelemente lassen sich auffällig häufig auf den untersuchten Dokumenten in Rollenform nachweisen.

3. Initiationszeremonien haben in den Männerbünden einen zentralen Platz (3.4.3): Auch im Verlauf dieser Riten werden Gebetstexte rezitiert. Diese Zeremonien finden in einem besonders feierlichen Rahmen statt. Sie stellen in diesem Sinn eine Erweiterung der gewöhnlichen Zusammenkünfte der Angehörigen dieser Männerbünde dar. Spezielle Erwähnung verdient, dass im Rahmen dieser Riten am Novizen die Gürtung (*šadd*) vorgenommen wird. Dieser Brauch hat mutmasslich die Gestaltung ausgewählter Belegstücke in Rollenform aus dem 14. und 15. Jh. beeinflusst.

3.4.1 Schreinbauten als Pilgerfahrtszentren

Die Darstellungen der historischen Entwicklungen zwischen 1250 und 1500 haben dem Aufstieg der Safawiden grosse Aufmerksamkeit geschenkt. Diese Dynastie hat sich aus einem anfänglich sunnitisch orientierten Derwischorden heraus entwickelt, dessen Zentrum in Ardabil in Nordwest-Iran lag (Aserbaidshan). Aus dem Osten der islamischen Welt sind auch weitere religiöse Zentren bekannt, die im 13.–15. Jh. errichtet wurden. Sie weisen jeweils einen engen Bezug zu einem bestimmten Derwischorden oder zu damit ver-

wandten weiteren Männerbünden auf. Derartige Zentren entwickelten sich um einen Konvent oder die Grabstätte eines wichtigen Ordensmitglieds. Diese Konvente sind im iranischen Kulturraum unter dem Begriff *ḥānaqāh* bekannt.

Der Ausdruck *ḥānaqāh* lässt sich ebenso in der arabischen Welt nachweisen. In Kairo wurden unter den Mamluken eine Reihe von *ḥānaqāhs* errichtet. Es handelt sich in diesem Fall um staatlich geförderte Institutionen zur Unterbringung von Sufis, die gerade im 14. Jh. in grosser Zahl aus dem Osten (Zentralasien, Iran, Ostanatolien) nach Ägypten gelangten. Die Verwendung des persischen Begriffs lässt Rückschlüsse auf die Herkunft dieser Institution selbst zu.⁴⁰⁵

Der spezifisch arabische Ausdruck zur Bezeichnung derartiger Zentren lautet aber *zāwīya*. Diese Bezeichnung charakterisiert später gerade in Nordafrika die Wirkstätte eines einzelnen jener im Volk verehrten heiligmässigen Männer. Dieses Phänomen ist im Maghreb als Marabutismus bekannt. Im Osten allerdings bezeichnet der arabische Begriff *zāwīya* in erster Linie Bauten, deren Funktionen mit jenen des *ḥānaqāh* weitgehend identisch sind. Das Türkische nennt vergleichbare Institutionen *tekke*. Zumeist finanzierten die weltlichen Machthaber oder die mit ihnen eng zusammenarbeitenden weiteren Angehörigen der administrativen, politischen und militärischen Eliten Errichtung und Unterhalt dieser Bauten. Diese Stätten der Volksfrömmigkeit sind in der Regel als fromme Stiftung (*waqf*) konstituiert.⁴⁰⁶

Die folgenden Ausführungen machen in einem ersten Schritt auf ausgewählte Zentren und die Finanzierung durch ihre jeweiligen Stifter aufmerksam. Sie stellen anschliessend die Anlage in Ardabil eingehender vor. Diese Schreinbauten werden hier besonders erwähnt, da die bei ihrer Ausschmückung eingesetzten visuellen und textlichen Mittel zumeist eine grosse Nähe zum ent-

sprechenden Vokabular auf den Dokumenten in Rollenform aufweisen. Die folgenden Ausführungen verweisen zur Illustration dieser gegenseitigen Abhängigkeiten in den Anmerkungen auf Abbildungsmaterial zu den einzelnen Heiligtümern.

In Yasi befindet sich das Heiligtum, das Timur zwischen 1389 und 1405 in Turkistan (Süd-Kasachestan) zu Ehren des Sufi-Heiligen Aḥmad Yasawī (starb im frühen 13. Jh.) hatte errichten lassen.⁴⁰⁷ In Natanz (zwischen Isfahan und Kashan) wiederum steht das Heiligtum, das für den Suhrawardiyya-Šayḥ ‘Abd aṣ-Šamad errichtet worden ist und aus der İlḥāniden-Zeit datiert. Sh. Blair hat sich in ihrer Dissertation eingehend mit dieser Anlage befasst.⁴⁰⁸ Sie konnte aufzeigen, dass Zayn ad-Dīn Ḥalīfa b. Ḥusayn b. ‘Alī al-Mastarī die für die Errichtung dieses Derwischkonvents erforderlichen finanziellen Mittel zur Verfügung stellte.⁴⁰⁹ Dieser Zayn ad-Dīn al-Mastarī war Statthalter (*nā’ib*) des İlḥāniden-Wesirs Sa’d ad-Dīn Sīwaḡī. Sa’d ad-Dīn fiel allerdings bei den İlḥāniden in Ungnade. Er wurde zusammen mit fünf seiner engsten Vertrauten am 10. Šawwāl 711/19. Februar 1312 in der Nähe von Bagdad enthauptet. Auch Zayn ad-Dīn al-Mastarī, der Stifter der Anlage in Natanz, wurde in diesem Zusammenhang hingerichtet.⁴¹⁰ In Gazurgāh (bei Herat, Afghanistan) befindet sich sodann der Schrein Ḥwaḡa ‘Abdullāh Anšārīs (gest. 1089). Auch dieses Heiligtum war von den Timuriden gefördert worden.⁴¹¹ In weiten Kreisen ist ausserdem der Schrein Ni‘amatullāh Walīs in Māhān (östlich von Kerman, Iran) bekannt.⁴¹² Šāh Ni‘matullāh Walī ist der Begründer

405 Vgl. u.a. Fernandes, *Khanqah*; Little, *Khānaqāhs, ribāṭs, and zāwīyas*; Hofer, ‘Chief sufi’; ders., *Popularisation*, darin v.a. „Part One: State-sponsored sufism: The sufis of the *khānaqāh* Sa’id as-Su’adā“, 1–102.

406 Zum *waqf* vgl. Meier, Wakf, in *Et*².

407 Vgl. dazu <https://archnet.org/sites/3057> (Stand 4. Juni 2017).

408 Blair, *Natanz*; und <https://archnet.org/sites/1645> (Stand 6. September 2017); siehe auch Wilber, *Architecture* 133 f. (mit Abb. 52–57 und Plan 23).

409 Blair, *op. cit.* 6–12.

410 *Op. cit.* 7.

411 Rizvi, *Shrine* 3 (mit Anm. 3, S. 211). Siehe ausserdem: <https://archnet.org/sites/3936> und <https://archnet.org/sites/6410> (Stand 6. September 2017).

412 <https://archnet.org/sites/1637> (Stand 6. September 2017).

des noch heute in Iran aktiven schiitischen Derwischordens der Ni‘matullāhiyya.

E.S. Wolper hat sich mit ähnlichen Bauten in Sivas, Tokat und Amasya in Ost-Anatolien befasst.⁴¹³ Ihre Errichtung wurde zumeist ebenso aus Mitteln der lokalen Eliten finanziert. Sie dienten den Angehörigen von Derwischorden und weiteren Männerbünden als Versammlungsstätten. Auch die osmanischen Sultane haben immer wieder Derwischschreine unterstützt.⁴¹⁴ Sultan Selim I. (gest. 1520) z.B. hatte einen Konvent für den Ḥalwātiyya-Šayḥ Ibrāhīm Gülšenī (gest. 1534) errichten lassen.⁴¹⁵ Auch aus Indien sind bedeutende Zentren von Derwischbewegungen bekannt. Es kann u. a. auf den Schrein des Mu‘īn ad-Dīn Čišī (gest. 1230) in Ajmer hingewiesen werden.⁴¹⁶

Es ist bekannt, dass die weltlichen Machthaber diesen Schreinen regelmässig Unterstützungsleistungen zukommen liessen. So förderte die Moghul-Dynastie den soeben erwähnten Schrein in Ajmer.⁴¹⁷ Im Fall des Heiligtums der Šafawiyya in Ardabil ist belegt, dass Timur dieses Zentrum wiederholt unterstützte.⁴¹⁸ Auch die in Bursa im Aufstieg begriffenen Osmanen haben der Šafawiyya in Ardabil regelmässig Geschenke zukommen lassen.⁴¹⁹ Die Angehörigen der weltlichen Eliten unterstützen diese Derwischorden und ihre Schreinbauten zumeist nicht ausschliesslich aus Frömmigkeit. Sie suchen die Nähe zu den Vorstehern dieser Männerbünde in der Regel aus viel pragmatischeren machtpolitischen Überlegungen heraus. Es lässt sich jedenfalls feststellen, dass

die Vorsteher von auf den ersten Blick religiös ausgerichteten Gruppierungen über bedeutende Macht verfügten. Sie konnten die ihnen oft blindlings ergebenen Anhänger für ihre eigenen Zwecke mobilisieren und ihren Ansprüchen dadurch Nachdruck verschaffen. Derartige Männerbünde stellten damit einen ernstzunehmenden Machtfaktor dar. Sie waren in der Lage, weltliche Machthaber in arge Bedrängnis zu bringen oder sogar zu stürzen. Die Stifter hatten damit – neben ihrer allfälligen Frömmigkeit – noch ganz handfestere Interessen, sich die Gunst der Derwisch-Šayḥs zu sichern.

Die Macht dieser Vorsteher von Männerbünden erklärt sich nicht zuletzt aus ihrer *baraka*. Es handelt sich um eine Kombination aus ihrem persönlichen Charisma und ihrer Gottesnähe (*walāya*). Die Anhänger eines bestimmten Derwischordens suchen ihren Šayḥ gern auch persönlich auf, erstatten ihm einen Besuch (*ziyāra*). Sie tun dies in der Hoffnung, direkt an seiner *baraka* teilzuhaben. Verschiedene Zentren von Derwischorden haben ihre Anhänger magnetisch angezogen und sind zum Ziel von eigentlichen Wallfahrten geworden. Diese Stätten haben wegen ihrer leichteren Erreichbarkeit oft eine Bedeutung erlangt, die jene des fernen Mekkas überstieg.

Unter diesen Zentren der Derwischorden wird der *ḥānaqāh* der Šafawiyya in Ardabil im folgenden näher vorgestellt.⁴²⁰ Bereits Šayḥ Šafī ud-Dīn, der Ordensgründer, zog durch seinen frommen Lebenswandel zahllose Pilger an. Sie liessen sich in Ardabil in der Lehre des Ordens unterweisen, von der allerdings wenig bekannt ist.⁴²¹ Verschiedene Angaben beziffern die Zahl der Pilger aus Iraq und Anatolien bereits zu Lebzeiten Šafī ud-Dīns in nur drei Monaten auf 13'000 Personen.⁴²² Etwas später

413 Wolper, *Cities and saints* 42–72 („Part 11: Dervish lodges and urban spaces: Sivas, Tokat, and Amasya“).

414 Rizvi, *op. cit.* 7 (mit Anm. 16, S. 212), wo Verweis auf Necipoğlu, *The age of Sinan* 60 f.

415 Die Gülšeniyya ist aus der Ḥalwātiyya hervorgegangen; vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 265; Yazici, *Gulshānī* [türkisch; Gülšenī], in *ET*².

416 Zu den Sufi-Schreinen in Indien vgl. Troll (Hg.), *Muslim shrines in India*.

417 Rizvi, *op. cit.* 7 (mit Anm. 15, S. 212), wo Verweis auf Tirmizi, *Mughal documents relating to the Dargah of Khwaja Mu‘īn al-Din Chishti*.

418 Vgl. Kapitel 2, vor Anm. 162.

419 Vgl. die Hinweise bei Hinz, *Aufstieg* 14.

420 Hinz, *Aufstieg* 19–21. Zum Heiligtum in Ardabil vgl. jetzt insbesondere Rizvi, *Shrine*. Siehe auch die älteren Arbeiten von Morton, *Ardabil shrine*; Sarre, *Ardabil*. Man beachte auch <http://whc.unesco.org/en/list/1345> und <http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1345.pdf> (Stand 6. September 2017).

421 Hinz, *Aufstieg* 16 f.

422 Hinz, *Aufstieg* 14, mit Quellenangaben in Anm. 3.

liessen sich Anhänger der Šafawiyya auch in den Städten Balkh und Bukhara weiter im Osten nachweisen.

Auch um die Grabmoschee von Šayḥ Šafī ud-Dīn in Ardabil hat sich im Lauf der Jahrhunderte ein Heiligtum entwickelt, das Ziel von Wallfahrten wurde. Hier strömten die Angehörigen des Ordens zusammen, um dem von ihnen verehrten aktuellen Šayḥ und dessen Vorfahren, allen voran Šafī ud-Dīn, zu huldigen.⁴²³ Ab der zweiten Hälfte des 15. Jh. wurde Ardabil zu einem wichtigen Bezugspunkt der Qizilbāš. Die Anlage in Ardabil wurde im Lauf der Jahrhunderte mehrfach ausgebaut. Diese Erweiterungen wurden durch die Erfordernisse diktiert, die sich aus dem wachsenden Strom von Anhängern ergaben, die die von ihnen verehrten Šayḥs in Ardabil aufsuchten. Es galt, Strukturen zu schaffen, um diese frommen Besucher zu empfangen, zu verpflegen und ihnen allenfalls auch Unterkunft anzubieten.

Es ist bekannt, dass in Ardabil bereits zur Zeit von Šayḥ Šafī ud-Dīn Armenspeisungen stattfanden.⁴²⁴ Ein Sayyid namens Ġamāl ud-Dīn aus Isfahan soll damals für diese Speisungen verantwortlich gewesen sein. Er habe an einem einzigen Tag dafür tausend Schafe benötigt. Derartige Speisungen fanden in Ardabil auch noch statt, als die Safawiden in Iran seit langem die politische Macht übernommen hatten. W. Hinz jedenfalls weist auf die immensen Mengen an Lebensmitteln hin, die die Küchen am Anfang des 17. Jh. unter ‘Abbās I. (reg. 1587–1629) zur Verköstigung der Besucher benötigten. Gemäss seinen Berechnungen handelt es sich u. a. um 142’500 kg Reis, 57’000 kg Fleisch und 8550 kg Salz.⁴²⁵

Das Heiligtum in Ardabil ist in den letzten Jahrzehnten zunehmend besser erfasst worden.⁴²⁶ Auch Forscher aus dem Westen haben sich wiederholt damit auseinandergesetzt. F. Sarre hat die Bauten im Jahr 1897 photographisch dokumentiert und vermittelt einen ausgezeichneten Einblick in den Zustand der Anlage zu jener Zeit.⁴²⁷ Von Jacques de Morgan stammt weiteres Abbildungsmaterial. Es zeigt das Heiligtum vor den um die Mitte des 20. Jh. unternommenen Renovationsarbeiten.⁴²⁸ In jüngerer Vergangenheit haben sich A.H. Morton⁴²⁹ und K. Rizvi mit der Anlage befasst.⁴³⁰ Diese Vorarbeiten erleichtern die Auseinandersetzung mit den textlichen und gestalterischen Mitteln, die bei der Ausschmückung dieses Schreins eingesetzt worden sind.⁴³¹ Zwar sind viele dieser Verzierungen und Inschriften im Lauf der Zeit repariert oder ersetzt worden. Dennoch bleibt eine beachtliche Anzahl von Stellen übrig, die auf die Zeit der Errichtung der jeweiligen Gebäude selbst zurückgeht.⁴³²

Den weiteren Ausführungen ist die Bemerkung vorzuschicken, dass Schreine zwar durchaus als Zentren eines traditionalistisch orientierten Islams dienen konnten. Sie fungierten aber in erster Linie als Orientierungspunkte für Kreise, deren Glaubensauffassungen sich von der normativen Lehre unterscheiden. Dazu zählen die Anhänger

⁴²³ Für die folgenden Ausführungen vgl. den Plan der Anlage bei Hinz, *Aufstieg*, zwischen S. 18 und 19 eingefügt; siehe ausserdem die Pläne bei Rizvi, *op. cit.* Fig. 1 (S. 29) und Fig. 7 (S. 47).

⁴²⁴ Hinz, *Aufstieg* 19 mit Anm. 1, wo Verweis auf Šayḥ Ḥusayn b. Šayḥ Abdāl Pirzāda Zāhidi, *Silsilat un-nasab-i Šafawīyya* 36–38.

⁴²⁵ Hinz, *Aufstieg* 18 mit Anm. 3, wo Verweis auf Šayḥ Ḥusayn b. Šayḥ Abdāl Pirzāda Zāhidi, *Silsilat un-nasab-i Šafawīyya* 111.

⁴²⁶ Rizvi, *op. cit.* 16 (mit Anm. 36, S. 213). Erneute Aufmerksamkeit hat der Schrein seitens der iranischen Behörden bei der Vorbereitung von dessen Aufnahme ins Unesco-Weltkulturerbe erfahren (siehe Anm. 420).

⁴²⁷ Die Resultate dieser Erfassungen wurde 1910 und 1924 publiziert. Sie enthalten wichtiges Abbildungsmaterial, das den Zustand des Heiligtums am Ende des 19. Jh. dokumentiert; vgl. die Quellenangaben in Anm. 420.

⁴²⁸ de Morgan, *Mission scientifique* I, 338–345 (und Index, s. v. „Ardébil“, S. 406); Tafeln LI–LIV.

⁴²⁹ Vgl. die Quellenangaben in Anm. 420.

⁴³⁰ Rizvi, *op. cit.*

⁴³¹ Rizvi, *op. cit.* 16 (mit Anm. 37, S. 214, mit Literaturangaben). Für das Entziffern der im Innern und auf den Fassaden des Heiligtums ausgeführten Inschriften kann ausserdem auf die Veröffentlichungen von Sayyid Ġamāl Turābī-Ṭabtabā’i hingewiesen werden (Quellenangaben bei Rizvi, *loc. cit.*).

⁴³² Rizvi, *op. cit.* 16.

von Derwischorden. Bei den der Propagierung des normativen Islams dienenden Stätten handelt es sich vornehmlich um Moscheen und Madrasen. Sie sind mit dem Studium der islamischen Theologie in Verbindung zu bringen.

K. Rizvi vertritt die Auffassung, dass die Architektur in derartigen Zentren zwar den Zielen ihres aus der Elite stammenden Stifters verpflichtet ist.⁴³³ Es zeigt sich aber auch, dass die in diesen Stätten von den breiten Massen praktizierten Rituale mit den Glaubensvorstellungen des normativen Islams in mehrfacher Hinsicht in Widerspruch standen. Es lassen sich in derartigen Konventen immer wieder Gegensätze zwischen der formellen und informellen Inszenierung des Glaubens feststellen. K. Rizvi spricht von der Spannung zwischen *doxis* und *praxis*, zwischen institutionalisiertem Glauben und dessen öffentlichen Inszenierung. Bei der formellen Inszenierung kann es sich z.B. um den Widmungstext handeln, der im Bauwerk angebracht worden ist. Im Heiligtum selbst können aber durchaus auch antinomistische Rituale praktiziert werden.⁴³⁴

In Ardabil fallen die folgenden Bauten besonders auf: Noch aus Šafi'ī ud-Dīn's Lebzeit stammt das als *Ḥaram-ḥāna* bekannte Grab Muḥiyy ud-Dīn's, des ältesten, vorverstorbenen Sohns von Šayḥ Šafi'ī ud-Dīn.⁴³⁵ Vieles spricht dafür, dass der Šayḥ selbst diesen Bau ganz am Anfang des 14. Jh. veranlasst hat.⁴³⁶ Im Innern läuft ein Schriftband mit Q 57:26–27 und Angaben zum hier bestatteten Muḥiyy ud-Dīn der Basis der Kuppel entlang.⁴³⁷ Muḥiyy ud-Dīn's Grab selbst befindet sich heute nicht mehr in dieser Anlage. Neben weiteren Gräbern sollen sich aber in diesem Bau anfäng-

lich noch jene von Bibī Fāṭima, der Ehefrau des Šayḥ's, und von ihrer gemeinsamen Tochter befinden haben.

Es war Šadr ud-Dīn (Ordensvorsteher: 1334–1392), der die Errichtung des Grabturms zu Ehren seines verstorbenen Vaters in dessen Konvent selbst in Auftrag gegeben hatte.⁴³⁸ Šayḥ Šadr ordnete auch die Erweiterung des Schreins an und gab die Biographie seines Vaters in Auftrag. Sie wurde von Ibn al-Bazzāz im Jahr 1358 beendet und ist unter dem Titel *Šafwat uṣ-Šafā* bekannt.⁴³⁹ Šafi'ī ud-Dīn hatte zwar andere Wünsche bezüglich seiner Grabstätte geäußert. Šadr ud-Dīn entschloss sich nach Rücksprache mit Geistlichen und den Ordensältesten aber dazu, seinen Vater in dessen ehemaligem *Ḥalwat-ḥāna* zu bestatten. Es war bereits zu Lebzeiten des Ordensgründers der Fokus des Heiligtums und blieb dies trotz seiner modifizierten Funktion auch nach seinem Tod.

Der Beschreibung bei Ibn al-Bazzāz lässt sich entnehmen, dass das Grab mit einer Kuppel versehen war. Gemäss einer späten Quelle aus dem 18. Jh. soll Šadr ud-Dīn das Grab zwischen 1335 und 1345 errichtet haben.⁴⁴⁰ Überdies soll sich Šadr ud-Dīn um die Beleuchtung im Heiligtum gekümmert und das *Ḥalwat-ḥāna* neu errichtet haben. Er habe Koranrezitatoren angestellt, die auch für das Abhalten der täglichen Gebete im Heiligtum verantwortlich waren. Šadr ud-Dīn stellte überdies Diener an, die sich um den Unterhalt des Schreins kümmerten.

Auf der südwestlichen Seite wird Šayḥ Šafi'ī ud-Dīn's Grabturm durch einen Nebentrakt⁴⁴¹ mit der *Dār ul-ḥuffāz* verbunden. Grabturm und *Ḥaram-ḥāna* werden von einem grossen Friedhof umgeben, der unter dem Namen *Šahīdgāh* bekannt ist.

433 *Op. cit.* 6.

434 *Op. cit.* 6 (mit Anm. 12, S. 212), wo Verweis auf Karamustafa, *God's unruly friends*. Auch Bashir, Shah Isma'il and the Qizilbash cannibalism.

435 Rizvi, *op. cit.* 42–46 (mit Fig. 4–6).

436 Einzelne Verzierungen an diesem Grabturm lassen sich mit solchen im Schrein von Nūr ad-Dīn 'Abd aṣ-Šamād in Natanz vergleichen; siehe bei Anm. 408–410.

437 Rizvi, *op. cit.* 42–46 (mit Anm. 68), wo Verweis auf Morton, Ardabil shrine.

438 Rizvi, *op. cit.* 46, und Fig. 7: mit Übersicht über das Heiligtum um 1350.

439 Zu Ibn al-Bazzāz' *Šafwat uṣ-Šafā* siehe Savory, Ebn Bazzāz, in *Elr.*

440 Rizvi, *op. cit.* 46 (mit Anm. 72), wo Verweis auf Šayḥ Ḥusayn b. Šayḥ Abdāl Pīrẓāda Zāhidī, *Silsilat un-nasab-i Šafawīyya* 39.

441 Dieser Trakt ist heute als *Šāhnišīn* (königliche *loggia*) bekannt; vgl. Rizvi, *op. cit.* 46.

Der Grabturm wurde aus Backsteinen errichtet und erreicht eine Höhe von 17,5 m.⁴⁴² Der Turm ist mit neutralen und türkisfarbenen Backsteinen belegt, die in geometrisierendem Kūfī in grosser Schrift den Namen *Allāh* bilden. Der Ausdruck *Allāh* ist jeweils ca. 1 m lang und konnte auch aus der Ferne erkannt werden.⁴⁴³ Er wurde am Turm insgesamt 132 Mal angebracht.⁴⁴⁴

Zusätzlich lassen sich am Bau weitere Textstellen erkennen. Unterhalb des Übergangs des zylindrischen Körpers des Turms zur Kuppel befindet sich ein breites Band mit einer Inschrift in weissem *Tuluṭ* auf einem Hintergrund mit einem Rankenmuster.⁴⁴⁵ Ein schmales Band aus blauen, weissen und braunen Fliesen fasst das *Qibla*-Tor des Grabturms ein.⁴⁴⁶ In diesen Rahmen sind eine Reihe von sechseckigen Zierelementen mit Text eingepasst. Am *Qibla*-Tor fällt zusätzlich das Schriftband auf, das den Eingang mit grossem, weissem Text in *Tuluṭ* (innen) und schmalen Kūfī (ausser) einfasst. Diese Textbänder enthalten Verse aus dem Koran, die die Grundaspekte des islamischen Glaubens thematisieren. Es handelt sich um Hinweise auf die Einheit und Einzigartigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Lebens im Diesseits.⁴⁴⁷

Auch im Innern des Grabturms lassen sich Textstellen nachweisen. Zuerst ist allerdings auf den achteckigen Grundriss dieses Baus hinzuweisen.⁴⁴⁸ An der Basis des Übergangs zur Kuppel

befindet sich im Innern ein Schriftband, auf dem die ganze Sure 48 (*Sūrat al-Faṭḥ*, „Der Sieg“) in Schachbrettkufi kopiert worden ist.⁴⁴⁹ Zuoberst in der Kuppel wurde ein Strahlenmedaillon wohl direkt auf weissem Grund angebracht. Šayḥ Šafī ud-Dīns Sarg befand sich früher zusammen mit zwei weiteren Särgen im Innern des Turms.⁴⁵⁰

Der Besuch von Šafī ud-Dīns Grab stellte den Höhepunkt jeder Pilgerfahrt nach Ardabil dar und wurde als ritueller Akt verstanden. Der Anblick des Gebäudes veranlasste die Besucher unwillkürlich, Šayḥ Šafī ud-Dīns zu gedenken und ihre innere Kraft auf ihn auszurichten. Sowohl das Errichten als auch das Besuchen einer Stätte, wo einer heilmässigen Person gedacht wird, stellten einen Akt der Frömmigkeit dar. Schreine wichtiger heilmässiger Personen wie jener von Šayḥ Šafī ud-Dīn wurden gern mit der Ka'ba in Mekka gleichgesetzt. Die Pilgerfahrt dorthin, im vorliegenden Fall also nach Ardabil, galt als rituelle Pflicht.⁴⁵¹ Die Pilger konnten hier das Grab des Šafawīyya-Šayḥs umschreiten (*ṭawāf*), wie ihnen das auch im Fall des *ḥağğ* in Mekka vorgeschrieben war.⁴⁵²

442 Siehe https://archnet.org/sites/1595/media_contents/40811 (Stand 6. September 2017).

443 Für eine Abbildung vgl. Rizvi, *Shrine* 47 (Fig. 8), S. 198. Gemäss einem Medaillon auf der Aussenwand des Turms wurde der Bau von 'Iwaḍ b. Muḥammad al-Marāğī errichtet (K. Rizvi liest 'Awḍ anstelle von 'Iwaḍ).

444 Safavi, *Hermeneutic approach* 4 und 10 (mit Abb. 1, 3 und 5).

445 Rizvi, *op. cit.* 48, mit Fig. 8 und 12. Siehe ausserdem http://archnet.org/sites/1595/media_contents/62951.

446 Safavi, *Hermeneutic approach*, Abb. 5 und 6.

447 Für eine Übersicht dieser Inschriften vgl. Rizvi, *op. cit.*, Anhang B, 198–209. Siehe auch Safavi, *Hermeneutic approach* 6. Bei den Stellen in weissem *Tuluṭ* handelt es sich um Q 6, Verse 79 und 162–163, sowie Q 17:80. In blauem Kūfī wurde die folgende Stelle kopiert: Q 4:95 (vgl. Abb. 6 bei H. Safavi).

448 Dieser Gebetsraum war ursprünglich mit einer Kuppel

versehen. Neben der Kanzel dieser Moschee war eine angeblich von der Prophetentochter Fāṭima angefertigte Fahne zur Schau gestellt worden, die Šadr ud-Dīn um 1380 aus Medina zurückgebracht hatte. Teil der Anlage ist sodann eine mit einer Kuppel versehene Grabstätte, die als *Gunbad-i ḥaram* bekannt ist. Hier ist Bibī Fāṭima, die Gattin Šayḥ Šafī ud-Dīns und Tochter von dessen Lehrer Šayḥ Zāhid-i Gilānī, bestattet. Sie war 1324, also zehn Jahre vor Šayḥ Šafī ud-Dīn selbst, gestorben. Direkt neben den beiden Grabtürmen des Ordensgründers Šayḥ Šafī ud-Dīn und seiner Gattin Bibī Fāṭima wurde später auch der Grabturm des 1524 verstorbenen Šāh Ismā'īl errichtet. So gemäss Sarre, *Ardabil* 16.

449 Rizvi, *op. cit.* 48, mit Tafel 5 und Anhang B, 199.

450 *Loc. cit.* 48 (mit Fig. 9–10).

451 *Op. cit.* 51 (mit Anm. 78, S. 219), wo Verweis auf ein Gedicht Qāḍī Aḥmads, der den Schrein Šafī ud-Dīns als Ka'ba und Ort des *ṭawāf* bezeichnet (KT 617).

452 Rizvi, *op. cit.* 48. Hinweise auf den Besuch (*ziyāra*) von Heiligengräbern finden sich bei Taylor, *In the vicinity of the righteous* 72–79 (Chapter 2: „The ziyāra“), und Ernst, *Sufi shrine pilgrimage* 43–67 (ganzer Artikel).

C.H. Imber macht darauf aufmerksam, dass Ardebil als *qibla* der Safawiden galt.⁴⁵³

In unmittelbarer Nachbarschaft von Šafi ud-Dīns Grab steht die *Dār ul-ḥuffāz*, das Haus der Koranrezitatoren. Eine Stelle in Ibn al-Bazzāz' *Šafwat uš-Šafā* legt nahe, dass Šadr ud-Dīn dieses Gebäude einige Jahre nach dem Grabturm für seinen Vater errichtet und so zusätzlichen Platz für Koranrezitatoren und Pilger geschaffen hat.⁴⁵⁴ Auch dieses Gebäude ist reich mit Inschriften versehen.⁴⁵⁵ Die hier kopierten Textstellen weisen u. a. auf die Funktion des Gebäudes hin, das in Übereinstimmung mit seiner Bezeichnung als Ort für Koranrezitationen diente.⁴⁵⁶ Der Saal in der *Dār ul-ḥuffāz* diente als Vorraum zum Grab Šayḥ Šafi ud-Dīns. Seine Architektur und aufwendige Gestaltung beeindruckten die Pilger bei ihrem Zugang zum Grabturm. Zitate einiger Inschriften sollen einen Eindruck vom frommen Inhalt der kopierten Stellen vermitteln.⁴⁵⁷

[The *Dār ul-ḥuffāz*] was set up as meeting place (*majlis*) for his exaltation, the saint, and planted as a tree of goodness whose roots are firm and its branches [reach] in the sky. It is for the recitation of the Qur'an and is surrounded by God's angels.

Oh Lord! Revive us by the Qur'an and perish us by the Qur'an, and resurrect us by the Qur'an and permit us [on] the path by the Qur'an and [allow] our entrance into Paradise by the Qur'an and [let there be] no separation between us and between the Qur'an. Oh Lord! Bless our recitations from your book toward the spirit of our fathers and our mothers and toward the

spirits of the inhabitants of the graves, [by the] intervention of the Prophet of God.

Die weiteren auf dem Gebäude angebrachten Textstellen sind ebenso frommen Inhalts. Es wird hier ausführlicher auf diese Inschriften hingewiesen, da die Dokumente in Rollenform zahlreiche ähnliche Texte enthalten. In diesem Zusammenhang wird daran erinnert, dass *Dikr*- und *Samā'*-Übungen in Sufi-Orden eine wichtige Rolle spielen; darauf ist sogleich näher einzugehen. Zusammenkünfte, bei denen Texte des soeben angeführten oder ähnlichen Inhalts rezitiert werden, prägen das spirituelle und intellektuelle Leben der Sufis.⁴⁵⁸

Der Vollständigkeit halber und mehr im Vorbeigehen sei hier noch festgehalten, dass der bedeutendste Ausbau des Ardabiler Heiligtums erst relativ spät, unter Šāh Ṭahmāsp (reg. 1524–1566), stattfand. Šāh Ṭahmāsp errichtete im rechten Winkel zur *Dār ul-ḥuffāz* zwei weitere Gebäude, nämlich eine *Dār ul-ḥadīṭ* und den *Ġannat-Sarā* (Paradiespalast). Da man das *Čilla-ḥāna* mit Šayḥ Šafi ud-Dīn selbst in Verbindung brachte, wurde es von späteren Bauherren stets respektiert. Aus textlichen Quellen ist bekannt, dass um den Schrein herum selbst auch Küchen, Bäckereien, eine *madrasa* errichtet und öffentliche Gärten angelegt wurden. Diese Nebengebäude sind allerdings nicht erhalten geblieben. Bereits damals lag der ganze Komplex inmitten von Wohnvierteln im Herzen der Stadt Ardabil.⁴⁵⁹

3.4.2 Spirituelle Übungen und Techniken

In diesen Männerbünden wurden während der Zusammenkünfte oft spezifische Techniken und spirituelle Übungen gepflegt. Sie zielten darauf ab, den Adepten das Erfahren mystischer Erlebnisse zu erleichtern. Diese Praktiken können hier nicht *in extenso* vorgestellt werden; dies geschieht in den Handbüchern der einzelnen Orden. Es ist hingegen angezeigt, in allgemeiner Form auf drei

453 Imber, *Persecution* 247; siehe auch Eberhard, *Osmanische Polemik* 101–104.

454 Zur *Dār ul-ḥuffāz* vgl. Rizvi, *op. cit.* 52–55 (mit Fig. 11–12); siehe auch Anm. 81 (S. 219), wo Verweis auf Ibn al-Bazzāz' *Šafwat uš-Šafā* 989.

455 Vgl. Rizvi, *op. cit.*, Anhang B, 200–203, hat die Übersetzungen dieser Inschriften zusammengestellt. Neben frommen Aussagen finden sich darunter auch zahlreiche Koranstellen.

456 Rizvi, *op. cit.* 53 und Tafel 6.

457 *Op. cit.* 53.

458 Rizvi, *op. cit.* 53; siehe zur Frage auch Kapitel 3.4.2.

459 Rizvi, *op. cit.* 13.

Methoden sufischer Selbstdisziplin ausführlicher einzugehen, nämlich auf a. die *ḥalwa*, b. den *ḍikr* und c. den *ṣamāʿ*.

a. Beim Ausdruck *ḥalwa* handelt es sich um einen *terminus technicus*.⁴⁶⁰ Er leitet sich vom Verb *ḥalā*, „allein sein“, ab und bedeutet „Rückzug, Zurückgezogenheit“. Er bezeichnet den Rückzug in eine Zelle, wo der Mystiker spirituelle Übungen ausführt. Dieser Rückzug stellt ein wesentliches Element der Askese (*zuḥd*) dar und ist unter den Sufis weitherum bekannt. Bei der Entwicklung dieser Technik spielten möglicherweise ähnliche Erfahrungen aus dem Christentum eine Rolle. Gewiss ist jedenfalls, dass bereits frühe Mystiker, darunter Ḍū n-Nūn al-Miṣrī (gest. 245/860), die Vorzüge der *ḥalwa* erkannt hatten. Auch der Sufi Abū Bakr aš-Šiblī (gest. 334/945) äussert sich positiv dazu. Berichte bei Quṣayrī (*Risāla*) lassen allerdings darauf schliessen, dass bereits frühe Sufis der Pflege der Gemeinschaft neben einem Leben in Zurückgezogenheit (*ʿuzla*) ebenso grosse Bedeutung zuschrieben. Vieles spricht jedenfalls dafür, dass der Rückzug vorübergehend war und in der Realität keine ständige Isolation geübt wurde. Überhaupt scheint das Leben in der Gemeinschaft mit der Zeit für die grosse Mehrzahl der Mystiker an Bedeutung gewonnen zu haben.

Im nachklassischen Sufismus ist die Situation weitgehend dieselbe, wie sich anhand der Darstellung in Abū Ḥaṣṣ ʿUmar as-Suhrawardī (gest. 632/1234) *ʿAwārif al-maʿārif* aufzeigen lässt.⁴⁶¹ Demnach soll das Leben in der Gemeinschaft den Sufi vom Asketen unterscheiden. Das Leben in Gemeinschaft sei vorzuziehen, laufe man aufgrund der Beobachtung durch die Mitbrüder doch weniger Gefahr, allfälligen Versuchungen zu erliegen. Allerdings rät Suhrawardī den Sufis auch in der Gemeinschaft dazu, sich im Konvent (*ribāṭ*) in Zurückgezogenheit zu üben. Dabei diene dem

Sufi sein Gebetsteppich als Rückzugsort. In den Konventen existierten aber auch Zellen für den individuellen Rückzug. Suhrawardī beschreibt dies in den *ʿAwārif al-maʿārif* in drei Kapiteln. Neben der Suhrawardiyya weisen auch weitere Sufiorden der *ḥalwā* einen hohen Stellenwert zu. Dazu zählen die Kubrāwiyya, die Šādiliyya, die Qādiriyya und die Ḥalwatiyya, die ihren Namen von dieser Technik ableitet.

Bei der *ḥalwa* übt sich der Mystiker im Grossen Heiligen Krieg (*ǧihād kabīr*). Er bleibt nachts wach, fastet lange und verrichtet *Ḍikr*-Übungen. Beim Betreten der *ḥalwa* soll man rituell rein sein. Auch erinnere das Betreten der *ḥalwa* an das Eingehen ins Grab. Die Zelle soll dunkel sein, damit man seine inneren Sinne aktiviere und sich von den äusseren Wahrnehmungen zurückziehe. Allerdings wird wiederholt auch davor gewarnt, diesen inneren Wahrnehmungen einen zu hohen Stellenwert zuzuweisen. Das eigentliche Ziel der *ḥalwa* bestehe im Erleben des *ḍikr* der göttlichen Wesenheit im Rahmen einer konsubstantiellen Erfahrung.⁴⁶²

Die institutionalisierte Form dieses Rückzugs ist als *arbaʿīniyya* (arabisch) bzw. *čilla* (von *čihil*, persisch) bekannt und dauert vierzig Tage. Die *ḥalwa* soll jeweils nur für das gemeinsame Ritualgebet unterbrochen und alljährlich wiederholt werden. Sie erinnert den Mystiker an die Erfahrung des Propheten Muḥammad, der sich in einer Höhle auf dem Berg Ḥirāʾ bei Mekka zurückgezogen hatte, bevor ihm die ersten Teile des Korans offenbart wurden.

b. Während seines Rückzugs übt sich der Mystiker gern in der Praxis des *ḍikr*. Der Ausdruck *ḍikr*⁴⁶³ bedeutet grundsätzlich „Erwähnung“, wobei damit die Erwähnung des Namens bzw. der Beinamen Gottes⁴⁶⁴ gemeint ist. Die Teilnehmer füh-

460 Vgl. Landolt, *Khalwa*, in *ET*²; siehe ausserdem Knysh, *Islamic mysticism* 314–317, der sich weitgehend auf H. Landolt stützt.

461 Es handelt sich um das Hauptwerk des soeben vorgestellten Suhrawardī, auf den die Suhrawardiyya letztlich zurückgeht.

462 Vgl. dazu die Übersetzung bei Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse* 193–210; arabische Ausgabe Beirut 1966: 207–227.

463 Vgl. Meier, *Der Derwischtanz*; During, *Musique et rite: le samāʿ*; Lewisohn, *The sacred music of Islam*.

464 Sie sind als die *Schönsten Namen Gottes* (*al-asmā al-ḥusnā*) bekannt; siehe zu diesem Konzept Anawati, *Le*

ren diese Übungen in der Form von Litaneien aus und tun dies oft bis zu einem Zustand der Erschöpfung oder Verzückung.

Das Konzept des *dīkr* geht auf den Koran zurück.⁴⁶⁵ In der späteren Sufitradition stellten *Dīkr*-Rezitationen einen rituellen Akt dar. Er zielte darauf ab, den Menschen an Gottes Gegenwart in dieser Welt zu erinnern. Oft praktizierten die Mystiker den *dīkr* für sich allein. Es ist aber auch bekannt, dass eigentliche *Dīkr*-Veranstaltungen (*mağlis ad-dīkr*) organisiert wurden. Gerade im zweiten Fall nahmen diese Rezitationen die Form von Litaneien an, die im Rahmen von speziellen Riten und verbunden mit bestimmten Körperbewegungen gesungen wurden. Diese Riten konnten auch tanzähnlichen Charakter haben (vgl. Mawlawiyya). Die Forschung hat wiederholt auf ähnliche Übungen in andern religiösen Bekenntnissen aufmerksam gemacht.⁴⁶⁶

Die technischen Einzelheiten dieser *Dīkr*-Übungen unterscheiden sich von Orden zu Orden. Muḥammad as-Sanūsī, der Begründer der Sanūsiyya (gest. 1276/1859), stellte in seinem Werk *as-Salsabīl al-muʿīn fī ṭ-ṭarāʾiq al-arbaʿīn* die wesentlichen Aspekte der *Dīkr*-Übungen von vierzig verschiedenen Bruderschaften zusammen.⁴⁶⁷ Er gibt an, dass die Sanūsiyya die Nachfolgerin all dieser vierzig früheren Orden sei und die zentralen Elemente aus deren jeweiligem *dīkr* in ihre eigenen Übungen integriert habe.

nom suprême de Dieu. Zu den *Schönen Namen Gottes* siehe auch Canaan, *Decipherment* 135–136; Bain, *The late Ottoman En'am-ı Şerif* 59–61. Die *Schönen Namen Gottes* spielen auch bei Būnī (gest. 1225 oder 1232) eine wichtige Rolle; vgl. el-Gawhary, *Die Gottesnamen*.

465 Vgl. Q 18:24 und Q 33:41. Zur Bedeutung des *dīkr* in der islamischen Mystik siehe ausserdem Anawati und Gardet, *Mystique musulmane* 187–194. Beachte für die folgenden Ausführungen v.a. auch Knysh, *Islamic mysticism* 317–322.

466 Knysh, *Islamic mysticism* 317 f., macht im Vorbeigehen aufmerksam auf das Jesus-Gebet der Mönche im Sinai-Kloster und auf dem Berg Athos. Ähnliche Rituale sind aus Indien (*japa-yoga*) und Japan (*nembutsu*) bekannt.

467 Anawati und Gardet, *Mystique musulmane* 202 f.

Grundsätzlich lässt sich zwischen dem lauten *dīkr* (*dīkr ḡālī*) und dem leisen *dīkr* (*dīkr ḥafī*) unterscheiden. Der laute *dīkr* wurde in der Regel gemeinsam ausgeübt. Der leise *dīkr* hingegen wurde hauptsächlich vom einzelnen Mystiker im Rahmen seiner Übungen und zur Selbstdisziplinierung praktiziert. Verschiedene Bruderschaften betonen die Bedeutung des leisen *dīkr* (z. B. die Šādīliyya, Ḥalwatiyya und die Darqāwiyya); dies sei die *Dīkr*-Form der Eliten (*dīkr al-ḥawāṣṣ*).

Kollektive *Dīkr*-Veranstaltungen haben oft einen ritualisierten, liturgie-ähnlichen Charakter. Am Anfang von derartigen Zusammenkünften werden zumeist Koranverse oder Gebete rezitiert, die der Ordensgründer verfasst hatte. Solche Rezitationen werden in der Regel *ḥizb* (Pl. *aḥzāb*) oder *wird* (Pl. *awrād*) genannt. Zu den allgemeinen Voraussetzungen für das Abhalten des *dīkr* gehört, dass man der Welt entsagt und sich für einen asketischen Lebensstil entschieden hat. Dies ist wiederum an die Bedingung geknüpft, dass man zuvor seine aufrichtige Absicht (*niyya*) formuliert hat. Beim Ausüben des individuellen *dīkr* ist der Sufi gehalten, sich gänzlich von seiner Umgebung zu lösen und sich das Bild seines *ṣayḥs* vor seinem inneren Auge zu vergegenwärtigen.

Die beim *dīkr* rezitierten Formeln unterscheiden sich nicht nur von Orden zu Orden. Sie sind ebenso vom individuellen Stadium abhängig, das der einzelne Sufi erreicht hat. Der *dīkr* beginnt zumeist mit einem Bekenntnis der Einheit und Einzigartigkeit Gottes (erster Teil der *šahāda*: *Lā ilāha illā Allāh*). Die Šādīliyya empfiehlt, die Rezitation auf der linken Seite der Brust zu beginnen. Diese Körperseite wird als jene Nische beschrieben, in der sich die Lampe des Herzens und das geistige Licht befinden. Der Adept soll die Formel beim Rezitieren aus dem unteren Teil der Brust nach oben ziehen und sie danach zur Ausgangsstellung zurückführen. Die *Dīkr*-Formel beschreibt also einen Kreis in der Brust des Adepten.

Die *Dīkr*-Übung baut gern auf dem Begriff *Allāh* auf.⁴⁶⁸ Dies ist eigentlich die häufigste *Dīkr*-

468 Gardet und Anawati, *Mystique musulmane* 200–203.

Formel. Das Aussprechen des Namen Gottes wird von zwei Bewegungen begleitet. Beim Aussprechen soll man zuerst das Kinn auf die Brust senken. Danach soll man den Namen *Allāh* in zwei Teilen aussprechen, also zuerst die Silbe *a* (bzw. das *ḥamza*). Darauf soll man den zweiten Teil des Namens (*llāh*) aussprechen. Der Adept ist gehalten, den Kopf bis zum Nabel zu senken und wieder hochzuheben. Seine Bewegungen sollen einem Rhythmus folgen.

Verbreitet ist sodann jene Form des *dīkr*, die auf Ḥallāḡ und seine Anhänger zurückgeht. Sie besteht darin, das *al* in *Allāh* wegzulassen, was den *Dīkr*-Ruf auf *lāha*, *lāhi*, *lāhu* reduziert. Sanūsī allerdings rät zu Zurückhaltung beim Rezitieren dieser Spielart. Man müsse sich allfälliger negativer Konsequenzen dieses *dīkr* bewusst sein. Viele *Dīkr*-Formeln bauen auch auf einem der *Schönen Namen Gottes* (*al-asmāʾ al-ḥusnā*) auf, z. B. *al-Ḥaqq*, *al-Ḥayy*, *al-Qayyūm*, *al-Qaḥḥār*, oder einfach auf dem Ausdruck *ḥuwa*.

Die Dauer der *Dīkr*-Übung kann vom *ṣayḥ* bestimmt werden, der die Veranstaltung leitet. Beim individuellen *dīkr* obliegt es dem einzelnen Sufi, die Dauer festzulegen; er kann beim Rezitieren einen Rosenkranz (*subḥa*) benutzen. Die Anzahl der Wiederholungen der *Dīkr*-Formel variiert; es kann sich um 300, 3'000, 6'000, 12'000 oder sogar 70'000 Wiederholungen handeln. Wenn der Adept die Übersicht über die bereits rezitierten Einheiten verliert, redet man von einem endlosen oder auch spontanen *dīkr*.

Ibn 'Aṭā' Allāh, der dritte bedeutende Ṣāḍiliyya-Meister (gest. 709/1309 in Kairo),⁴⁶⁹ geht in seinem Werk *Miftāḥ al-falāḥ* auf die bedeutenden Aspekte des individuellen *dīkr* ein, indem er sich auf Aussagen früherer Mystiker beruft.⁴⁷⁰ Gemäss Ibn 'Aṭā' Allāhs Ausführungen unterscheiden die meisten Mystiker beim *dīkr* drei Phasen. Beim ersten Stadium handelt es sich um den *dīkr* der Zunge,

der mit aufrichtiger Gesinnung rezitiert werden soll. Während dieser Phase bemüht sich der Adept darum, dem Einen, also Gott, einen Sitz in seinem Herzen zu geben. Er respektiert jene Vorgaben, die ihm sein *ṣayḥ* auferlegt hat. Im Idealfall geht die Rezitation in ein spontanes und anhaltendes Rezitieren über. Während dieser Phase lassen sich allerdings immer noch drei Aspekte unterscheiden. Es handelt sich einerseits um den rezitierenden Adepten (*dākir*), der sich seines individuellen Handelns bewusst ist. Andererseits bildet der Akt des Rezitierens (*dīkr*) Teil der Erfahrung. Und drittens lässt sich der Eine unterscheiden, der bei der Übung erwähnt wird (*maḍkūr*).

Auf den *dīkr* der Zunge folgt als zweiter Teil der *dīkr* des Herzens. Gemäss Ġazzālī hat der Mystiker in dieser zweiten Phase einen Punkt erreicht, an dem nicht mehr die Zunge, sondern das Herz die *Dīkr*-Formel rezitiert. Dieses Stadium lässt sich seinerseits in zwei Unterabschnitte einteilen. Der Adept muss anfänglich noch viel Aufmerksamkeit auf das Aussprechen der Formel verwenden. Er kann in seinem Herzen auch einen physischen Schmerz wahrnehmen. Die Rezitation sollte jedoch bald ohne Anstrengung gelingen, nachdem die Formel Teil des natürlichen Herzschlags geworden ist. Der Name Gottes pulsiert jetzt im Einklang mit dem Herzschlag und dem Fliessen des Blutes durch den Körper. Er lässt sich weder als Wort noch innerlich wahrnehmen.

Dieser Zustand stellt zugleich den Ausgangspunkt für den dritten Abschnitt der *Dīkr*-Rezitation dar. Er ist als *dīkr as-sirr*, als *dīkr* des innersten Herzens, bekannt. In dieser Verfassung erreicht der Mystiker den Zustand der direkten Schau Gottes und erlebt die Vereinigung (*tawḥīd*) mit Gott. Dabei wird jegliche Dualität überwunden.

Die Sufi-Autoren weisen dem Ausüben des *dīkr* unterschiedliche Bedeutungen zu. Ḥallāḡ (gest. 309/922) und Kalābāḍī (gest. 380/990 oder 384/994) verstehen den *dīkr* in erster Linie als Methode, bei der sich der Adept an Gott erinnert und sich auf ein Leben in Gottes Gegenwart ausrichtet. Für Ġazzālī (gest. 505/1111) wiederum öffnet der *dīkr* den Sufi für das Empfangen von Got-

469 Makdisi, Ibn 'Aṭā' Allāh, in *ET*².

470 Vgl. für die weiteren Ausführungen Knysh, *Islamic mysticism* 320 f.; Anawati und Gardet, *Mystique musulmane* 195 f.

tes Barmherzigkeit. Ibn 'Aṭā' Allāh (gest. 709/1309) seinerseits erkennt im *dīkr* nicht einfach eine Vorstufe auf dem mystischen Pfad. Er betrachtet den *dīkr* vielmehr als Technik, die direkten Zugang zum Bereich der göttlichen Geheimnisse (*lāhūt*) verschafft. Spätere Autoren befassen sich in erster Linie mit technischen Aspekten des *dīkr*. Sie äussern sich u.a. zur Stimmlage, zu Atemtechniken oder den Körperstellungen.

Psychologisch betrachtet zielt das Ausüben des *dīkr* darauf ab, dass der Praktizierende seine gesamte Konzentration und seine Absichten auf das Objekt der Erinnerung ausrichtet.⁴⁷¹ Der Suchende kann auf diese Art eine direkte Begegnung mit Gott verwirklichen und erkennt die Geheimnisse des Daseins. Randgruppierungen haben gelegentlich Drogen benutzt, um derartige Zustände herbeizuführen. Solche Praktiken trugen der Sufibewegung Kritik ein. Sie stammte gerade aus dem Lager der traditionalistisch ausgerichteten Theologen.⁴⁷²

c. Erwähnung verdient mit dem *samā'* ausserdem eine weitere Technik, die den Adepten ebenso wie der *dīkr* für eine Begegnung mit dem Göttlichen öffnet.⁴⁷³ Beim Ausdruck *samā'* handelt es sich morphologisch um ein Verbalnomen (*maṣḍar*) zum Verb *sami'a*. Der Ausdruck bedeutet „das Hören“, kann sekundär aber auch „das Gehörte“, z. B. Musik, bezeichnen.

F. Meier unterscheidet zwar *dīkr* und *samā'* – zumindest theoretisch – voneinander.⁴⁷⁴ Gemäss seiner Darstellung ruft der Ausübende beim *dīkr* seine eigenen Kräfte auf. Beim *samā'* hingegen erwarte er den Anstoss zum Erlebnis von aussen. Während er beim *dīkr* aktiv spreche, höre er beim *samā'* einfach zu. Das Ausüben des *dīkr* ist zu jeder Tages- und Nachtzeit erlaubt. Gerade als Konzentrationsformel bildet es in der Klausur einen zen-

tralen Baustein im Lehrgang des Sufis. Der *samā'* dagegen sei beinahe immer einfach eine Ermächtigung (*ruḥṣa*) gewesen und habe oft Unterhaltungscharakter gehabt. Allerdings lassen sich auch Konvergenzen zwischen den beiden Übungen feststellen, zielen sie doch beide auf die Befreiung von der Last des Körpers ab. Jedenfalls lassen sich bei beiden Methoden unter den Beteiligten ekstaseähnliche Zustände beobachten.

F. Meier gesteht allerdings ein, dass die beiden Elemente *dīkr* und *samā'* beim Derwischentanz – unter diesem Oberbegriff behandelt er die beiden Praktiken – gegebenenfalls miteinander verbunden werden.⁴⁷⁵ Er unterscheidet dabei einen ersten Typ, bei dem der *dīkr* (Gottgedenken), dem *samā'* (Musikhören), ein- oder vorgebaut, jedenfalls aber untergeordnet ist. Beim zweiten Typ jedoch ist der *samā'* dem *dīkr* ein- und untergeordnet.

F. Meier verdeutlicht die erste Spielform,⁴⁷⁶ indem er auf Aussagen Aḥmad Ġazzālīs (gest. 520/1126) hinweist. Demnach seien *Samā'*-Veranstaltungen häufig in Anschluss an das rituelle Gebet abgehalten worden. Man habe aber ohne weiteres auch Koran- und *Dīkr*-Rezitationen einschieben dürfen. Der *samā'* habe nach Abschluss dieser zusätzlichen Andachtsübungen begonnen. Aḥmad Ġazzālī hält fest, dass die Rezitation des *dīkr* und von Koranstellen den Abschluss des Ritualgebets darstellten. Sie waren jedenfalls nicht als Einleitung zum *samā'* gedacht. Um 1100 dürfte noch klar zwischen *dīkr* und *samā'* unterschieden worden sein.

Vieles spricht dafür, dass sich in dieser Hinsicht im 13. Jh. Veränderungen ergaben. F. Meier macht auf Auszüge aus einer Abhandlung des Yaḥyā b. Sayf ud-Dīn al-Bāḥarī (gest. 1260 in Bukhara) aufmerksam. Gemäss dieser Darstellung wollte sich bei einer *Samā'*-Veranstaltung bei niemandem ein *Dawq*-Erlebnis einstellen. Bāḥarī habe zur Steigerung der Emotionen unter den Beteiligten zum

471 Knysh, *Islamic mysticism* 322.

472 Man beachte zum *dīkr* ausserdem Meier, Derwischentanz.

473 Für die weiteren Ausführungen vgl. During, *Samā'*, in *ER*²; ders., *Musique et rite: le samā'*; Meier, Derwischentanz; siehe auch Knysh, *Islamic mysticism*, 322–325.

474 Meier, Derwischentanz 126.

475 *Op. cit.* 128–132.

476 Meier, *op. cit.* 128–130, verdeutlicht diese Kombination von *dīkr* und *samā'*.

Einfügen einer gemeinsamen *Dikr*-Übung geraten. Zwar sind *dikr* und *samāʿ* auch in diesem Beispiel voneinander getrennt. Und die Verbindung ist hier nur für den einen konkreten Fall belegt. Dennoch ist damit der Grundstein dafür gelegt, dass die beiden Methoden miteinander verknüpft werden. Jedenfalls wird die *Dikr*-Rezitation in diesem Beispiel in den Dienst des *Samāʿ*-Erlebnisses gestellt. Bāḥarī fügt erläuternd hinzu, dass die *Dikr*-Übung innere Blockaden lösen könne, die dem Eintreten der Ekstase im Weg stehen.

In einem weiteren Stadium der Entwicklung wird das Gottgedenken (*dikr*) sozusagen selbstverständlich dem *samāʿ* vorangestellt. Ibn Baṭ-ṭūṭa berichtet jedenfalls von der Kombination dieser beiden Elemente im Rahmen einer Rifāʿiyya-Veranstaltung, an der er während seines Aufenthalts in Wāsiṭ (Mesopotamien) teilgenommen habe.

Beim zweiten Typ jedoch ist der *samāʿ* dem *dikr* ein- und untergeordnet.⁴⁷⁷ F. Meier bezeichnet diesen Typ als *dikr*, nicht als *samāʿ*. Er stellt diese Spielform dar, indem er auf eine von F. Köprülü beschriebene *Dikr*-Veranstaltung der Yasawiyya aus dem 16. Jh. zurückgreift. Demnach hocken die Angehörigen des Ordens beisammen und halten bis um Mitternacht mit grosser Ehrfurcht *Dikr*-Übungen ab. Diese Übungen werden durch das Singen von als *ḥikmet* („Weisheit“) bekannten geistlichen Liedern unterbrochen. Diese *Samāʿ*-Teile sollen die Derwische anregen und ihnen ein mystisches Erlebnis ermöglichen. Damit wird also der *samāʿ* Mittel zur Steigerung der Wirkung des *dikr*.

Die *Samāʿ*-Partien sind hier zu Ruhepausen geworden, bei denen sich die Teilnehmenden erholen. Danach folgen erneute Rezitationen von *Dikr*-Formeln. Sie bilden die Grundierung, sozusagen den *basso ostinato*. Später schliessen sich weitere *Samāʿ*-Teile an. Bei dieser Form allerdings hat der *samāʿ* das Tanzelement eingebüsst und ist zu einem eigentlichen Zuhören reduziert worden. Der *dikr* selbst hat jedoch an Intensität gewonnen

und ist um Bewegungselemente erweitert worden. F. Meier illustriert diese Spielform des *dikr*, indem er eine Veranstaltung der Ḍayfis in Alexandrien beschreibt, die er 1948 beobachten konnte.⁴⁷⁸

F. Meier unterscheidet in seinen Überlegungen zum Derwisch Tanz zusammenfassend die folgenden Spielformen:⁴⁷⁹

1. den reinen *dikr* (das Gottgedenken im grossen Rahmen einer Veranstaltung in der Gemeinschaft)
2. den *samāʿ* (das Musikhören mit Tanz) und
3. die Mischformen von *dikr* und *samāʿ* mit den beiden folgenden Spielarten: a. der *dikr* ist dem *samāʿ* untergeordnet und b. der *samāʿ* ist dem *dikr* untergeordnet.

Gemäss F. Meier ist der *samāʿ* als solcher auch aus dem profanen Leben bekannt.⁴⁸⁰ Auch beim mystischen *samāʿ* hörte man Lieder, die von einem Sänger vorgetragen wurden und von Instrumenten begleitet werden konnten. Die theoretischen Abhandlungen der Sufis enthalten klare Angaben dazu, welche Instrumente zugelassen sind, welchen Anforderungen die Sänger genügen müssen und welche Art von Gesängen im Rahmen eines mystischen *samāʿ* überhaupt vorgetragen werden durften. Diese Bestimmungen stellten sicher, dass sich der mystische vom profanen *samāʿ* abgrenzen liess. Sie garantierten andererseits auch, dass *Samāʿ*-Veranstaltungen die *ṣarīʿa*-rechtlichen Bestimmungen respektierten.⁴⁸¹

F. Meier bezeichnet den *samāʿ* als künstliche, domestizierte Form des Hinhörens. Sie ziele auch

478 Bei den Ḍayfis handelt es sich um einen Zweig der Ḥalwatiyya; vgl. die Beschreibung bei Meier, *Derwisch Tanz* 132 f.

479 Meier, *op. cit.* 135. Die Übersicht führt jene Form des *dikr* nicht auf, die der einzelne Sufi in der Klausur praktiziert.

480 *Op. cit.* 122.

481 Traditionalistisch orientierte Gelehrte haben die *Samāʿ*-Veranstaltungen dennoch vielfach kritisiert. Auf diese Debatten soll hier nicht im Detail eingegangen werden. Für zusätzliche Informationen dazu wird auf die Literaturangaben in Anm. 465 verwiesen.

477 Meier, *op. cit.* 130–132.

darauf ab, Emotionen zu wecken, und lenke sie in bestimmte Bahnen. Die Entzückungen der Ausübenden werden häufig im Tanz aufgefangen. Es ist dies auch der Grund dafür, dass F. Meier den *samāʿ* als Derwischentanz bezeichnet. Das bekannteste Beispiel dafür stellen zweifellos die Tänze der Mawlawiyya dar.⁴⁸² Es ist allerdings festzuhalten, dass auch die Angehörigen der aus Nordafrika und Ägypten bekannten ʿIsāwiyya letztlich tanzende Derwische sind. Auch bei ihnen zielt der Tanz darauf ab, die Ekstase zu erzeugen.⁴⁸³

Die theoretischen Schriften legen den Beteiligten allerdings nahe, sich solange als möglich gegen diese Bewegungen zu sperren. Man soll dem inneren Drang erst nachgeben, wenn er einen einfach überkomme. Der Tanz ist damit also Folge des Verlusts der Selbstkontrolle. Es zeigt sich auch, dass die Beteiligten die Selbstkontrolle zu ganz unterschiedlichen Zeitpunkten und in unterschiedlichem Ausmass verlieren. Dies kann zu einem ungeordneten Aufstehen und Sich-Hinsetzen der Adepten führen. F. Meier macht auf die Aussage eines Mystikers aus Bagdad aufmerksam, der die Sufis beim *samāʿ* mit einer Herde von Schafen vergleicht, in die soeben ein Wolf eingefallen sei. Der Tanz wurde vielfach auch von lautmalerischen

Ausrufen (ʿāw, ʿūy) begleitet.⁴⁸⁴ Im Lauf der soeben erwähnten Übungen erreichen die Teilnehmenden *idealiter* einen Zustand der Entrückung, in dem sie eine grosse Nähe zu Gott erfahren.

3.4.3 Initiationszeremonien

In den hier vorgestellten Männerbünden werden zumeist auch Initiationszeremonien praktiziert. Dies trifft sowohl auf die Derwischorden als auch auf die *Futuwwa*- und *Aḥī*-Bünde zu. Derartige Riten sind ebenso aus den Handwerksgilden bekannt. Sie spielen in modifizierter Form auch in den meisten Gruppierungen aus dem Umfeld der *Ġulāt*-Schia eine Rolle. Diese Zeremonien stellen einen Höhepunkt im Leben des Adepten dar. Da dabei auch geheimes Wissen weitergegeben wird, ist der genaue Ablauf dieser Veranstaltungen oft nicht gesichert. Die weiteren Ausführungen vermitteln einen Eindruck von diesen Riten, wie sie wohl in *Futuwwa*- und *Aḥī*-Kreisen praktiziert worden sind. Sie stützen sich in einem ersten Schritt auf Darstellungen bei Nāṣirī.⁴⁸⁵ Diese Initiationsriten und die dabei rezitierten Texte sind für die Untersuchung der Dokumente in Rollenform unmittelbar relevant.

Nāṣirī teilt die Angehörigen der *Futuwwa-Ṭarīqa* in zwei Gruppen ein, nämlich in Novizen (*terbiye*) und Vollmitglieder (*aḥī*). Es ist die Aufgabe des *aḥī*, den Novizen in die Regeln, das Brauchtum und die Pflichten der *fityān* einzuführen.⁴⁸⁶ Der *aḥī* figuriert also als Mentor und leitet den Novizen zu moralischer und ethischer Vollkommenheit an. Der Novize ist seinem Mentor absoluten Gehorsam schuldig. Auch ist er gehalten, die *ṣarīʿa*-rechtlichen Bestimmungen einzuhalten. Von besonderer Bedeutung ist, dass der Novize zu Dienstbereitschaft angehalten ist. Er soll sich seinem Mitmenschen gegenüber unabhängig von dessen sozialer Stellung dienstbereit zeigen. Dies stellt eine Grundvoraussetzung der *futuwwa* dar.

⁴⁸² Meier, *op. cit.* 127, macht darauf aufmerksam, dass dem Tanz in der Mawlawiyya das unmittelbare Moment fehle. Er entwickelte sich hier vielmehr zum obligaten Mittel, um die Ekstase zu erzeugen. Damit veränderte sich auch der Charakter des Tanzes, der zu einem eingeübten Reigen mutiert. Bei dieser Form des Tanzes sind die Körperbewegungen und die Gesten klar vorgeschrieben. Die Musik bestimmt Anfang und Ende. In diesem Fall ist die Ekstase nicht mehr die Ursache, sondern der Zweck des Tanzes. Auch Ritter, *Der Reigen* 38–40, nennt das Herbeiführen der Ekstase als den eigentlichen Zweck des Tanzes. Der Tanz dürfte im Mawlawiyya-Orden auf die Anfänge der Bruderschaft zurückgehen und wohl von Sulṭān Walad (Ordensvortreter von 1284–1312) eingeführt worden sein.

⁴⁸³ Meier, *op. cit.* 131 (Anm. 63), warnt vor der Annahme, dass der Derwischentanz von schamanistischen Türken oder allenfalls unter ihrem Einfluss in den Sufismus eingeführt worden sei. Auch allfällige morphologische Abhängigkeiten könnten nicht über diesen Befund hinwegtäuschen.

⁴⁸⁴ Meier, *Derwischentanz* 125.

⁴⁸⁵ Breebaart, *Development* 124f.

⁴⁸⁶ *Loc. cit.* 125.

Wer in einen solchen Bund aufgenommen werden will, muss diese Regeln kennen und einhalten.⁴⁸⁷

Sowohl Nāṣirī als auch Burḡāzī kennen unterschiedliche Grade der Zugehörigkeit zum *Futuwwa*- bzw. *Aḥī*-Bund. Demnach gibt es die *qawlī-fityān* und die *sayfī-fityān*.⁴⁸⁸ Die Bedeutung dieser Einteilung ist nicht restlos geklärt. Es ist anzunehmen, dass sich die *qawlī-fityān* (von arabisch *qawl*: Rede) mündlich zur *futuwwa* und ihren Regeln bekennen. Letztlich aber handelt es sich bei ihnen um Mitglieder ohne eigentliche Initiation. Sie leisten wohl einen Eid und bringen damit ihre Zugehörigkeit zum Ausdruck, gelten aber nicht als Vollmitglieder des Bundes. Die *sayfī-fityān* (von arabisch *sayf*: Schwert) haben sich jedoch zum Einhalten aller *Futuwwa*-Regeln verpflichtet und sind im Rahmen einer Initiationszeremonie als Vollmitglieder in den Bund aufgenommen worden.⁴⁸⁹

D.A. Breebaart betrachtet die *sayfī-fityān* als die aktiven Mitglieder der *Futuwwa*-Bünde.⁴⁹⁰ Diese Klasse geht möglicherweise auf die als *ḡāzīs* bekannten Glaubenskämpfer zurück, die sich noch den altarabischen *Futuwwa*-Idealen von Kampfmut und Galanterie verpflichtet fühlten. Es kann auch sein, dass die *sayfī-fityān* sozusagen ein Echo der aus Bagdad und andern Städten des Abbasidenreichs bekannten *ʿayyārūn-fityān* sind. Hier wurde jeweils unterschieden zwischen den in eine eigentliche Frontorganisation eingebundenen Kämpfern und der grossen Zahl von Sympathisanten, die sich ihnen bei Bedarf anschlossen. Von Bedeutung ist sodann, dass Nāṣirī im *Futuvvet-nāme* die *sayfī-fityān* als jene bezeichnet, die sich im Heiligen Krieg (*ḡihād*) üben. Nāṣirī ist zwar typisch sufischem Gedankengut verpflich-

tet und unterscheidet sogleich zwischen innerem (grossem) und äusserem (kleinem) *ḡihād*. Während sich der innere *ḡihād* gegen die Triebseele (*nafs*) richtet und für den Mystiker im Vordergrund steht, richtet sich der äussere, also kleine, *ḡihād* gegen die Ungläubigen an den Grenzen der islamischen Welt (*dār al-islām*).⁴⁹¹

Aus Nāṣirīs *Futuvvet-nāme* geht hervor,⁴⁹² dass die Initiation der *sayfī-fityān* acht Stufen umfasst:⁴⁹³ a. Nachdem der *naqīb* als Sprecher des *terbiye*, dessen Wunsch formuliert hat, in den *Aḥī*-Bund aufgenommen zu werden, bringt der *terbiye* seine Bereitschaft zum Ausdruck, sich mit Körper und Seele dem *aḥī* zu unterwerfen; b. Der *terbiye* steht darauf während einer geschlagenen Stunde kerzengerade vor der Versammlung (*qiyām*). Er bringt dadurch seine Dienstbarkeit und seinen Respekt gegenüber dem *aḥī* zum Ausdruck; c. Darauf schliesst sich das Trinken des Salzwassers an;⁴⁹⁴ d. Es folgt als zentrales Element der Zeremonie die Gürtung (*šadd*) des *terbiye* durch den *aḥī* oder den *naqīb*.⁴⁹⁵ Der Akt der Gürtung bindet den Novizen an seinen *aḥī* wie einen Sklaven an seinen Meister.⁴⁹⁶ Nach Ablauf einer Probezeit (e.), deren Länge nicht fixiert ist, f. löst der *aḥī* oder der *naqīb* den Gürtel des Novizen

487 *Loc. cit.* 125; mit Verweis auf Nāṣirī, *Futuvvet-nāme* 319, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul University, 11 (1949–1950).

488 Vgl. bereits oben Kapitel 3.2 bei Anm. 251.

489 Gelegentlich findet sich ein Hinweis auf eine dritte Gruppierung, nämlich die *šurbīs* (von *šariba*, Verbalnommen *šurb*: Trinken). Sie dürften einfach das Salzwasser getrunken haben, das bei Initiationsriten den Anwesenden allgemein gereicht wird; vgl. dazu oben Kapitel 3.2 bei Anm. 253–254 und 315.

490 Breebaart, *Development* 126.

491 *Loc. cit.*, 126; mit Verweis auf Nāṣirī, *Futuvvet-nāme* 333, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul University, 11 (1949–1950).

492 Die folgende Darstellung stützt sich auf Breebaart, *op. cit.* 127 f. Vgl. aber auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 395 f.

493 Für die *qawlī-fityān* werden keine derartigen Riten abgehalten. Sie müssten sich allenfalls für die Aufnahme als Vollmitglied des Bundes entschliessen. Dann würden auch sie unter die *sayfī-fityān* aufgenommen.

494 Breebaart, *Development* 127; mit Verweis auf Nāṣirī, *Futuvvet-nāme* 333, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul University, 11 (1949–1950).

495 Gemäss Nāṣirī bringt die Gürtung (*šadd*, *šedd*) die Läuterung des Novizen von allen vergangenen Fehlern und Sünden zum Ausdruck. Ausserdem steht die Gürtung auch für Dienstbereitschaft, Edelmut und ausgezeichnete Qualitäten.

496 Bei Nāṣirī fehlt die Erwähnung von Schwert oder Messer, das dem Novizen gemäss Ibn Baṭṭūṭas Beobachtungen bei diesen Zeremonien umgelegt wird; vgl. Kapitel 3.2 vor Anm. 261.

wieder; g. Der Novize erhält jetzt auch die *igāza* bzw. den *dastūr*. Dieses Schriftstück legitimiert ihn, von nun an selbst Schüler anzunehmen;⁴⁹⁷ h. Zuletzt bekleidet der *naqīb* den Initianden mit der *libās al-futuwwa* (*Futuwwa*-Kleidung). Sie besteht aus Hosen, die als *šalwār* bzw. *sarāwīl al-futuwwa* bekannt sind. Auch Ibn al-Mi‘mār beschreibt diesen letzten Teil der Zeremonie. Demnach zieht der *kabīr*, wie Ibn al-Mi‘mār den *naqīb* nennt, die Hosen zuerst selbst an und übergibt sie danach dem neuen Mitglied.⁴⁹⁸

Neben Nāṣirīs soeben vorgestelltem *Futuwwet-nāme* sind weitere *Futuwwa*-Schriften bekannt, die jeweils andere Aspekte der Zeremonien in den Vordergrund rücken, jedoch kein gänzlich anderes Bild von den *Aḥī*-Bünden und dem in diesen Gruppierungen gepflegten Brauchtum entwerfen. Ergänzend sei vielleicht darauf hingewiesen, dass im Rahmen des Initiationsrituals die Haare des Novizen geschoren wurden (*tirāš*), was z.B. aus dem persischen Sufismus bekannt ist. Ausserdem wurde dem Novizen bei dieser Zeremonie die charakteristische Mütze aufgesetzt.⁴⁹⁹ Die Gürtung (*šadd*) ist insofern von besonderem Interesse, als das Layout gerade früher Dokumente in Rollenform (14. Jh.) als Anspielung auf diese Zeremonie verstanden werden könnte. Auf diesen frühen Dokumenten dominieren Medaillons bzw. Knoten, die als Reminiszenz an diese Gürtungszeremonien gedeutet werden können.⁵⁰⁰

497 Für eine solche *igāza* aus der Rifā‘iyya vgl. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 1622 (Dokument in Rollenform).

498 Vgl. zur Darstellung dieser Zeremonie bei Ibn al-Mi‘mār: Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 137 (!), auch 139, 142 und 156.

499 Zur Bedeutung der Kopfbedeckung für die Zugehörigkeit zu einem Derwischorden vgl. bereits Kapitel 2 (mit Anm. 213), mit Verweisen auf Th. Menzel, J.W. Frembgen und Müstaḳīmzāde, *Traktat über die Derwischmützen*.

500 Vgl. ausführlicher Nünlist, *Devotion and protection: Amuletic scrolls dating from the 14th century* 507–512.