



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Religiöse Bewegungen im Spannungsfeld  
von Staat und Gesellschaft im osmanischen Reich  
zur Zeit des Süleyman I.“

verfasst von / submitted by

Oguzhan Büyük

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 190 313 412

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Lehramtstudium  
UF Geschichte, Sozialkunde, Polit. Bildung  
UF Physik

Betreut von / Supervisor:

Univ. Doz. Dr. Gottfried Liedl



### **Eidesstattliche Erklärung**

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbstständig verfasst und ohne Benützung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch nicht veröffentlicht.

Wien, 2017

Oguzhan Büyük



Das wertvollste Gut – für meine Familie...

...und gegen Nationalismus und Ungerechtigkeit

# INHALT

UMSCHRIFT .....	9
ABKÜRZUNGEN .....	9
VORWORT .....	11
METHODIK.....	13
EINFÜHRUNG.....	14

---

## 1. TEIL

---

1.1. ORTHODOXIE VS. HETERODOXIE.....	18
1.2. DER BÜRGERLICHE ISLAM.....	23
1.2.1. EINLEITUNG.....	23
1.2.2. TERMINI.....	24
1.2.3. DIE MYSTIK IM OSMANISCHEN REICH .....	25
1.2.4. HALVETI-ORDEN.....	30
1.2.4.1. ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG	30
1.2.4.2. VERZWEIGUNG NACH RUŞENIYYE	31
1.2.4.3. VERZWEIGUNG NACH CEMALIYYE	31
1.2.4.4. VERZWEIGUNG NACH HABIB KARAMANI	31
1.2.4.5. VERZWEIGUNG NACH AHMEDIYYE	32
1.2.4.6. VERZWEIGUNG NACH ŞEMSIYYE	32
1.2.5. BAYRAMI-ORDEN .....	34
1.2.5.1. ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG	34
1.2.5.2. VERZWEIGUNG NACH ŞEMSIYYE	36
1.2.5.3. VERZWEIGUNG NACH MELAMIYYE	38
1.2.5.4. WEITERE SCHÜLER	40
1.2.6. NAKŞIBENDI-ORDEN .....	42
1.2.6.1. ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG	42
1.2.7. BEKTAŞI-ORDEN .....	46
1.2.7.1. ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG	46
1.2.7.2. KIZILBAŞ	52
1.2.7.3. DIE SAFAVIDEN – DER ERDEBILI-ORDEN	54
1.2.8. WEITERE ORDEN.....	61

---

## 2. TEIL

---

<b>2.1. DIE OSMANISCHE DENKRICHTUNG .....</b>	<b>64</b>
<b>2.1.1. DENKRICHTUNGEN .....</b>	<b>65</b>
2.1.1.1. DENKSCHULE NACH FAHREDDIN RAZI .....	65
2.1.1.2. DENKSCHULE NACH IBNUL ARABI .....	67
2.1.1.3. DENKSCHULE NACH IBN TEYMIYYE .....	68
2.1.1.4. MOLLA FENARI .....	69
<b>2.1.2. WISSENSCHAFTEN .....</b>	<b>71</b>
2.1.2.1. TRADIERTE WISSENSCHAFT - NAKLI .....	72
2.1.2.2. RATIONALE WISSENSCHAFT – AKLI .....	72
2.1.2.3. KALAM .....	73
<b>2.2. DER STAATLICHE ISLAM .....</b>	<b>74</b>
<b>2.2.1. DAS BILDUNGSWESEN .....</b>	<b>75</b>
2.2.1.1. ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG .....	75
2.2.1.2. DAS MEDRESE-SYSTEM .....	78
2.2.1.3. LEHRPLAN .....	81
<b>2.2.2. DAS STAATSWESEN – REGIERUNG, VERWALTUNG, RECHTSSPRECHUNG.....</b>	<b>84</b>
2.2.2.1. DER SULTANSRAT – DIVAN-I HUMAYUN .....	84
2.2.2.2. ŞEYHULISLAM .....	86
2.2.2.3. DER RICHTER – KADI .....	89
2.2.2.4. DER HEERESRICHTER – KAZASKER .....	91
<b>2.2.3. WICHTIGE VERTRETER .....</b>	<b>94</b>
2.2.3.1. ŞEYHULISLAM IBN KEMAL .....	94
2.2.3.2. ŞEYHULISLAM EBUSSUUD EFENDI .....	96
2.2.3.3. BIRGILI MEHMED EFENDI .....	97

---

## 3. TEIL

---

<b>3.1. MEDRESE VS. TEKKE .....</b>	<b>102</b>
<b>3.1.1. POLITIK UND RELIGION .....</b>	<b>103</b>
<b>3.1.2. DER STELLENWERT DER MEDRESE-GELEHRTEN .....</b>	<b>105</b>
<b>3.1.3. DIE BEZIEHUNG MIT DEN MYSTISCHEN ORDEN .....</b>	<b>106</b>
3.1.3.1. HALVETI .....	108
3.1.3.2. NAKŞIBENDI .....	110
3.1.3.3. BAYRAMI .....	111
3.1.3.4. MEVLEVI .....	112

<b>3.1.4. DAS VERHÄLTNIS ZUM HETERODOXEN ISLAM.....</b>	<b>113</b>
3.1.4.1. HINRICHTUNGEN .....	115
3.1.4.2. AUFSTÄNDE .....	123
3.1.4.3. SAFAVIDEN .....	126
<b>3.1.5. WEITERE STAATSBEDIENSTETE .....</b>	<b>131</b>
<b>3.1.6. DIE GELEHRTEN UNTER SICH .....</b>	<b>134</b>
 <b>3.2. ERGEBNIS .....</b>	 <b>145</b>
<hr/>	
<b>ABBILDUNGSVERZEICHNIS .....</b>	<b>149</b>
<b>QUELLENVERZEICHNIS .....</b>	<b>150</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>151</b>
<hr/>	
 <b>ABSTRACT .....</b>	 <b>156</b>



## Umschrift

Bei der Umschrift wurde versucht eine einheitliche Schreibweise zu verwenden. Dementsprechend wurden bei wörtlichen Zitaten einige Namen und Begriffe an die angewandte Umschrift angepasst.

ç	:	tsch
ğ	:	Gleitlaut, oft kaum vernehmbar
ı	:	dumpfes i
ş	:	sch

## Abkürzungen

BA.MD	:	Başbakanlık Arşivi Mühimme Defteri
BOA	:	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
DED	:	Değerler Eğitimi Dergisi
DID	:	Dini Araştırmalar Dergisi
DIA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ISAM	:	İslam Araştırmalar Merkezi
k.A.	:	keine Angabe
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı



## Vorwort

Im Zuge meines Studium fiel mir in den Werken über die Geschichte des osmanischen Reiches auf, dass der Schwerpunkt meistens die politische, diplomatische oder die militärische Historie war. Der Aspekt über die *“Weltanschauung im osmanischen Reich”* wurde hingegen seltener untersucht. Neben zahlreichen Werken über die oben erwähnten Disziplinen, wurde der Islam im osmanischen Reich angefangen mit Uzunçarşılı, Gölpınarlı, Inalcık, Faroqhi, Ocak und auch Sohrweide mit seinen diversen Facetten geforscht, wobei diese facheinschlägigen Werke in diesem Bereich doch einige Jahrzehnte zurückliegen. Wenn über die Bedeutung des Islam im osmanischen Reich berichtet wurde, so waren vielmehr das Bildungswesen (Madrassa), die Justiz, die Rechtssprechung, die Verwaltung, die mystischen Orden und die volkstümlichen Gebräuche damit gemeint; die zahlreichen Mythen und Sagen in diesem Bereich (Islam im osmanischen Reich) mal ausgeschlossen. Die Grundtendenz dieser Arbeiten war die detaillierte Ausarbeitung einer jeweils bestimmten Sparte des Islams im osmanischen Reich. So kann beispielsweise beobachtet werden, dass Faroqhi vielmehr auf die sozio-kulturellen Gegebenheiten eingegangen ist, dass Uzunçarşılı den Islam im Staatswesen, in der Verwaltung und in der Rechtssprechung vorgestellt hat und dass Ocak den Einfluss einzelner mystischer Orden und ihre Wichtigkeit beschrieben hat. Ocak führte auch noch, um die Unterscheidung zwischen den mystischen Ordensgelehrten und den staatlichen Gelehrten vereinfachen zu können, die Begriffe „bürgerlicher Islam“ und „staatlicher Islam“ ein. Diese Unterteilung erweckte mein Interesse, in der vorliegenden Arbeit die Wechselbeziehung der zwei Teilbereiche des „osmanischen Islam“ zu erforschen.

Nicht nur das erwähnte Verhältnis zwischen dem bürgerlichen und staatlichen Islam, sondern auch die Komplexität und Abhängigkeit dieser Thematik von diversen Wissenschaftsbereichen wie die Theologie, die Philosophie und anderen Geisteswissenschaften, brachte meine Neugier hervor, um den Wirkung der islamischen Religion im osmanischen Reich zu analysieren und zu erforschen. In diesem Zusammenhang habe ich erkannt, dass die vorliegende Arbeit das Verhältnis zwischen den mystischen Orden, welche zahlreich vorhanden waren, und den Rechtsgelehrten in politischer und sozialer Hinsicht aufzeigen soll, um den Stellenwert und Einfluss der Religion im osmanischen Reich ermitteln zu können, wohingegen theologiespezifische Elemente nicht berücksichtigt werden sollten. Als Zeitfenster habe ich bewusst die Herrschaft von Sultan Süleyman I. gewählt, da jene den Höhepunkt des osmanischen Reiches darstellen und somit eine ausgereifte Staatsstruktur darlegen würde. In dieser Hinsicht wird in dieser Arbeit auf die Frage eingegangen, welche Bedeutung den Gelehrten zugesprochen

wurde, sei es nun ein Mystiker oder ein Rechtsgelehrte. In näherer Betrachtung wurden die Beziehungen und die Rivalitäten innerhalb der Gelehrtenkreise analysiert. Um die Wirkung jener Persönlichkeiten beurteilen zu können, habe ich die Thematik in drei Kapitel aufgeteilt.

Im ersten Teil der Arbeit wurde auf die einzelnen mystischen Orden eingegangen. Da in dieser Zeit die Strömungen der sogenannten *Tarikat* sehr stark ausgeprägt waren, war es von Nutzen, die wichtigsten Bewegungen und ihre Verzweigungen zu erwähnen und zu charakterisieren. In diesem Part sind keineswegs theologische Faktoren analysiert, jedoch zwecks Unterscheidung einige Merkmale der Orden angeschnitten worden. Bei einigen Orden wurden die Ereignisse von der Gründung des Reiches bis Sultan Mehmed II. und Sultan Selim I. ans Licht gebracht, um die Entwicklung dieser Sekten zur Zeit Süleymans I. verstehen zu können. Bei allen mystischen Strömungen wurden die wichtigsten Vertreter relativ oberflächlich vorgestellt.

Im zweiten Teil wurde der staatliche Islam – das Bildungswesen und die Medrese – in groben Zügen vorgestellt. Um den Unterschied zwischen dem staatlichen und dem bürgerlichen Islam klar und deutlich darlegen zu können, wurde auf den Lehrstoff, der in den staatlichen Schulen vermittelt wurde, hingewiesen. Jedoch wird man bei der Entstehung und Entwicklung des Bildungswesens im osmanischen Reich erkennen, dass selbst die Elemente des bürgerlichen Islams im Schulwesen sehr stark vertreten waren. In weiterer Folge wurden die verschiedenen Funktionen, Aufgaben bzw. Ränge innerhalb des Staatswesens in dieser Hinsicht näher erläutert. Zu den einzelnen Institutionen wurden auch die wichtigsten Persönlichkeiten vorgestellt, um im dritten Teil (Hauptteil) den Einfluss jener Personen darstellen zu können. Begriffe wie *Şeyhulislam* (das religiöse Oberhaupt), *Kadı* (Zivilrichter) und *Kazasker* (Heeresrichter) wurden überblicksmäßig in diesem Kapitel erläutert. Im Zuge dessen wurden sowohl die Hierarchie im Bildungs- und Staatswesen als auch diverse Räte beschrieben. Denn schlussendlich spielten die erwähnten Funktionen eine wichtige Rolle in der Entscheidungsfindung des Sultans.

Im dritten Teil, dem Hauptteil, wurden auch der Einfluss und die Macht der einzelnen Persönlichkeiten in der Ära des Sultan Süleyman I. beschrieben. Angefangen mit den religiösen Oberhäuptern bis hin zu den Heeressrichtern, wurden die Ereignisse aufgelistet und behandelt. Im gleichen Ausmaß wurden auch die wichtigsten Vertreter der sufistischen Orden und deren Einfluss im Staatswesen aufgelistet und behandelt. Besonders den Beziehungen zwischen den Vertretern des staatlichen Islam und den Persönlichkeiten aus dem Milieu des bürgerlichen Islam wurden in diesem Kapitel genug Platz gewidmet. Die Politik des Sultan Süleyman gegenüber den entgegengesetzten Gruppierungen wurde in diesem Rahmen vorgestellt, um der

Frage nachgehen zu können, in welcher Art und Weise Kritik ausgeübt wurde. Dabei wurden vor allem die hingerichteten Gelehrten präsentiert.

## **Methodik**

Für die Herangehensweise an die Thematik wurde die Betrachtung vieler sekundärer Literatur, aber auch einzelnen primären Quellen herangezogen. Der Vergleich dieser Werke und die Einbindung aktueller Forschungsergebnissen konnten dazu beitragen, den Schwerpunkt dieser Arbeit festzulegen. An Literatur als solcher konnte kein Mangel festgestellt werden, was zu fehlen scheint, ist jedoch eine plausible Verknüpfung derselben.

Bei der Auswahl der Literatur bediente ich mich bei den Pionieren der mystischen Historie in der Geschichtswissenschaft, *Mehmed Fuad Köprülü* und *Abdülbaki Gölpınarlı*. Sie haben die Mystik, ihre diversen Verzweigungen und deren Einfluss im osmanischen Reich – nicht nur auf das Volk, sondern auch in der Politik – analysiert und vorgestellt. Im Bereich des Bildungs- und Staatsswesens konzentrierte ich mich auf die Monographien von *Ismail Hakkı Uzunçarşılı* und *Cahid Baltacı*. Für allgemein verknüpfende Literatur machte ich von den zahlreichen Artikeln von *Ahmet Yaşar Ocak* Gebrauch. Da jedoch die einzelnen Aufsätze im Original schwer aufzufinden waren, wurden die Sammelwerke Ocak (2010), Ocak (2011) und Ocak (2015) für die Zitation herangezogen. Im Bereich der Mystik waren die Werke und Ansichten von *Reşat Öngören* sehr nützlich.

Die eigenen Forschungsergebnisse unterstützend wurden einige Gespräche mit Prof. Dr. Reşat Öngören, Professor für die islamische Mystik an der Universität in Istanbul, geführt, wofür ich mich bedanken möchte.

Ebenso gilt mein Dank Herrn Univ. Doz. Dr. Gottfried Liedl, Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Universität Wien, für die hilfreiche Unterstützung und richtungsweisende Begleitung.

## Einführung

Das osmanische Reich und der Islam sind zweifellos nicht voneinander zu trennen. Vor allem wenn man sich vor Augen führt, dass in der ganzen Zeit des Bestehens der osmanischen Dynastie auch immer der osmanische Herrscher gleichzeitig das Oberhaupt des Islams war. Dies zeigt sich gleich zu Beginn der osmanischen Geschichte, als das Verhältnis zwischen der Religion und dem Reich schon bei der Entwicklung vom Fürstentum zum großen Reich festgelegt wurde. Die Möglichkeit, den für Deutungen „offenen“ Islam, bzw. das geschriebene Wort Gottes, den Koran divers auszulegen und zu interpretieren, führte mit der Zeit zu verschiedenen Denkrichtungen und trug sogar zur Entstehung von neuen Religionen, religiösen Gruppierungen und kulturellen, religiösen Prägungen bei. Die daraus resultierenden islamischen Bewegungen und Strömungen konnten sehr bald, nach der Gründung des osmanischen Reiches, in zwei Kategorien eingeteilt werden: In den bürgerlichen und den staatlichen Islam.

Für den bürgerlichen Islam sind die sufistischen Bewegungen von großer Bedeutung, die dem Volk den Zugang zum Islam hergestellt hatten. Oftmals werden diese Bewegungen untereinander als Konkurrenten dargestellt,<sup>1</sup> wenn der Einfluss auf die staatlichen Angelegenheiten thematisiert wird. Die zweite Kategorie behandelt den offiziellen Islam, jener, der durch den Staat gefördert und gelehrt wurde. Als Institution dessen sind die klassischen Medresen und als Vertreter die Absolventen jener Einrichtungen -, d.h. die Medrese-Gelehrten, als die Richter und Muftis zu sehen.

Die Entwicklung des osmanischen Reiches nach der Eroberung Konstantinopels ist eine sehr interessante. Hier sehen wir beispielsweise einen bildungs- und wissenschaftsnahen Herrscher, Fatih Sultan Mehmed II. (der siebte Sultan des osmanischen Reiches), der allen Bewegungen, Denkrichtungen, Strömungen und Orden die Türen öffnete. Unabhängig vom Glauben und von der Rechtsschule schenkte Mehmet II. jedem Wissenschaftler (unter Einschluss religiöser Gelehrter) große Aufmerksamkeit und sprach ihnen großen Wert zu.<sup>2</sup> In seiner Regierungszeit ließen sich zahlreiche Gruppen und Wissenschaftler in Istanbul vorfinden, welche in der neuen Hauptstadt ihren Tätigkeiten nachgingen. Die Erleichterungen, die der Staat vor allem den sufistischen Bewegungen zusicherte, beginnend mit den Steuerentlastungen bis hin zu den Schenkungen, spielten bei der Etablierung der Mystik natürlich eine wichtige Rolle.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Ocak*, Ahmet Yaşar, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri – Osmanlı Dönemi*. Makaleler-Araştırmalar. Istanbul (2011). S. 89.

<sup>2</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*. Bd. 2. Ankara (81998). S. 149.

Mit seinem Enkelsohn Sultan Selim I. verspürte das osmanische Reich eine theologische Neu-Kalibrierung, welche bis in die Ära des Kanuni Sultan Süleyman I. andauerte. Demnach verstärkte sich der sunnitische Aspekt innerhalb der osmanisch-islamischen Theologie. Ausschlaggebend dafür waren die Siege über die Safaviden unter Şah Ismail und über die Mamluken. Der darauf folgende Khalifentitel untermauerte die angesprochenen theologischen Tendenzen im osmanischen Reich, auch wenn der Khalifentitel einigen Historikern zufolge nicht offiziell übergeben wurde. Die Absichten des Sultan Selim I. werden in diesem Kontext mit dem Motto *“Die Muslime sind eine Einheit“* deutlich, der die islamische Welt vereinen wollte.

Nach der kurzen Regierungszeit und dem Ableben des Sultans Selim I. sein Sohn Sultan Süleyman I. dessen Weg weiter. Die Ära des Kanuni Sultan Süleyman I. gilt als der Höhepunkt des osmanischen Reiches. Die Periode des Kanuni ist auch zugleich als die Zeit vieler Intrigen, Aufstände und dergleichen bekannt. Das komplexe Verhältnis zwischen den diversen islamischen Persönlichkeiten, sei es aus dem bürgerlichen Milieu oder aus der offiziell-staatlichen Ebene, gilt als eines der Merkmale in der langen Regentschaft des Herrschers. *Faroqhi* schrieb diesbezüglich: *„So gab es unter den Rechts- und Gottesgelehrten durchaus eine gegenseitige Kenntnis und auch einen gewissen Zusammenhalt, was aber erbitterte Fehden zwischen Einzelnen samt den zugehörigen Intrigen und Denunziationen keineswegs ausschloss(!).“*<sup>3</sup>

Einer der Großvezire aus dieser Zeit, *Lütfi Paşa* (1488 - 1563), hatte beispielsweise auch die Konkurrenz innerhalb der Medrese-Gelehrten erkannt; vor allem wenn es um höhere und repräsentable Stellen ging.<sup>4</sup> So schrieb *Sohrweide*, in diesem Kontext, dass die Rivalität nicht nur um den Einfluss auf politischem Boden, sondern auch um die Autorität bei der Bevölkerung existierte. Waren jedoch gemeinsame Interessen oder Verwandtschaften vorhanden, so konnten sich die Gelehrten auch zusammenschließen.<sup>5</sup> Angesichts dieser Autorität konnten die Mystiker juristisch den Medrese-Gelehrten nur Folge leisten. Die Gesetzeslage verschaffte somit den Rechtsgelehrten stets die Posten der leitenden Funktionen, während die Sufi-Orden „lediglich“ soziales Ansehen genießen durften. Obwohl die Sufi-Gelehrten im Sultansrat, dem obersten Gremium des Reiches, nicht vertreten waren, konnten sie dennoch die staatlichen Funktionäre

---

<sup>3</sup> *Faroqhi*, Soraiya, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts. München (1995). S. 78.

<sup>4</sup> Vgl. *Martı*, Huriye, Birgivi Mehmed Efendi. Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası. Ankara (2008). S. 23.

<sup>5</sup> Vgl. *Sohrweide*, Hanna, Gelehrte Scheiche und sufische ‘Ulema im osmanischen Reich. In: Roemer, Hans R. (Hg.)/ Noth, Albrecht (Hg.), Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag. Leiden (1981). 375-386. S. 376.

beeinflussen. So wird deutlich, dass auch die Mystiker neben den anderen wichtigen Persönlichkeiten, wie aus der Wissenschaft, aus dem Militär, oder auch aus der Politik, bevorzugt und hoch angesehen waren.<sup>6</sup>

Während die Reichskraft, mit der Hilfe der oben angeführten Gelehrten, die Muslime innerhalb der eigenen Territorien vereinen wollte, entstanden Gruppen, die aus der staatlichen Sicht soziale bzw. religiöse Kritikpunkte zur Sprache brachten. Auch Elemente der Aufklärung und somit der Neuzeit, wie etwa das Ausüben von Kritik, mit den Gelehrten und ihrer Klientel als Sprachrohr, lassen sich in der Regierungszeit des Kanuni und auch noch später ausmachen. Die im 17. Jahrhundert aufgegangene puritanische Bewegung der *Kadızadelis* (*Birgili Mehmed Efendi im 16. Jahrhundert als Vorreiter dieser Bewegung*),<sup>7</sup> ist eine von vielen Strömungen, die ihre Kritik gegen Politik bzw. Staat richteten.<sup>8</sup> Es ist aber zu beobachten, dass die kritisierenden Gruppierungen eher am Rande der Gesellschaft anzusiedeln waren, mit Ausnahme der Kadızadelis im 17. Jahrhundert, die eine breite Masse für sich gewinnen konnten. Eine Erläuterung der Strömungen, die negative Rückmeldungen von sich gegeben hatten, sollte eine der vielen Eigenschaften der Aufklärung im osmanischen Reich sichtbar machen.

In dieser komplexen Situation verspürte Sultan Süleyman I. einen mit jeder Expansion anwachsenden Druck. Auf der einen Seite standen die ihm treuen Rechtsgelehrten, die sich untereinander in einem Wettkampf befanden, auf der anderen Seite standen die großen Mystiker, die vom Volk unterstützt wurden, welche sich gegebenenfalls im Richtwert der Reichsideale, aber auch außerhalb des Erlaubtem bewegten.

---

<sup>6</sup> Vgl. Öngören, Reşat, Osmanlılar'da Tasavvuf. Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl). Istanbul (2016). S. 235.

<sup>7</sup> Vgl. Schulze, Reinhard, Reiche und Reichskulturen. Die Frühe Neuzeit in der islamischen Welt. In: Feldbauer, Peter/ Lehnert, Jean-Paul (Hg.), Die Welt im 16. Jahrhundert. Für die Reihe Globalgeschichte: Die Welt 1000-2000. Wien (2008). S. 165.

<sup>8</sup> Vgl. Schulze, Reinhard, Weltbilder der Aufklärung: Zur Globalgeschichte neuzeitlicher Wissenskulturen. In: Grandner, Margarete/ Komlosy, Andrea (Hg.), Vom Weltgeist beseelt. Wien (2004). S. 174.



# **1. TEIL**

---

## 1.1. Orthodoxie vs. Heterodoxie

Im Zuge der Migration aus Zentralasien bzw. aufgrund der Flucht vor den Mongolen kamen diverse türkische und turkmenische Gruppen zu unterschiedlichen Auffassungen über die islamische Religion. Die verschiedenen Interpretationen in der islamischen Welt, seien es die Rechtsschulen oder auch der Konflikt über die Legitimation zwischen den Sunniten und Schiiten, wurden auch innerhalb der Türken und Turkmenen widerspiegelt. Um nun die religiösen Bewegungen besser analysieren zu können, sollen nun folgende Ansätze verdeutlichen, zu welcher Auffassung das osmanische Reich – und somit die offizielle Staatsreligion – eher tendiert hat. Diesbezüglich schrieb *Babinger*, dass die Rum-Seldschuken – und damit auch das spätere Fürstentum *Osman Gazis* – den schiitischen Islam verkörpert hatten.<sup>9</sup> *Çetinkaya* untermauert diese Ansicht, indem er das islamische Bewusstsein der ersten turkmenischen Völker, die den Islam angenommen hatten, auf das caferitische Schiitentum und auf das daraus entstandene bektaşitisch-alevitische Verständnis zurückführt. Dagegen schrieb *Mehmed Fuad Köprülü*, dass die Seldschuken und das osmanische Reich durch und durch sunnitisch geprägt waren (erläutert dies auch mit der religiösen Praxis des *Tugrul Beys*, dem ersten Sultan der Seldschuken). *Ahmet Yaşar Ocak* vertritt wiederum die Annahme, dass die Türken von Anfang an mit dem Sunnitentum vertraut waren und dass erst später die Abspaltungen, wie etwa der Bektaşî-Orden oder die Kızılbaş, entstanden sind.<sup>10</sup> Gewissen Interpreten zufolge finden sich für die Auseinandersetzungen und Konflikte im 16. Jahrhundert vor allem soziale Gründe, während Andere auch die religiöse, theologische Diversität als Grund für den Konflikt in der Kanuni-Ära sehen.

In diesem Sinne wird nun in dieser Arbeit von der Erkenntnis ausgegangen, dass der sunnitische Islam im osmanischen Reich verbreitet war.

Im osmanischen Reich gab es zwei wichtige Institutionen, wie z. B. die Medrese und Tarikat, die den Zugang zum Islam gewährleisteten. Bei der Analyse des Medrese-Islam (staatlicher Islam) und der mystischen Tarikat (bürgerlicher Islam) sind die politischen, sozialen und theologischen Gegebenheiten von großer Relevanz. Einerseits die etwaige Nähe bzw. Distanz

---

<sup>9</sup> Babinger schreibt den Rumseldschuken eigentlich das Alevitentum zu, obwohl in der damaligen Epoche das Alevitentum, so wie es heutzutage gelebt und verstanden wird, nicht existierte. Da er von einer *alidischen Prägung* und einer Distanz zur *Sunnah* spricht, wurde hinsichtlich der Staatsreligion auf den schiitischen Islam heruntergebrochen. Vgl. *Babinger*, Franz, *Der Islam in Kleinasien. Neue Wege der Islamforschung*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd. 76. Leipzig (1922). 126-152. S. 128-130.

<sup>10</sup> Vgl. dazu: *Köprülü*, Mehmed Fuad, *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara (2012). S. 23f; *Çetinkaya*, Nihat, *Kızılbaş Türkler. Tarihi, Oluşumu ve Gelişimi*. Ankara (2015). S. 254f, S. 281, und: *Ocak*, Ahmet Yaşar, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*. İstanbul (2015). S. 144.

zur Herrschaft, sei es persönlich oder auch institutionell, andererseits die geographische Lage der Tarikat bzw. die Existenz einer Medrese in einer Stadt, spielen im Hinblick auf den Einfluss bzw. auf die Wirkung der jeweiligen Einrichtung eine wichtige Rolle. So erwähnt *Faroghi*, dass „normalerweise eine Stadt von einiger Bedeutung auch eine Medrese besass(!)“. <sup>11</sup> Um einen konkreten Vergleich zwischen den staatlichen Einrichtungen und den Derwischkonventen zu erstellen, fehlen laut *Faroghi* einige Materialien. Aber es kann dennoch angenommen werden, dass beispielsweise im 16. Jahrhundert in Anatolien viel mehr Medresen vorhanden waren, als Derwischkonvente. <sup>12</sup>

Um den Stellenwert und die Interpretation der Orden bzw. der staatlichen Schulen besser beurteilen zu können, ist die Einführung zweier Begriffe von großem Nutzen: *Orthodoxie* und *Heterodoxie*. Ersterer weist auf die sunnitische Auffassung, von der anfangs die Rede war. Der Zweitere beschreibt die veränderten, von der ursprünglichen Glaubenslehre abgeleiteten islamischen Weltanschauungen. Diese Kategorisierung legt die Basis für die weitere Herangehensweise an die Thematik. Die Sichtweise auf die historischen Ereignisse ist abhängig vom angeführten Schema. In Anbetracht dieser Einteilung wird die Zuordnung der Gruppierungen im osmanischen Reich anschaulicher, da der Einfluss bzw. die Position innerhalb des Staates mit der Sympathie bzw. Antipathie gegenüber der „Staatsreligion“ gemessen wurde. <sup>13</sup> *Inalcik* beschreibt die Einteilung auch mit den Begriffen *Konformisten* und *Nonkonformisten*. Unter dem ersten Begriff versteht er Gruppen, die gegenüber dem Staat treu waren, und unter dem zweiten jene, die gegen den Staat gehandelt haben und stets für einen Aufstand gut waren. <sup>14</sup>

Die Zusammenhänge zwischen den beiden Richtungen, der offiziell-staatlichen (orthodox), vertreten mit der Medrese, aber auch zahlreiche Tarikat (heterodox), der von der sunnitischen Ideologie abweichenden Religion, können in drei Ebenen zusammengefasst werden:

1. *Auf politischer Ebene*: Im Gegensatz zur orthodoxen Religion, bekommt die heterodoxe Ausrichtung, bis auf eine Ausnahme, keine staatliche Unterstützung. So gesehen, wird die abgeschweifte Glaubensrichtung als eine periphere Religionspraxis gesehen. Vergleichend hierzu könnte der sunnitische Islam im safavitischen Reich als Heterodoxie betrachtet werden.

---

<sup>11</sup> *Faroghi*, Der Bektaschi-Orden in Anatolien. S. 34.

<sup>12</sup> Vgl. *Faroghi*, Der Bektaschi-Orden in Anatolien. S. 38.

<sup>13</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 21.

<sup>14</sup> Vgl. *Inalcik*, Halil, Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet. Istanbul (2016) S. 39.

2. *Auf sozialer Ebene:* Die Heterodoxie bekam vielmehr im ländlichen Gebiet, im Zuge einer Antipathie gegenüber dem staatlichen Druck, Zuspruch. Hier ist keineswegs die Rede von wahrhaftiger versus abartiger Religion – dies wäre die Aufgabe der Theologie –, sondern rein von einer Reaktion der sozial benachteiligten Schichten. Ob die sozialen Unebenheiten von diversen Orden für eigene Zwecke ausgenutzt wurden, ist eine andere Tatsache, die in den kommenden Kapiteln behandelt wird.
3. *Auf theologischer Ebene:* Während der orthodoxe Glaube von Anfang an detailgenau bestimmt bzw. festgelegt wurde, lassen sich in der Heterodoxie Veränderungen der ursprünglichen Religion, aufgrund der verschiedenen Glaubensrituale und –richtungen der diversen sozialen Schichten, vorfinden, die sich infolge der Antipathie zusammen geschlossen und sozusagen einen Synkretismus geschaffen haben.<sup>15</sup>

Daraus resultiert die Beurteilung der zahlreichen mystischen Orden und der Medrese-Gelehrten in staatsnahe, unterstützende Institutionen und in Gruppierungen des Widerstandes bzw. des Gegensatzes. Die Merkmale der orthodoxen Institutionen, Tarikat oder Medrese-Gelehrten, werden durch ihre Nähe zur Herrschaft, zur Politik und durch den Beeinflussungsgrad in der Entscheidungsfindung des Sultans gekennzeichnet. Anhand dieses Leitfadens werden in den nächsten Kapiteln die orthodoxen Bewegungen und Denkrichtungen erläutert. Abseits der vielen sunnitischen Strömungen, werden auch entgegengesetzte bzw. abgespaltene Denkmuster beschrieben, die dem heterodoxen Islam zugehörig waren. Dafür wird folgende Charakteristik der Heterodoxie verwendet:

1. *Messianisch:* Angesichts der sozialen Schicht, der die Anhänger dieser Glaubensrichtung angehörten – siehe oben –, wirkt innerlich der Wille zur Befreiung vom staatlichen Druck, im erweiterten Fall, der Wunsch nach einer Vergeltung. Deswegen wirkt der „starke Mann“ an der Front der gegen den Staat rebellierenden Gruppierung zeitgleich als der „Befreier“. Diese Eigenschaft können die Aufstände im osmanischen Reich bis ins 16. Jahrhundert bestätigend vorweisen.
2. *Synkretisch:* Der türkisch-heterodoxe Islam beruht auf eine Vermischung unterschiedlicher Religionen, seien es die Glaubensinhalte der Türken vor dem Islam (Schamanismus, Manichäismus,...) oder nach der Annahme des Islam (Aleviten, Bektaşî,...).

---

<sup>15</sup> Bzgl. den drei Ebenen, vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 22f.

3. *Mystisch*: Die Weltanschauung der Türken vor dem Islam war mystisch ausgeprägt. Dementsprechend öffnete sich das türkische Volk dem Islam in mystischer Form.<sup>16</sup>

Diese drei Eigenschaften des heterodoxen Islam verkörperte im osmanischen Reich zum ersten Mal *Şeyh Bedreddin* (1359-1420), der in diesem Bereich einen Kult-Status genossen und auch als Vordenker weiterer heterodoxen Bewegungen gegolten hat.

Mit der Vorreiterrolle in seinem Orden bzw. der zentralen Figur des Aufstandes (*messianisch*), mit der Verflechtung der drei Weltreligionen (*synkretistisch*) und mit der Vermittlung der Lehren des Ibnul Arabi (*mystisch*), können alle drei Aspekte der Heterodoxie vorgefunden werden. Es ist durchaus bemerkenswert, dass die späteren heterodoxen Bewegungen, auch wenn sie einem anderen Orden zugehörig waren, die Thesen und Argumente des Şeyh Bedreddin für den eigenen Zweck nutzten. Deshalb kann der Aufstand<sup>17</sup> mit diesem mystischen Gelehrten als Wendepunkt im osmanischen Reich und nicht lediglich als eine unikale Erscheinung gesehen werden.<sup>18</sup>

Mit diesem Schema wird das Einteilen der Bewegungen teilweise vereinfacht. Während einige Strömungen, wie etwa die *Melamiten*, *Kızılbaş* und *Safaviden*, eindeutig als heterodox betrachtet wurden und dementsprechende Folgen erfuhren, wurden Bewegungen, wie die *Bayrami*-, *Halveti*- oder *Nakşibendi*-Orden, als sunnitisch deklariert und staatlich gefördert. Jedoch gibt es in dieser Hinsicht eine Ausnahme: der *Bektaşî*-Orden. Denn diese Sekte war eindeutig heterodox ausgerichtet. Doch aus politischen Gründen konnte jene Strömung die gute Seite des osmanischen Reiches erfahren und gegen die androhende safavitische Theologie ausgenutzt werden.

Wenn nun *Şaka'ik al-Nu'maniyye*, eines der wichtigsten Werke aus dem 16. Jahrhundert – aus dem Jahr 1557 – von *Taşköprüzade*, welches auch in den nächsten Kapiteln von großer Bedeutung sein wird, betrachtet wird, so wird auch auf eine ähnliche Aufteilung hingewiesen. Orden wie die *Halvetis*, *Bayramis*, *Nakşibendis* und *Mevlevis* werden in einem Kapitel erklärt, in einem anderen Kapitel der *Bektaşî*-Orden und einzelne *Kalenderi*-Şeyhs.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Bzgl. der drei Eigenschaften, vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 23-26.

<sup>17</sup> In der Regierungszeit des Bayezit I. (1389-1402) kam der sunnitische Islam immer mehr in den Mittelpunkt. Abseits dieser Entwicklung waren aber die Niederlage gegen die Timuriden 1402 und die Unruhen innerhalb des Volkes die Gründe für den Bedreddin-Aufstand (1416), die von Şeyh Bedreddin ausgegangen war. Von den staatlichen Gelehrten wurde ihm die Verleugnung der Scharia zugeschrieben, sodass er diesbezüglich zum Tode verurteilt wurde. Die Verehrer seiner Ideen und Gedanken hatten nach diesem Ereignis stets ein Misstrauen gegenüber dem osmanischen Reich. Vgl. dazu: *Inalcık*, Halil, The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600. London (1973). S. 188-190.

<sup>18</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 36f.

<sup>19</sup> Vgl. *Inalcık*, Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet. S. 116.

Die Medrese-Gelehrten hingegen, diese konnten die *Muftis*, die *Richter* oder die beiden *Heeresrichter* sein, folgten konsequent der sunnitisch-orthodoxen Theologie. Dementsprechend lässt sich hier behaupten, dass die Beziehungen zwischen orthodoxen mystischen Bewegungen und den Medrese-Gelehrten relativ positiv abgelaufen sind, aber das Verhältnis zu den heterodoxen Sekten, in weiterer Folge auch zum heterodoxen Reich (Safavidenreich), sehr angespannt. Vor allem in der Zeit des Sultan Süleyman I. kann beobachtet werden, dass jede Bewegung, die die staatlichen Ideale auch nur im Entferntesten in Gefahr brachte, automatisch als heterodox bezeichnet wurde.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 66.

## 1.2. Der bürgerliche Islam

### 1.2.1. Einleitung

Die Mystik bzw. der Sufismus waren nicht nur eine religiöse Angelegenheit innerhalb des osmanischen Reiches, sondern auch eine Weltanschauung, die als Impulsgeber für etliche Bereiche zählte, wie in der Philosophie, Architektur, Poesie und Musik, aber auch in der Politik, im sozialen Bereich, in der Wissenschaft bzw. Wirtschaft und im Militär.<sup>21</sup> Für die osmanische Sozialgeschichte spielen deswegen die zahlreichen mystischen Bewegungen eine wichtige Rolle. Zumindest von der Gründung bis zur Reform-Zeit (1299-1839) werden sie bei der Entwicklung und Etablierung der Gesellschaft zu den entscheidenden Faktoren gezählt.<sup>22</sup> Aufgrund dessen, dass der mystische Islam innerhalb des osmanischen Reiches einen besonderen Stellenwert hatte, ist diese Seite der Sozialgeschichte unumgänglich, da sowohl das Volk als auch die Staatsführung innerhalb des mystischen Systems aufgewachsen waren. Insbesondere hatten die Herrscher vor religiösen Führern, vor allem vor beliebten Tarikat-Şeyhs, stets sehr großen Respekt, aber auch Hemmungen. Denn die Beziehungen konnten folgendermaßen aussehen: Entweder versuchte der Sultan zu den Şeyhs eine Nähe zu pflegen, um diese an sich zu binden, oder er wendete den harten Prozess an, um jene in Schach halten zu können. Denn diese gehörten zumeist der Heterodoxie an, die eine oppositionelle Propaganda führten.<sup>23</sup> Diese Art der Beziehung kam zustande, wenn der Orden „*die Unterstützung der umwohnenden Bauern und Nomaden genoss*“. Diese Aussage von Faroqhi behandelt zwar das Verhältnis in Anatolien, ist aber dennoch auch für die Orden in den Städten gültig. Falls die Heterodoxie doch Beachtung genoß und unterstützt wurde, dann auch nur, wenn sie eine große Gefolgschaft hinter sich hatte, auch wenn sich „*deren Praktiken ... mit der von den Ulema*<sup>24</sup> *vertretenen Rechtgläubigkeit nur schwer vereinbaren liessen(!)*.“<sup>25</sup>

Um die Mystik innerhalb des osmanischen Reiches in der Zeit des Sultan Süleyman erklären zu können, sind vorerst die Begrifflichkeiten und Ursprünge jener mystischen Bewegungen von großer Relevanz, da dadurch gewisse Entwicklungen verständlicher werden.

---

<sup>21</sup> Vgl. Yılmaz, Necdet, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf. Sufiler, Devlet ve Ulema (XVII. Yüzyıl). Istanbul (2007). S. 17.

<sup>22</sup> Vgl. Ocak, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 84.

<sup>23</sup> Vgl. Inalcık, The Ottoman Empire. S. 99.

<sup>24</sup> Mit Ulema sind die Rechtsgelehrten gemeint, die die Medrese abgeschlossen hatten. Sie werden als die Vertreter des Bildungswesens betrachtet.

<sup>25</sup> Faroqhi, Der Bektaschi-Orden in Anatolien. S. 8.

### 1.2.2. Termini

Das Wort *Tarikat* bedeutet in der arabischen Sprache “der Weg”. Die vielen Informationen über den mystischen Islam sind in zwei Bereiche einzuteilen.

Erstere behandelt alle Taten und Handlungen, die sichtbar sind (*zahiri - Exoterik*); darunter sind die Gebote bzw. Verbote Gottes und die sozialen Angelegenheiten zu verstehen.

Das zweite Gebiet befasst sich mit dem Unsichtbaren, mit dem Inneren, wo es um den Glauben, die Glaubensgrundsätze und um die aufrichtige gottesdienstliche Handlung (*batini - Esoterik*)<sup>26</sup> geht. Der Schüler ist beispielsweise mit den Geboten und Verboten Gottes vertraut, hat jedoch keine Beziehung zu Gott oder ist sich der ewigen und stetigen Existenz Gottes nicht durchgehend bewusst. So wird der Schüler in einem *Tarikat* den Weg gehen, der vom *Şeyh* (*Lehrer*) an seinem Schüler gezeigt wird, um an die innere Vollkommenheit zu gelangen und das Wesen Gottes in sich zu erfassen, zu verstehen und zu finden. Deswegen wird der *Şeyh* zusätzlich auch *Murşid*<sup>27</sup> genannt, da er den richtigen Weg vorzeigt.

*Şeyh* wird jemand genannt, der die geistige Leitung der Schüler - und die Ordnung sowie die Disziplin innerhalb der Derwischkonvente zu verantworten hat. Der Jünger, der den Weg mit Hilfe seines Lehrers gegangen ist und die innere Zufriedenheit erreicht hat, bekommt von seinem Lehrer, dem *Murşid*, eine Ermächtigung, ein sogenanntes Diplomzeugnis, welches den Absolvent dazu befähigt die Lehren des Ordens selbst zu unterrichten. Die Schüler des *Şeyhs*, die sich ihrem *Murşid* geöffnet und ihm die Erziehung ihres Egos auferlegt haben, werden *Murid* genannt.<sup>28</sup>

Der Gründer des jeweiligen Ordens bekommt den Titel *Pir*, auf den die Ermächtigungskette der ihm folgenden Schüler zurück geht. Dieser Begriff wird bei ordnungsgemäßen Tarikats verwendet, die eine Tekke besitzen.<sup>29</sup> Durch die Erlaubnis des Pirs sind seine Schüler nun in der Lage eine eigene Denkrichtung, angepasst an die ursprüngliche Bewegung, zu kreieren. Eine Verzweigung des Ordens ist in dieser Hinsicht eine sehr einfache Angelegenheit. Eine kleine Veränderung oder Erweiterung der Hauptbewegung führt auch zu einer Verzweigung des Ordens. Sei es beispielsweise auch nur durch eine bestimmte Kleidungs Vorschrift die für

---

<sup>26</sup> Der Batini-Gedanke (*Esoterik*) hat vor allem in der Mystik einen Einfluss auf die Kalenderi-, Haydari-, Babai-, Melameti- und auf die schiitischen Orden gehabt. Die Aleviten und der Bektāşi-Orden, der eigentlich alle vorigen Gruppen, ausgenommen den Schiiten, beherbergt, haben die Ideologie der Batini verinnerlicht. Vgl. *Gölpınarlı, Abdülbaki*: 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. Istanbul (1969). S. 129.

<sup>27</sup> Leitet sich vom Wort “*irşad*” ab, das etwa “der richtige, wahrhaftige Weg” bedeutet. Einer, der den geraden, wahrhaftigen Weg zeigt, nennt man in dem Fall “*Murşid*”.

<sup>28</sup> Vgl. *Gölpınarlı, Abdülbaki*, 100 Soru'da Tasavvuf. Istanbul (1969). S.18.

<sup>29</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 186f.



die Bewegung A vorgeschrieben ist. Sobald ein vom Şeyh ermächtigter Schüler etwas Kleines verändert, wie zum Beispiel eine Erweiterung der Kopfbedeckung, so entsteht dadurch eine Abweichung von der vorgeschriebenen Version des Hauptordens als Zögling, die zur Bewegung B führt. In diesem Fall wird der Hauptgründer „*Pir*“ genannt und der Schüler „*Piri sani*“, also der Gründer von der zweiten, abgezweigten Bewegung B.<sup>30</sup>

Eine weitere Beschreibung ist das Wort *Derviş*, welches ein persischer Begriff ist und „dürftig“ bedeutet. Die Mitglieder einer Tekke geben das Diesseits auf und setzen sich in vollkommener Abhängigkeit mit Gott in Beziehung, dementsprechend fühlen sie sich dürftig.<sup>31</sup> Der Ort, an dem sich die Mystiker bzw. die Dervişe treffen und ihre Rituale ausüben, wird *Tekke* genannt. Im ursprünglich Persischen heißt das Wort *tekye* und bedeutet „das Anlehnen“. Dieser wird *Zaviye* genannt, wenn zusätzlich ein kleines Haus vorhanden ist, indem Gäste übernachten können.<sup>32</sup>

Ein Begriff, der im Orient auch Gebrauch findet, ist *Şah*. Dieses Wort wird aus dem Persischen übernommen und gilt als Synonym für Wörter wie Führer, Herrscher und Richter.

Im türkischen Sprachraum wurde dieses Wort zu *Padişah* erweitert, womit die Herrscher des osmanischen Reiches betitelt wurden. Die Benennung „Şah“ kam unter den Safaviden sehr stark zur Geltung. Der Şeyh des safavitischen Tarikats wurde zugleich auch als Herrscher des Reiches gesehen, und wurde deshalb auch Şah genannt.<sup>33</sup>

### 1.2.3. Die Mystik im osmanischen Reich

*“Die Anzahl der Wege, die zu Gott führen, ist die Zahl der Atemzüge jedes Geschöpfes; dies ist die Wahrheit, gewiss nicht übertrieben, womöglich sogar bescheiden.”*

Muhyiddin ibnul Arabi

Es gibt immens viele mystische Bewegungen und Strömungen; doch die zwei wichtigsten Mystiker, die einen sehr großen und nachträglichen Einfluss, auch auf die verschiedenen

---

<sup>30</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru’da Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 193f.

<sup>31</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru’da Tasavvuf. S.17f.

<sup>32</sup> Vgl. *Ibid.* S.17.

<sup>33</sup> Zur Entwicklung vom Şeyh zum Şah unter den Safaviden, siehe Kapitel 1.2.7.3. Safaviden. Weiteres vgl. *Gündüz*, Tufan, Kızılbazlar, Osmanlılar, Safeviler. Istanbul (2015). S. 127f.

Tarikat im osmanischen Reich, hatten, waren: *Muhyiddin ibnul Arabi* (1165-1240) und *Celaleddin Rumi Mevlana* (1207-1273).<sup>34</sup>

Eine große Wirkung auf die osmanisch-geistige Welt hatte womöglich Ibnul Arabi, der in Murcia (Andalusien) geboren wurde. Seine Positionen sind in der islamischen Welt sehr umstritten und sorgen nach wie vor für viel Diskussion. Eine von vielen seiner fraglichen Standpunkte ist beispielsweise der Gedanke um die Melamiten,<sup>35</sup> wo er meinte: „*wüsste Gott wie wertvoll sie sind, so würde sie Gott auch als Gott sehen*“.<sup>36</sup>

Ibnul Arabi hatte innerhalb der osmanischen Gelehrtenkreise auch Gegenspieler, die mit seiner Philosophie wenig anfangen konnten bzw. sogar dagegen ankämpften. Jedoch wurde er in weiterer Folge durch ein Rechtsgutachten (*Fatwa*) von *Kemalpaşazade* (1469-1534)<sup>37</sup> legitimiert, welches ihn zu einer angesehenen Gestalt innerhalb des osmanischen Reiches machte.<sup>38</sup>

Seine Thesen und Lehren fanden sich in den verschiedenen Bewegungen wieder, wie etwa beim Orden von *Şeyh Bedreddin*. Zwischen ihm und *Şeyhul Ekber*<sup>39</sup> zeichnen sich sehr viele Parallelen ab, so dass gesagt werden kann, dass Şeyh Bedreddin den Weg des Ibnul Arabi übernommen hatte. Beispielsweise erklären beide den Islam als eine Religion der inneren Dimension (*esoterisch*). Vor allem die einheitliche Meinung darüber, dass Gott sowohl in jedem Objekt enthalten ist, als auch über allen Objekten steht (*vahdet-i vücud* – *Seinsmonismus*), führt die beiden Mystikern zu einer sehr engen Beziehung.<sup>40</sup>

Mevlanas Einfluss hingegen wird mit seinem bekannten Werk „*Mesnevi*“ begründet, dessen Vorwort von *Molla Fenari* (1350-1431)<sup>41</sup> etwa 150 Jahre später interpretiert und kommentiert wurde. Dadurch, dass ein großer Gelehrter und zeitgleich auch ein Şeyhulislam wie Molla

---

<sup>34</sup> Neben Celaleddin Rumi ist *Hacı Bektaşî Veli* (Kapitel 1.2.7. Bektaşî-Orden) für Babinger von großer Bedeutung. Ibnul Arabi wird nicht berücksichtigt. Vgl. *Babinger*, *Der Islam in Kleinasien*. S. 133.

<sup>35</sup> Siehe Kapitel 1.2.5.3. Verzweigung nach Melamiten.

<sup>36</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 198f.

<sup>37</sup> Eher bekannt unter dem Namen Ibn Kemal. Er war der Şeyhulislam in den Ären von Sultan Selim I. und Sultan Süleyman. Bzgl. seiner Person, siehe Kapitel 2.2.3.1. Şeyhulislam Ibn Kemal.

<sup>38</sup> Vgl. *Kozan*, Ali, İbnü'l- Arabi ve Osmanlı Felsefesi/Tasavvufi Düşüncesi üzerindeki etkileri: Şeyh Bedreddin Örneği. In: *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Bd. 7, H. 1. Istanbul (2012) 1555-1565. S. 1557.

<sup>39</sup> Der Titel von Muhyiddin ibnul Arabi und bedeutet „der größte Şeyh“. Die gegnerischen *Ulemas* nannten ihn jedoch „*Şeyhul Ekfar*“, der größte Ungläubige. Vgl. *Ocak*, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar* (15.-17. Yüzyıllar). Istanbul (1998). S. 58.

<sup>40</sup> Vgl. *Kozan*, İbnü'l- Arabi ve Osmanlı Felsefesi. S. 1558.

<sup>41</sup> Auch bekannt unter İbn'ul Fenari. Er war in der Regierungszeit des Murad II. der erste Şeyhulislam des osmanischen Reiches, wenn die Rolle des Şeyh Edebals in der Zeit des Osmans I. lediglich als einen religiösen Begleiter betrachtet wird.

Fenari dieses Werk erläutert hatte, stieg der Wert von Mevlana sehr rasant.<sup>42</sup> Jedoch sollten Mevlana und der Mevlevi-Orden miteinander nicht verwechselt werden. Der Einfluss von Mevlana ist gewiss allumfassend und zeigte sich in nahezu allen Tarikaten wieder. In weiterer Folge ist zu bemerken, dass der Mevlevi-Orden, der durch seinen Sohn Sultan Veled im Andenken an seinen Vater Mevlana gegründet wurde, nur eine Nebenrolle spielte.

Beispielsweise wurden zur Zeit des Fatih Sultan Mehmed zu Ehren von Mevlana einige Mevlevihanes<sup>43</sup> gegründet. Der Bayrami-Mystiker im 16. Jahrhundert *Ibrahim Tennuri* erkannte auch die Wichtigkeit des Werkes von Mevlana und übersetzte die ersten 18 Verse ins Türkische. Auch dies vermag die angeführte Universalität Mevlanas zu verdeutlichen.<sup>44</sup>

Da die beiden großen Sufi-Gelehrten zu einer Zeit lebten, als es das osmanische Reich noch nicht gab, lässt sich auch verstehen, welche wichtige Rolle die Mystik und ihre Vertreter bei der Gründung und Etablierung des osmanischen Reiches spielten. Laut *Aşıkpaşazade* (1400-1484) wurde diesbezüglich beim Übergang vom Seldschukenreich zum osmanischen Reich folgende Struktur übertragen, die die Mystik in das junge osmanische Reich integrierte, nämlich die Reihe:

*Ahiyan-i Rum, Gaziyan-i Rum*<sup>45</sup>, *Bacıyan-i Rum*<sup>46</sup> und *Abdalan-i Rum*.

*Ahiyan-i Rum* stammt aus dem arabischen Wort "Ahi" und kommt mit der Übersetzung "Bruder" gleich. "Rum" war die damalige Bezeichnung des Territoriums in Anatolien. Mit dieser Bedeutung erfolgt die Erläuterung des Begriffes *Ahiyan-i Rum* als eine mystische Bruderschaft in Anatolien, die sehr stark innerhalb der Zünfte und unter Handwerkern vernetzt war.<sup>47</sup> Diese Organisation war vor allem mit den Mevlevi-, Bektaşî- und Halveti-Orden verbunden. Die Basis für die Tradition, dass die Sultane eine enge und vertraute Beziehung zu den Sufi-Gelehrten hatten, wurde mit dieser Bruderschaft gelegt. Somit hatten die folgenden

---

<sup>42</sup> Vgl. Öngören, Reşat, Mevlana'nın Osmanlı'ya etkisi. In: Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Bd. 16. Istanbul (2007) 49-57. S. 50.

<sup>43</sup> So werden die Tekkes des Mevlevi-Ordens genannt.

<sup>44</sup> Bzgl. Ibrahim Tennuri, siehe Kapitel 1.2.5.2. Verzweigung nach Şemsîyye. Weiteres vgl. Öngören, Mevlana'nın Osmanlı'ya etkisi. S. 51.

<sup>45</sup> Der Begriff leitet sich vom Arabischen ab und wird für die Miliz der Dervişe verwendet – für die weiterführende Arbeit von keiner großen Bedeutung.

<sup>46</sup> Das Wort "Bacı" wird sowohl für die eigene jüngere Schwester als auch für fremde Frauen als Zeichen des Respekts verwendet. In dieser Hinsicht wird mit *Bacıyan-i Rum* die Frauenorganisation gemeint – für die weiterführende Arbeit von keiner großen Bedeutung.

<sup>47</sup> Der Beginn dieser Institution kann auf den abbasidischen Herrscher *Nasr li-Dinillah* (gest. 1225) zurückgeführt werden. Nachdem die turkmenischen Völker in Folge der Verdrängung der Mongolen in Anatolien sesshaft geworden sind, konnte sich die „Bruderschaft“ in dieser Region etablieren. Die starke Vernetzung entstand erst bei den späteren Völkerwanderungen, die vielen Handwerker, Händler und viele Künstler ein neues Heim geben konnte. Vgl. dazu.: *Kazıcı, Ziya, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi. Osmanlı Devleti ve Medeniyeti*. Bd. 10. Istanbul (1997). S. 19f.

Sultane und Thronfolger aber auch Staatsmänner einen Tarikat-Şeyh im engen Vertrautenkreis, die die Erziehung und die Disziplin der Mystik lehren werden.<sup>48</sup>

Die rein religiöse Richtung jener Bruderschaft wird mit dem Begriff *Abdalan-i Rum* beschrieben. Hierbei ist die Rede von *Dervişen* einer Tekke, die die Streitkräfte des Sultans zu Schlachten begleiteten, um die Moral stets aufrecht halten zu können. In weiterer Folge bekam diese Bruderschaft den Zweitnamen "*Bektaşî*" in Anlehnung an den Derviş *Hacı Bektaşî Veli* (1209-1271).<sup>49</sup>

Dadurch, dass diese Organisation bei den Belagerungen und kriegesischen Auseinandersetzungen dabei war, bekam sie, aufgrund ihrer religiösen Perspektive, die Aufgabe, die Religion zu verbreiten. Im Zuge dessen war der Sultan behilflich und gab den zugehörigen Dervişen Schenkungen, wie etwa ein großes Grundstück für eine Tekke, ohne Steuern dafür einzuheben.<sup>50</sup> Die Zusammenarbeit zwischen den Rum-Abdal und den Herrschern bis *Sultan Murad I.* nahm mit *Sultan Bayezid I.* ab, weil mit der Zeit die Beziehung zu den Rechtsgelehrten gestärkt wurde. Da die Osmanen ein Imperium anstrebten, konnten nunmehr Medrese-Gelehrten bei der Entwicklung der Staatsstruktur und der Verwaltung behilflich sein. Im Laufe dieses Prozesses konnten schlussendlich die Medrese bzw. die von der Medrese ausgehenden Gelehrten des islamischen Rechts sich im System etablieren. Ausgereift wurde dies mit Fatih Sultans Zentralismus; mit Kanuni wurde die Phase der Etablierung beendet.<sup>51</sup>

Durch die Vermählung der Tochter des Herrschers, *Sultan Osman I.*, mit dem sehr anerkannten und angesehenen Mystiker, *Şeyh Edebali*, hat der Sultan von der Stärke dieser Organisation (*Ahiyan-i Rum*) profitieren wollen.<sup>52</sup> Somit zeigt sich, dass mit der Gründung des osmanischen Reiches der Sultan vor allem in seiner Expansionspolitik, auf die mystische Bruderschaft angewiesen war.

Während in der Anfangszeit die organisierte Mystik sehr einflussreich war,<sup>53</sup> konnte der Staat mit Orhan I. baldigst ausreifen, eigenständige Medressen gründen, die den hanefitischen Islam förderten. Somit gerieten die Ahis immer mehr in den Hintergrund, während die zentrale Regierung rund um die Medresen stärker wurde.<sup>54</sup> Ab dem 13. Jahrhundert hatte die Gruppe

---

<sup>48</sup> Vgl. *Ibid.* S. 21.

<sup>49</sup> Bzgl. *Abdalan-i Rum*, *Bektaşî-Orden* und *Hacı Bektaşî Veli*, siehe Kapitel 1.2.7. *Bektaşî-Orden*.

<sup>50</sup> Vgl. *Öngören*, Reşat, *Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye*. Istanbul (1990). S. 18f.

<sup>51</sup> Vgl. *Ocak*, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. S. 87.

<sup>52</sup> Vgl. *Kazıcı*, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. Bd. 10. S. 21.

<sup>53</sup> Vgl. *Inalcık*, *The Ottoman Empire*. S. 55f.

<sup>54</sup> Vgl. *Köprülü*, *Anadolu'da İslamiyet*. S. 70f.

der Ahis eine wichtige Rolle gespielt, die sich noch im 15. Jahrhundert feststellen lässt, ehe der Staat immer mehr zentralisiert wurde.<sup>55</sup>

Abseits der zwei großen Mystiker und der Bruderschaften gab es zahlreiche Orden und Strömungen, die mit der Zeit das osmanische Reich erreichten. Über die Anzahl der Bewegungen des bürgerlichen Islam (*Tarikat*) gibt es diverse Überlieferungen, doch die Zahl 12 wird in diesem Kontext sehr oft assoziiert. Jene zwölf Orden werden diesbezüglich aufgelistet: *Kadiri, Rifai, Bedevi, Desuki, Saadi, Şazili, Halveti, Mevlevi, Bektaşî, Bayramî, Celveti, Nakşibendi*. In dieser Auflistung wurden jedoch die Bayramiten von den Havletis extrahiert, so wie die Celvetis von den Bayramiten.<sup>56</sup>

Im Vergleich zum safavitischen Reich, wo die mystische Richtung „*Erdebili*“ zu einer politischen Ideologie gewachsen war, sind die Sufi-Tarikats im osmanischen Reich stets eine religiöse Bewegung geblieben, die aber auch einen Einfluss auf die Politik und Diplomatie hatten.<sup>57</sup> Die für die vorliegende Arbeit essentiellen Strömungen werden in den folgenden Kapiteln näher erläutert.

---

<sup>55</sup> Vgl. *Ibid.* S. 49f.

<sup>56</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru’da Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar. S.188.

<sup>57</sup> Vgl. *Ocak*, Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri. S. 89.

## 1.2.4. Halveti-Orden

### 1.2.4.1. Entstehung und Entwicklung

Der Halveti-Orden stammt aus dem Gebiet Herat (Afghanistan) und wurde von einem Gelehrten namens *Ebu Abdullah Siraceddin Ömer* (k.A.-1349) gegründet. Der Begriff „*Halvet*“ bezeichnet eine einsame Gottesanbetung, die 40 Tage lang, in kompletter Abschottung von der Außenwelt, vollzogen wird. Diese gottesdienstliche Handlung ist in vielen Tarikat vorhanden. Da *Şeyh Ömer* während dieser Anbetungsform gesichtet wurde, bekam er den Beinamen „*Halveti*“, welcher ab dem Zeitpunkt für seine Schüler verwendet wurde. Dieser Begriff fand jedoch zuerst bei seinem Lehrer *Ibrahim Zahid-i Geylani* (1218-1301/05) gebrauch, so dass „*Halveti*“ kein Eigenname von *Şeyh Ömer* ist.<sup>58</sup>

Der „*Imam ul-Halvetiyye*“, ein weiterer Name des *Ibrahim Zahid-i Geylani*, gilt als der Urvater des Bayrami-, Halveti- und Celveti-Ordens.<sup>59</sup> Zusätzlich dazu gehört er zu den großen Werten des safavitischen Reiches im 16. Jahrhundert, welches in späterer Zeit eine gewisse Krise im anatolischen Gebiet verursachte.<sup>60</sup>

Die vielen Verzweigungen und Sekten, die aus dem Halveti-Orden entstanden sind, führten dazu, dass die Halveti-Bewegung als „*Fabrik der Tarikat*“ bzw. „*Brutstätte der Tarikat*“ bezeichnet wurde.<sup>61</sup> Über die Schüler des *Şeyh Ömers* führt die Liste der Gelehrten zum *Şeyh Seyyid Yahya Şirvani* (Ende 14.Jh-1464/65), der als *Pir-i sani* gilt.

Durch die Vermittlung der Inhalte der Halveti-Lehre sind nach ihm fünf wesentliche Verzweigungen des Halveti-Ordens entstanden: ***Ruşeniyye***, ***Cemaliyye***, ***Habib Karamani***, ***Ahmediyye*** und ***Şemsiyye***.<sup>62</sup> Die Abteilung des *Yahya Şirvani* war jedoch nicht die einzige. Ein zeitgenössischer Halveti-Şeyh war auch *Pir Ilyas* (gest. 1433/34), der in der Umgebung der Stadt Amasya die Lehren des Halveti-Ordens vermittelte.<sup>63</sup> Da jedoch die Abteilung von *Yahya Şirvani* mehr Verzweigungen vorweisen konnte, werden in dieser Arbeit die Vertreter dieser Richtung vorgestellt.

---

<sup>58</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 205.

<sup>59</sup> Der Celveti-Orden wird in den Werken über das 16. Jahrhundert noch als Teil des Bayrami-Ordens gesehen. Ab dem 17. Jahrhundert war diese Bewegung unter der Leitung des großen Gelehrten *Aziz Mahmud Hüda Efendi* (gest. 1629) dermaßen groß gewachsen, sodass die Celvetis extrahiert und als ein eigenständiger Orden betrachtet wurden. Dementsprechend wird diese Strömung in der vorliegenden Arbeit nicht behandelt.

<sup>60</sup> Bzgl. des Zusammenhangs zwischen *Ibrahim Zahid-i Geylani* und den Safaviden, siehe Kapitel 1.2.7.3. Safaviden.

<sup>61</sup> Vgl. *Ibid.* S. 215.

<sup>62</sup> Vgl. *Yılmaz*, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf. S. 53f.

<sup>63</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 29f.

#### 1.2.4.2. Verzweigung nach Ruşeniyye

Diese Abteilung wurde von *Dede Ömer Ruşeni* (1407-1486/87), ein Schüler von Yahya Şirvani, ins Leben gerufen und gehört zu den Hauptgruppen des Halveti-Ordens. Die Vertretung dieses Weges im 16. Jahrhundert übernahm *Şeyh İbrahim Gülşeni* (1423-1533/34), der vor allem in Verbindung mit dem Sultan Süleyman eine zentrale Position innehatte. Der Besuch und die Nachfrage nach dem Wohl des Sufi-Gelehrten durch den Sultan Selim I., zeigt seine angesehene Persönlichkeit schon vor der Kanuni-Ära.<sup>64</sup> In Anatolien konnte sich diese Richtung mit dem Schüler des *Şeyh İbrahim Gülşeni*, *Şeyh Muhyiddin Karamani* (k.A.-1550), etablieren. Er ist vor allem durch seinen Konflikt mit dem *Şeyhulislam Ebussuud Efendi* (1490-1574) bekannt geworden,<sup>65</sup> welcher im dritten Kapitel näher erläutert wird.

#### 1.2.4.3. Verzweigung nach Cemaliyye

Der Gründer dieser Abzweigung ist *Cemal Halveti* (k.A.-1493/94), der auch aufgrund seines Vaters, der Heeresrichter war, auch *Çelebi Halife*<sup>66</sup> genannt wurde. Er verbreitete seine Lehren in der Stadt Amasya, die bekanntlich von den Thronfolgern als Gouverneure verwaltet wurde. In seiner Zeit war der Sohn des Sultan Mehmed II., der spätere Sultan Bayezid II., der Verwalter der Stadt. Der *Şeyh* war derart beliebt, sodass berichtet wurde, dass auch der Prinz Bayezid dem *Tarikat* beigetreten sei.<sup>67</sup> Er gehört zu den ersten Halveti-Şeyhs der Stadt Istanbul, der nach der Eroberung Konstantinopels auf Bitten des neuen Sultan Bayezid II. zur neuen Hauptstadt übersiedelte. In Istanbul trat auch der Sadrazam *Koca Mustafa Paşa* (k.A.-1512) seinem Orden bei.<sup>68</sup> Bekannte Mystiker dieser Abteilung in der Ära von Sultan Süleyman waren *Sofyalı Bali Efendi* (k.A.-1553) und dessen Schüler *Nureddinzade* (1502-1574), die im dritten Kapitel thematisiert werden.<sup>69</sup>

#### 1.2.4.4. Verzweigung nach Habib Karamani

Dieser Zweig des Halveti-Ordens verbreitete sich mit Hilfe der Schüler des *Habib Karamani* (k.A.-1496/97) in diversen anatolischen Städten. Ein geschätzter Vertreter dieser Richtung war

---

<sup>64</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 101.

<sup>65</sup> Vgl. *Ibid.* S. 106.

<sup>66</sup> Der Begriff *Çelebi* wurde den Prinzen im osmanischen Reich als Titel verlieht. In weiterer Folge erhielten all jene diesen Titel, die gebildet waren und aus einer namhaften Familie stammten.

<sup>67</sup> Vgl. *Ibid.* S. 44.

<sup>68</sup> Vgl. *Ibid.*

<sup>69</sup> Vgl. *Ibid.* S. 47f.

*Cemaleddin Ishak Karamani* (k.A.-1526/27). Schon zu Sultan Mehmed II. und Sultan Bayezid II. pflegte er eine sehr enge Freundschaft. In der Ära des al-Kanunis wurden ihm durch den Sadrazam *Piri Mehmed Paşa* (1463-1532) eine Tekke und eine Gebetsstätte geschenkt.<sup>70</sup>

#### **1.2.4.5. Verzweigung nach Ahmediyye**

Der Gründer dieses Zweiges ist *Ahmed Şemseddin bin Isa Marmaravi* (1435-1504/05). Bis auf die Errichtung einer Tekke von Sultan Süleyman persönlich für den Şeyh dieser Abteilung *Ibrahim Ümmi Sinan* (k.A.-1568), fällt dieser Orden in Zusammenhang mit dem Staat sehr wenig auf.<sup>71</sup>

#### **1.2.4.6. Verzweigung nach Şemsiyye**

*Şemseddin Ahmed Sivasi* (1520-1597/98) gründete die letzte Abteilung des Halveti-Ordens. Da er in den letzten Jahren des Kanunis an Wert gewonnen hatte, fällt er lediglich im Zusammenhang mit einer Erbauung einer Moschee vom Vezir *Koca Hasan Paşa* (k.A.-1566) auf.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 35f.

<sup>71</sup> Vgl. *Ibid.* S. 96.

<sup>72</sup> Vgl. *Ibid.* S. 109.



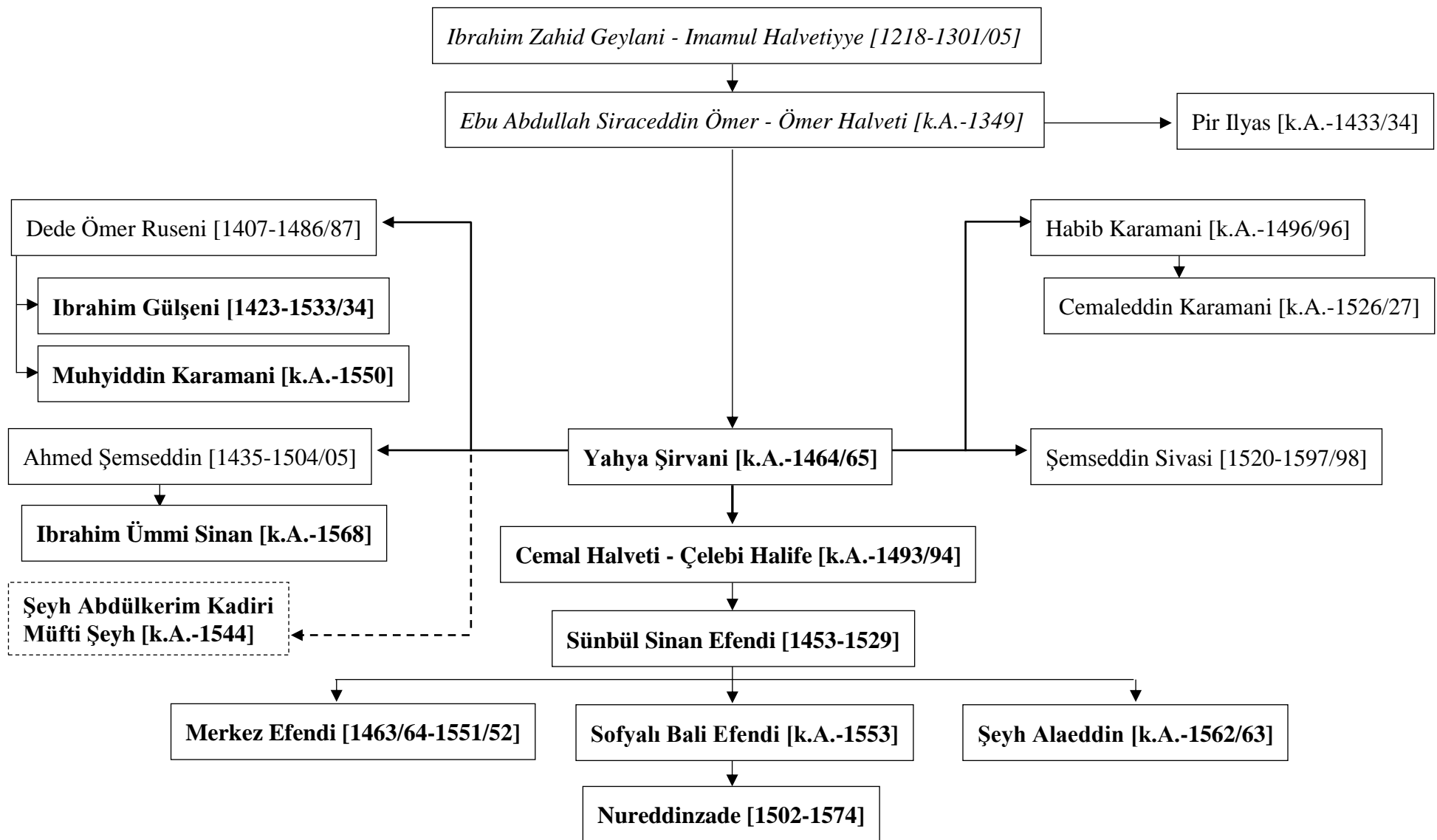


Abbildung 1: Auserwählte Mystiker des Halveti-Ordens

## 1.2.5. Bayrami-Orden

### 1.2.5.1. Entstehung und Entwicklung

Dieser Orden lässt sich auf den mystischen Gelehrten Hacı Bayram Veli zurückführen, der im Jahre 1340<sup>73</sup> in der Umgebung von Ankara auf die Welt gebracht worden ist. Numan, der gebürtige Name des späteren Sufi-Gelehrten, bekam, kurz nachdem er seine Ausbildung abgeschlossen hatte, in einer Medrese in Ankara die Möglichkeit, den Lehrberuf auszuüben.<sup>74</sup>

Trotz seines hohen Statuses und seiner Bildung, bedrückte ihn eine innere Unzufriedenheit und Unvollkommenheit. Aufgründdessen brach Numan auf, um innere Ruhe zu erreichen. Im Zuge dessen machte er die Bekanntschaft mit einem Şeyh des *Nakşibendi*- als auch des *Halveti*-Tarikats, *Hamiduddin Veli* (1331-1412),<sup>75</sup> der unter dem Volk als *Somuncu Baba* bekannt gewesen war.<sup>76</sup> Diese Begegnung verlieh Numan den ersten Beinamen „*Bayram*“, da das Treffen an einem islamischen Festtag stattgefunden hatte. Für seinen zukünftigen Lehrer *Hamiduddin Aksarayi*<sup>77</sup> war das ein Tag zweier Feste: der islamische Festtag und die Bekanntmachung seines neuen Zöglings Numan, Bayram Veli.<sup>78</sup>

Der erste indirekte Kontakt von Bayram Veli mit dem Staat verlief über seinen Lehrer, der den Schwiegersohn des Sultan Bayezid I. (1354-1403), *Emir Sultan* (1368/69-1429),<sup>79</sup> kannte. Die durchaus interessante Anekdote zur Eröffnung der großen Moschee in Bursa (Ulu Cami, erbaut im Jahre 1399), zeigt die starken Beziehungen eines Sufi-Gelehrten zum Staat. Denn als die Moschee eröffnet wurde, war Emir Sultan als Vorbeter vorgesehen gewesen. Jedoch konnte er seinem Gewissen dies nicht recht machen, da in der Stadt ein noch größerer Gelehrter anwesend war. Somit wurde Hamiduddin Aksarayi als Vorbeter für das erste Gebet in der damaligen,

---

<sup>73</sup> Es gibt diverse Überlieferungen zu seinem tatsächlichen Geburtsdatum. Siehe dazu: *Özdemir*, Ahmet, Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumi. Istanbul (2002). S. 14.

<sup>74</sup> Vgl. *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 31.

<sup>75</sup> Der vollständige Name des Gelehrten ist Ebu Hamid Hamiduddin b. Musa Şemsuddin el-Kayseri. Die Verbindungen seinerseits zu den beiden Tarikat sind auf die Begegnung mit dem Nakşibendi-Şeyh *Bayezid-i Bestami* und auf die Bekanntschaft mit dem Halveti-Gelehrten *Hoca Alauddin Aliyyi Erdebili*. Vgl. dazu: *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 32., und: *Özdemir*, Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumi. S. 18.

<sup>76</sup> *Somuncu Baba* bedeutet übersetzt „der Vater des Laibbrotes“. Man gab ihm diesen Spitznamen, da er im Bazar von Bursa Laibbrot verkauft hatte.

<sup>77</sup> Ein weiterer Name des Gelehrten Hamiduddin Veli ist Hamiduddin Aksarayi. Dieser Beiname wurde ihm gegeben, weil er in der Stadt Aksaray verstorben war.

<sup>78</sup> Bzgl. der Begegnung von Hacı Bayram Veli und Hamiduddin Aksarayi, siehe dazu: *Özdemir*, Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumi. S. 17.

<sup>79</sup> Der ursprüngliche Name ist Şemseddin Muhammed, Emir Sultan ist sein Beiname. Er ist in Buhara geboren und gehört zu den Nachfahren des Propheten Muhammed. Er war ein großer Mystiker seiner Zeit und auch der Schwiegersohn des Sultan Bayezid I. Bzgl. Emir Sultan siehe: *Azamat*, Nihat, *Algül*, Hüseyin, Emir Sultan. In: TDV DIA. Bd. 11. Istanbul (1995) 146-148.

größten Moschee des osmanischen Reiches bestellt. Hier kam es auch für Hacı Bayram Veli zur ersten Begegnung mit dem Staat.<sup>80</sup>

Durch dieses Ereignis gewinnt Hamiduddin Aksarayi noch mehr Ansehen, welches ihn aber gestört hatte. Deswegen haben er und sein Schüler Numan die Stadt verlassen und besuchten in weiterer Folge die heiligen Städte Mekka und Medina. Personen, die die Pilgerfahrt vollzogen haben, bekamen den Beinamen „*Hacı*“ hinzu. Infolgedessen wurde ihm jener Titel mitgegeben, sodass sein bekannter Name Hacı Bayram Veli nun vervollständigt wurde.<sup>81</sup>

Mit dem Tod des großen Şeyhs Hamiduddin Aksarayi (oder Hamid-i Veli), dem *Somuncu-Baba*, ging nun der große Bayrami-Orden erst recht auf. In die Fußstapfen des Lehrers trat sein Schüler, Hacı Bayram Veli, welcher die Strömungen *Nakşibendi* und *Halveti* vereinte und somit seinen eigenen Orden, den Bayrami-Orden, gründete.<sup>82</sup>

Aufgrund des Lehrers Hamiduddin Aksarayi wurde den Bayramiten auch die Beschreibung als verlängerter Arm des safavitischen Ordens zugesprochen. Denn Hamid-i Veli war zudem auch der Schüler des *Şeyh İbrahim* (k.A.-1447), der aus dem Erdebili-Orden war.<sup>83</sup> Diese Verbindung zum Safavidenreich kann auch ein weiterer Grund gewesen sein, warum Hacı Bayram Veli von Murad II. verhaftet wurde.<sup>84</sup> Der nachhaltige Kontakt mit dem Staat und der darauffolgende Einfluss startete mit einem Verdacht eines Bayrami-Aufstandes. Da zu Beginn des 15. Jahrhunderts im Westen des osmanischen Reiches eine Empörung und Revolte des *Bedreddin-Tarikats* entstand, hatte der Sultan die Befürchtungen, dass auch die neue Bewegung des Hacı Bayram Veli zu einem Aufruhr führen könnte. Um ähnliches in Anatolien präventiv vorbeugen zu können, ließ er den Bayrami-Şeyh, dessen Gefolgschaft kontinuierlich zunahm, festnehmen und nach Edirne liefern. Jener festgenommene Gelehrte konnte jedoch durch sein authentisches Verhalten auch den Sultan überzeugen und gewann indes dessen Vertrauen. Dieses Ereignis war sozusagen das Fundament für eine sehr starke Zusammenarbeit zwischen den Sultanen und den diversen Gelehrten des Bayrami-Ordens bzw. der Verzweigungen des Bayram-Ordens. Denn mit dieser Bekanntschaft versprach Sultan Murad II., welcher ohnehin eine Zuneigung zur Mystik pflegte, dem neuen Tarikat einige Erleichterungen im Hinblick auf die Steuern und versicherte ihnen seine Unterstützung für die Verbreitung seiner Lehren.<sup>85</sup>

---

<sup>80</sup> In einer Überlieferung wurde Hamiduddin Aksarayi direkt vom Sultan Bayezid I. um die Leitung des Gebetes gebeten, wobei Emir Sultan nicht erwähnt wird. Siehe dazu: *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 33.

<sup>81</sup> Vgl. *Özdemir*, Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumi. S. 19f.

<sup>82</sup> Vgl. *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 34.

<sup>83</sup> Bzgl. des Erdebili-Ordens, siehe Kapitel 1.2.7.3. Safaviden.

<sup>84</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 236f.

<sup>85</sup> Vgl. *Özdemir*, Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumi. S. 24-28, und: *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 192.

Mit dem Ableben von Hacı Bayram Veli spaltete sich die Bewegung sehr bald in zwei unterschiedliche Sekten, was auch ein sehr natürlicher Werdegang eines Ordens ist, da die diversen Schüler ihre eigenen Praktiken und Lehren hinzufügten. In dieser Hinsicht sollen hier die zwei nennenswerten Gruppierungen, damit einhergehend auch ihre Vertreter, erwähnt werden, die ursprünglich vom Bayrami-Orden stammen.

#### **1.2.5.2. Verzweigung nach Şemsiyye**

Einer seiner bedeutensten Schüler war der sogenannte geistige Eroberer Istanbuls *Şemsuddin Mehmed b. Hamza*, der Lehrer des Sultan Mehmed II., auch bekannt als *Akşemseddin* (1390-1459). Durch seine Person wird die Verflechtung des mystischen und des wissenschaftlichen Islam sehr deutlich. So wie sein Lehrer Hacı Bayram Veli selbst einmal Lehrer in einer Medrese in Ankara war und dann später den Weg der Mystik eingegangen war, war bei Akşemseddin Ähnliches erkennbar.

Neben den sufistischen Seiten seiner Persönlichkeit, lassen sich auch intellektuelles Wissen vorfinden. So galt er beispielsweise in seiner Zeit zu den nennenswerten Ärzten, der auch seine Fähigkeiten in diesem Bereich zur Erscheinung brachte, indem er sowohl die Tochter des Mehmed II., als auch den Sohn des Halil Paşa, Vezir des Murat II., heilen konnte.<sup>86</sup>

Durch das Entdecken des Grabes von *Ebu Eyyup el-Ensari*, ein Lebensgefährter vom Propheten Muhammed, stieg sein Stellenwert sowohl beim Herrscher als auch beim Volk.<sup>87</sup> Der tatsächliche Zeitpunkt des Vorfindens des Grabes ist umstritten. Es wäre natürlich ein Motivationsschub für die Armee gewesen, wenn während der Belagerung Istanbuls das Grab vorgefunden wäre. Jedoch wird in einigen Quellen die Entdeckung auf eine spätere Zeit gedeutet.<sup>88</sup>

Mehmed II. war von seinem Hoca Akşemseddin derart angetan, sodass er ihn um einen Betritt in sein Tarikat gebeten hatte, welchen der Şeyh nicht erlaubte, da sich der Sultan um die staatlichen Angelegenheiten kümmern sollte.<sup>89</sup>

Auch wenn durch dieses Ereignis der mögliche Eintritt in die Mystik des Sultans verwehrt wurde, zeichnet sich dennoch eine starke Beziehung zwischen dem Sultan und dem mystischen

---

<sup>86</sup> Vgl. *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 38.

<sup>87</sup> Vgl. *Ibid.* S. 40.

<sup>88</sup> Vgl. *Özdemir*, Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumi. S. 21., und: *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 40.

<sup>89</sup> Vgl. *Öngören*, Reşat, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı. In: XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler. İstanbul (1999) 409-454. S. 411.

Gelehrten ab. Der besondere Zusammenhalt der beiden Persönlichkeiten zeigt sich auch während der Belagerung Istanbuls. Beispielsweise trat das prophezeite Datum der Eroberung nicht ein, was zu einer Demoralisierung der Armee geführt hatte. Um aus dieser Erfahrung auch eine Folge ziehen zu können, schlug der große Şeyh dem Sultan vor, die Glaubensstärke der Soldaten zu testen und empfiehlt ihm einen härteren, strengeren und mitleidslosen General für jene Rekruten zu ernennen.<sup>90</sup>

Ab diesem Zeitpunkt (Eroberung Istanbuls) gewann der Bayrami-Orden immer mehr an Ansehen, der Einfluss bzw. die Wirkung des Şeyh Akşemseddin nahm infolgedessen stetig zu. Das erste Freitagsgebet, welches in Istanbul in der Hagia Sofia stattfand, leitete nach den Überlieferungen *Evliya Çelebi* (1611-1684)<sup>91</sup> der Lehrer Akşemseddin, während der Sultan die Freitagspredigt vortrug.

Obwohl dies im 15. Jahrhundert geschehen war, können die Standpunkte des Sultans gegenüber einem Sufi-Gelehrten, in diesem Fall Akşemseddin, und einem Gelehrten des staatlichen Islam, und zwar der damalige *Şeyhulislam Molla Fahreddin-i Acemi* (k.A.-1460/61)<sup>92</sup> kurz und bündig erklärt werden.

Das religiöse Staatsoberhaupt wurde in dieser sehr prestigevollen Situation ignoriert und stattdessen wurde dem mystischen Bayrami-Şeyh der Vortritt gelassen. Zurückzuführen wäre diese Entscheidung des Sultans durchaus auf die Eroberung Istanbul, in der Akşemseddin einen erheblichen Beitrag geleistet hatte. So sei hier wieder die Rolle eines mystischen Gelehrten bei einer Schlacht vermerkt, die der Motivation und seelischen Unterstützung diene. In Anbetracht dessen, war die Anwesenheit des *Ak-Şeyhs*<sup>93</sup> ein wichtiger Faktor, wenn nicht der wichtigste Faktor. Da die Errichtung einer von Istanbul ausgehenden Zentralstaatlichkeit die Vision des Mehmed II. war, musste der Sultan all jenen, die einen beträchtlichen Beitrag leisteten, eine unendliche Dankbarkeit zeigen. Aufgrund dessen erhielt der Ak-Şeyh und seine Bewegung *Şemsiyye-i Bayramiyye* beginnend mit der Eroberung Istanbuls eine unumstrittene Position innerhalb der staatlichen Führung.

Da die Tarikats mit der Weitergabe einer Ermächtigung über Generationen bestehen blieben, ist dieses Prinzip auch beim *Şemsiyye*-Orden aufrecht geblieben. Einer der zahlreichen Schüler des Akşemseddin war *Ibrahim Tennuri* (k.A.-1482). Wie auch schon erwähnt, lassen sich die

---

<sup>90</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 98.

<sup>91</sup> Ein osmanischer Reisender des 17. Jahrhunderts, der mit seinen Reiseberichten, auf 40 Jahre verteilt, berühmt geworden ist. Vgl.: *Ilgürel*, Mücteba, *Evliya Çelebi*. In: TDV DIA. Bd. 11. Istanbul (1995) 529-533.

<sup>92</sup> Molla Fahreddin-i Acemi gilt, nach Molla Fenari, als der zweite Şeyhulislam des osmanischen Reiches. Da er in Iran geboren wurde, bekam er den Beinamen „Acem“, der vergeben wird, wenn jemand aus dem Iran stammt.

<sup>93</sup> Ein weiterer Name Akşemseddins.

Gruppen verzweigen, sodass jeder Schüler eigene Praktiken hinzufügen konnte. So gesehen entwickelte Ibrahim Tennuri den vom Bayrami-Orden abgeleiteten Şemsiyye-Tarikat zu seiner Tennuri-Bewegung. Diese Strömung ist insofern wichtig, da *Muhammed Muhyiddin Yavsi*, der Vater des späteren *Şeyhulislam Ebussuud Efendi* (1490-1574), selbst die Ermächtigung bekam und der Vertreter dieser Bewegung in Istanbul wurde.<sup>94</sup>

Bemerkenswert ist auch die Verwandtschaft mit dem bekannten Mathematiker, Ali Kuşçu. Denn Muhyiddin Yavsi war der Schwiegersohn des Medrese-Gelehrten gewesen, von dem er auch seine erste Ausbildung genießen konnte. Nach dem Ableben seines Medrese-Lehrers entschied sich Muhyiddin Yavsi einem mystischen Tarikat beizutreten.<sup>95</sup> Er konnte in weiterer Folge das Vertrauen des Thronprinzen Bayezids in Amasya gewinnen. Das Vertrauen des zukünftigen Sultans ermöglichte ihm die Gründung einer Tekke in Istanbul, womit er schließlich in Istanbul mit seinen Predigten fortfahren durfte.<sup>96</sup> Der Nachfolger für die Leitung dieses Tarikats war *Şeyh Abdurrahim Müeyyidi* (k.A.-1537/38). Er war sowohl der Vater des späteren *Şeyhulislams Abdülkadir Şeyhi Efendi* (1514-1594), als auch der Bruder des Heeresrichters *Abdurrahman Müeyyidi*.<sup>97</sup> Das Phänomen der engen Verwandtschaft in den leitenden Funktionen spielte sich auch in dieser Ära ab.

### 1.2.5.3. Verzweigung nach Melamiyye

Zunächst ist es notwendig, den Begriff der „*Melami*“, „*Melamiyye*“ bzw. „*Melamet*“ zu definieren. Sprachlich stehen diese Wörter für tadeln, rügen bzw. getadelt, gerügt werden. Ein Mystiker dieser Bewegung lässt sich aufgrund der Begriffsdefinition in drei Gruppen aufteilen:

- a) Jene, die durch das Einhalten und dem Ausführen von Gottes Regeln getadelt werden.
- b) Jene, die ein gewisses Ansehen innerhalb des Volkes erfahren haben und dieses durch unpassende Verhaltenszüge zunichte machten und dadurch getadelt werden.
- c) Jene, die von Beginn an gegen Gottes Regeln handeln und deswegen getadelt werden.

Schlussendlich geht es den Anhängern des Melami-Tarikats darum, die Erniedrigung ihrer eigenen Person durch das Gegenüber zu bezwecken. Zwar ist die Augendienerei bei keiner mystischen Bewegung erwünscht, jedoch wird bei dieser Richtung durch das eigene Verhalten

---

<sup>94</sup> Vgl. *Uzun*, Mustafa, Ibrahim Tennuri. In: TDV DIA. Bd. 21. Istanbul (2000) 356.

<sup>95</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 158.

<sup>96</sup> Vgl. *Ibid.* S. 159.

<sup>97</sup> Vgl. *Ibid.* S. 160.

das Rügen aktiv provoziert. Das Äußerliche ist deswegen für sie wichtig, da sie als solche erkennbar sein wollten.<sup>98</sup>

Laut Gölpınarlı wird die Geschichte der *Melamiten* in drei Stufen eingeteilt, in die des 9. Jahrhunderts, in die des 15. Jahrhunderts im osmanischen Reich und in die des 19. Jahrhunderts.<sup>99</sup>

Für die vorliegende Arbeit ist lediglich die zweite Gruppe von großer Bedeutung, da aus dieser die wichtigsten Vertreter des 16. Jahrhunderts entstanden sind. Ausgehend vom 14. Jahrhundert haben sich die Melamiten von der Mehrheitsgesellschaft weg entwickelt, sodass der Staat auf sie aufmerksam wurde, was auch in einigen Fällen bis zur Hinrichtung geführt hatte.<sup>100</sup>

Wie auch beim Mystiker Akşemseddin hat sich die Bewegung der Melamiten von der Gruppierung des Bayrami-Ordens abgezweigt. Der Gründer dieses Tarikats war *Ömer Dede Sikkini* (k.A.-1475), ein Schüler von Hacı Bayram Veli. In den Quellen stehen sich die beiden Schüler, Ak-Şeyh und Ömer Sikkini, als ebenbürtige Nachfolger des Lehrers gegenüber.<sup>101</sup> Es werden diverse Überlieferungen dargelegt, die die jeweilige Person als rechtmäßige Nachfolger des Hacı Bayram Veli bezeugen sollen. Diesbezüglich überliefert die Geschichte, dass der Gründer des Bayrami-Ordens im Sterbebett lag und dass er, als er die Augen öffnete, nach Trinkwasser verlangte. Seine zahlreiche Gefolgschaft war sehr besorgt um ihn, eilte in der Wohltat ihm zu dienen und brachte ihm ein Glas Wasser. Jedoch trank der Gelehrte die ersten beiden Male nicht, sondern erst beim dritten Mal, als genau Ömer Sikkini das Trinkwasser gebracht hatte. In den Chroniken der Melameti wird dieses Ereignis so interpretiert, dass die ersten zwei Schüler keine Nachfolger sein konnten,<sup>102</sup> und dass Ömer Sikkini der ordnungsgemäße Nachfolger des Bayrami-Şeyhs war.<sup>103</sup> So wurde die Rechtmäßigkeit des Melami-Ordens begründet.

Über *Bünyamin Ayaşi* (k.A.-1522)<sup>104</sup> erreicht die Liste den wohl bekannteren Melami-Şeyh *Pir Ali Aksarayi* (1477-1537/38). Es wird berichtet, dass dieser Sufi-Gelehrte der eigentliche

---

<sup>98</sup> Vgl. Öngören, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 42-44, und vgl. Azamat, Nihat, Melamet. In: TDV DIA. Bd. 29. Istanbul (2004) 24-25.

<sup>99</sup> Vgl. Gölpınarlı, Abdülbaki, Melamilik ve Melamiler. Istanbul (1931). S. 376f.

<sup>100</sup> Vgl. Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf. S. 320f.

<sup>101</sup> Vgl. Gölpınarlı, Melamilik ve Melamiler. S. 40.

<sup>102</sup> Es wird in einer Quelle sogar berichtet, dass die ersten zwei Male Akşemseddin das Wasser gebracht haben soll, welches der Gelehrte Hacı Bayram Veli nicht trank. Bzgl. des rechtmäßigen Nachfolgers des Bayram Veli, vgl.: Gölpınarlı, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 263.

<sup>103</sup> Vgl. Şahin, Haşim, Ömer Dede Sikkini. In: TDV DIA. Bd. 34. Istanbul (2007) 55-56.

<sup>104</sup> Das Todesjahr von Bünyamin Ayaşi ist ungewiss. In einigen Quellen werden Jahreszahlen wie 1510, 1519, 1521 bzw. 1522 angegeben. Vor allem die Überlieferung von seiner Existenz während der Belagerung von Rhodos, bringt die Vermutung nahe, dass er erst 1522 verstorben war. Vgl.: Gölpınarlı, Melamilik ve Melamiler. S. 43.

Gründer des Melami-Ordens war, da sich die Anhängerzahl in seiner Zeit vermehrte.<sup>105</sup> Über weitere Nachfolger herrscht Ungewissheit, da zwei Personen die Weiterführung für sich beansprucht hatten, einerseits der eigene Sohn von Aksarayi, *Ismail Maşuki* (1505/09-1528), der aufgrund seines sehr jungen Alters auch als *Oğlan Şeyh*<sup>106</sup> bekannt war, und andererseits *Pir Ahmed Edirnevi* (k.A.-1592). Im Werk von Reşat Öngören wird die rechtmäßige Weitergabe an Pir Ahmed Edirnevi befürwortet. Der Sohn Ismail Maşuki geriet außerhalb der Grenzen der Strömung, ernannte sich selbst zum neuen Leiter des Ordens und entfernte sich vom ursprünglichen Weg des Tarikats.<sup>107</sup> Über den vom Weg abgekommenen Oğlan Şeyh gelang die Liste an den bosnischen *Şeyh Hamza Bali* (k.A.-1561/62), der der Schüler des *Hüsameddin Ankaravi* (k.A.-1557) war.<sup>108</sup> Sowohl Ismail Maşuki als auch Hamza Bali tauchen in einem negativen Verhältnis zum Sultan Süleyman in den Geschichtsbüchern auf, welche im dritten Kapitel erläutert werden.

#### 1.2.5.4. Weitere Schüler

Unter den Schülern des Gründers Hacı Bayram Veli sind natürlich viele Namen von großer Bedeutung. Neben den beiden Schülern (Akşemseddin und Ömer Sikkini), die zweifelsfrei den Bayrami-Orden vervielfältigten und erweiterten, gibt es auch weitere Schüler, die nennenswerte Beiträge geleistet hatten. Unter seinen Zöglingen lassen sich die zwei Brüder *Yazıcızade Ahmed Bican* und *Yazıcızade Muhammed Bican* aufzählen, die das Werk „*Muhammediyye*“ verfassten.<sup>109</sup> Das Buch, welches das Leben des Propheten Muhammed behandelt, ist bis in die heutige Gegenwart eines der meistgelesenen türkischen Bücher, da es jahrhundertlang in den osmanischen Hochschulen gelehrt wurde.<sup>110</sup> Somit ist ersichtlich, dass ein Schüler eines sufistischen Gelehrten, der den bürgerlichen Islam (*Tekke-Islam*) vertritt, ein Werk verfasste, welches auch in den Institutionen des staatlichen Islam (*Medrese-Islam*) unterrichtet wurde. Dies verdeutlicht vor allem die gegenseitige Ergänzung der beiden Institutionen, welche gewiss ganz im Gegensatz zum Konkurrenzgedanken stand.

<sup>105</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 170.

<sup>106</sup> Steht für den „Knaben-Gelehrten“.

<sup>107</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 171f.

<sup>108</sup> Vgl. *Ibid.* S. 175.

<sup>109</sup> Vgl. Özdemir, *Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumi*. S. 34, und: Öngören, *Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye*. S. 35.

<sup>110</sup> Vgl. Inalcık, *The Ottoman Empire*. S. 175.



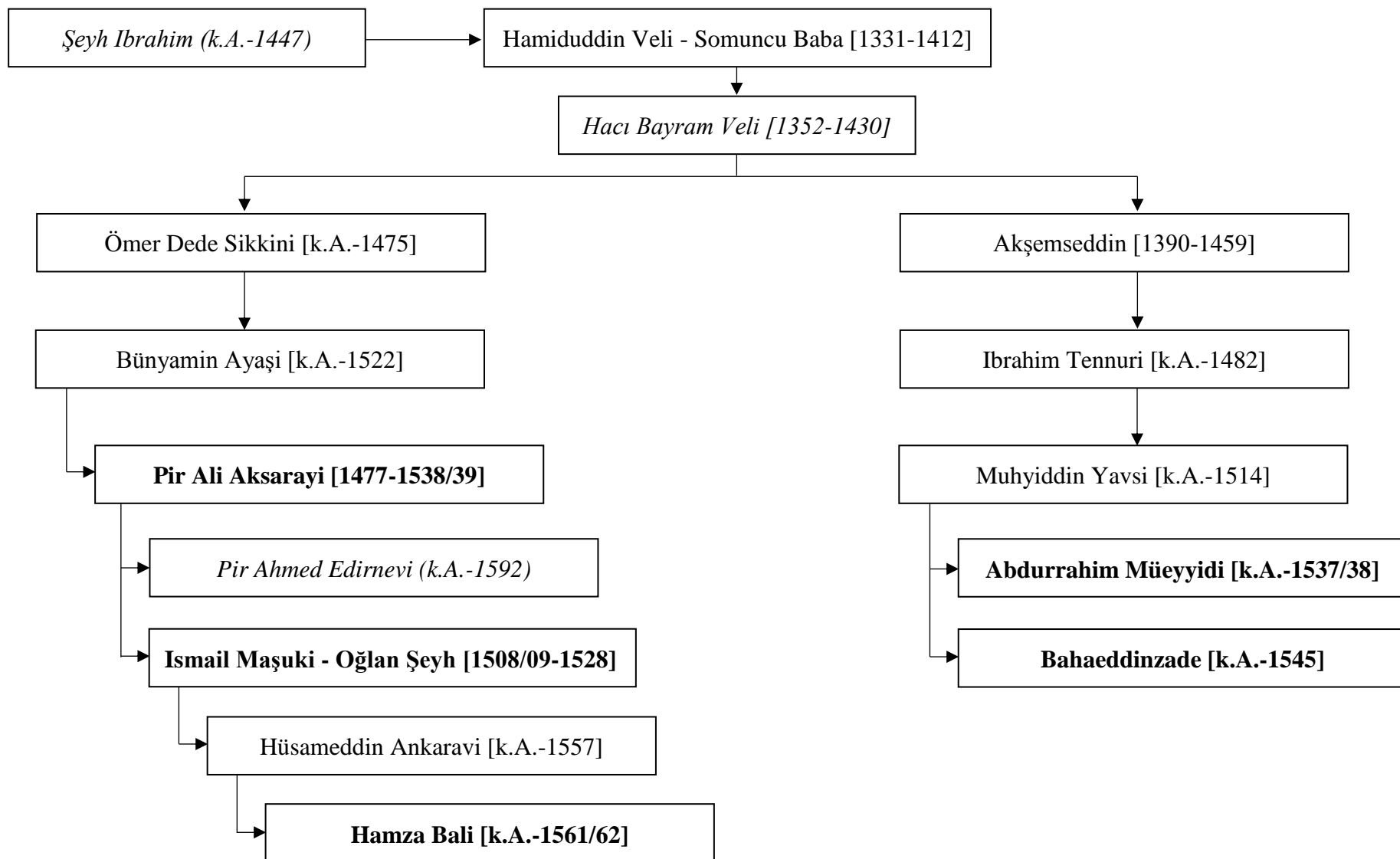


Abbildung 2: Auserwählte Mystiker des Bayrami-Ordens

## 1.2.6. Nakşibendi-Orden

### 1.2.6.1. Entstehung und Entwicklung

*Muhammed Bahaeddin* (1318-1389), der Schüler von *Emir Külal* (1284-1370), gilt als der Gründer des Nakşibendi-Tarikats. Emir Külal war der Schüler von *Yusuf el-Hemedani* (1048/49-1140), der in der Stadt Merv die mystischen Lehren an seine Schüler weitergab, unter anderem auch an *Abdülhalik Gucdüvani* (1103-1179), der mit *Ahmet Yesevi* zur selben Zeit gelebt hatte.

Die beiden Richtungen des Ahmed Yesevi und Abdülhalik Gucdüvani haben sich im Dhikr,<sup>111</sup> dem Gedenken Allahs, unterschieden. Der Yesevi-Orden pflegte einen lauten Gottesdienst, während die Gruppe rund um Gucdüvani mit dem stillen Gedenken vertraut war.<sup>112</sup> Es wird indes gesagt, dass *Muhammed Bahaeddin Nakşibendi* die Verhaltensregeln von Emir Külal und die geistige Welt von Abdülhalik Gucdüvani gelernt hatte.<sup>113</sup> Diese Verbindung ist insofern interessant, da die Yesevi-Bewegung mit der Zeit immer mehr heterodox wurde, bis sie endgültig mit dem Bektaşî-Orden mitziehen konnte. Währenddessen war die Nakşibendi-Strömung bis zum Ende des osmanischen Reiches stets orthodox ausgerichtet.

Der Nakşibendi-Orden kam erst durch *Abdullah Simavi* (k.A.-1490/91)<sup>114</sup> sehr spät nach Anatolien. Sein Lehrer war der Nakşi-Hoca *Ubeydullah Ahrar* (1404-1490), bei dem Molla Ilahi zwei Aufenthalte verbrachte. Am Ende bekam er die Ermächtigung seines Lehrers, mit der er in seinem Heimatdorf Simavi unterrichten durfte. Auf seinem Rückweg machte er noch die Bekanntschaft mit dem Nakşi-Şeyh *Molla Cami* (1414-1492). Sein Ruf wurde sehr bald im ganzen Reich bekannt, dass sogar der Sultan Mehmed II. auf ihn aufmerksam wurde. Auf die zahlreichen Einladungen vom Sultan, aber auch von einigen Wissenschaftern und anderen wertvollen Gelehrten, blieb seitens Molla Ilahi das Nachkommen auf die Bitten aus. Erst mit dem Tode des Sultan Mehmed II. war ihm der Weg nach Istanbul geebnet und konnte sich dort sesshaft machen. Es sind unterschiedliche Motive beschrieben worden, warum der große Şeyh

---

<sup>111</sup> Dhikr bedeutet das Gedenken Allahs, beispielsweise das wiederholte Aufsagen von Allahs Namen. Die Art und Weise, die Länge, die Form sind je nach Orden unterschiedlich. In diesem Sinne kann der Sultan von einem Tarikat in zweierlei Hinsicht um ein Dhikr bitten: a) Darum, dass die Dervişe beispielsweise 1000 Mal einen bestimmten Namen Allahs aufsagen, mit der Hoffnung, dass die gottesdienstliche Handlung eine positive Wirkung auf das folgende Geschehen zeigt. b) Darum, dass der Sultan selber bei solchen Runden teilnimmt, wo die Gruppe Allah gedenkt.

<sup>112</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 217f.

<sup>113</sup> Vgl. *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 48.

<sup>114</sup> Simavi ist ein Dorf der türkischen Stadt Kütahya. Da der Şeyh dort auf die Welt kam, bekam er den Namen Simavi. Sein bekannterer Name ist Molla Ilahi.

der Einladung nicht nachgegangen war, obwohl es bekannt war, dass Sultan Mehmed II. die beiden Nakşi-Gelehrten Ubeydullah Ahrar und Molla Ilahi sehr geschätzt hatte.

Hierzu hat der Theologe Mustafa Kara die Quellen nochmals analysiert und ist zum Ergebnis gekommen, dass Molla Ilahi in der späten Regierungszeit des Sultans doch in Istanbul eingetroffen war, jedoch ist ganz klar, dass er die Einladung verspätet angenommen hatte. Die Gründe dafür sieht Kara darin, dass sich Molla Ilahi der melamitischen Praxis sehr nahe fühlte, sodass er wenig Aufmerksamkeit wollte. Weitere Gründe sind natürlich abseits der Analyse von Mustafa Kara auch erwähnt worden, wie etwa, dass die Sufi-Gelehrten der Halveti- und Bayrami-Orden in Istanbul sehr stark präsent waren.<sup>115</sup> Dazu käme gleich der Name des Akşemseddins auf, der ganz klar ein Bayrami-Gelehrter war und zweifellos einen großen Einfluss hatte. Hier wird deutlich, dass das konkurrierende Bild zwischen den verschiedenen Sufi-Tarikats der Tatsache entspricht, auch wenn Mustafa Kara andere Gründe erwähnt hat.

Durch seinen Vorzeigeschüler *Emir Ahmed Buhari* (gest. 1516) kamen weitere Vertreter dieser Bewegung zur Erscheinung. Beispielsweise war der Privatlehrer des Prinzen *Mustafa* (1515-1553), der Sohn des Sultan Süleyman, ein Nakşi-Şeyh namens *Muslihuddin Mustafa Süruri* (1492-1561/62).<sup>116</sup> Ein weiterer Gelehrter des Sufi-Ordens war *Abdüllatif Efendi* (k.A.-1563/64), welcher der Enkelsohn eines Vezirs aus der Fatih-Ära war. Er erhielt die Unterstützung des Heeresrichters Abdurrahman Efendi.<sup>117</sup> Zu den Privatlehrern der Prinzen zählt auch der Nakşi-Gelehrte *Abdurrahman Gubari* (k.A.-1566/67), der den Sohn des Prinzen Bayezid, Orhan Çelebi, in Kütahya unterrichtete.<sup>118</sup>

Interessanterweise spielte sich bei Molla Cami<sup>119</sup> das Gleiche ab. Molla Cami war zunächst der Schüler von *Sadeddin Kaşgari* (k.A.-1456)<sup>120</sup>. Durch das Ableben dieses Gelehrten kam Molla Cami zu seinem zweiten Lehrer Ubeydullah Ahrar, der gleiche Sufi-Lehrer wie von Molla Ilahi. So wie Abdullah Simavi hatte Abdurrahman Cami auch sehr viel Allgemeinwissen; er war sogar Schüler einer Medrese in Herat gewesen. Die Ausbildung, die er dort genoss, war natürlich sehr wertvoll und qualitativ. Dies wird durch den bekannten Mathematiker und Astronom *Ali Kuşçu* (k.A.-1474)<sup>121</sup> ersichtlich, der den Ruf des Gelehrten Cami mitbekommen

---

<sup>115</sup> Vgl. *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 51.

<sup>116</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 128.

<sup>117</sup> Vgl. *Ibid.* S. 129.

<sup>118</sup> Vgl. *Ibid.* S. 132.

<sup>119</sup> Der ursprüngliche Name ist Abdurrahman Cami.

<sup>120</sup> Sadeddin Kaşgari war ein Nakşi-Şeyh und der Schüler von Nizameddin Hamuş (gest. 1449). Vgl.: *Tosun*, Necdet, Sa'deddin-i Kaşgari. In: TDV DIA. Bd. 35. Istanbul (2008) 391-392.

<sup>121</sup> Ali Kuşçu, ursprünglich Alaeddin Ali, war ein persischer Mathematiker und Astronom, der in Samarkant geboren wurde. Er war der Botschafter des Fürstentums der Akkoyunlu von Uzun Hasan. Bei einem Besuch der Delegation in Istanbul hatte Fatih Sultan Mehmed ein großes Gefallen an seinem Wissen und überzeugte ihn mit

hatte und sich auf den Weg machte, um ihm komplexe Fragen bezüglich der Astronomie fragen zu können. Beim Zusammentreffen der beiden Wissenschaftlern bekam Ali Kuşçu in kürzester Zeit seine Antworten. Dies beeindruckte den Astronomen gewiss.<sup>122</sup>

Auch Molla Cami wurde vom Mehmed II. eingeladen, diesmal sogar mit sehr wertvollen Geschenken. Bei der ersten Einladung sandte Fatih Sultan 5000 Goldmünzen mit, jedoch war zu diesem Zeitpunkt der Gelehrte nicht mehr in der Stadt. Der Mystiker bekam in einem Traum mit, dass der Sultan mittels einer Delegation ihn zwecks einer Einladung besuchen wird. Um der Bitte des großen Sultans keine Absage erteilen zu müssen, wich er dieser Begegnung aus und reiste aus der Stadt. Bei der zweiten Delegation des Sultans verlangte diesmal Mehmed II. einen Artikel, der einen Vergleich zwischen den Philosophen und den Mystiker präsentieren sollte. Diese Aufgabe nahm der Mystiker an. Der verfasste Artikel erreichte jedoch den Sultan nicht, da Mehmed II. kurz davor starb. Die Einladungen vom Sultan Mehmed II. zeigen in erster Linie die starke Zuneigung gegenüber dem Nakşibendi-Tarikat. Aber nicht nur dies, sondern auch sein Interesse allgemein gegenüber der Bildung.<sup>123</sup>

---

einem Verbleib in Istanbul. In Istanbul wurde er der Lehrer der Hagia-Sofia-Medrese, ehe die Semaniye-Medrese gegründet wurde. Für die neue Hochschule von Fatih wurden er und der Şeyhulislam Molla Hüsrev mit der Erstellung des Lehrplans vertraut. Vgl. *Aydın*, Cengiz, Ali Kuşçu. In: TDV DIA. Bd. 2. Istanbul (1989) 408-410.

<sup>122</sup> Vgl. *Okumuş*, Ömer, Abdurrahman Cami. In: TDV DIA. Bd. 7. Istanbul (1993) 94-99. S. 94f.

<sup>123</sup> Vgl. *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 52, und vgl. *Okumuş*, Abdurrahman Cami. S. 95, bzgl. des Vorhabens von Mehmed II. Istanbul zu einer Hauptstadt der Wissenschaft und Bildung zu machen, vgl. *Ocak*, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 47.

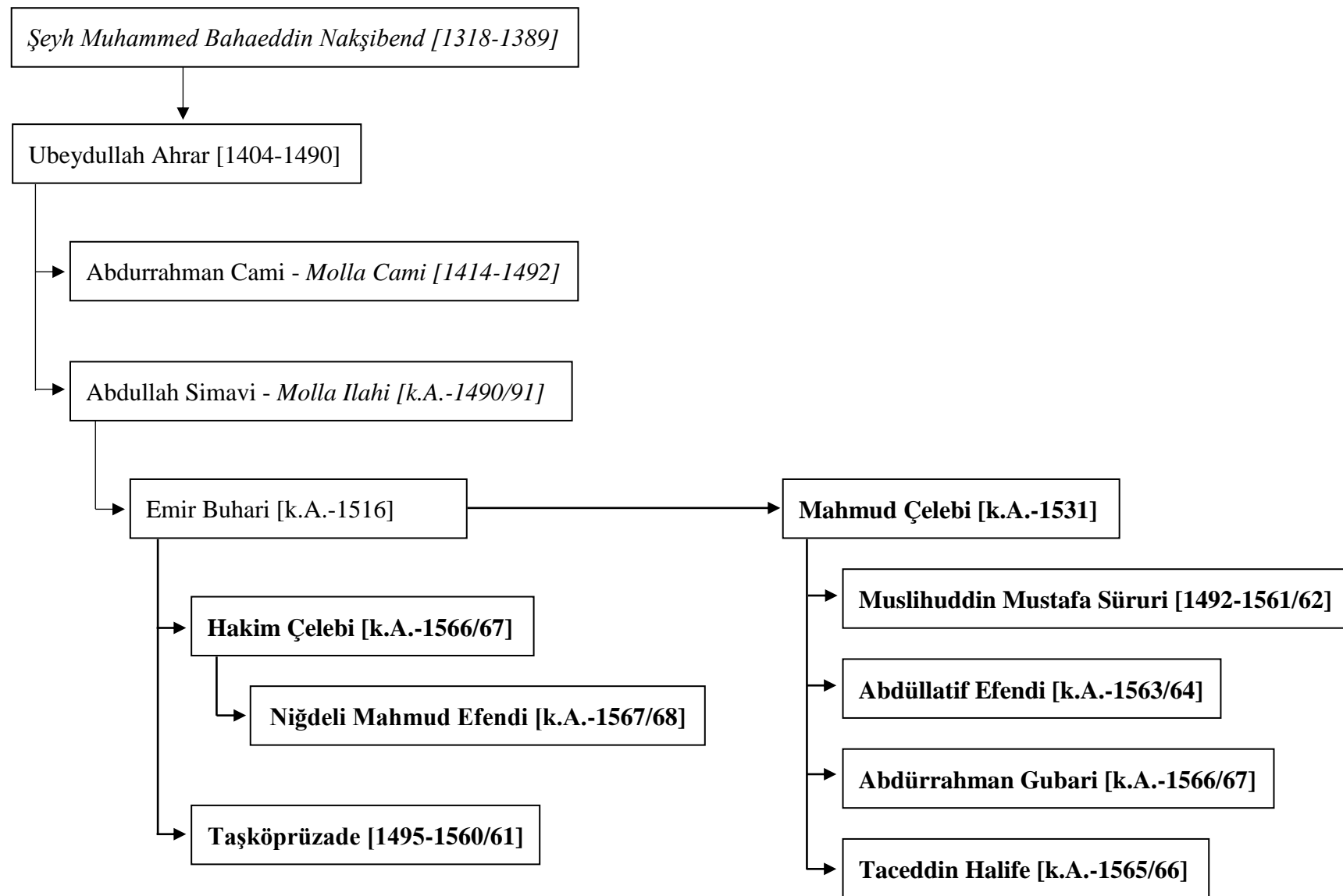


Abbildung 3: Auserwählte Mystiker des Nakşibendi-Ordens

### 1.2.7. Bektaşî-Orden

In den gewöhnlichen theologischen Werken, die die osmanische Mystik behandeln, wird der Bektaşî-Orden nicht erwähnt. Besonders die Neigung zum schiitischen Islam wird als ein großer Unterschied zu den restlichen Tarikats gesehen, sodass die Bektaşîs als „fremd“ betrachtet werden. Jedoch findet diese Strömung im Volk eine überaus große Nachfrage, weshalb diese Bewegung, wie in den Werken über die Geschichte, in dieser Arbeit mit den anderen sunnitischen Bewegungen aufgelistet wird. Der Begriff Kızılbaş wird dementsprechend auch in diesem Kapitel behandelt. Aufgrund des großen Einflusses der Safaviden und ihrer großen Anhängerschaft innerhalb des osmanischen Reiches, wird das safavitische Reich unter diesem Kapitel zusammengefasst, da die Unterstützer dieser Ideologie mehrheitlich Kızılbaşs waren.

Die Wahrnehmung als „fremd“ erklärt sich durch die heterodoxe Ansicht dieser Sekte. So vertritt dieser Orden die Meinung, dass eine modifizierte Art der Reinkarnation stattfinden wird, welche gewiss der islamischen Grundauffassung widerspricht. Einige Überlieferungen deuten daraufhin, dass manche Bektaşî-Dervîş, wie etwa Hacı Bektaşî Veli oder Abdal Musa, durch ihre Person Ali ibn Ebu Talib oder vergangene große Şeyhs wiederbelebten.<sup>124</sup>

#### 1.2.7.1. Entstehung und Entwicklung

Der Gründer des Bektaşî-Ordens ist *Hacı Bektaşî Veli* (1209-1271). Im Zuge der Migration aus Zentralasien, fanden sehr viele Gelehrten und Mystiker in Anatolien die Möglichkeit, ihr Leben neu aufzubauen.<sup>125</sup> In dieser Gruppe waren unter anderem zahlreiche Dervîş, Şeyhs und Ulema, wie etwa Hacı Bektaşî Veli, die die Vorhaben des damaligen osmanischen Fürsten, das Fürstentum zu einem eigenständigen, unabhängigen Reich zu reifen, unterstützten.<sup>126</sup> Somit wird der Stellenwert dieses Ordens an der Geburtsstunde der Osmanen bemessen, da sie im Prozess der Unabhängigkeit maßgeblich mitbeteiligt waren.

Wie auch in der Einleitung angesprochen, wird der starke Auftritt der Mystiker im osmanischen Reich, zwar nicht nur, aber auch, auf die Struktur der Bruderschaften zurückgeführt, welche Elemente von diversen sufistischen Bewegungen, vor allem aus den Mevlevi-, Bektaşî- und Halveti-Strömungen beinhalteten. Die zahlreichen Ähnlichkeiten zwischen der

---

<sup>124</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 81-83.

<sup>125</sup> Bzgl. Migration nach Anatolien, siehe Kapitel 1.1. Orthodoxie vs. Heterodoxie.

<sup>126</sup> Vgl. *Canpolat*, Cemal, Osmanlı manevi temelini oluşturan gerçek. Dervîşler – Babalar ve Bektaşî dergahları. İstanbul (2011). S. 58f.

organisatorischen Mystik (*Ahi*) und dem Bektaşî-Orden führten dazu, dass die Staatsführung, angefangen mit dem Sultan bis hin zum Sadrazam, eine starke Beziehung zum Bektaşî-Orden pflegte. Das Ansehen des *Şeyh Edebalı*, der in vereinzelt Quellen sogar als der Leiter der Ahi-Bruderschaft bekannt war, war unübertrefflich.<sup>127</sup> Einigkeit herrscht zumindest darüber, dass der Neffe des *Şeyh Edebalı*, *Ahi Hasan*, zu dieser mystischen Bruderschaft zugehörig war. Letzterer ist insofern von großer Bedeutung, da nach dem Ableben von Sultan *Osman I.* der nächste Sultan in der Tekke von Ahi Hasan bestimmt wurde; es wurde *Orhan I.* (1281-1362).<sup>128</sup> Nennenswert ist auch der spätere Heeresrichter und Großvezir *Çandarlı Kara Halil* (k.A.-1387),<sup>129</sup> der in dieser Bruderschaft aufgewachsen war.<sup>130</sup>

Weiteres ist zu vermerken, dass der dritte Sultan *Murad I. Hüdavendigâr* (1326-1389) der Schule der *Ahis* beigetreten war, und dass er den ordensspezifischen Gürtel angelegt hatte, so als wäre er ein Tarikat-Şeyh. Aufgrund von Inschriften auf Bektaşî-Tekkes wird der Zusammenhang zwischen dem Bektaşî-Orden und der Ahi-Bewegung deutlich, so wie etwa in einer Inschrift von einer Tekke aus dem Jahre 1367/68, in der die Rede von *Ahi Murad I.* ist.<sup>131</sup> Dadurch erklärt sich auch die Gleichstellung der *Ahis* mit dem Bektaşî-Orden. So wird vor allem im 16. Jahrhundert die Bektaşî-Tarikat als eine Weiterführung der *Abdalan-i Rum*, als eine andere Form der *Ahis*, betrachtet, da auch das ganze kulturelle und ideologische Erbe bei den Bektaşîs vorgefunden werden konnte.<sup>132</sup>

Die Etablierung dieser Gruppe (*Ahi* bzw. *Abdalan-i Rum*) zu einem Orden geschah erst mit Hacı Bektaşî Veli. Davor waren die diversen Bruderschaften und Denkrichtungen mit Einzelpersonen vertreten, wie etwa *Baba İlyas* (k.A.-1240), *Baba İshak* (k.A.-1240) und *Şeyh Edebalı* (1206-1326), die jedoch die Bewegung zu keinem organisatorischen, mystischen Orden weiter entwickeln konnten. Die ersteren Zwei sind für die Geschichtsschreibung insofern wichtig, da sie für die islamische Prägung des Seldschukenreiches bzw. osmanischen Reiches herangezogen werden. Wie zu Beginn auch erwähnt wurde, werden diverse Quellen verwendet, um entweder das schiitische Bild oder das sunnitische Verständnis im osmanischen Reich zu legitimieren. In diesem Zusammenhang werden auch *Baba İlyas* und *Baba İshak* erwähnt. Bei

---

<sup>127</sup> Vgl. *Canpolat*, Osmanlı manevi temelini oluşturan gerçek. S. 73-76.

<sup>128</sup> Vgl. *Ibid.* S. 46.

<sup>129</sup> Çandarlı Kara Halil Paşa ist das erste bekannte Gesicht in der Geschichte der einflussreichen Çandarlı-Familie, die das Amt des Sadrazams jahrzehntelang schmückten. Nach ihm folgten sein Sohn Çandarlı İbrahim Paşa und danach kam der bekanntere von allen, Çandarlı Halil Paşa II., der Sadrazam von Mehmed II. und steter Gegner der Eroberung von Konstantinopel.

<sup>130</sup> Vgl. *Öngören*, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 14-16.

<sup>131</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 327.

<sup>132</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 150.

der Betrachtung der Aufstände in der Zeit des Sultan Süleyman I. sind die zwei Persönlichkeiten auch relevant, da ihr Einfluss bis ins 16. Jahrhundert aufrecht blieb.

Der Name Baba Ilyas steht zusammen mit einem großen turkmenischen Aufstand in den Geschichtsbüchern. Meistens wird dieser Aufruhr auf religiöse Unstimmigkeiten zurückgeführt, jedoch finden auch sozio-kulturelle Probleme in diesem Kontext ihren Platz. Die Auflehnung geschah 1240, woraufhin die „Rebellen“ hingerichtet wurden. Baba Ishak, der Schüler des Baba Ilyas, wurde auch im gleichen Jahr mit weiteren Schülern hingerichtet. Die mystische Bewegung wurde „*Babailer*“ genannt, aus der *Şeyh Edebalı* und vor allem *Hacı Bektaş Veli* stammen. Diesbezüglich wird auch berichtet, dass der Bektaş-Gründer der Schüler des Baba Ilyas gewesen war. Auch wenn neueste Erkenntnisse dies verneinen,<sup>133</sup> ist die Annahme gerechtfertigt, dass Hacı Bayram Veli zumindest mit Baba Ishak in Kontakt war.

Nihat Çetinkaya schreibt in seinem Werk, dass der Aufstand, den letzten wissenschaftlichen Arbeiten zufolge, aufgrund sozio-ökonomischen Unstimmigkeiten entstanden ist, und keineswegs, wie die meisten Historiker behaupten, aus alevitisch-islamischen Gründen. So wird deutlich, dass sowohl das Seldschukenreich als auch das osmanische Reich von Anfang an mit den schiitisch-alevitischen Elementen vertraut waren und die Aufstände lediglich sozialer Natur. Obwohl der Aufstand den Namen des Baba Ilyas trägt, wurde er ausgelöst durch seinen Schüler Baba Ishak. Çetinkaya führt hier den Auslöser direkt an, und zwar, dass er vom Bediensteten des Sultans in Bezug auf Steuern ungerecht behandelt wurde.<sup>134</sup>

Mit Hacı Bektaş Veli kam die spezifische mystische Bewegung zur Geltung, weswegen er auch als *Pir* des Bektaş-Ordens gilt, der viele weitere Subtarikats, wie die Kalenderis,<sup>135</sup> unter dem Dach der Bektaş vereinte. Aufgründdessen erreichten sehr viele Ermächtigungslisten den Şeyh Hacı Bektaş Veli.<sup>136</sup>

Nicht nur aufgrund vieler Abzweigungen des Bektaş-Ordens, sondern auch wegen seines Status in der Elitetruppe des osmanischen Reiches, den Janitscharen, ist diese mystische Strömung von großer Relevanz. Da der offizielle mystische Orden der Janitscharen die Bektaş-

---

<sup>133</sup> Vgl. Öngören, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 19.

<sup>134</sup> Vgl. Canpolat, Osmanlı manevi temelini oluşturan gerçek. S. 30f, und: Gölpinarlı, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 270, und: Öngören, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. S. 18f, und: Çetinkaya, Kızılbaş Türkler. S. 246-249.

<sup>135</sup> Die Kalenderis vertreten, ähnlich wie beim Melami-Orden, viel mehr eine Lebensart als ein Tarikat. Durch ihr Äußeres, ihre Distanz zum Diesseits und ihre Zurückhaltung von der Gesellschaft machen sie sich klar erkenntlich. Da dies eine reine Lebensauffassung ist, ist sie teilweise auch in anderen Tarikat vorzufinden. Insbesondere ihre Inakzeptanz der religiösen Sitten einer Gesellschaft brachte sie in die Nähe der heterodoxen Religionsgruppen. Vgl. Azamat, Nihat, Kalenderiyye. In: TDV DIA. Bd. 24. Istanbul (2001) 253-256. S. 253.

<sup>136</sup> Vgl. Canpolat, Osmanlı manevi temelini oluşturan gerçek. S. 117.



Bewegung war, konnte stets ein Vertreter dieser Strömung in ihrer Kapelle vorgefunden werden, wobei dieses Prinzip auch erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts begonnen hatte.<sup>137</sup>

Die Verbundenheit der Janitscharen mit dem Tarikat wird auch bei der Ernennung eines neuen Tarikat-Führers deutlich. So musste der neue Şeyh des Bektāşi-Ordens in das Lager der Janitscharen, um vom Meister (*ağa*) seine Krone erhalten zu können.<sup>138</sup> Damit hatten die Bektāşis ein „*politisches Einflussmittel, dessen Wirksamkeit jedoch begrenzt war.*“<sup>139</sup> Jenes konnte ab 1421 beobachtet werden, indem die Unterstützung der Janitscharen im Machtkampf eines Prinzen sehr essentiell wurde. So gab auch Sultan Süleyman I. seinem Sohn Bayezid den Ratschlag, die große Militärstärke der Janitscharen-Corps hinter sich zu haben.<sup>140</sup> Die Rolle dieser Einheit durfte keineswegs unterschätzt werden. Der *ağa* (Meister) der Janitscharen war auch deswegen direkt dem Sultan unterstellt, welcher auch für die Bestellung des neuen Meisters befehligt war. Der Großvezir hingegen hatte keine Befugnisse den Janitscharen Befehle zu erteilen. Aufgrunddessen spielten sie stets eine entscheidende Rolle bei der Ernennung eines Sultans oder eines Großvezirs.<sup>141</sup>

Das Ereignis, auf das die Verbindung des Hacı Bektāşi Veli und den Janitscharen zurückgeführt wird, geschah während einer Schlacht, als die Kopfbedeckung des Sufi-Gelehrten auf den Boden fiel. Daraufhin hob ein Janitschare sie auf und legte sie auf den eigenen Kopf, sodass er die Kopfbedeckung des Mystikers trug. In weiterer Folge nahmen die Janitscharen Hacı Bektāşi Veli auch als Pir, sozusagen als den geistigen Lehrer an.<sup>142</sup> Einige Quellen der Bektāşis deuten darauf hin, dass bei der Gründung der Janitscharen-Einheit Hacı Bektāşi Veli maßgeblich mitbeteiligt war, was mit der Nähe begründet wird. Jedoch ist dies rein zeitlich nicht möglich, da der Mystiker 1271 verstorben war und die Janitscharen-Truppe erst im Jahre 1363 erstellt wurde.<sup>143</sup>

Die Janitscharen wurden aufgrund der Expansions- und Sicherheitspolitik gegründet, um die Erweiterung und den Schutz der Grenzen gewährleisten zu können, so hatten die Janitscharen zu Beginn nichts mit Hacı Bektāşi Veli zu tun.<sup>144</sup> Der Grund für die Annahme als Militärorden

---

<sup>137</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 194.

<sup>138</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 194.

<sup>139</sup> *Faroghi*, Der Bektaschi-Orden in Anatolien. S. 77.

<sup>140</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 59.

<sup>141</sup> Vgl. *Ibid.* S. 96.

<sup>142</sup> Dies wird auch dadurch verdeutlicht, indem die Bittgebete bei zeremoniellen Angelegenheiten die des Bektāşi-Ordens sind. Es sind auch bektāşi-spezifische Worte in den Märschen der Musikkapelle (Mehter Marşı) enthalten, sodass die Verbindung zwischen den beiden Gruppen stark zur Geltung kommt. Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 271.

<sup>143</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 329.

<sup>144</sup> Vgl. *Kazıcı*, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi. Bd. 10. S. 359.

lege darin, meint Öngören, dass der Bektaşî-Orden auf die religiös begründete Expansion (*gaza*) einen großen Wert gelegt habe. Dies lässt sich auch bestätigen, wenn man betrachtet, wie viele aus dem Militär mit dem Bektaşî-Orden in Kontakt traten. Es sind nämlich viel mehr Verbindungen mit den anderen Tarikaten vorhanden, als mit den Bektaşîs.<sup>145</sup> Somit wird deutlich, dass die Bektaşî-Bewegung wegen der Kriegsmotivation als Heeresorden angenommen wurde. Sonst wären viel mehr Militärsbedienstete den Bektaşî-Konventen beigetreten, wenn sie von der religiösen Anschauung der Bektaşîs überzeugt gewesen wären.

Eine weitere Erklärung für die Annahme des Bektaşî Velîs als Şeyh der Janitscharen, kann durchaus von den *Abdalan-i Rum* abgeleitet werden. Diese waren in gewisser Weise die Schüler des Hacı Bektaş Veli, die bei Schlachten mit dem Sultan mitgezogen und stets unter Soldaten waren. So kann die nahe Beziehung bei der Gründung der Janitscharen-Gruppe erklärt werden.<sup>146</sup>

Eine weitere, durchaus interessante Begründung diesbezüglich ist das Erziehungssystem der Janitscharen. Die Kinder, die als zukünftige Janitscharen erzogen werden sollten, wurden im Kindesalter an türkische Familien übergeben, bis sie ein gewisses Alter erreichten, um in der Schule des Palastes bzw. im Dienste des Sultans aufgenommen zu werden. Die Familien waren mit der Aufgabe vertraut, die Kinder möglichst islamisch und türkisch zu erziehen. Die Annahme, dass die Ursprungstürken aus Chorasán und Transoxanien der schiitisch-caferitischen/alevitischen Rechtsschule angehörten, bringt die Tatsache nahe, dass die Kinder in solchen Familien dementsprechend erzogen worden waren.<sup>147</sup> Deswegen waren die Janitscharen von kleinauf mit den Prinzipien der Bektaşîs vertraut und konnten sich damit identifizieren.

Obwohl die Bektaşîs ab der Gründung des osmanischen Reiches einen sichtlich positiven Beitrag geleistet hatten, rückten sie mit der Zeit immer mehr in das „negative“ Bild. Interessanterweise werden sie mit dem Aufstand des Şeyh Bedreddin assoziiert, weil viele Anhänger des Bektaşî-Ordens Unterstützer der Rebellion waren. Da die Ideologie des Bedreddin in *Ibnul Arabi* mündete, teilten die Bektaşîs und Bedreddin die gleiche Ansicht auf die religiöse Praxis, die durch die inneren Werte geprägt war (*esoterisch*).<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 331.

<sup>146</sup> Vgl. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*. S. 74f.

<sup>147</sup> Vgl. Çetinkaya, *Kızılbaş Türkler*. S. 330.

<sup>148</sup> Vgl. Canpolat, *Osmanlı manevi temelini oluşturan gerçek*. S. 113.

In der Zeit des Mehmed II. gibt es im Hinblick auf den Bektāṣi-Orden keine besonderen Ereignisse, was sich auch durch die nahe Beziehung des Sultans zum Bayrami-Gelehrten Akṣemseddin erklärt.

Erst Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts erscheint *Balim Sultan* (1457-1516) als einer der wichtigsten Persönlichkeiten des Bektāṣi-Ordens. Die auch als *Pir-i sani* bekannte Person hat in diesem Zeitraum der Bektāṣi-Strömung als eine Bewegung zu einer Institution verholfen.<sup>149</sup> Die gute Beziehung zum damaligen Herrscher *Sultan Bayezid II.* (1447-1512) wird in den Bektāṣi-Quellen übertriebenerweise interpretiert, so dass der Sultan als ein angeblicher Bektāṣi bezeichnet wird.

Doch genau in seiner Regentzeit kommt es zum ersten nennenswerten Kontakt zwischen dem Volk und dem benachbarten safavitischen Reich. Infolge eines gescheiterten Attentats durch einen Kalenderi-Şeyh auf den Sultan Bayezid II. im Jahre 1492, wurden sehr viele turkmenische Şeyhs und Dervişe aus dem Westen des Reiches verbannt. Diese siedelten sich in Anatolien, entlang der Grenze zum safavitischen Reich an. Der Argwohn dieser Gruppen gegenüber dem Sultan stieg aufgrund der Verbannung und Vertreibung von Tag zu Tag, was der safavitische Herrscher Şah Ismail für seine eigene Propaganda in späterer Zeit ausnutzte.

Im Jahre 1511 führte die Diskrepanz zwischen dem Herrscherfeld und dem bektaşitisch-alevitischen Volk zur ersten Rebellion, dem Şahkulu-Aufstand. Unter der Leitung des aus Antalya-Umgebung stammenden Şeyh *Şahkulu* entstand ein Aufruhr gegen das Herrscherhaus, die von Şah Ismail unterstützt, weite Teile des Landes beeinflussen konnte. Die Auflehnung sei aufgrund des schiitisch-sunnitischen Konfliktes oder aufgrund des Vorhabens einen eigenen turkmenischen Staat zu gründen, entstanden.

Eine weitere Begründung liegt hierzu auch noch vor, und zwar die vom Staat enthobenen hohen Steuern.<sup>150</sup> Jedoch sollte hier erwähnt werden, dass Şahkulu der Sohn von *Hasan Halife* war, der wiederum ein Schüler des *Şeyh Haydars*, der der Vater *Şah Ismails*, war.<sup>151</sup> Dies zeigt den Zusammenhang zwischen dem Aufstand und den Safaviden. Hasan Halife wurde nach seiner abgeschlossenen Erziehung bei Şeyh Haydar als Vermittler und Missionar des Safavi-Ordens nach Antalya geschickt. Sein Sohn, Şahkulu, konnte das vorgefundene System seines Vaters

---

<sup>149</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 350f.

<sup>150</sup> Vgl. *Ibid.* S. 353-359.

<sup>151</sup> Vgl. *Sohrweide*, Hanna, Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatolien im 16. Jahrhundert. In: *Der Islam*. Bd. 41, Ht. 1, Berlin (1965) 95-223. S. 146.

im Sinne Şah İsmails ausnutzen und rief zu einem Aufstand auf, den 10.000 Menschen unterstützt hatten.<sup>152</sup>

Samiha Ayverdi beschreibt die Tatsache mit den Unruhen in Anatolien folgendermaßen: Die Aufstände in der Ära der Seldschuken - der Baba-Ishak-Aufstand, in der Ära des Çelebi Mehmed - der Şeyh-Bedreddin-Aufstand, das Ereignis um Şahkulu, und sogar die folgenden Celali-Aufstände, könne als offensichtlich schiitisch verwurzelte Mikrobe betrachtet werden, die teils die sozialen Unebenheiten für die Migration ausnutzen wollten und teils sich als Räuber fortbewegt hatten.<sup>153</sup>

Da die Safaviden auf die Nachkommen des Propheten Muhammed gesetzt hatten, konnten sie viele turkmenische Dervise an sich heranlocken. Um diesem Werdegang entgegen zu wirken und das Volk noch beisammen zu halten, wurde Balım Sultan vom Herrscher tatkräftig unterstützt.<sup>154</sup> So gesehen kann die Bektaşî-Bewegung als eine Prävention gegen die safavitische Tarikat betrachtet werden. Dies ging soweit, dass die Tekkes, die eigentlich anderen Tarikaten angehörten, jedoch mit ihrer Ermächtigungsliste zur Familie des Propheten – in der schiitischen Ideologie sehr relevant –, automatisch zu den Bektaşî-Tekkes zugeordnet wurden, sodass die Zahl der Bektaşî-Konvente steigen konnte.<sup>155</sup>

Wie zu Beginn erwähnt, wurden die Bewegungen, die nicht messianisch, rebellisch bzw. ketzerisch wirkten, nicht verfolgt oder kritisiert. Ganz im Gegenteil, es zeigt sich, dass sogar Dichter am Hofe des Sultans hoch angesehen waren, wie etwa der Dichter Şems trotz seiner Zugehörigkeit zum Bektaşî-Orden.<sup>156</sup>

Es ist deswegen wichtig zu erkennen, dass der Bektaşî-Orden keinerlei Probleme und Schwierigkeiten mit dem osmanischen Staat hatte, obwohl eine andere islamische Ausrichtung verfolgt wurde.

#### **1.2.7.2. Kızılbaş**

Das Wort „*Kızılbaş*“ symbolisierte den von den turkmenischen Völkern getragenen roten Hut. In der Zeit des Orhan I. wurde diese Tradition zumindest für die Staatsbediensteten verändert, indem statt des roten Hutes ein weißer getragen wurde, zwecks Unterscheidung zwischen den

---

<sup>152</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd. 2. S. 230.

<sup>153</sup> Vgl. *Ayverdi*, Samiha, Osmanlı Asırları. Band 1. Istanbul (2013). S. 320f.

<sup>154</sup> Vgl. *Küçükdağ*, Yusuf, *Değerli*, Ayşe, *Şahin*, Bekir, Vesaik-i Bektaşîyan’a Göre Osmanlı Devleti’nde Bektaşî Tekkeleri. Konya (2015). S. 2.

<sup>155</sup> Vgl. *Ibid.* S. 149.

<sup>156</sup> Vgl. *Sohrweide*, Der Sieg der Safaviden in Persien. S. 163.

Untertanen und den Staatsfunktionären. Ab dem 16. Jahrhundert wurden die *Aleviten* und *Bektaşis* mit diesem Begriff benannt, der durchaus negativ besessen war, weshalb das Wort *Kızılbaş* den beiden anderen Begriffen als Synonym gleich käme.<sup>157</sup> Die Gleichsetzung der Begriffe könnte in Şeyh Bedreddin den Ursprung haben. Da, wie schon in den obigen Kapiteln erwähnt, die Mitglieder des Şeyh-Bedreddin-Aufstandes mehrheitlich aus der Bektaşi-Schicht stammten, wurden zunächst jene zwei Gruppen zusammengeschlossen. Wenn nun die Vertreter des Şeyh Bedreddin im 16. Jahrhundert betrachtet werden, sind die sogenannten *Simavini* bzw. *Bedreddini* mit den *Kızılbaşs* vereint.<sup>158</sup> Dies erklärt auch den Grund, warum die *Kızılbaşs* der Heterodoxie angehörten.

In weiterer Folge wurde der Begriff zweierlei verwendet. Alle turkmenischen Gruppen wurden mit „*Kızılbaş*“ betitelt, die einerseits schiitisch-alevitisch bzw. turkmenisch waren und andererseits Şah Ismail, d.h. das safavitische Reich, unterstützten.<sup>159</sup>

Die zweite Verwendung des Begriffes galt als ein Synonym für das safavitische Reich. Wenn eine Schlacht gegen die Safaviden bevorstand, wurde von einem „Feldzug gegen die *Kızılbaş*“ gesprochen.<sup>160</sup> Somit wurde die Bezeichnung *Kızılbaş* verfeindet.

Auch wenn die Fremdwahrnehmung wie erwähnt zu begründen wäre, wurde auch durch die Eigenwahrnehmung dies bestätigt. Da sich das osmanische Reich mit Sultan Selim I. und Sultan Süleyman stärker am orthodoxen, sunnitischen Islam orientiert hatte, zeigten sich die *Kızılbaş* von sich aus deutlich als heterodox. Das Ablehnen der osmanischen Politik untermauerte jene, vor allem durch ihre Bekleidung, in diesem Falle auch mit dem roten Hut.<sup>161</sup> Hier wird vor allem die Beziehung zur Heterodoxie betont.

Unter den *Kızılbaşs* konnten neben schiitischen Gruppen auch sunnitische Einheiten vorgefunden werden. Nach dem Zerfall der Akkoyunlu ging ein Teil der *Kızılbaş* zu den Safaviden um ihnen bei der Etablierung des Reiches zu helfen. Der andere Teil der *Kızılbaş* ging in das osmanische Territorium und blieb sunnitisch, die jedoch bei der Eroberung durch die Safaviden hingerichtet wurden.<sup>162</sup>

Aufgrund von großen theologischen und ideologischen Ähnlichkeiten zwischen dem Bektaşi-Orden und den *Kızılbaş*, kann ein Merkmal verwendet werden, um die zwei Bewegungen doch voneinander unterscheiden zu können. Während die Bektaşis in den städtlichen Regionen

---

<sup>157</sup> Vgl. *Çetinkaya*, *Kızılbaş Türkler*. S. 326.

<sup>158</sup> Vgl. *Inalcık*, *The Ottoman Empire*. S. 190.

<sup>159</sup> Vgl. *Çetinkaya*, *Kızılbaş Türkler*. S. 127 und 404.

<sup>160</sup> Vgl. *Gündüz*, *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler*. S. 110-112.

<sup>161</sup> Vgl. *Inalcık*, *The Ottoman Empire*. S. 32.

<sup>162</sup> Vgl. *Gündüz*, *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler*. S. 100.

verbreitet waren, waren die Kızılbaş (Alevi) eher auf ländlichem Gebiet vorzufinden. Dadurch, dass die Bektāşis in der Stadt der Zentralherrschaft näher waren und ihrer Ordnung folgten, wurden jene nicht verfolgt bzw. eingeschränkt.<sup>163</sup> Obwohl Faroqhi hierzu meint, dass weder der Bektāşi-Orden die Kızılbaş-Bewegung noch umgekehrt in Bezug auf die geographische Verbreitung beeinflusst habe,<sup>164</sup> können in dieser Hinsicht Parallelen und Vergünstigungen beobachtet werden.

### 1.2.7.3. Die Safaviden – der *Erdebili*-Orden

Die Safaviden waren die einzigen, die einen mystischen Orden zu einer Staatsideologie entwickeln konnten. Obwohl rein die Beziehungen mit dem später entstandenen Safavidenreich für die Arbeit relevant sind, soll hier dennoch der Werdegang vom Orden zum Reich erläutert werden. Trotz der eigenständigen mystischen Bewegung, unabhängig vom Bektāşi-Orden, wird diese Strömung im Zuge dieses Kapitels dargestellt, da beide als heterodox gegolten haben. Eine Vermischung der beiden Orden soll jedoch nicht geschehen, da die Bektāşis innerhalb des Osmanenreiches einen besonderen Stellenwert hatten und die Safaviden als das feindliche Reich dargestellt wurden.

Der Safavi-Orden findet beim Gelehrten *Safīyyuddīn Ishak Erdebili* (1252-1334) ihren Ursprung. Ihm wird, wie bei vielen anderen Gelehrten, die Verwandtschaft mit der Familie des Propheten Muhammed zugesprochen, was ihn natürlich in seiner Umgebung heilig gesprochen hatte. Er war der Schüler und der Schwiegersohn des großen Halveti-Şeys *Ibrahim Zahid-i Geylani*,<sup>165</sup> dementsprechend wird der Safavi-Orden als eine Vermischung des Halveti- und des Kalenderi-Ordens gesehen.<sup>166</sup> Aufgrund der Herkunftstadt wird diese Bewegung auch Erdebiliyye oder Erdebili-Tarikat genannt. Über die Enkelkinder des Safīyyuddīn erreicht die Liste der Ordensführer *Şeyh Ibrahim* (k.A.-1447), dessen Kinder eine Verzweigung herbeigeführt hatten. Ebu Yahya Muhammed, ein Sohn von Şeyh Ibrahim, gründete in Anatolien die Verzweigung der *Kevakibi*. Diese Abteilung konnte im osmanischen Reich einen Legitimitätsstatus erreichen, wurde als sunnitisch und Freund des osmanischen Reiches gesehen, sodass Vertreter aus diesem Kreise auch staatliche Posten erhalten hatten, wie etwa *Abdurrahman bin Ahmed ul-Kevakibi*, der der Mufti von Aleppo war. Über den anderen Sohn

---

<sup>163</sup> Vgl. *Savaş*, Saim, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik. Ankara (2013). S. 114

<sup>164</sup> Vgl. *Faroqhi*, Der Bektaschi-Orden in Anatolien. S. 41.

<sup>165</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd 2. S. 225.

<sup>166</sup> Bzgl. Halveti-Orden, siehe Kapitel 1.2.4. Halveti-Orden.

Şeyh Cunejd (k.A.-1460) erreicht die Liste den Gründer des safavitischen Reiches, Şah Ismail (1487-1524).<sup>167</sup>

Çetinkaya beschreibt die Mitglieder der Safavi-Familie bis Şeyh Cunejd und ihre Vertreter nicht als Schiiten, sondern als Teil der Gefolgschaft des Halveti-Ordens, wie ihr Urvater Şeyh Safiyuddin Ishak.<sup>168</sup> So erklärt es auch Sohrweide: „*Cunejd ist der Verantwortliche für den radikalen Wandel im Orden, durch den dieser, das heißt der sunnitisch ausgerichtete, eher gemäßigte Orden Safiyuddins, zu der militanten, extrem-schiitischen Kızılbaş-Safavi wurde.*“<sup>169</sup> Es wird auch berichtet, dass in Folge eines Machtkampfes um das mächtige Erbe der Erdebili-Familie, Şeyh Cunejd gegen seinen Onkel Şeyh Cafer eine Niederlage einnehmen musste. Daraufhin nahm er aus politischen Gründen die schiitische Unterstützung hinter sich.<sup>170</sup> Mit Şeyh Cunejd kommen auch die ersten Interessen nach einem Reich hoch. In den osmanischen Quellen wird zu dem erwähnt, dass Sultan Murad II. Şeyh Cunejds Aufenthalt im osmanischen Raum verboten hatte, da es in einem Reich nur einen Herrscher geben konnte.<sup>171</sup> Hiermit wird verdeutlicht, dass Şeyh Cunejd Machtansprüche hatte. Hanna Sohrweide fügt diesem Vorhaben bestätigend die Eigenschaft „rebellisch“ hinzu. Dass das Safavidenreich erst mit seiner Ära zu einem Dorn im osmanischen Auge wurde, zeigt sich auch, indem „*er sich seine Anhängerschaft weitgehend unter Nomadenstämme suchte, deren Lebensweise und Glaubensvorstellungen städtischen Kreisen stets mehr oder weniger verdächtig waren; außerdem nahm er anerkannt ketzerische Elemente, wie ehemalige Anhänger Şeyh Bedreddins, in seine Reihen auf.*“<sup>172</sup>

Das Verlangen nach Herrschaft lässt sich zusätzlich dadurch bestätigen, indem die Vermählungen betrachtet werden. Als Folge der Machtbestrebungen wurde ein familiäres Band zwischen den Safaviden und dem benachbarten und mit dem osmanischen Reich verfeindeten *Akkoyunlus* geschlossen. Nicht nur die Schwester *Uzun Hasans* (1425-1478), wurde mit dem Herrscher der *Akkoyunlu*, mit Şeyh Cunejd vermählt, sondern auch deren Sohn Şeyh Haydar mit der Tochter seines Onkels Uzun Hasan.<sup>173</sup> Somit erhoffte sich der Safavi-Orden eine Machtübernahme nach dem Ableben des Herrschers Uzun Hasan. Für Çetinkaya sprechen diese Ereignisse für eine machtpolitische Strategie und keineswegs für die Auseinandersetzung

---

<sup>167</sup> Vgl. Gölpınarlı, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 231-235.

<sup>168</sup> Vgl. Çetinkaya, Kızılbaş Türkler. S. 385.

<sup>169</sup> Sohrweide, Der Sieg der Safaviden in Persien. S. 122.

<sup>170</sup> Vgl. Çetinkaya, Kızılbaş Türkler. S. 388.

<sup>171</sup> Vgl. Gündüz, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. S. 59.

<sup>172</sup> Sohrweide, Der Sieg der Safaviden in Persien. S. 119f.

<sup>173</sup> Vgl. Uzuncarşılı, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd. 2. S. 226.

unterschiedlicher theologischer Auffassungen.<sup>174</sup> Denn mit der Hilfe und Unterstützung von Uzun Hasan konnte jahrzentespäter Şeyh Cuneys Sohn, *Şeyh Haydar* (1460-1488), in Erdebil den Onkel Şeyh Cafer vertreiben und selbst an die Macht kommen.<sup>175</sup>

Die Erziehung des Şeyh Haydar und die spätere Persönlichkeit erstellen jedoch einen Widerspruch dar, da Haydar von seinem sunnitischen Onkel Uzun Hasan erzogen wurde. Es ist deswegen fraglich, wie es dazu kam, dass er später den schiitischen Islam verkörperte.<sup>176</sup>

Zum Todeszeitpunkt des Şeyh Haydar ist sein Sohn Ismail noch nicht auf der Welt, sodass zunächst der älteste Sohn *Şeyh Ali* (k.A.-1493), nach einem Machtkampf mit den Akkoyunlus, an die Macht des starken Tarikats kommt. Nach dessen Ableben ist Şeyh Ismail an der Reihe, wobei er zu diesem Zeitpunkt erst sechs Jahre alt war. Nach einer Verfolgung und einem systematischen Vorgehen erreichte Şah Ismail sein Ziel und konnte schlussendlich sein safavitisches Reich, ausgehend vom safavitischen Tarikat, gründen. Deswegen änderte sich der Titel von Şeyh zu Şah, da er nicht mehr nur ein religiöser Führer war, sondern auch der Herrscher.<sup>177</sup>

Da während Şeyh Cuneysd und Şeyh Haydar die Kızılbaş in Anatolien gegen das bestehende osmanische System motiviert wurden, konnte Şah Ismail mit Beginn seiner Staatsideologie viele Sympathisanten in diesem Gebiet gewinnen.<sup>178</sup> Dies verdeutlicht einmal mehr die Krise innerhalb des osmanischen Reiches. Uzunçarşılı sieht in dieser Hinsicht die Schuld auch bei der osmanischen Herrscherfamilie, da sie stets mit inneren Machtkämpfen beschäftigt war und das Volk links liegen gelassen hatte. Dies nutzte Şah Ismail auch in seiner Zeit aus und sandte regelrecht eigene Prediger in die Region, um das Volk gegen den Staat aufzuheizen.<sup>179</sup> Die darausfolgenden Aufstände werden im letzten Kapitel erläutert.

Die Berechtigung für das Reich wird mit einem Traum des Gründers des safavitischen Ordens begründet. Şeyh Safiyyuddin sah in einem Traum ein großes Schwert, eine große Krone, welche er mit sich trug, und die Sonne über der Moschee in Erdebili aufgehen. Ihre Interpretationen deuteten daraufhin, dass die Nachkommen des Tarikat-Şeyhs ein großes Reich gründen werden. Da die Erklärungen erst in den späteren Quellen ihren Platz gefunden haben, wird die Überlieferung dieses Szenarios als erfunden betrachtet. In weiterer Folge werden nicht nur die Informationen über den Traum verfälscht, sondern auch die Abstammung der Safavi-Familie.

---

<sup>174</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 396.

<sup>175</sup> Vgl. *Ibid.* S. 396.

<sup>176</sup> Vgl. *Gündüz*, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. S. 61f.

<sup>177</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 438f.

<sup>178</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd. 2. S. 345.

<sup>179</sup> Vgl. *Ibid.* S. 229.



So wird in der Ära von *Şah Tahmasb* (1514-1576) der familiäre Stammbaum an den 7. Imam der Schiiten, Imam Musa Kazım, angeschlossen.<sup>180</sup> Damit beabsichtigten sie den Heiligenstatus innerhalb der Bevölkerung zu erreichen.

Mit der Gründung des safavitischen Reiches wurden in erster Linie die ersten drei Khalifen Ebu Bekir, Ömer und Osman, dann die Umayyaden bzw. die Abbasiden verteufelt.<sup>181</sup> Somit wird bestätigt, dass der schiitische Islam die offizielle Religion des Reiches war.

Nicht nur auf staatlicher Ebene wurde eine derartige Haltung gegenüber den ersten drei Khalifen eingenommen, auch die Kızılbaş-Familien scheuten sich davor, jene Namen an ihre Kinder zu vergeben.<sup>182</sup> Es begann eine Verfolgung und Unterdrückung der Sunniten im ganzen Reich. So wurden auch der Iran zur Gänze und die Kızılbaş zeitgleich „schiitisiert“.<sup>183</sup>

Liedl beschreibt dies folgendermaßen: „Diese Entwicklung war insofern bemerkenswert, als die safavitischen Dynastiegründer – ursprünglich Şeyhs des Sufi-Ordens der Kızılbaş in Aserbaidshān –, die ziemlich überraschend den Zwölferschiismus zur Reichsreligion erklärte hatten, zunächst die sunnitischen Ulema und Sufis zu verfolgen begannen...“<sup>184</sup>

Der Safavi-Orden wurde mit dem safavitischen Reich unter Şah Ismail zu einer ideologischen Bewegung, die staatliche Ambitionen hatte. Deswegen wurde Şah Ismail zeitgleich als der Şeyh des Safavi-Tarikats gesehen. Mit seinem Sohn Şah Tahmasb wurden die zwei Begriffe immer mehr voneinander getrennt, sodass der Herrscher des Reiches nicht mehr als Leiter des Ordens gesehen wurde.<sup>185</sup>

Dass tausende Turkmenen Şah Ismail als den politischen und religiösen Führer sahen, machte das junge Safavidenreich für die Osmanen zu einer außenpolitischen Herausforderung.<sup>186</sup> Die Auseinandersetzungen zwischen dem safavitischen und dem osmanischen Reich begannen mit Sultan Selim I., der im Jahre 1512 an die Macht kam. Bis dahin hatte Şah Ismail die Gelegenheit Azerbaijan unter seine Kontrolle zu bringen.

Es ist sehr interessant, dass Selim I. mit der Hilfe der alevitisch-bektaşitischen Janitscharen an die Macht kam, obwohl er selbst schon zuvor als Prinz und Gouverneur von Trabzon oftmals

---

<sup>180</sup> Vgl. *Gündüz*, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. S. 54f.

<sup>181</sup> Dieses Verhalten wird auch den Kızılbaş in Anatolien vorgeworfen, welches auch mit einzelnen Delikten bestätigt wird. Siehe diesbzgl.: *Savaş*, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik. S. 34f.

<sup>182</sup> Vgl. *Faroqi*, Soraiya (Hg.), *Fleet*, Kate (Hg.), *The Cambridge History of Islam Vol. 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453 – 1603*. Cambridge (2012). S. 340.

<sup>183</sup> Vgl. *Gündüz*, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. S. 73f.

<sup>184</sup> *Feldbauer*, Peter, *Liedl*, Gottfried (Hg.), *Die islamische Welt bis 1517. Wirtschaft, Gesellschaft, Staat*. Wien (2008). S. 73.

<sup>185</sup> Vgl. *Ibid.* S. 81.

<sup>186</sup> Vgl. *Inalcık*, *The Ottoman Empire*. S. 32.

gegen die Safaviden aufmischte und versuchte die Turkmenen in Anatolien für sich zu gewinnen. Mit der Unterstützung der Janitscharen ergatterte er sich die Macht des osmanischen Herrschers, obwohl sein Vater Bayezid II. noch am Leben war.<sup>187</sup>

Die Vorbereitungen für einen etwaigen Feldzug gegen das safavitische Reich begannen gleich mit seiner Periode, denn die Eliminierung des Şah Ismails war von höchster Priorität. Dafür gibt es natürlich unterschiedliche Gründe, aber hier seien zwei angeführt.<sup>188</sup> Einer dieser Gründe ist die wirtschaftliche Situation. Mit der Entdeckung Amerikas und vor allem mit der Umrundung des Kaps der guten Hoffnung durch Vasco da Gama, brachte Europa einen billigeren und nützlicheren Umweg zum großen Markt von Indien und Umgebung. Somit war das osmanische Reich unter Druck geraten, da nun der Handel stocken würde. Weil auch im Osten ein weiteres Reich den Handelsweg blockierte, mussten die Osmanen den Landweg frei schaffen.

Ein weiterer Grund dafür ist die Propaganda der Safaviden innerhalb des osmanischen Reiches. Viele turkmenische Völker wandten sich vom osmanischen Reich ab. Die Ablehnung ging so weit, dass viele aus dem Volk den Osmanen den Rücken kehrten und in das safavitische Reich wechselten. Um einerseits das eigene Volk noch zusammen zu halten, aber auch um andererseits eine Einheit innerhalb der muslimischen Welt zu schaffen, ging Selim I. auf Şah Ismail los.<sup>189</sup>

Die Unterstützer der Safaviden waren mehrheitlich die Turkmenen aus dem aserbajdschanischen, iranischen und syrischen Raum. Die Turkmenen aus dem osmanischen Reich stellten eine Minderheit dar.<sup>190</sup> Es wird erwähnt, dass die Migration in das safavitische Reich aufgrund von unzureichender Führung entstanden ist. Demnach sind viele, vor allem aus dem militärischen Milieu, mit der Hoffnung auf einen besseren Lebensunterhalt in das safavitische Reich immigriert.<sup>191</sup> Dieses Motiv sollte jedoch keine Geltung finden, wenn, laut Babinger, die Soldaten für ihren Heeresdienst keine Besoldung bekamen. Für Şah Ismail „*galt Geld und Rangordnung nichts und alles kam nur auf die bedingungslose Hingabe an den neuen Glauben an.*“<sup>192</sup>

---

<sup>187</sup> Vgl. Çetinkaya, Kızılbaş Türkler. S. 452.

<sup>188</sup> *Inalcık* führt für den Konflikt zwischen den Safaviden und Osmanen drei Gründe vor: 1. Politisch, 2. Religiös und 3. Wirtschaftlich. Vgl. *Inalcık*, Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet. S. 117f.

<sup>189</sup> Vgl. Çetinkaya, Kızılbaş Türkler. S. 453f.

<sup>190</sup> Vgl. Gündüz, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. S. 101f.

<sup>191</sup> Vgl. *Ibid.* S. 104.

<sup>192</sup> Babinger, Der Islam in Kleinasien. S. 137.

Eine andere Begründung ist die fanatische Zugehörigkeit zum Safavi-Tarikat, die eine Person dazu verleitet, für den Führer der Kızılbaş, in dem Falle Şah Ismail, zu sterben.<sup>193</sup> Also sind die Begründungen unterschiedlich ausgelegt, wobei der Zugang des Fanatismus – und somit der religiöse Grund – näher liegt.

Die Entscheidung in einen Krieg gegen das safatische Reich zu ziehen, fiel Sultan Selim I. sicherlich nicht einfach, da er die Sorgen hatte, ob eines der zwei wichtigsten Militärsgruppen wie die Janitscharen gegen eine Armee ankämpfen würde, die theologisch sehr viele Ähnlichkeiten vorzuweisen hatte.<sup>194</sup> Deswegen konnte er die Offensive keineswegs mit einer religiösen Bestimmung begründen, wobei die Ansicht, dass die Safaviden heterodox wären,<sup>195</sup> die Tatsache vereinfachen hätte. Diese Aufgabe war die des Şeyhulislam, der eine Fatwa erteilen musste, um überhaupt ein anderes muslimisches Reich angreifen zu dürfen. Was auch erfolgte.<sup>196</sup> Die Schlacht bei Çaldıran ging zugunsten der Osmanen aus. Selim I. konnte sich gegen einen schiitischen Tarikat durchsetzen.

Um den Einfluss der Safaviden in Anatolien gering zu halten bzw. einschränken zu können, spielten die diversen Orden, wie etwa die Halvetis, die Bektāşis und Mevlevīs, eine wichtige Rolle. Im Zuge der Eliminierung des Erdebili-Ordens bekamen die erwähnten Bewegungen Unterstützung vom osmanischen Staat.<sup>197</sup>

---

<sup>193</sup> Vgl. *Gündüz*, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. S. 104.

<sup>194</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 459.

<sup>195</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 32.

<sup>196</sup> Siehe Kapitel 2.2.3.1. Şeyhulislam İbn Kemal.

<sup>197</sup> Vgl. *Bilge*, Reha, 1514 Yavuz Selim ve Şah Ismail. Türkler, Türkmenler ve Farslar. Istanbul (2011). S. 324.

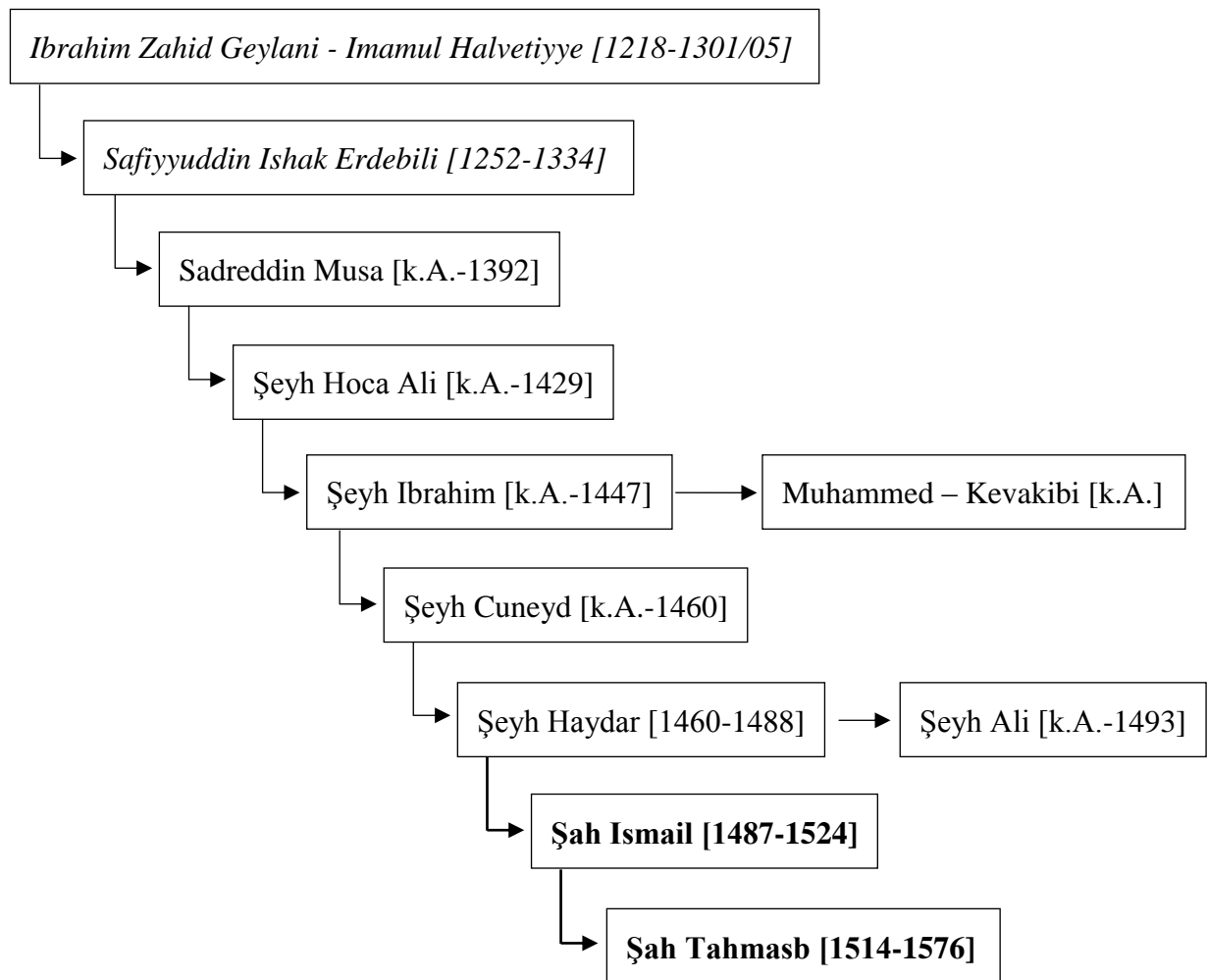


Abbildung 4: Der Stammbaum des Safavi-Ordens

### 1.2.8. Weitere Orden

Der *Kadiri-Orden* fand im osmanischen Reich wenig Geltung. Die einzigen nennenswerten Vertreter dieser Richtung waren *Ismail Rumi* (1538/39-1631) und *Abdullah Rumi Eşrefoglu* (1377-1469/70), der zugleich auch der Schwiegersohn von Hacı Bayram Veli war.

Nachdem Eşrefoglu die Ermächtigung des Bayrami-Gründers bekam, hing er sich einem Şeyh namens *Hüseyin Hamevi (unbekannt)* an. Durch die Begegnung mit dem Letzteren erfuhr er die Kadiri-Bewegung, welche er später im osmanische Reich zur Eşrefiyye-Bewegung, als die Verzweigung dessen, weiterentwickelte. Eşrefoglu folgend kam Ismail Rumi als bekanntes Gesicht des Kadiri-Ordens hervor. Er spielte im 17. Jahrhundert eine wichtige Rolle, vor allem bei der Eröffnung der großen Sultan Ahmed Moschee (erbaut 1616).<sup>198</sup>

Der *Rifai-Orden* lässt sich auf den geistigen Gelehrten *Ahmed ar-Rifai* (1118-1182) zurückführen, der in der Umgebung von Basra gelebt hatte. Die enge Verbindung zum Gründer des Kadiri-Ordens *Abdulkadir Geylani* (1077-1165/66) stellt Fragen auf, wie, wer von welcher Bewegung stammt. Die Tatsache wird von beiden Strömungen unterschiedlich präsentiert. Während die Rifais meinen, dass Abdülkadir Geylani der Schüler des Ahmed ar-Rifais war, erwähnen die Kadiris genau das Gegenteil. Die Praktiken des Rifai-Ordens sind stark zu hinterfragen, wie beispielsweise das Geißeln, da diese Taten nach der orthodox-islamischen Denkrichtung verboten waren. Die Rifai haben im osmanischen Reich wenig Einfluss gehabt, weil sie gleich nach Eintritt in Anatolien vom Bektāşi-Orden beeinflusst wurden. So gesehen, war der Rifai-Orden ein Teil der Bektāşi-Bewegung im osmanischen Reich.<sup>199</sup>

Die *Bedevis- und Desukis-Bewegung* sind Richtungen, die sich mehrheitlich in Ägypten durchgesetzt haben. Die Gründer jener Strömungen sind *Ahmed ul-Bedevis* (1200-1276) und *Ibrahim Burhanuddin Desuki* (1235-1277). Im osmanischen Reich sind sehr wenige bis gar keine Vertreter bekannt. In Istanbul gab es lediglich 8 Tekkes des Bedevi-Ordens.<sup>200</sup>

Der *Yesevi-Orden* wurde in Buhara durch *Ahmed Yesevi* (1093-1166) gegründet. Er war der Schüler des *Yusuf el-Hemedani* (1048/49-1140), der einen weiteren Schüler namens *Abdülhalik Gucdiivani* (1103-1179) hatte. Die größte Eigenschaft der Yesevis war das laute Dhikr, wobei jene Praxis nach der hanefitischen Rechtsschule als „nicht erwünscht“ betrachtet wird. Deswegen entwickelten sich nach dem Gelehrten Yusuf Hamadan zwei Bewegungen, die von

---

<sup>198</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru’da Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar. S.193, und: *Özdemir*, Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumi. S. 67f.

<sup>199</sup> Vgl. *Gölpınarlı*, 100 Soru’da Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 194-196.

<sup>200</sup> Vgl. *Ibid.* 196f.

Ahmed Yesevi und die von Gucdüvani (später Nakşibendi). Im 16. Jahrhundert verschwinden die Spuren des Yesevi-Ordens.<sup>201</sup> Aufgrund seines Bekanntheitsgrades in Türkistan wurde Ahmed Yesevi von den Bektaşis für den eigenen Orden verwendet. Deshalb wurde im Laufe der Zeit Ahmed Yesevi als einer vom Bektaşî-Orden gesehen.<sup>202</sup>

Einer der wichtigsten Historiographen des osmanischen Reiches ist *Aşıkpaşazade* (1400-1484), der ein Mitglied des *Zeyniyye-Ordens* war. Dieser wurde durch Şeyh *Zeynüddin Ebu Bekir Hafi* (1356-1434/35) gegründet.<sup>203</sup> Ausschlaggebend für ihre Verbreitung war die Eroberung Istanbuls. Sie gehörten zu den wichtigsten Orden in Istanbul, jedoch nahm ihre Gefolgschaft mit der Zeit ab, sodass in der Ära des Sultan Süleymans nahezu keine namhaften Vertreter existierten.

---

<sup>201</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 19.

<sup>202</sup> Vgl. Gölpınarlı, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. S. 200f.

<sup>203</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 185f.

## **2. TEIL**

---

## 2.1. Die osmanische Denkrichtung

Um den staatlichen Islam verständlich zu machen, ist es von großer Bedeutung, die Denkschulen und -richtungen aus der vorosmanischen Zeit zu beschreiben, die einen beachtlichen Einfluss auf die späteren osmanischen Theologen der Kanuni-Epoche hatten.

In diesem Zusammenhang ist die Philosophie unumgänglich, wenn man bedenkt, wie große Denker, wie beispielsweise *Ghazali* (1058-1111), *Averroes* (1126-1198), *Avicenna* (980-1037) so wie der philosophische Mystiker *Ibnul Arabi* die islamische Welt mit ihrem Denken befruchtet haben. Da ihre Ansichten von einer großen Gruppe der *Ulema* im osmanischen Reich vertreten wurden, können vor allem die erwähnten Philosophen parallel mit der Denkrichtung bzw. den Denkern des osmanischen Reiches erwähnt werden. Sie waren maßgeblich an der Etablierung der Staatsideologie und des staatlichen Islam beteiligt. Um den Rahmen nicht zu sprengen, werden hier keineswegs die jeweiligen Philosophien und Weltanschauungen, sondern lediglich in groben Zügen die Unterschiede und Abhängigkeiten präsentiert.

Die Wirkung des griechischen Ansatzes auf die islamische Philosophie führte zu zwei Gegenpolen innerhalb der islamischen Denker. Auf der einen Seite stand *Ghazali*, der den Einfluss von Platon und Aristoteles auf die systematische islamische Theologie (*Kalam*) ablehnte, und auf der anderen Seite *Ibn Sina* und *Ibn Ruschd*, die die neue Denkrichtung forcierten. Mit einem Traktat von *Ghazali*, in welchem er diesen philosophischen Zugang kritisierte, begannen die Diskussionen zwischen den beiden Denkrichtungen, die auch im osmanischen Reich fortgeführt wurden.<sup>204</sup> Es kann trotz der kontroversen Prämissen dennoch behauptet werden, dass die Philosophie mit dieser zweiten Generation an Denkern, die auch *Muteahhirun* genannt werden, in der islamischen Glaubenslehre Fuß fassen konnte, egal ob griechischem Ursprungs oder nicht.<sup>205</sup>

Ausgehend von dieser Gegenüberstellung entstanden bestimmte Denkrichtungen, die auch im osmanischen Reich vertreten wurden. Für eine praxistaugliche Beschreibung jener Denkschulen wurde die Einteilung von *Ocak* herangezogen. Dieser sieht drei Gruppen vor: a) Schule nach Fahreddin Razi, b) Schule nach Ibn Teymiyye und c) Schule nach Ibnul Arabi.<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> *Ocak* führt Ibn Ruschd als Gesprächspartner von Ghazali an, während auch Artikel vorhanden sind, die Ibn Sina als das Gegenüber von Ghazali überliefern. Letztere wäre rein zeitlich nicht möglich, da das Todesjahr von Avicenna mit 1037 bemessen wird. Es könnte eine Antwort von Ghazali auf die von Ibn Sina erstellten Thesen sein, ohne auf ein Gespräch hindeuten zu wollen. Siehe diesbzgl.: *Ocak*, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 168f.

<sup>205</sup> Vgl. Toksöz, Hatice, Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri. In: DED. Bd. 13. Istanbul (2007) 123-154. S. 126.

<sup>206</sup> Vgl. *Ocak*, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S.175-189.



## 2.1.1. Denkrichtungen

### 2.1.1.1. Denkschule nach Fahreddin Razi

In diesem Kontext sollte zunächst der Philosoph *Fahreddin Razi* (1149-1209/10) vorgestellt werden. Der Gelehrte kam in der Hauptstadt des Großseldschukenreiches, Ray (Persien), auf die Welt. Er war nahezu ein Universalgelehrter, da er in den diversen Disziplinen wie *Kalam*, islamisches Recht, Quranexegese, Logik, Astronomie, Medizin und Mathematik ausgebildet war und auch einige Werke in diesen Bereichen verfasst hatte.<sup>207</sup> *Fahreddin Razi* befand sich genau in der Mitte der beiden großen Philosophen Ghazali und Ibn Sina. Er kritisierte teils die Ansichten von Ibn Sina, aber dennoch gehört er zu den großen Verfechtern jener Lehren.<sup>208</sup> Auf der anderen Seite konnte er sich in der Philosophie derart etablieren, so dass seine Werke und seine *Ghazali*-Interpretationen *Ghazali* selbst übertrafen.<sup>209</sup>

Über die Anzahl der Schüler von *Razi* wird überliefert, dass sowohl auf seinen Reisen als auch während seiner Aufenthalte 300 Schüler anwesend waren,<sup>210</sup> welches seine große Gefolgschaft veranschaulicht. Wenn die Kette der Lehrer<sup>211</sup> von *Razi* betrachtet wird, so erreicht sie auf der einen Seite *Ghazali*, auf der anderen Seite *Ibn Sina*.<sup>212</sup> So kann eine Synthese der beiden gegensätzlichen Denkrichtungen beobachtet werden, deren gleichzeitige Anwendung – der parallele Zugang von Religion und Philosophie – bis Sultan Süleyman aufrechterhalten wurde.<sup>213</sup> Eine entscheidende Eigenschaft dieser Denkrichtung ist die Wirksamkeit der griechischen Philosophie, insbesondere neoplatonischer Denkmuster.<sup>214</sup> Es ist auch notwendig hier zu erwähnen, dass *Fahreddin Razi* mit seiner Ansicht eine Gegenposition zum *Batini*-Gedanken eingenommen hatte.<sup>215</sup> Dies ist insofern wichtig, da sich einige mystische Orden sehr stark esoterisch orientierten.

---

<sup>207</sup> Vgl. *Yavuz*, Yusuf Şevki, *Fahreddin er-Razi*. In: TDV DIA. Bd. 12. Istanbul (1995) 89-95. S. 89.

<sup>208</sup> Vgl. *Çapak*, İbrahim, *Fahreddin Razi'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri*. In: DID. Bd. 8, H. 23. Ankara (2005) 111-126. S. 112.

<sup>209</sup> Vgl. *Ibid.* S. 114.

<sup>210</sup> Vgl. *Arıcı*, Mustakim, VII. / XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü. In: *İslam Araştırmaları Dergisi*. Band 26. S. 1-37. Istanbul (2011). S. 8.

<sup>211</sup> Die Ermächtigungen sind sozusagen ein Diplomzeugnis, welches dem Absolventen die Erlaubnis erteilt, im Bildungswesen berufstätig sein zu dürfen. In dieser Urkunde wird angeführt, von welchem Lehrer er welche Fächer studiert hat. Daran angeknüpft wird das Gleiche auch über die jeweiligen Lehrer angegeben. Diese Kette ist für die Rechtmäßigkeit des Wissens notwendig, welche schlussendlich über *Fahreddin Razi* den Gelehrten *Ghazali* erreicht. Dies bedeutet, dass alle Gelehrten des osmanischen Reiches in ihrer Urkunde ihr Wissen über Mittelpersonen (Professoren) von *Fahreddin Razi* bzw. *Ghazali* gelernt haben. Vgl.: *Uzunçarşılı*, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara (1965). S. 75.

<sup>212</sup> Vgl. *Arıcı*, VII. / XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü. S. 7.

<sup>213</sup> Vgl. *Toksöz*, Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri. S. 140.

<sup>214</sup> Vgl. *Unan*, Fahri, *Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlim Verim*. In: *Koomduk İlimder Jurnalı /Sosyal Bilimler Dergisi*. Bischkek. H. 5. (2003) 14-33. S. 16.

<sup>215</sup> Vgl. *Yavuz*, *Fahreddin er-Razi*. S. 90.

Nach der Meinung von *Razi* ist die Wissenschaft des *Kalams* (systematische islamische Theologie) der Höhepunkt aller Wissenschaften. Dies bringt wiederum die philosophische Perspektive in den Vordergrund. Ein Befürworter dieses Standpunktes ist auch der bekannte Gelehrte aus der Zeit Kanunis, *Taşköprüzade*, für den der *Kalam* die höchste Wissenschaft darstellte,<sup>216</sup> der bei seinem Werk „*Miftah's-sa'ade*“ zustimmend von den Lehren von *Ibn Sina* ausging.<sup>217</sup>

Zu den Schülern bzw. Nachfolgern von *Fahreddin Razi* zählen unter anderem *Esiruddin el-Ebheri* (k.A.-1265), *Nasiruddin Tusi* (1201-1273/74), *Kadı Beyzavi* (k.A.-1286), *Adudiddin Ici* (1281-1355), *Sadeddin Teftazani* (1322-1389) und *Seyyid Şerif Cürcani* (1339-1413), die allesamt wertvolle Werke schrieben, welche in den Medresen gelehrt wurden.<sup>218</sup> *Uzunçarşılı* erwähnt als Verfechter dieser Denkrichtung zusätzlich *Sadreddin Konevi*, *Davud Kayseri*, *Şeyh Bedreddin* und *Molla Fenari*.<sup>219</sup> Jedoch können sowohl *Sadreddin Konevi* als auch *Davud Kayseri* nicht als Mitglied der *Razi*-Denkschule betrachtet werden. Sie verfolgten eher die Denkrichtung des *Ibnul Arabi*, obgleich philosophische Elemente in dieser erwähnten Denkschule stark vorhanden waren.<sup>220</sup> Mit *Molla Fenari*, der erste offizielle *Şeyhulislam* unter Sultan *Mehmed II.*, wurde die erwähnte Denkrichtung in das Medrese-System des osmanischen Reiches – bei der Erstellung der Lehrpläne der *Semaniye*-Medrese mit *Ali Kuşçu* – integriert.<sup>221</sup>

Besonders wichtig für die vorliegende Arbeit sind auch die Vertreter dieser Denkrichtung in der Zeit des Sultan *Süleyman*. Große Verfechter dieser Schule waren *Ibn Kemal*, der die Philosophie und den *Kalam* zu vereinen versuchte,<sup>222</sup> und *Ebussuud Efendi*.<sup>223</sup> Wenn nun die Ermächtigungen der *Ulema* nach *Ibn Kemal* und *Ebussuud Efendi* im osmanischen Reich betrachtet werden, so erreicht die Kette der Lehrer über *Seyyid Şerif Cürcani* den großen Gelehrten *Ghazali*.<sup>224</sup>

Die Denkrichtung der ersten Medrese im osmanischen Reich verfolgte das System von *Fahreddin Razi*, welches die tradierten und rationalen Wissenschaften parallel unterrichtete. Jedoch änderte sich diese Einstellung nach der Ära von Sultan *Süleyman*, so dass die rationalen und philosophischen Disziplinen nicht mehr als wichtig betrachtet wurden.<sup>225</sup>

<sup>216</sup> Vgl. *Arıcı*, VII. / XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde *Fahreddin Razi* Ekolü. S. 22. Fußnote 91.

<sup>217</sup> Vgl. *Toksöz*, Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri. S. 138.

<sup>218</sup> Vgl. *Ocak*, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 174f.

<sup>219</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 76f.

<sup>220</sup> Vgl. *Arıcı*, VII. / XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde *Fahreddin Razi* Ekolü. S. 24

<sup>221</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd. 2. S. 591.

<sup>222</sup> Vgl. *Toksöz*, Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri. S. 136.

<sup>223</sup> Vgl. *Ocak*, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 178.

<sup>224</sup> Vgl. *Arıcı*, VII. / XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde *Fahreddin Razi* Ekolü. S. 17.

<sup>225</sup> Vgl. *Yılmaz*, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf. S. 46.

Es wäre von Nutzen einige der in den Medresen gelehrten Werke hier zu erwähnen.<sup>226</sup>

- *Haşiye-i Tecrid* ist eine von *Seyyid Şerif Cürçani* verfasste Erklärung des Werkes *tecrid'ul-itikad* bzw. *tecrid'ul-kelam* vom schiitischen Gelehrten *Nasiruddin Tusi*.
- *Mevakif* ist das Werk von *Kadı Adudiddin İci*, welches von *Cürçani* auch interpretiert wurde, das auch mit dem Hauptwerk in den Medrese unterrichtet wurde.
- In systematischer Theologie (*kalam*) wurden die Werke *Tevalu'ül-envar* von *Kadı Beyzavi*, *Şerh-i Tevali* von *İsfahani* und *Mekasid'ul-talibin* von *Sadeddin Teftazani* unterrichtet.
- Das Werk *Şerh'ul akaid* von *Teftazani* war in politischer Hinsicht sehr ausschlaggebend.<sup>227</sup>
- Das Werk *Miftah'ul-ulum* von *Sekkaki* und vor allem die Interpretation von *Cürçani* wurden auch gelehrt.

#### 2.1.1.2. Denkschule nach Ibnul Arabi

Als eine weitere Denkschule konnten sich die Lehren von Ibnul Arabi etablieren. Wie auch im ersten Kapitel angesprochen, nimmt Ibnul Arabi zweifelsfrei einen sehr besonderen Platz innerhalb des osmanischen Reiches ein. Sowohl als Mystiker als auch als Denker ist er nicht ersetzbar. Mit seiner Vorstellung des Seinsmonismus vereinte er die Philosophie und Mystik. Der mystische Seinsmonismus von Ibnul Arabi kann durchaus mit dem theologischen Spiritualismus verglichen werden. So können zwischen den beiden Denkrichtungen im Bereich der Existenzeinheit Parallelen gezogen werden. Demnach sind auch metaphysische Darstellungen in dieser mystischen Denkrichtung enthalten.<sup>228</sup>

Hierzu fällt auch oft der Begriff Pantheismus, obwohl dieses Wort als Synonym für den Seinsmonismus lediglich bei einem Punkt eine Legitimität trägt. Die Sicht auf die Existenz der Einheit im Universum ist zwar ident ausgelegt, jedoch unterscheiden sich die beiden Denkrichtungen in der Definition der Existenz voneinander. Während beim Pantheismus das Verhältnis zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer aufgehoben wird, besteht im Seinsmonismus weiterhin die Beziehung des Geschöpfes mit dem Schöpfer.<sup>229</sup> Vor allem in

---

<sup>226</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 25-27.

<sup>227</sup> Das Werk nimmt eine radikale Haltung gegenüber allen heterodoxen Richtungen ein. So versteht sich auch, warum die osmanischen *Ulema* so strikt gegen die Safaviden vorgegangen sind. Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 109f.

<sup>228</sup> Vgl. *Toku*, Neşet, Tasavvufi Düşüncenin Felsefi Yönü. In: DID. Bd. 3, H. 8. Ankara (2000) 199-212. S. 210.

<sup>229</sup> Für eine detaillierte Analyse beider Begriffe, siehe: *Tanrıverdi*, Hasan, Vahdet-i Vücut – Panteizm Karşılaştırması. In: DID. Bd. 15, H. 40. Ankara (2012) 65-89. S. 86.

Bezug auf die Hinrichtungen von einigen mystischen Gelehrten wurde der vermeintliche Pantheismus als Problem dargestellt. So wurde der ursprüngliche Seinsmonismus, mit wenigen Ausnahmen, von der Mehrheit der osmanischen Rechtsgelehrten akzeptiert. Der Pantheismus wurde jedoch aufgrund der Fehlinterpretation von Schöpfung und Schöpfer für problematisch erklärt. In diesem Sinne lässt sich mit Molla Fenari ein Verfechter des Seinsmonismus im osmanischen Reich finden, welcher sich dank des Şeyhulislams noch mehr im Lande verbreiten konnte.<sup>230</sup>

Katip Celebi meint, dass die späteren Vertreter der islamischen Philosophie die reine Philosophie miteinbezogen haben. Somit kam es zu dieser Verschmelzung der diversen Späten. Da auch die Mystik ein Teil dieses Synkretismus war, konnte das Verständnis des *vahdet-i vücud* sowohl philosophisch als auch mystisch betrachtet werden.<sup>231</sup> Dies wurde aber nicht von Ibnul Arabi eingeführt, sondern von seinem Nachfolger Sadreddin Konevi,<sup>232</sup> mit dem auch die Metaphysik von Ibn Sina an die Mystik angepasst wurde, sodass eine philosophische Mystik entstanden ist.<sup>233</sup> Somit kann gesagt werden, dass mit Ibnul Arabi und seinen Nachfolgern *Sadreddin Konevi* bzw. *Abdürrezzak Kaşani* die Mystik einen philosophischen Firnis erhielt.<sup>234</sup>

Es ist auch der Unterschied zwischen der vorherigen und der angesprochenen Denkrichtung zu erwähnen. Dass mit Ghazali der Islam sowohl philosophisch als auch mystisch ausgelegt wurde, liegt auf der Hand. *Inalcık* meint in dieser Hinsicht, dass mit Ibnul Arabi die Mystik innerhalb der Staatsideologie noch stärker ausgelegt wurde.<sup>235</sup>

### 2.1.1.3. Denkschule nach Ibn Teymiyye

Die nach dem bekannten salafitischen Gelehrten *Ibn Teymiyye* (gest. 1328) benannte Denkschule kam womöglich mit der Eroberung Ägyptens in das osmanische Reich<sup>236</sup> und wurde im 16. Jahrhundert von *Birgili Mehmed Efendi* (gest. 1573) vertreten. Dieser konnte zu Lebzeiten von Şeyhulislam Ebussuud Efendi noch wenig bewirken, jedoch wurde das Fundament für die starke puritanistische Bewegung im 17. Jahrhundert legen.

Bis zu diesem Zeitpunkt war die islamische Wissenskultur mit der Anstrengung nach neuen Erkenntnissen vertraut. Mit dem Aufstieg dieser Denkrichtung wurde die Meinung verbreitet,

---

<sup>230</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 229.

<sup>231</sup> Vgl. *Toksöz*, Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri. S. 126.

<sup>232</sup> Vgl. *Tanrıverdi*, Vahdet-i Vücud – Panteizm Karşılaştırması. S. 68f.

<sup>233</sup> Vgl. *Arıcı*, VII. / XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü. S. 5.

<sup>234</sup> Vgl. *Toksöz*, Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri. S. 126.

<sup>235</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 183.

<sup>236</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 130.

dass die Epoche der eigenen geistigen Anstrengung vorüber sei. Daraus ergab sich die Ansicht, vertreten durch Birgili Mehmed Efendi, dass Wissenschaften wie Naturkunde und Philosophie nicht als ein Teil der Medrese-Fächer betrachtet werden dürfe und von nun an das strenge Festhalten an den islamischen Dogmen angesagt wäre.

Laut Schulze wurde „*der an den islamischen Bildungsinstitutionen gepflegte Geltungsanspruch der Gelehrten, in den drei grossen(!) Wissensgebieten Metaphysik, Naturkunde und Recht durch ein gleich geartetes deduktives Verfahren Erkenntnisse zu gewinnen, (...) mehr und mehr in Frage gestellt.*“<sup>237</sup> Dieser Werdegang endete schlussendlich darin, dass Fächer wie Mathematik, Philosophie und systematische Theologie abgeschafft wurden. Der dadurch entstandene wissenschaftliche Rückgang wird von den Historikern auch als einer der Gründe für den Zerfall des Bildungswesens betrachtet.<sup>238</sup>

Da nun in der osmanischen Denkrichtung mehrheitlich jene Werke unterrichtet wurden, die die Philosophie und die systematische Theologie miteinander verbunden hatten, kann die Ibn Teymiyye-Denkschule eindeutig als Opposition definiert werden.<sup>239</sup>

#### **2.1.1.4. Molla Fenari**

Ein bedeutender Gelehrter, der sowohl in der Razi- als auch in der Ibnul Arabi-Denkschule erwähnt wurde, ist *Molla Fenari* (1350-1431), welcher im Jahre 1350 in Bursa auf die Welt kam. In der osmanischen Denkrichtung spielt der erste offizielle Şeyhulislam zweifellos eine entscheidende Rolle.

Trotz großen Ähnlichkeiten präsentieren die zwei angesprochenen Denkrichtungen dennoch zwei verschiedene Ansätze. Um den Unterschied vereinfacht darzustellen, können womöglich die Gelehrten der Razi-Schule als Wissenschaftler und die Gelehrten der Ibnul Arabi-Schule als Mystiker klassifiziert werden. Der erste Gelehrte, der beide Richtungen als Person verkörperte bzw. vereinte war Molla Fenari.

Seine Ausbildung bringt in der Hinsicht genug Material, um diese These bestätigen zu können. Es wird angegeben, dass Molla Fenari von seinem Vater Nureddin Hamza, einer der damaligen Mystiker und Schüler von Sadreddin Konevi, unterrichtet wurde. Das erste Werk, welches er

---

<sup>237</sup> Schulze, Reiche und Reichskulturen. Die Frühe Neuzeit in der islamischen Welt. S. 164.

<sup>238</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 67.

<sup>239</sup> Vgl. *Ocak*, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 178f.

lernte, war „*Miftah 'ul-Gayb*“ von Sadreddin Konevi,<sup>240</sup> welches er später in seinem Werk „*Misbah 'ul-üns*“ interpretiert hatte.<sup>241</sup>

Ein weiterer Lehrer Molla Fenaris war *Cemaleddin Aksarayi* der gleichzeitig der Enkelsohn des Fahreddin Razi war.<sup>242</sup> Somit können durch diese Ausbildung auch Spuren der wissenschaftlichen Denkrichtungen vorgefunden werden. Dies verdeutlicht, dass schon in seiner Ausbildung beide Denkschulen vorhanden waren.

So kann gesagt werden, dass der Einfluss von Davud Kayseri und damit des Ibnul Arabis offensichtlich war, da Molla Fenari zu den wertvollsten Absolventen der Medrese in Iznik – die erste Medrese unter der Leitung von Davud Kayseri – gezählt wurde. Daraus ergibt sich, dass die Wirkung des Seinsmonismus in Anatolien nach Davud Kayseri auf Molla Fenari zurückgeführt werden kann.<sup>243</sup>

Da er auch von der Aristo-Denkschule geprägt war, kann auch behauptet werden, dass die peripatetischen Denkrichtungen mit ihm in Anatolien Fuß fassen konnten, sodass in weiterer Folge auch in den Medresen jene Denkmuster unterrichtet wurden.<sup>244</sup> Zu einer seiner großen Leistungen wird auch seine Interpretation über die Logik gezählt, die fünf Jahrhunderte lang in den Medresen gelehrt wurde. Dieses Werk wurde vor allem mit der neoplatonischen Logik und den Prinzipien von Avicenna verfasst.<sup>245</sup> Molla Fenari war zudem auch sehr stark von Teftazani geprägt, sodass er seine Werke in den Hochschulen lehrte. Schlussendlich kann gesagt werden, dass die Denkrichtung von Razi durch Molla Fenari in die Medresen eingeführt wurde.<sup>246</sup>

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Molla Fenari in den Medresen das System von Ibn Sina, die Metaphysik von Fahreddin Razi und die mystische Metaphysik von Ibnul Arabi integrierte.<sup>247</sup> Wenn nun der zeitliche Rahmen betrachtet wird, so konnte das neue System erst in 30-40 Jahren Früchte tragen, da zu diesem Zeitpunkt die ersten Studenten dieses Lehrplanes die Hochschule absolvierten und leitende Funktionen einnahmen. Aus diesem Grund kann auch die Behauptung erklärt werden, warum in der Zeit von Sultan Selim I. und auch Sultan Süleyman I. eine neue theologische Formation stattgefunden hat.

---

<sup>240</sup> Vgl. *Aşkar*, Mustafa, Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhulislam Molla Fenari ve Tasavvuf Anlayışı. In: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Bd. 37. Ankara (1997) 385-401. S. 398.

<sup>241</sup> Vgl. *Gürer*, Betül, Molla Fenari'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri. In: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Bd. 39. Konya (2015) 121-142. S. 130.

<sup>242</sup> Vgl. *Aşkar*, Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhulislam Molla Fenari. S. 391.

<sup>243</sup> Vgl. *Ibid.* S. 387f.

<sup>244</sup> Vgl. *Ibid.* 395-397.

<sup>245</sup> Vgl. *Gürer*, Molla Fenari'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri. S. 127.

<sup>246</sup> Vgl. *Aşkar*, Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhulislam Molla Fenari. S. 386.

<sup>247</sup> Vgl. *Arıcı*, VII. / XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü. S. 33.

### 2.1.2. Wissenschaften

Die Wissenskulturen werden in tradierte (*şar-i* bzw. *nakli*) und in rationale (*akli*) Wissenschaften unterteilt. Die zahlreichen Gelehrten haben im Laufe der Zeit diverse Unterteilungen vorgesehen, die dann schlussendlich von den islamischen Staaten übernommen wurden.<sup>248</sup> Da vorhin der überwiegende Einfluss der Denkrichtung von Fahreddin Razi erläutert wurde, wird in diesem Zusammenhang seine Einteilung der Wissenschaften in groben Zügen präsentiert, welche auch im osmanischen Reich beibehalten wurde:<sup>249</sup>

1. Ulum-u Aliye (*tradiert*)
  - a. Quran
  - b. Theologie
  - c. Islamisches Recht
  - d. Quranexegese
  - e. Hadith
2. Ulum-u 'Aliye (*rational*)
  - a. Philosophie
  - b. Medizin
  - c. Geometrie
  - d. Arithmetik
  - e. Astronomie
  - f. Metaphysik

Somit wird einmal mehr die Wichtigkeit der Razi-Denkschule deutlich, da in den osmanischen Hochschulen die Wissenschaften nach seinem Schema eingeteilt wurden. Es ist aber wichtig zu erwähnen, dass die beiden Bereiche keineswegs in religiöse und nicht-religiöse Wissenschaften eingeteilt wurden. Denn nach der islamischen Religion werden die Natur- und die Geisteswissenschaften als Teil der Religion betrachtet. Beispielsweise kann das Gebet, eine gottesdienstliche Handlung, nicht stattfinden, ohne die Mathematik und Astronomie miteinzubeziehen.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> Siehe bzgl. den verschiedenen Einteilungen der Gelehrten: *Baltacı*, Cahid, *Islam Medeniyeti Tarihi*. Istanbul (2016). S. 361-395.

<sup>249</sup> Vgl. *Ibid.* S. 374f.

<sup>250</sup> Vgl. *Ibid.* S. 395f.

#### 2.1.2.1. Tradierte Wissenschaft - *nakli*

Die erste Gruppe der Wissenschaften behandelt die Themen rund um den Quran und die Sunna, jene „Disziplinen, die in der islamischen Zivilisation durch eigene Bedingungen entstanden sind und sich entwickelt haben.“<sup>251</sup> In diesem Sinne wurden in der islamischen Welt diverse Ansichten zu den Hauptquellen des Islam ausgearbeitet. Durch die eigene Anstrengung, den Quran und die Sunna für die damals gegenwärtigen Angelegenheiten zu interpretieren, entstanden die vier Grundschulen des sunnitischen Islam: *hanefitisch*, *hanbelitisch*, *malikitisch*, *schafitisch*.

Zwar folgte das osmanische Reich in dieser Kategorie der hanefitischen Rechtsschule,<sup>252</sup> doch mit dem Sieg über die Safaviden 1514 und der Übernahme von Ägypten 1516/17 konnten für die Gerichtsverhandlungen gegebenenfalls Richter aller Rechtsschulen bestimmt werden,<sup>253</sup> um das vielfältige Volk auch juristisch vertreten zu können.

Im Laufe der Zeit entwickelte sich diese Wissenschaft natürlich weiter. Der zentrale Begriff in diesem Kontext „*fiqh*“, welcher sich zunächst mit allen möglichen gottesdienstlichen Handlungen befasste, wurde mit der Zeit in weitere drei Fachbegriffe unterteilt. Das Wort *fiqh* – im Konkreten *fiqh al-akbar* – wurde im Zuge dessen nur dann verwendet, wenn die äußerlichen Handlungen thematisiert wurden, für die Glaubenslehre wurde die systematische Theologie (*kalam*) herangezogen, „den Bestandteil der Zustände des Herzens hingegen thematisierte die Wissenschaft der Mystik.“<sup>254</sup>

#### 2.1.2.2. Rationale Wissenschaft – *akli*

Unter dieser Kategorie sind mehrheitlich die Naturwissenschaften und die Philosophie gemeint, welche zu Beginn stark gefördert wurden. Dies wird auch mit dem Mathematiker und Astronom *Ali Kuşçu* verdeutlicht, der mit Erstellung der Lehrpläne für die größte Hochschule, die *Semaniye-Medrese*, beauftragt wurde.<sup>255</sup> Diese Wissenschaften wurden jedoch mit der Zeit als unnützes Wissen erklärt, weshalb sie auch gegen Ende des 16. Jahrhunderts vom Lehrplan gestrichen wurden. Dies wird auch in weiterer Folge als Grund für den Untergang des Reiches

---

<sup>251</sup> Türker, Ömer, Die Unterscheidung zwischen tradierter und rationaler Wissenschaften aus islamischer Perspektive. In: Ucar, Bülent (Hg.)/ Yavuzcan, Ismail H. (Hg.), Die islamischen Wissenschaften aus Sicht muslimischer Theologen. Quellen, ihre Erfassung und neue Zugänge im Kontext kultureller Differenzen. Reihe für Osnabrücker Islamstudien. Band 1. S. 11-32. Frankfurt (2010). S. 13.

<sup>252</sup> Vgl. *İnalçık*, Halil, Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı. Devlet, Kanun, Diplomasi. Istanbul (2015). S. 46.

<sup>253</sup> Vgl. Öge, Ali, Şeyhu'l-Islam İbn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. Konya (2011). S. 321.

<sup>254</sup> Türker, Die Unterscheidung zwischen tradierter und rationaler Wissenschaften. S. 16.

<sup>255</sup> Vgl. *Baltacı*, İslam Medeniyeti Tarihi. S. 157.



gesehen. Dazu können vor allem die von den *Ulemas* verfassten Werke betrachtet werden. Von den in Summe 189 verfassten Werken thematisierten gegen Ende des 16. Jahrhunderts lediglich 20 die rationalen Wissenschaften. Im 17. Jahrhundert betrug dann die Anzahl sämtlicher Werke nur noch 32.<sup>256</sup>

### 2.1.2.3. *Kalam*

Der *Kalam* war vor allem im osmanischen Reich und in der dort vertretenen Denkrichtung von großer Bedeutung. Die Wissenschaft des *Kalam*, auch systematische Theologie genannt, versucht die Glaubensinhalte<sup>257</sup> sowohl mit den Naturwissenschaften als auch mit den theologischen Wissenschaften zu erklären. In diesem Zusammenhang waren die Vertreter von *Fahreddin Razi* im osmanischen Reich sehr einflussreich.<sup>258</sup>

Die für die vorliegende Arbeit essentielle Einteilung der Wissenschaften, lässt sich jedoch nicht in separaten Teilbereichen behandeln, da sie kein Schwarz-Weiß-Muster vorweisen kann. Die starke Verflechtung aller Wissenschaften bringt zusammenfassend folgende Erkenntnis: „Zentrale *şar-i-Wissenschaften* wie die *Methodik des islamischen Rechts (usul al-fiqh)*, die *systematische Theologie (kalam)* und *Mystik können nicht mehr ohne eine Berücksichtigung der Erkenntnisse der Logik und Philosophie behandelt, gelernt und gelehrt werden.*“<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> Vgl. *Unan*, Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlim Verim. S. 27.

<sup>257</sup> Hier sind nach der islamischen Religion die Elemente der sechs Glaubensgrundsätze, sozusagen die Glaubenslehre, gemeint. Dieser Bereich ist in der islamischen Theologie eine eigene Disziplin und wird mit dem arabischen Wort „*Aqidah*“ beschrieben.

<sup>258</sup> Für Näheres, siehe: *Ünal*, Yaşar, Kelam-Akaid İlişkisi Üzerine. In: *DİD*. Bd. 15, H. 40. Ankara (2012) 156-177. S. 166-170.

<sup>259</sup> *Türker*, Die Unterscheidung zwischen tradiertem und rationaler Wissenschaften. S. 31.

## 2.2. Der staatliche Islam

Neben dem vom Volk ausgehenden Islam bzw. den Vertretern der Tekke und Mystik fungierten im sozialen, aber vor allem auch in politischen-, juristischen Bereichen sowie der Verwaltung, die Gelehrten der staatlichen Institutionen.

Die Klasse jener Gelehrten wird mit dem Wort *Ulema* bezeichnet, welches sich vom arabischen Begriff „ilm“ (die Bildung, die Wissenschaft) ableitet. Rechtsgelehrter, Gottesgelehrter oder Gelehrter für islamische Rechtmäßigkeit sind gängige Übersetzungen dieses Begriffes.

Bei der Gestaltung des staatlichen Islam spielten die *Ulemas* die wichtigste Rolle, da sie den sunnitischen Islam und vor allem die hanefitische Rechtsschule noch stärker im System und innerhalb des Volkes verankerten. Obwohl die Gelehrtenklasse und der Mufti einer religiösen Institution angehören sollten, wurde diese Einheit immer mehr für politische Zwecke verwendet. Der Stellenwert und Einfluss des Medrese-Islam ist deswegen zweifach zu bemessen: Auf der einen Seite der Stellenwert der Medrese und ihr *fiqh*-Verständnis bei der osmanischen Führung für die Rechtmäßigkeit der Staatsgewalt, auf der anderen Seite der Einfluss der Medrese innerhalb des sunnitischen Volkes.<sup>260</sup>

Ersterer thematisiert die Medrese als ein Organ in der Politik, in der Verwaltung oder im Rechtssystem.

Hierzu schreiben Feldbauer und Liedl: „Kombiniert mit der offenkundigen Ergebnislichkeit der Sultane in das von Gott geoffenbarte Recht ergab sich jenes Maß an Legitimität, das den Ulema ermöglichte, das Reich als ihre politische Heimat zu empfinden und der türkischen Dynastie die Integration öffentlicher Politik mit islamischen Bewusstsein zu bescheinigen.“<sup>261</sup> Dass die Herrscher auch von den Gelehrten Gebrauch machten, liegt womöglich auf der Hand. Das Herrschaftsideal wurde mit der Unterstützung der *Ulema* bewältigt bzw. islamisch legitimiert. Im Gegenzug gewährte der Sultan Vorteile in finanzieller und materieller Hinsicht, wie etwa „großzügige Stiftungen an Madrasen“.<sup>262</sup>

Der Zusammenschluss des Medrese-Islam und staatlichen Islam als politisches Werkzeug der Herrschaft, ist kein Unikat in der Süleyman-Epoche. Zunächst waren die Medrese-Gelehrten in der Ära des Sultan Mehmeds II. mit dem Christentum beschäftigt, um die Ambitionen des Kaisertitels für Sultan Fatih zu forcieren. Mit Sultan Selim I. änderte sich der politische Diskurs,

---

<sup>260</sup> Vgl. Ocak, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 88.

<sup>261</sup> Feldbauer, Liedl, Die islamische Welt bis 1517. S. 53.

<sup>262</sup> Ibid. S. 74.

woraufhin der thematische Schwerpunkt der Ulema auf die Bearbeitung der schiitischen Propaganda des safavitischen Reiches gelegt wurde. Mit dieser Wandlung nahm die offiziell osmanisch-islamische Ideologie den feinen Schliff des Sunnitentums an, da die Gelehrten von nun an mit den „Ungläubigen“ aus dem Osten beschäftigt waren.<sup>263</sup> Faroqhi schreibt, dass sich die Osmanen in dieser Hinsicht zu „*militanten Vorkämpfern sunnitischer Orthodoxie*“ entwickelt haben.<sup>264</sup>

Wenn nun die Einrichtung betrachtet wird, in der jene Gelehrten heranwuchsen, so kann behauptet werden, dass die Medrese von Beginn an als ein politisches Organ gesehen wurde, welches die politische Autorität islamisch zu legitimieren und die angesprochene Unterstützung dem Volk zu vermitteln hatte. Dass der Staat deswegen auch stets über der Bildung und Wissenschaft stand, ist eine logische Schlussfolgerung. Die Studenten einer Medrese hatten ja auch statt beispielsweise eine einfache Lehrperson zu werden, nur Berufe wie Richter, Heeresrichter oder Mufti als Ziel vor den Augen, die zweifellos als Posten innerhalb der staatlichen Justiz einzuordnen sind.<sup>265</sup>

Deswegen erfüllte die Medrese im osmanischen Reich zwei Funktionen. Zum einen brachte sie neue Kräfte für die osmanische Bürokratie und Verwaltung hervor, die wie oben erwähnt, die Politik unterstützten. Zum anderen förderte die Medrese das innerhalb des Volkes verbreitete sunnitische Verständnis.<sup>266</sup> Es muss hier auch erwähnt werden, dass dabei das Ziel verfolgt wurde, die Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft zu vertiefen.<sup>267</sup>

Unter Berücksichtigung des beschriebenen Rahmens eignet sich das 16. Jahrhundert in idealer Weise zur Demonstration der Beziehung zwischen dem Staat und dem von ihm abhängigen staatlichen Islam.<sup>268</sup> Deswegen werden in den folgenden Kapiteln die wichtigsten Elemente und Vertreter dieser Einrichtung vorgestellt.

## **2.2.1. Das Bildungswesen**

### **2.2.1.1. Entstehung und Entwicklung**

Für die Entstehung der Hochschulen wird gerne das 11. Jahrhundert hergenommen, da mit *Nizamulmulk* (gest. 1092/93) die ersten *Medrese*-Systeme in der islamischen Welt entstanden

---

<sup>263</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S.163f.

<sup>264</sup> Vgl. *Faroqhi*, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. S. 35.

<sup>265</sup> Vgl. *Öge*, Şeyhu'l-Islam Ibn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. S. 32.

<sup>266</sup> Vgl. *Ibid.* S. 31.

<sup>267</sup> Vgl. *Martı*, Birgivi Mehmed Efendi. S. 20f.

<sup>268</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S.163.

sind.<sup>269</sup> Ab diesem Zeitpunkt bekamen die Schulen einen anwachsenden Stellenwert. Nicht nur im Bereich der Wissenschaften, sondern auch im Bildungs- und Erziehungsmodell des Volkes und des Staates waren sie ein fixer Bestandteil. Dementsprechend war die Wichtigkeit der Medrese schon zu Gründungszeiten des osmanischen Reiches bekannt, sodass die Errichtung einer Hochschule nicht lange auf sich warten ließ.

Die erste Medrese wurde von Sultan *Orhan I.* in Iznik im Jahre 1330 gegründet, welche als *dar 'ul-hadis*<sup>270</sup> eingetragen wurde.<sup>271</sup> Der erste Professor (*müderris*) dieser Einrichtung war der bekannte Gelehrte *Davud-i Kayseri* (1260-1350) mit einem täglichen Gehalt von 30 Silbermünzen.<sup>272</sup> Seine Ausbildung absolvierte er in einer Hochschule in Kairo, danach bei *Sadreddin Konevi* (1210-1274), dem Jünger und Stiefsohn des *Ibnul Arabi*, und bei *Kemaleddin Abdürrezzak Kaşani* (k.A.-1335), der für das bekannte Werk „*fusus 'ul-hikem*“ von Ibnul Arabi eine Interpretation schrieb.<sup>273</sup> Davud-i Kayseri trat somit der Mystik bei, was auch durch seine Werke ersichtlich wird. Denn die überwiegende Mehrheit seiner Werke behandeln die systematische Theologie und Philosophie, wovon das wertvollste Werk seine Interpretation von Ibnul Arabis „*fusus 'ul-hikem*“ ist.<sup>274</sup>

Mit der Eroberung Konstantinopels erreichte nicht nur das Heeres- sondern auch das Bildungswesen einen Höhepunkt. Gleich im Anschluss an die Eroberung („*Eröffnung*“) wurden in der Großstadt acht neue Hochschulen errichtet, die als *Sahn-ı Seman*, *Medaris-i Semaniye* oder *Semaniye-Medrese* bekannt waren. Der erste Professor dieser Einrichtung war *Alaeddin Tusi* (1404-1482).<sup>275</sup> Für die acht *Medresen* waren jeweils ein Lehrer und ein Assistent verantwortlich, die in dem Komplex einen eigenen Raum zur Verfügung gestellt bekamen. Für jede einzelne *Medrese* wurden 15 Schüler aufgenommen, sodass die *Sahn-ı Seman* etwa 120 Schüler beherbergen konnte.<sup>276</sup> Die Vorschule der *Semaniye-Medrese* wurde *Tetimme-Medrese* genannt, die hinter dem erwähnten Komplex platziert war. Diese Schule bestand wiederum aus 8 kleineren Einrichtungen, die die Aufgabe hatten, die Schüler auf die *Sahn-ı Seman* vorzubereiten.<sup>277</sup>

---

<sup>269</sup> Vgl. *Kazıcı*, Osmanlı'da Eğitim Öğretim. S. 49.

<sup>270</sup> Ein *dar 'ul-hadis* beschäftigt sich mit den überlieferten Aussagen und Taten des Propheten Muhammed bzw. mit den Methoden.

<sup>271</sup> Vgl. *Baltacı*, Cahid, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. Istanbul (2005). S. 72.

<sup>272</sup> Vgl. *Kazıcı*, Osmanlı'da Eğitim Öğretim. S. 69.

<sup>273</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 1.

<sup>274</sup> Vgl. *Ibid.* S. 228.

<sup>275</sup> Vgl. *Ibid.* S. 5.

<sup>276</sup> Vgl. *Ibid.* S. 5-8.

<sup>277</sup> Vgl. *Ibid.* S. 9.

Für die Erstellung der Lehrpläne wurde der persische Mathematiker und Astronom Ali Kuşçu beauftragt. Es ist sinnvoll hier zu erwähnen, dass seine philosophische Ausrichtung mit seinem Artikel über das Werk von *Nasiruddin Tusi* klar einzuordnen war. Er vertrat die Meinung, wie der Gründer der Razi-Schule, dass die Philosophien von *Ibn Sina* und *Ghazali* im Lehrplan beachtet werden sollten.<sup>278</sup> Hier soll nochmal in Erinnerung gerufen werden, welche wichtige Rolle Molla Fenari in diesem Zusammenhang eingenommen hatte. Somit konnten mit der Errichtung der Semaniye-Medrese die neoplatonischen Denkrichtungen integriert werden, welche in den kommenden Jahrzehnten noch stärker forciert wurden.

Mit der neuen Hochschule wurden die Hierarchien aller Medresen im Lande festgelegt. Die Schulen wurden nach den Gehaltsstufen der dort angestellten Professoren gereiht. So waren beispielsweise die täglichen Einkommen der Professoren der 20er-Medrese 20 Silbermünzen.<sup>279</sup>

1. 20er-Medrese
2. 30er-Medrese
3. 40er-Medrese
4. 50er-Medrese<sup>280</sup>
  - a. *Hariç*
  - b. *Dahil*
5. *Sahn-ı Seman*
6. 60er-Medrese<sup>281</sup>

In dieser Zeit machte die Ayasofya-Medrese (60er-Medrese) und *Sahn-ı Seman* die Spitze des Bildungswesens aus. Die Ayasofya-Schule wurde zu Beginn mit der neuen Fatih-Schule gleichgesetzt, jedoch wurde sie später noch höher als die *Sahn-ı Seman* eingestuft. Der Lehrer wurde wie ein Kadı aus der Gehaltsstufe mit 500 Silbermünzen pro Tag für die erwähnte Ayasofya-Medrese bestellt. Der Professor des *Sahn-ı Seman* konnte in die Ayasofya-Schule befördert werden.<sup>282</sup> Die Hierarchie galt natürlich nur für den Professor, für den die Ayasofya-Schule die höchste Stelle war. Eine Stufe darunter war die Professur der *Semaniye*-Medrese.

<sup>278</sup> Vgl. Toksöz, Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri. S. 132.

<sup>279</sup> Vgl. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 11.

<sup>280</sup> In dieser Klasse wird zwischen den *Hariç*- und *Dahil*-Medrese unterschieden. Die erste Gruppe fasst jene Hochschulen zusammen, die von den Seldschuken bzw. den Herrschern der früheren anatolischen Fürstentümern verblieben sind. Mit der zweiten Gruppe sind die neuen, von der osmanischen Herrschfamilie (auch Mütter, Töchter und Prinzen) gegründeten Schulen gemeint. Vgl. Kazıcı, Osmanlı'da Eğitim Öğretim. S. 77.

<sup>281</sup> Vgl. *Ibid.* S. 76.

<sup>282</sup> Vgl. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 10.

Für die Studenten war diese Reihung nicht relevant, da für sie die *Sahn-ı Seman* die höchste universitäre Ausbildung im Lande bedeutete.

Diese Hierarchie wurde bis zur Gründung der *Süleymaniye*-Medrese beibehalten. Mit der Errichtung des *Süleymaniye*-Stiftungskomplexes im Jahre 1557 wurde die Reihung der Medrese aktualisiert, welche bis zum Ende des osmanischen Reiches aufrecht blieb. Folgende Hierarchie wurde in der Ära des Kanuni festgelegt:

1. 20er-Medrese
2. 30er-Medrese
3. 40er-Medrese
4. *Hariç*
5. *Dahil*
6. *Sahn-ı Seman*
7. *Süleymaniye*-Medrese (bestehend aus vier gleichrangigen Schulen)
8. 60ger-Medrese
9. *Süleymaniye dar'ul-hadis*<sup>283</sup>

Diese Hierarchie war im Prinzip für die Professoren von großer Relevanz, da ihr beruflicher Aufstieg an diese Reihung gebunden war. Bei den Studenten hingegen war sie ein wenig verändert, da einige Medresen, ebenbürtig waren, wie auch unten beschrieben wird.

#### **2.2.1.2. Das Medrese-System**

Auch wenn es keine fixen Zahlen diesbezüglich gibt, wird angenommen, dass im 16. Jahrhundert nahezu 1000 Medresen in Betrieb waren.<sup>284</sup> Diese wurden im osmanischen Reich in zwei Kategorien unterteilt, in allgemeine Hochschulen und in berufsbildende Hochschulen. Zweitere umfassen die *dar'ul-kurra* – Einrichtungen, in der die Quranrezitatoren, die Imame und allgemeine Qurankenntnisse gelehrt wurden – und die *dar'ul-hadis*. In den allgemeinen Hochschulen hingegen wurden nicht nur die zukünftigen Lehrkräfte und Professoren im Bildungswesen unterrichtet, sondern auch die Richter, Heeresrichter und Muftis.<sup>285</sup>

Bei der beruflichen Karriere waren schließlich die großen Medresen in Istanbul ausschlaggebend. Um Professor oder Richter werden zu können, war es zwingend notwendig,

---

<sup>283</sup> Erst in den darauffolgenden Jahrhunderten kamen die (Zwischen-)Stufen wie *Ibtida-i Hariç*, *Hareket-i Hariç*, *Ibtida-i Altmışlı*, *Musile-i Süleymaniye* und *Hamise-i Süleymaniye* hinzu. Vgl. *Baltacı*, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. S. 74.

<sup>284</sup> Vgl. *Öge*, Şeyhu'l-Islam Ibn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. S. 33.

<sup>285</sup> Vgl. *Baltacı*, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. S. 81-83.

entweder die *Sahn-ı Seman* oder *Süleymaniye*-Medrese abgeschlossen zu haben.<sup>286</sup> Für die Bewerbung waren jedoch viel mehr die Professoren als Referenz essentiell, bei denen der Student seine Ausbildung erhalten hatte, als die Einrichtungen selbst.<sup>287</sup> Da die besten Professoren im Lande in Istanbul lehrten, war die Hauptstadt für einen zielstrebigen Studenten unumgänglich.

### **Der Bildungsweg eines Studenten**

Der Student begann seine Ausbildung in der Kanuni-Ära zunächst in der 20er-Medrese. Mit dem positiven Abschluss und der Erlaubnis seines Professors, konnte er die 30er-Medrese besuchen. Danach stieg er in die 40er-Medrese hoch. Danach folgte die 50er-Medrese (*Hariç* oder *Dahil*). Hat der Student auch diese Stufe positiv abgeschlossen, konnte er entweder auf die *Sahn-ı Seman* oder *Süleymaniye*-Medrese. Nach den *Dahil*-Medresen konnte sich der Student aussuchen, ob er in der *Semaniye*-Medrese Recht, Theologie bzw. Belletristik oder in der *Süleymaniye*-Medrese Mathematik und Medizin studieren wollte.<sup>288</sup> Ansonsten waren die beiden Hochschulen für den Studenten ebenbürtig. Mit dem Abschluss der letzten Hochschulstufe meldete sich der Student für ein Praktikum im Bildungswesen an.<sup>289</sup>

Wer beispielsweise in Anatolien eine Karriere anstrebte, meldete sich beim Heeresrichter von Anatolien an, wer in Rumelien einen Beruf ausüben wollte, musste sich beim Heeresrichter von Rumelien anmelden. Nach der Anmeldung wurde der Bewerber als Praktikant aufgenommen. Dieser Prozess der Anstellung verfolgte bis zur Hälfte des 16. Jahrhunderts keinen bestimmten Verlauf bzw. kein bestimmtes Prinzip, sondern verlief nahezu willkürlich.<sup>290</sup>

Die zuständigen Personen (Gönner), die Praktikanten aufnehmen durften, waren meistens Richter oder die Heeresrichter, welche sich ihre „Schüler“ selbst aussuchen konnten. Dabei waren natürlich auch die eigenen Interessen gedeckt, „*weil hochgestellte Richter und Dozierende an theologischen Schulen bei ihren eigenen Beförderungen auch die Einstellung von jungen Leuten befürworteten, deren Karriere gerade erst begonnen hatte.*“ Im besten Fall wurde der Praktikant auch mit dem Herrscher bekannt gemacht, was dem zukünftigen Gelehrten natürlich Prestige verlieh.<sup>291</sup>

---

<sup>286</sup> Vgl. Ortaylı, İlber, *Hukuk ve İdare Adamı olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. Istanbul (21994). S. 12.

<sup>287</sup> Vgl. Inalcık, The Ottoman Empire. S. 166.

<sup>288</sup> Vgl. Uzuncarşılı, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd. 2. S. 587.

<sup>289</sup> Vgl. Baltacı, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. S. 115.

<sup>290</sup> Vgl. Uzuncarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 45.

<sup>291</sup> Faroqhi, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. S. 77f.

Natürlich wurde dieses Prinzip auch von einigen Gelehrten missbraucht. Viele Absolventen mussten Jahre abwarten, bis sie ihrem erwünschten Beruf nachgehen konnten, während andere, aufgrund von Beziehungen zu hochrangigen Gelehrten wurden und baldigst eine Praktikumsstelle erhielten. Um Betrug und Bestechung vorzubeugen, führte diesbezüglich *Ebussuud Efendi*, damals der Heeresrichter von Rumelien, eine Liste (*ruzname* oder *matlab*) für die Praktikanten ein, um die Reihenfolge der Absolventen und die Ernennungen besser verfolgen zu können.<sup>292</sup> Die Absolventen mussten eine bestimmte Zeit abwarten, um dem erwünschten Beruf zunächst als Praktikant nachgehen zu können. Diese Phase wurde *mülazemet* genannt, welche alle sieben Jahre angekündigt wurde. In diesem Zeitraum musste ein Student bis zur endgültigen Anstellung dieses Praktikum absolvieren. Woraus sich ableiten lässt, dass sich die Absolventen alle sieben Jahre für die Praktika anmelden konnten, ehe sie ihrem Beruf nachgehen konnten.

Eine bekannte Ausnahme dieser Regelung war der Dichter Baki, der auf Wunsch des Sultan Süleyman ohne die Zeit als Praktikant abwarten zu müssen, nach nur einem Jahr zum Professor einer 20er-Medrese wurde. Dieses Vorgehen wurde zwar vom damaligen Heeresrichter Rumeliens, *Hamid Efendi*, kritisiert, aber der Sultan zeigte sich in seiner Entscheidung entschlossen.<sup>293</sup> Der Dichter brachte es in seiner beruflichen Karriere sogar „in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis zum Heeresrichter, weil Süleyman der Prächtige von seinen Gedichten beeindruckt war.“<sup>294</sup>

### **Die berufliche Karriere eines Professors**

Der Werdegang eines Professors unterschied sich ein wenig von dem der Studenten. Wie auch oben angeführt, wurden die Medrese nach den Gehältern der Professoren eingestuft. So war die *Semaniye*-Medrese – Ayasofya-Schule ausgenommen – bis zur Süleyman-Epoche die höchste Berufung für einen Professor. Nach erfolgreicher Ausübung konnte der Professor der Richter von großen Provinzen werden. Von diesem Posten aus ging es dann weiter zum Heeresrichter. Mit der *Süleymaniye*-Medrese wurde zwar das Prinzip beibehalten, jedoch die Reihenfolge geändert. Der wertvollste Professor wurde dementsprechend in der neuen *Süleymaniye*-Medrese vorgefunden, im konkreten Fall im *dar'ul-hadis* des *Süleymaniye*-Stiftungskomplexes. Ab da ging es für den Professor entweder zum Richteramt, falls er dieser

---

<sup>292</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. Ankara (1948). S. 234.

<sup>293</sup> Vgl. *Ibid.* S. 46.

<sup>294</sup> Vgl. *Faroqhi*, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. S. 78.



Beförderung zustimmte. Wenn nicht, so stieg er in die vier Hochschulen der *Süleymaniye-Medrese* (Stufe 7) herab.

Wenn eine freie Stelle in einer Medrese bekannt wurde, so konnten sich die Professoren für diesen Platz bewerben. Waren mehrere Bewerbungen eingegangen, so wurde eine Prüfung zwischen den einzelnen Bewerbern abgehalten. Bei der Prüfung für die Anstellung einer freien Stelle in der *Semaniye-Medrese* wurden folgende Fächer und Lehrbücher abgefragt: Im islamischen Recht *telvih* von *Teftazani*, in systematischer Theologie *mevakif* von *Adududdin Ici* und in Rhetorik *miftah 'ul-ulum* von *Sekkaki* (gest. 1228).<sup>295</sup>

Als ein Beispiel für den beruflichen Weg eines Professors können die Aufzeichnungen von *Taşköprüzade* betrachtet werden.<sup>296</sup>

### 2.2.1.3. Lehrplan

Wie anfangs erwähnt, konnten die Fächer, die im Lehrplan der Medresen im osmanischen Reich enthalten waren, in zwei Gruppen eingeteilt werden:

- a) Die *rationalen (akli)* Wissenschaften bestehend aus den Fächern: systematische oder philosophische Theologie (*kalam*), Logik, Rhetorik, Wortkunde, Grammatik/Syntax, Geometrie, Mathematik, Astronomie, Philosophie, Geschichte und Geographie
- b) Die *tradierten (nakli)* Wissenschaften bestehen aus den Fächern, welche die Quranwissenschaft, Hadithwissenschaft und Wissenschaft des islamischen Rechts behandeln, ua. islamisches Recht (*fiqh*), Quranexegese (*tafsir*), Methodik des islamischen Rechts (*usul fiqh*).<sup>297</sup>

Für nähere Informationen über den Lehrplan in der Zeit des Kanuni wird die Autobiographie von *Taşköprüzade* hergenommen, in der die unterrichteten Bücher angeführt wurden:<sup>298</sup>

Klasse	Fach	Lehrbücher und Autoren
20er-Medrese <i>Haşiye-i Tecrid</i>	Rhetorik	<i>Mutavvel</i> von <i>Teftazani</i>
	System. Theologie ( <i>kalam</i> )	<i>Haşiye-i Tecrid</i> von <i>Cürcani</i>
	Islamisches Recht ( <i>fiqh</i> )	<i>Şerh-i Feraiz</i> von <i>Cürcani</i>

<sup>295</sup> Vgl. *Baltacı*, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. S. 110.

<sup>296</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 40-43.

<sup>297</sup> Vgl. *Ibid.* S. 20.

<sup>298</sup> Vgl. *Baltacı*, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. S. 120-126.

Klasse	Fach	Lehrbücher und Autoren
30er-Medrese <i>Miftah</i>	Rhetorik	<i>Şerh-i Miftah</i> von Teftazani
	System. Theologie ( <i>kalam</i> )	<i>Haşiye-i Tecrid</i> von Cürçani
	Islamisches Recht ( <i>fiqh</i> )	<i>Sadru'ş-Şeria</i> von el-Buhari
	Hadith	<i>Mesabih</i> von el-Bagavi

Klasse	Fach	Lehrbücher und Autoren
40er-Medrese <i>Telvih</i>	Rhetorik	<i>Miftahu'l-Ulum</i> von Cürçani
	Methodik des islamischen Rechts ( <i>usul fiqh</i> )	<i>Tavzih</i> von Teftazani
	Islamisches Recht ( <i>fiqh</i> )	<i>Sadru'ş-Şeria</i> von el-Buhari, <i>Meşarik</i> von es-Sagani
	Hadith	<i>Mesabih</i> von Bagavi

Klasse	Fach	Lehrbücher und Autoren
50er-Medrese Haric	Islamisches Recht ( <i>fiqh</i> )	<i>Hidaye</i> von Merginani
	System. Theologie ( <i>kalam</i> )	<i>Şerh-i Mevakıf</i> von Cürçani
	Hadith	<i>Mesabih</i> von Bagavi

Klasse	Fach	Lehrbücher und Autoren
50er-Medrese <i>Dahil</i>	Islamisches Recht ( <i>fiqh</i> )	<i>Hidaye</i> von Merginani
	Methodik des islamischen Rechts ( <i>usul fiqh</i> )	<i>Telvih</i> von Teftazani
	Hadith	Hadith-Sammlung von Imam Buhari
	Quranexegese ( <i>tafsir</i> )	<i>Beyzavi</i> von Beyzavi, <i>Keşşaf</i> von Zemahşeri

Klasse	Fach	Lehrbücher und Autoren
<i>Sahn-ı Seman</i>	Islamisches Recht ( <i>fiqh</i> )	<i>Hidaye</i> von <i>Merginani</i>
	Methodik des islamischen Rechts ( <i>usul fiqh</i> )	<i>Telvi</i> von <i>Teftazani</i> , <i>Şerh-i Adud</i> von <i>Adudiddin Ici</i>
	Gotteslehre ( <i>aqidah</i> )	<i>Şerh-i Adud</i> von <i>Adudiddin Ici</i>
	Hadith	Hadith-Sammlung von <i>Imam Buhari</i>
	Quranexegese ( <i>tafsir</i> )	<i>Beyzavi</i> von <i>Beyzavi</i> , <i>Keşşaf</i> von <i>Zemahşeri</i>

Klasse	Fach	Lehrbücher und Autoren
60er-Medrese	Islamisches Recht ( <i>fiqh</i> )	<i>Hidaye</i> von <i>Merginani</i> , <i>Şerh-i Feraiz</i> von <i>Cürcani</i>
	System. Theologie ( <i>kalam</i> )	<i>Şerh-i Mevakıf</i> von <i>Adudiddin Ici</i>
	Methodik des islamischen Rechts ( <i>usul fiqh</i> )	<i>Telvi</i> von <i>Teftazani</i> , <i>Şerh-i Adud</i> von <i>Adudiddin Ici</i>
	Hadith	Hadith-Sammlung von <i>Imam Buhari</i>
	Quranexegese ( <i>tafsir</i> )	<i>Keşşaf</i> von <i>Zemahşeri</i>

## 2.2.2. Das Staatswesen – Regierung, Verwaltung, Rechtssprechung

### 2.2.2.1. Der Sultansrat – *Divan-ı humayun*

Im *Divan-ı humayun* wurden politische, militärische, rechtliche, finanzielle Angelegenheiten, Themen der Verwaltung wie auch Beschwerden behandelt. Der Sultansrat kann in dieser Hinsicht auch teilweise mit dem Reichstag des Heilig Römischen Reiches verglichen werden, wo auch politische und soziale Herausforderungen bewältigt wurden.<sup>299</sup> Matuz schreibt auch die Funktion des höchsten Zivilgerichts dem Beratungsgremium zu.<sup>300</sup> Der Sultansrat war für jeden, ob Muslim oder nicht bzw. Mann oder Frau, zugänglich. Falls die Wünsche, Anregungen bzw. Beschwerden den Sultan nicht betrafen, so wurden diese dem Sadrazam (Großvezir) direkt übermittelt.<sup>301</sup>

Von der Gründung des Reiches bis Fatih Sultan trafen sich der Herrscher und der Sultansrat täglich, vom Morgengebet bis zum Mittagsgebet. Von den täglichen Sitzungen wurde es ab Mitte des 16. Jahrhunderts auf vier bis fünf Mal wöchentlich verkürzt.<sup>302</sup> Ausnahmen waren bestimmt auch vorhanden. Als beispielsweise *Ibrahim Paşa* auf einer Amtsreise nach Ägypten war, fand der Sultansrat nicht statt, da der Sadrazam keine Vollmacht übergeben hatte.<sup>303</sup> Bis zur Ära von Sultan Süleyman übernahmen die Herrscher die Leitung der Sitzungen im *Divan-ı humayun*.

Während von Sultan Selim I. eine sehr innige Beziehung zum Sultansrat bekannt war, wird bei Sultan Süleyman von einem Abbruch dieser Tradition gesprochen. Die Verantwortung wurde in seiner Zeit komplett dem Großvezir übergeben, er selbst nahm hingegen den Platz hinter dem Fenster ein, das mit einem Gitter versehen war (*kafesli pencere*), um den Sitzungen lediglich folgen zu können.<sup>304</sup> Die besprochenen Themen wurden zur Genehmigung dem Sultan im bekannten *arz odası* („Zimmer der Anträge“) vorgelegt. Je nach Zuständigkeit traten die Verantwortlichen vor den Sultan und baten ihn um eine Zusage oder Absage. Es gab hierfür eine festgelegte Reihenfolge, die bestimmte welcher Staatsbeamte wann in das Zimmer des Sultans eintreten durfte. An erster Stelle kam der *Ağa* (Meister) des Janitscharen-Corps. Ihm folgend betraten die beiden Heeresrichter den Raum. Nach dem Sadrazam (Großvezir) und den

---

<sup>299</sup> Vgl. *Mumcu*, Ahmet, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. Ankara (1986). S. 2.

<sup>300</sup> Vgl. *Matuz*, Josef, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen. In: Roemer, Hans Robert (Hg.), Freiburger Islamstudien. Bd. 5. Wiesbaden (1974). S. 12.

<sup>301</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. S. 13.

<sup>302</sup> Vgl. *Ibid.* S. 2-4.

<sup>303</sup> Vgl. *Ibid.* S. 6.

<sup>304</sup> Vgl. *Mumcu*, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. S. 41.

anderen Veziren kamen dann die höchsten Finanzbeamten (*defterdar*) und die Handfestanbringer (*nişancı*) an die Reihe.<sup>305</sup>

Mitglieder des Sultansrates waren in erster Linie der Sadrazam und weitere Vezire, die Heeresrichter von Anatolien und Rumelien, der Handfestanbringer und der höchste Finanzbeamte, in späteren Jahrhunderten kamen die Meereskapitäne (*kaptan-u derya*) auch noch hinzu.<sup>306</sup> Ab 1536 nahm auch der Gouverneur von Rumelien (*rumeli beylerbeyi*) bei den Sitzungen teil, jedoch saß er hinter dem letzten, von den Rängen her, dem niedrigsten Vezir.<sup>307</sup>

Die Aufgabe des Sultansrates war die Verteidigung des islamischen Rechts und die Gewährleistung von Schutz für die Gesellschaft. Die Bewegungen und Strömungen in diesen Bereichen wurden vom *Divan-ı humayun* beurteilt, ob sich die islamische Glaubenslehre innerhalb der Gesellschaft durch deren Einwirkung verändern würde.<sup>308</sup> Da der Sultan islamisch-rechtliche Angelegenheiten nicht bewerten durfte, existierten dafür die Ämter der Heeresrichter, im erweiterten Fall auch das Amt des Şeyhulislams.<sup>309</sup>

Neben den beiden Heeresrichtern im Sultansrat wurden der Handfestanbringer (*nişancı*)<sup>310</sup>, auf indirektem Wege der Finanzbeamte (*defterdar*) und der Vorsitzende des Kanzleiwesens (*reis 'ul-kuttab*)<sup>311</sup> aus der Bildungsklasse bestimmt. Drei von den fünf Beamten (Sadrazam, zwei Heeresrichter, Schriftführer, Finanzbeamte) wurden von den *Ulemas* besetzt, welche mit den Medrese-Gelehrten gleichgestellt waren.<sup>312</sup> Wenn nun bedacht wird, dass bei den Gesetzen des islamischen Rechts die Heeresrichter und bei den Gesetzen außerhalb der Scharia die Handfestanbringer – für die Durchführung – verantwortlich waren,<sup>313</sup> wird die große Verantwortung der aus den Medresen stammenden Staatsbediensteten umso deutlicher.

Diesbezüglich schreibt *Inalcık* auch, dass die mächtigste Klasse im Staatswesen, welche unabhängig vom Großvezir wirken konnte, die *Ulemas* waren. Jegliche Beförderungen, Bestellungen und Suspendierungen im religiösen und legislativen Bereich oblagen den *Ulemas*.<sup>314</sup> Da auf direktem Wege allein die beiden Heeresrichter aus den *Ulemas* stammen,

---

<sup>305</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 92f.

<sup>306</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. S. 14.

<sup>307</sup> Vgl. *Ibid.* S. 18.

<sup>308</sup> Vgl. *Mumcu*, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. S. 74.

<sup>309</sup> Vgl. *Ibid.* S. 35.

<sup>310</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 101.

<sup>311</sup> Der *reis 'ul-kuttab* ist dem *nişancı* untergestellt und ist das oberste Mitglied allen Sekretären im Kanzleiwesen. Vgl. *Köprülü*, Mehmed Fuad, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri. Mehmed Fuad Köprülü Külliyyatı 3. Istanbul (2014). S. 57.

<sup>312</sup> Vgl. *Baltacı*, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. S. 141.

<sup>313</sup> Vgl. *Mumcu*, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. S. 85.

<sup>314</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 96.

wird im Folgenden ihr Stellenwert, sowie die des Şeyhulislams und des Richters in dieser Konstellation näher erläutert.

#### 2.2.2.2. Şeyhulislam

Der Titel „Şeyhulislam“ findet seit dem 10. Jahrhundert Gebrauch, welcher an jene Personen vergeben wurde, die in der Lage waren, ein islamisches Rechtsgutachten abzugeben. Für die Gelehrten, die die dafür erforderlichen Qualifikationen vorweisen konnten, wurden auch die Bezeichnungen wie „*Imad'ul-islam*“, „*Fahr'ul-islam*“, „*Rükn'ül-islam*“, „*Nizam'ul-islam*“, „*Seyf'ul-islam*“ oder „*Imam'ul-islam*“ verwendet. Wichtig ist zu erkennen, dass all jene Reiche, die ab dem 10. Jahrhundert die obigen Begrifflichkeiten für die erwähnte Funktion verwendeten, ein theokratisches System innehatten, weshalb sie bei neuen Gesetzen von der Zustimmung der islamischen Rechtsgelehrten abhängig waren. Die ursprünglich vom Khalifen („*Amir'ul-mu'minin*“) durchgeführte Tätigkeit wurde mit dem 10. Jahrhundert vom führenden Herrscher extrahiert. Ab diesem Zeitpunkt wurden die Gesetzesschriften der Herrscher und der Regierung vom amtsführenden Şeyhulislam bzw. Mufti theologisch bestätigt.<sup>315</sup>

Im osmanischen Reich wurden schon zur Gründungszeit die Meinungen der islamischen Gelehrten stets eingeholt, da sie für die politischen Schritte des Herrschers die islamische Rechtmäßigkeit darstellten. Mit der Expansion und der zunehmenden Institutionalisierung des Reiches wurde im Zuge dessen das Amt des Şeyhulislams im osmanischen Reich eingeführt, um in der neu aufgebauten Verwaltung auch islamische Rechtsgelehrte vertreten zu lassen.<sup>316</sup>

Das Amt des Şeyhulislams wurde per Gesetzestext von Fatih Sultan festgelegt, indem jener als das religiöse Oberhaupt bestimmt wurde und somit die Spitze der *Ulemas* ausmachte.<sup>317</sup> Da die Position des Großmuftis erst bei Sultan Fatih bestimmt wurde, konnte der Şeyhulislam nicht in den Sultansrat, da dieser nahezu ein Jahrhundert zuvor gegründet worden war.<sup>318</sup>

Die spätere Festlegung des Amtes des religiösen Oberhauptes kann jedoch kein Argument für das Fernhalten vom Sultansrat sein, da beispielsweise der Meereskapitän auch zur selben Zeit aufgenommen worden war. Daher müssen andere Faktoren mitgespielt haben, die dazu führten, dass der Şeyhulislam dem *Divan-ı humayun* nicht beigetreten war. Die juristische Struktur des Reiches, Tatsache, dass der Sultan „eigenständige“ Gesetze – auch nur in den Bereichen

---

<sup>315</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 174f, vgl. *Baltacı*, İslam Medeniyeti Tarihi. S. 91.

<sup>316</sup> Vgl. *Inalcık*, Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet. S. 4.

<sup>317</sup> Im angesprochenen Gesetzestext wird der Titel „Şeyhulislam“ als Synonym für den „Mufti“ verwendet. So werden auch in dieser Arbeit beide Begriffe für dieses Amt verwendet.

<sup>318</sup> Vgl. *Mumcu*, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. S. 56.

außerhalb der Scharia (*örf-i kanun*) – entwerfen konnte, obwohl das Reich im Prinzip ein theokratisches System verfolgte,<sup>319</sup> hätte die Funktion des Şeyhulislams wiederum aufgehoben. Da im Sultansrat mit den beiden Heeresrichtern schon zwei Vertreter aus dem Bereich der *Ulemas* existierten, wäre womöglich der Şeyhulislam in dieser Konstellation überflüssig gewesen, da der Şeyhulislam auch keine Aufgaben in der Verwaltung und Politik innehatte. Zusätzlich dazu hätte der Şeyhulislam aufgrund seines geistigen Eigentums die Autorität und den Handlungsradius des Sadrazams im Sultansrat eingeschränkt.<sup>320</sup>

Das Fernhalten vom Sultansrat kann auch die Unabhängigkeit des Muftis zum Zwecke gehabt haben. Da die Heeresrichter nicht befugt waren, neue islamische Rechtsgutachten (*Fatwa*) abzugeben, waren sie zu juristischen Zwecken im Sultansrat vorhanden. Aber der Şeyhulislam war damit beauftragt, für neue Angelegenheiten entsprechende Fatwas auszusprechen. Um dies nicht unter den Einfluss der vollziehenden Ämter (Großvezir, Heeresrichter) zu setzen, wurde womöglich aus diesem Grunde der Şeyhulislam von dieser Konstellation ferngehalten.<sup>321</sup>

Eine Folge des Zentralismus von Sultan Mehmed II. war die Neu-Strukturierung des Amtes Şeyhulislam. Mit seinem Gesetzestext brachte er das religiöse Oberhaupt, nach dem Vorbild des Patriarchats aus dem Byzanz, unter die staatliche Kontrolle. Ab Sultan Fatih wurde der Şeyhulislam vom Großvezir bestellt. Somit konnte sich der Sultan nicht nur als den territorialen Herrscher sehen, sondern auch als den höchsten religiösen Vertreter.<sup>322</sup>

*Inalcık* schreibt dazu, dass der Şeyhulislam als der Bevollmächtigte des Sultans in theologischen Themen wirkte, so wie der Sadrazam in politischen.<sup>323</sup> Die Abdankung eines Sultans, deutete doch auf einen höheren Rang des Muftis, da diese vom Şeyhulislam bestätigt wurde, der auch bei einer Krönung eines Herrschers die erste Person war, der den Treueschwur vor dem neuen Sultan aussprach.<sup>324</sup> So kann gesagt werden, dass das Amt des Şeyhulislams ein politisches Organ für religiöse Zwecke darstellte. Wenn nun über den staatlichen Islam gesprochen wird, so sollte das oberste Glied dieser Einrichtung auch als ein politisches Organ betrachtet werden, obgleich politische Funktionen vorhanden waren oder nicht.

---

<sup>319</sup> Rechtsgelehrte wie *Ibn Khaldun* vertraten die Meinung, dass das islamische Rechtssystem zu allen Angelegenheiten eine passende Antwort habe und dass dadurch die Gesetzgebung von einem Herrscher nicht notwendig sei. Dieser Ansicht standen die Rechtsgelehrten gegenüber, welche die Judikative des Sultans nicht nur befürworteten, sondern auch als notwendig betrachteten, falls der Islam für einen neuen Fall keine Rechtsprechung vorweisen konnte. Siehe diesbzgl.: *Inalcık*, *The Ottoman Empire*. S. 70.

<sup>320</sup> Vgl. *Mumcu*, *Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun*. S. 57.

<sup>321</sup> Vgl. *Baltacı*, *İslam Medeniyeti Tarihi*. S. 91.

<sup>322</sup> Vgl. *Ocak*, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*. S. 64.

<sup>323</sup> Vgl. *Inalcık*, *The Ottoman Empire*. S. 96f.

<sup>324</sup> Vgl. *Ibid.* S. 171.

Die Berufung des Şeyhulislams oblag dem Sadrazam, wobei er unter den aktuellen und ehemaligen Heeresrichtern jene aussuchte, die ihm gut gesinnt waren. Genau mit dem gleichen Prinzip fungierte auch der Şeyhulislam bei der Ernennung des Sadrazams. Bei der zeremoniellen Übergabe des Titels war es üblich, dass der Herrscher dem neuen Şeyhulislam einen Mantel überreichte. Da der Şeyhulislam auf dem gleichen Rang wie der Sadrazam war, wurde dies vom Herrscher durchgeführt.<sup>325</sup> Der Sadrazam war indes verpflichtet den Şeyhulislam drei Mal zu besuchen. Das erste Treffen fand bei seinem Antritt zum Großvezir statt, wo der neue Staatsmann ein paar Tage später das religiöse Oberhaupt aufsuchte. Danach trafen sie sich beim nächsten islamischen Festtag. Das dritte Treffen fand in der Heiligen Nacht der Bestimmung im Ramadan (*kadir gecesi*) statt.<sup>326</sup>

Der besondere Stellenwert der Şeyhulislams bei den Herrschern wird durch Überlieferungen deutlich. So auch der Stellenwert von Zenbilli Ali Cemali Efendi bei Sultan Selim I. Als der Sultan 40 Menschen wegen dem Raub des Staatsschatzes hinrichten wollte, schritt Ali Cemali Efendi ein, erläuterte den Sachverhalt und verlangte die Revidierung des ungerechten Befehls. Über diesen Eingriff des Şeyhulislams in diese Angelegenheit zeigte sich der Herrscher jedoch nicht sehr erfreut, der dem Şeyhulislam gegenüber seinen Unmut zur Sprache brachte, in dem er ihn daran erinnerte, dass er sich doch nicht in staatliche Angelegenheiten einmischen dürfe. Daraufhin stellte Zenbilli Ali Efendi klar, dass er sich wegen des islamischen Rechts eingebracht hätte, und dass für ihn das Wohl der islamischen Prinzipien von Relevanz waren. Der Sultan Selim I. verstand es, in dieser Situation dem großen Gelehrten Recht zu geben.<sup>327</sup>

So wird auch vermutet, dass der begriffliche Übergang von Mufti zum Şeyhulislam, zu Beginn des 16. Jahrhunderts mit dem großen Gelehrten Zenbilli Ali Efendi stattfand, der seiner Zeit sehr respektiert wurde.<sup>328</sup>

Obwohl mit dem Gesetzestext von Mehmed II. der Rang des Şeyhulislams festgelegt wurde, verlief die Praxis nicht nach der Theorie. Denn es wird berichtet, dass erst mit Ebussuud Efendi die angegebene Hierarchie zur Geltung kam. Während die Heeresrichter bis zu diesem Zeitpunkt die Spitze der *Ulemas* ausmachten, wurden sie mit Şeyhulislam Ebussuud Efendi auf die zweite Stufe herabgesetzt.<sup>329</sup> Dies wird auch durch die Honorarliste deutlich. Denn die vorherigen Muftis wie Ali Cemali Efendi und Ibn Kemal erhielten beispielsweise ein tägliches Honorar von 200 Silbermünzen, doch mit Ebussuud erhielt der Şeyhulislam 500 Silbermünzen

---

<sup>325</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 191.

<sup>326</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. S. 145f.

<sup>327</sup> Vgl. *Kırkıncı*, Mehmed, İslam Birliği ve Yavuz Sultan Selim. İstanbul (2010). S. 100f.

<sup>328</sup> Vgl. *Mumcu*, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. S. 56.

<sup>329</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 153.



am Tag. Nach Abschluss seiner Quranexegese erhielt er noch weitere 100 Silbermünzen, womit er auch in der Entlohnungstabelle den Heeresrichtern vorausging.<sup>330</sup>

Auch in der beruflichen Laufbahn wurde mit Ebussuud Efendi eine neue Ordnung hergestellt. Beispielsweise wurden alle Professoren immer von den beiden Heeresrichtern vorgeschlagen. Ab Mitte des 16. Jahrhunderts konnten die Heeresrichter nur noch die Professoren der ersten drei Stufen „bestimmen“. Die weiteren Medresen wurden vom Şeyhulislam und vom Sadrazam vorgeschlagen.<sup>331</sup> Auch der Aufstieg zum Şeyhulislam wurde festgelegt. Demnach musste der Gelehrte zuerst der Heeresrichter von Rumelien gewesen sein, um später Şeyhulislam werden zu können.<sup>332</sup>

### 2.2.2.3. Der Richter – *Kadı*

Das Amt des Richters beinhaltet im islamischen Recht im Groben zwei Funktionen. Einerseits wird der Richter als der verlängerte Arm der Verwaltung in den kleineren Städten, somit als ein weiteres Glied der Verwaltung und des Rechtssystems gesehen, andererseits diente er auch als Interessensvertreter des Volkes in Gerichtshöfen. So konnte der Richter beispielsweise Beschwerden des Volkes an die Zentrale weiterleiten. Die Inspektion der staatlichen bzw. militärischen Organe oblag dem Richter, der keine einfache Aufgabe innehatte.<sup>333</sup> Dementsprechend intensiv war auch der Weg eines Studenten bis zum Richter ausgelegt.

Nach einem abgeschlossenen Studium konnten sich die Absolventen als zukünftige Richter bei den jeweiligen Heeresrichtern für ein Praktikum anmelden. Von den Bewerbern wurden jene zu Richtern befördert, die im Bildungswesen (als Professor) nicht aktiv werden wollten.<sup>334</sup> Der berufliche Einstieg eines Richters war jedoch nicht wie ein Professor, der mit seiner Karriere in der ersten Klasse des Hochschulsystems beginnen musste. Denn die Professoren konnten jederzeit in der jeweiligen Klasse zum Kadıamt wechseln. So konnte eine Lehrperson einer 20ger Medrese der Kadı von einem Bezirk bzw. Landkreis werden. Aus den 50ger Medrese schaffte es der Professor zum Kadı eines Fürstentums. Die Professoren der höchsten Liga konnten Kadıs von den *Mevleviyat*, also großen Provinzen wie Aleppo, Damaskus, Ägypten, etc. werden (siehe Abbildung 5).<sup>335</sup> Die Richter von Landkreisen bzw. Bezirken hatten ein tägliches Honorar von 150 Silbermünzen, die von den Heeresrichtern und dem Großvezir

---

<sup>330</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 176f.

<sup>331</sup> Vgl. *Ibid.* S. 59.

<sup>332</sup> Vgl. *Ibid.* S. 152.

<sup>333</sup> Vgl. *Ortaylı*, Hukuk ve Idare Adamı olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı. S. 13.

<sup>334</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 87.

<sup>335</sup> Vgl. *Ibid.* S. 66.

bestimmt wurden.<sup>336</sup> Danach kamen die Provinzen, die zweierlei aufgeteilt wurden. In den kleinen Provinzen betrug das Gehalt 300 Silbermünzen und in den großen Provinzen (Istanbul, Damaskus, Aleppo,..) 500 Silbermünzen.<sup>337</sup>

Auch der Weg vom Richter zum Staatsbeamten war für die *Ulemas* möglich. Politische Funktionen zu übernehmen waren keine Raritäten, so erhielten viele Rechtsgelehrte die Ämter eines Vezirs. Der Kadı mit 300 Silbermünzen konnte beispielsweise *Defterdar* werden und der Richter mit 500 Silbermünzen ein *Nişancı*.<sup>338</sup> Von all den Provinzen war der Kadı von Istanbul am höchsten gereiht, der sogar mittwochs im Palast am Sultansrat teilnehmen und die Gerichtsverhandlungen verfolgen durfte.<sup>339</sup> Der Kadı von Istanbul war die Vorstufe für den Posten zum Heeresrichter, deswegen wurde er auch in der Hierarchie über den *Defterdar* gestellt und mit den Gouverneuren (*Beylerbeyi*) von Rumelien und Anatolien gleichgesetzt.<sup>340</sup> Auch für die anderen Richter war diese Gleichsetzung sehr wichtig. Denn per Analogieschluss lässt sich verstehen, dass die einzelnen örtlichen Kadıs von den territorialen Gouverneuren unabhängig gewirkt haben müssen. Denn der Richter war direkt mit dem Zentrum verbunden und nicht dem Gouverneur untergestellt.<sup>341</sup> Es kann eigentlich das Gegenteil behauptet werden. Für die Vollstreckung eines Urteiles waren die Kadıs verantwortlich, sodass die Gouverneure stets nach einer guten Beziehung mit den Richtern aus waren.<sup>342</sup>

Nach den großen Provinzen kamen in der Hierarchie die zwei Posten der Heeresrichter. Aus den Richtern der großen Provinzen in Rumelien wurden die zwei Fähigsten als Sekretäre für den Heeresrichter von Rumelien genommen und für den Heeresrichter von Anatolien wurden die vier Besten (zwei von Anatolien, zwei von Ägypten) genommen.<sup>343</sup> Die Reihenfolge kann somit folgendermaßen wiedergegeben werden:

1. Şeyhulislam
2. Heeresrichter von Rumelien und Anatolien
3. Richter von Istanbul
4. Richter von den wichtigsten acht Provinzen<sup>344</sup>

---

<sup>336</sup> Vgl. *Baltacı*, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. S. 111.

<sup>337</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 94-96

<sup>338</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 171.

<sup>339</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 135-137.

<sup>340</sup> Vgl. *Baltacı*, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. S. 142.

<sup>341</sup> Vgl. *Ortaylı*, Hukuk ve İdare Adamı olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı. S. 39f.

<sup>342</sup> Vgl. *Ibid.* S. 60.

<sup>343</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 92f.

<sup>344</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 171.

#### 2.2.2.4. Der Heeresrichter – *Kazasker*

Das Amt des Heeresrichters, welches anscheinend auch bei den früheren islamischen Reichen wie bei den Seldschuken, Mamluken und Ayyubiden vorhanden war,<sup>345</sup> wurde in der Anfangszeit des Reiches gegründet.

In der Zeit des Sultan Orhan I. galt der Kadı von Bursa als oberstes Glied der Bildung. 1348 wurde dem Vezir *Sinanuddin El-Fakih* zum ersten Mal die Aufgaben eines *Kazaskers* vergeben. Die erstmalige Ernennung zum Heeresrichter wird mit 1360 bzw. 1362, als *Çandarlı Kara Halil Efendi* zum höchsten Amt der Kadis befördert wird, datiert.<sup>346</sup> Es wird berichtet, dass *Çandarlı Kara Halil* im Jahre 1364 zum Vezir ernannt wurde. In seiner Person vereinte er sowohl die Aufgaben des Vezirs als auch die heeresspezifischen Zuständigkeiten.<sup>347</sup> Die einfache Personalie wird mit Sultan Fatih im Jahre 1480 mit einem Gesetz zweifach ausgelegt. Es entstanden die Heeresrichter von Anatolien und Rumelien. Im gleichen Gesetzestext wird auch die Stellung jener im Sultansrat beschrieben. Demnach nehmen die zwei Heeresrichter den dritten Rang nach dem Großvezir und den Veziren ein. Unter Sultan Selim I. war zeitweise ein dritter Heeresrichter vorhanden. Da im Osten neue Gebiete eingenommen wurden, erschuf der Sultan das Amt des obersten Kadis für Iran und Arabien, welcher auch ein Teil des *Divan-ı humayun* war.<sup>348</sup>

Der Heeresrichter von Rumelien war dem Heeresrichter von Anatolien überlegen.<sup>349</sup> Dies wurde auch ersichtlich, wenn ein Gerichtsprozess im *Divan-ı humayun* vorgetragen wurde. So wurden die Angelegenheiten der Scharia zuerst dem Heeresrichter von Rumelien übergeben, dessen Urteil auch von niemandem hinterfragt werden durfte.<sup>350</sup> Mit der täglichen Honorarnote wird dies zusätzlich bestätigt. Sie betrug für die Heeresrichter anfangs 500 Silbermünzen, ab Mitte des 16. Jahrhunderts erhielt der Heeresrichter von Rumelien 572 und der von Anatolien 563 Silbermünzen.<sup>351</sup> Der berufliche Aufstieg zum Heeresrichter war bis Ebussuud Efendi nicht festgelegt. Er selbst war zunächst der Kadı von Istanbul, ehe er später der *Kazasker* von Rumelien wurde. Danach wurde dieser Werdegang gesetzlich festgelegt.<sup>352</sup>

---

<sup>345</sup> Vgl. *Köprülü*, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri. S. 55.

<sup>346</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. S. 228.

<sup>347</sup> Vgl. *Mumcu*, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. S. 23.

<sup>348</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. S. 228f.

<sup>349</sup> Vgl. *Mumcu*, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. S. 46.

<sup>350</sup> Vgl. *Ibid.* S. 87f.

<sup>351</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 158.

<sup>352</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. S. 239.

Die Ernennung zum Heeresrichter erfolgte durch den Großvezir.<sup>353</sup> Die Aufgaben der Heeresrichter waren nicht nur militärisch und juristisch ausgelegt. Sie waren auch für die Ernennung der Richter in den jeweiligen Gebieten und auch für die Bestellung der Lehrer der 50iger-Medresen verantwortlich.<sup>354</sup> Der Kazasker von Rumelien las vor dem Sultan seine Vorschläge für die Beförderungen der Kadıs in Rumelien vor, ebenso der Heeresrichter von Anatolien für den Osten des Reiches.<sup>355</sup>

Wie schon erwähnt, galten die Heeresrichter bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, trotz des Gesetzestextes von Mehmed II., als das oberste Glied der *Ulema*. Dementsprechend waren auch jene für die Bestellung der Zivilrichter verantwortlich. Ab Mitte des 16. Jahrhunderts änderte sich die Hierarchie, woraufhin der Şeyhulislam auch in der Praxis die Spitze aller Gelehrten im Lande einnahm. Von nun an oblag die Ernennung der Richter großer Provinzen und der Professoren großer Medresen den Muftis und Großveziren.<sup>356</sup>

---

<sup>353</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 159.

<sup>354</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. S. 231.

<sup>355</sup> Vgl. *Ibid.* S. 32

<sup>356</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 87.

## Hierarchie des Bildungswesens<sup>357</sup>

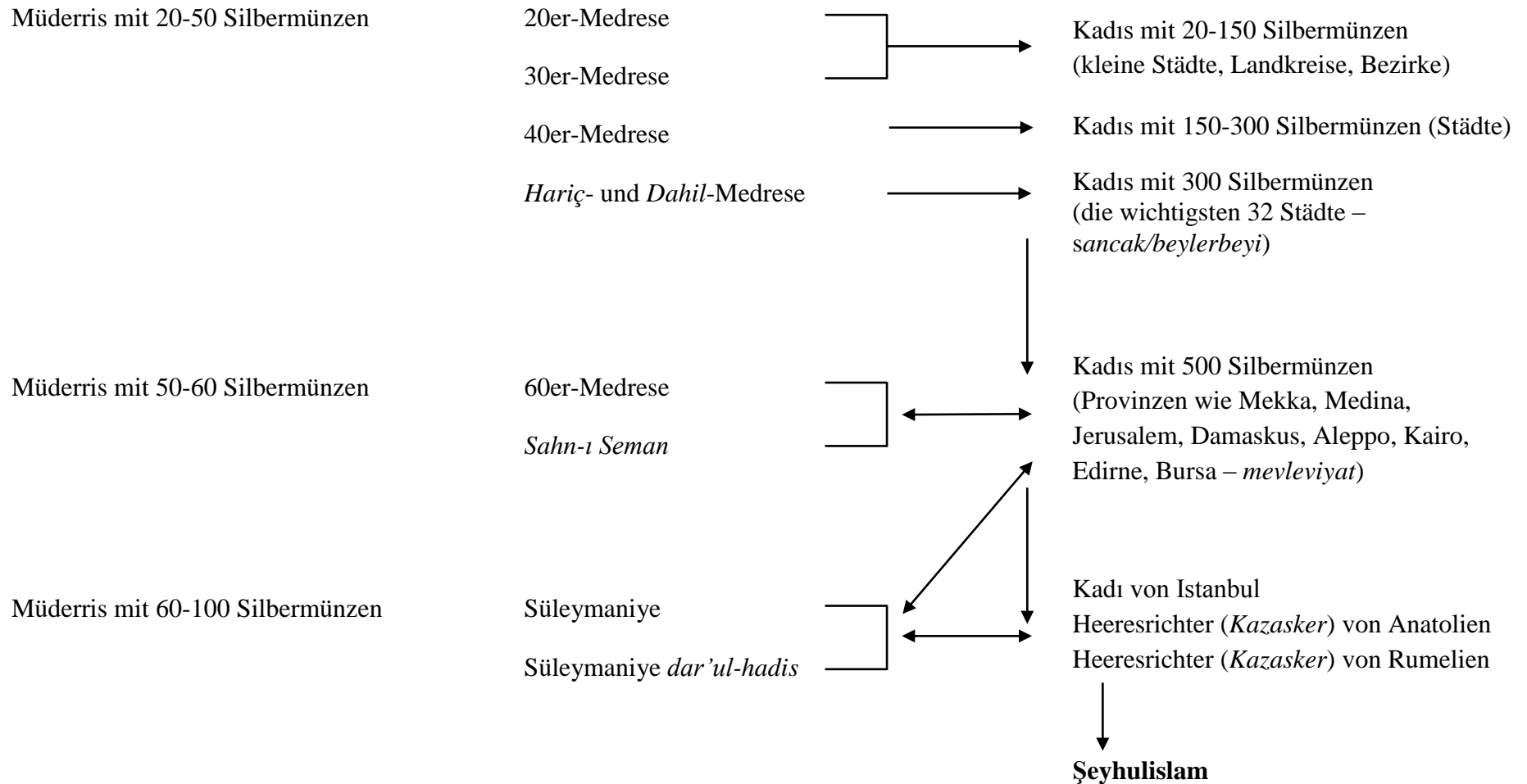


Abbildung 5: Die Hierarchie innerhalb des Bildungswesens

<sup>357</sup> Die Grafik wurde von Inalcık entnommen, welche an die Forschungsergebnisse von Baltacı angepasst wurde. Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 170 und *Baltacı*, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. S. 74.

### 2.2.3. Wichtige Vertreter

Im Gegensatz zu den unbestimmten Amtszeiten der Muftis, wurden die Ämter der Richter und Heeresrichter stets auf eine kurze Dauer begrenzt, die zu sehr vielen personellen Veränderungen führten. Deswegen werden einzelne Persönlichkeiten gelegentlich, von Ereignis zu Ereignis, vorgestellt. Aus der Periode von Sultan Süleyman sind in Summe sieben Muftis bekannt, vier dieser Muftis nehmen einen wichtigen Platz in der Geschichte ein. Diese haben in folgender Reihenfolge dieses Amt ausgeübt: Zenbilli Ali Cemali Efendi (1503-1525/26), Kemalpaşazade oder Ibn Kemal (1525/26-1534), Çivizade Mehmed Efendi (1539-1542), Ebussuud Efendi (1545-1574).

Da auch der Şeyhulislam das Oberhaupt der *Ulemas* war, werden hier die zwei wichtigsten Muftis vorgestellt, Kemalpaşazade und Ebussuud Efendi, die von 46 Jahren Regierungszeit von Sultan Süleyman in Summe 29 Jahren den Herrscher als Şeyhulislam begleitet hatten. Nicht nur aufgrund der langen Amtsperiode dieser Gelehrten, sondern auch wegen den wichtigen Vorfällen in ihrer Amtszeit sind sie so essentiell für die vorliegende Arbeit.

Der dritte Gelehrte, der vorgestellt wird, hatte zwar lediglich ein paar Professuren bzw. Imam-Tätigkeiten inne, vertritt dennoch innerhalb des Bildungswesens und auch in der osmanischen Denkrichtung sehr wirksame Theorien. Die bekannte puritanistische Bewegung im 17. Jahrhundert unter dem Namen *Kadıızadelis* hatte ihren Ursprung genau in dieser Person, Birgili Mehmed Efendi.

#### 2.2.3.1. Şeyhulislam Ibn Kemal

Ahmed Şemseddin b. Süleyman kam im Jahre 1468/69 in Edirne auf die Welt. Aufgrund seines Großvaters Kemal Paşa, der unter Sultan Mehmed II. Vezir und Finanzbeamte im Sultansrat war, wurde er kurz *Ibn Kemal* oder *Kemalpaşazade* genannt.<sup>358</sup> Zu seinen Lehrern gehörte unter anderem *Molla Lutfi* (1446-1495), der sich genau wie Molla Fenari auf dem Weg der Razi-Denkschule bewegte.<sup>359</sup>

Die besondere Eigenschaft von Ibn Kemal war, dass er die Philosophie aus der Perspektive des *Kalam* analysierte, sodass die Philosophie mit ihm einen Firnis systematischer Theologie erfuhr. Er schrieb diesbezüglich sehr viele Werke, Artikeln und Interpretationen, in denen er

---

<sup>358</sup> Vgl. Öge, Şeyhu'l-Islam Ibn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. S. 62f.

<sup>359</sup> Vgl. Ocak, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 167.

sich oft auf die bekannten Gelehrten der Razi-Denkrichtung, wie *Teftazani*, *Cürçani*, *Isfahani* und *Adudiddin*, bezog.<sup>360</sup> Aufgrund seines breitgefächerten Wissensstandes wurde er sogar zeitweise den Gelehrten *Teftazani* und *Cürçani* vorgezogen.<sup>361</sup>

Ibn Kemal war ein Freund der theoretischen Mystik, aber auch ein Gegner manch mystischer Praktiken. Dies erklärt auch seine negative Haltung gegenüber den diversen Tanz- und Gesangs-Ritualen (*sema* und *raqs*).<sup>362</sup> Seine Fatwa über Ibnul Arabi hingegen, begünstigte natürlich die Denkrichtung des Seinsmonismus, welches auch den Sultan Selim I. beeinflusste, sodass er das Grab des mystischen Gelehrten aufsuchte und ein Mausoleum bzw. eine Moschee errichten ließ.<sup>363</sup>

Sein beruflicher Aufstieg begann in den Medresen in Istanbul und Edirne, ehe er als Professor der *Sahn-ı Seman* bestellt wurde. Darauf folgte die Professur in der *Bayezid*-Medrese in Edirne, welche sehr hoch dotiert war. Nachdem er Kadı von Edirne wurde, wurde er zum Heeresrichter von Anatolien ernannt. *Badeen* führt als Grund für diese Berufung Ibn Kemals Sendschreiben an, in dem er den Heiligen Krieg gegen die Safaviden befürwortete: „*Er stärkte den Sultan mit religiösen und juristischen Begründungen für die Expedition (sefer) nach Iran...*“<sup>364</sup>

Als ein entschiedener Gegner des Safavi-Tarikats brachte Ibn Kemal seine theologische Meinung zu Worten und sprach im Zuge der Auseinandersetzungen mit dem schiitischen Nachbarreich eine Fatwa aus, in der die Safaviden als Ungläubige erklärt wurden.<sup>365</sup> Im späteren Kanuni-Şah Tahmasb-Konflikt verfasste er zudem die Briefe an das Safavidenreich persönlich, um den Herrscher gegen die Schiiten eigenhändig zu motivieren.<sup>366</sup>

Kemalpaşazade war nicht nur ein guter Richter bzw. Mufti, sondern auch ein guter Lehrer bekannt. Unter seinen Schülern ist beispielsweise der spätere Mufti Ebussuud Efendi vorzufinden. Aber auch aus dem mystischen Milieu waren Schüler vorhanden, wie Şeyh *Hasan Zarifi* (Halveti-Orden) bzw. *Taceddin Ibrahim* (Nakşibendi-Orden).<sup>367</sup>

Bei der Hinrichtung von Molla Kabız spielte er als Şeyhulislam eine wichtige Rolle, womöglich die wichtigste. Der Prozess wird im nächsten Kapitel mit allen Details erläutert, welche die interessante Einstellung von Kemalpaşazade deutlich zum Vorschein bringen soll.

---

<sup>360</sup> Vgl. *Öge*, Şeyhu'l-Islam Ibn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. S. 74.

<sup>361</sup> Vgl. *Ibid.* S. 67f.

<sup>362</sup> Vgl. *Ibid.* S. 31.

<sup>363</sup> Vgl. *Badeen*, Edward, Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit. Würzburg (2008). S. 19.

<sup>364</sup> Vgl. *Ibid.* S. 20.

<sup>365</sup> Vgl. *Öge*, Şeyhu'l-Islam Ibn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. S. 43.

<sup>366</sup> Vgl. *Badeen*, Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit. S. 20.

<sup>367</sup> Vgl. *Öge*, Şeyhu'l-Islam Ibn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. S. 98.

### 2.2.3.2. Şeyhulislam Ebussuud Efendi

Ebussuud Mehmed el-Imadi, Sohn eines Bayrami-Gelehrten, kam 1490 entweder in Iskilip (Çorum) oder in der Umgebung von Istanbul auf die Welt. Die Mutter von Ebussuud war entweder die Tochter oder die Nichte vom Mathematiker Ali Kuşçu,<sup>368</sup> sein Vater war der bekannte Bayrami-Mystiker, Şeyh Muyiddin Yavsi.

Die erste Ausbildung genoss Ebussuud Efendi bei seinem Vater, danach bei Kemalpaşazade.<sup>369</sup> Interessant sind die Lehrbücher, die von seinem „mystischen“ Vater unterrichtet wurden. Denn es waren die Werke von Cürçani, die in einer Medrese gelehrt wurden, welche anfangs beschrieben wurden.<sup>370</sup> Seine universitäre Karriere begann in Inegöl im Jahre 1516 und endete in Istanbul in der *Semaniye*-Medrese im Jahre 1533, als er zum Richter von Bursa und kurze Zeit später der Richter von Istanbul wurde.<sup>371</sup>

Nach seinem Aufstieg zum Heeresrichter von Rumelien nahm er als mentale Unterstützung an Feldzügen teil, ehe er im Jahre 1545 zum Şeyhulislam ernannt wurde. Mit etwa 30 Jahren Amtszeit blieb Ebussuud Efendi am längsten als Mufti im Amt.<sup>372</sup> Die bekannteste Seite des späteren Großmuftis war sein Hang zum islamischen Recht. Vor allem in der Ära Kanunis spielte er eine zentrale Rolle bei der Erstellung neuer gesetzlicher Bestimmungen, die islamisch geprüft werden mussten, weswegen der Sultan gegenüber diesem Gelehrten einen sehr großen Respekt empfand.<sup>373</sup>

Mit Ebussuud Efendi erfuhr das Bildungs- und Rechtswesen nachhaltige Erneuerungen. So wurde eine Regelung festgelegt, wie ein Gelehrter zum Şeyhulislam hochsteigen konnte. Demnach konnte nur der Heeresrichter von Rumelien Şeyhulislam werden.<sup>374</sup> In diesem Kontext wurden auch die neuen Praktikumsregeln eingeführt, welche eine gerechte Abhandlung bezweckte. Auch die Änderungen der Beförderungen von Professoren, die schon oben angeführt wurden, stammen aus der Ära von Ebussuud Efendi. Ausschlaggebend für seine lange Amtszeit waren zudem die stetigen Auseinandersetzungen mit den Safaviden, den Tanz- und Gesangsritualen der Mystiker, sowie die heterodoxen Glaubensrichtungen, wie bei seinem Lehrer Kemalpaşazade.<sup>375</sup>

---

<sup>368</sup> Vgl. Düzdağ, Mehmet Ertuğrul, Şeyhulislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. Istanbul (1972). S. 14.

<sup>369</sup> Vgl. Öge, Şeyhu'l-Islam Ibn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. S. 95f.

<sup>370</sup> Vgl. Akgündüz, Ahmet, Ebüssuud Efendi. In: TDV DIA. Bd. 10. Istanbul (1994). 365-371. S. 365.

<sup>371</sup> Vgl. Düzdağ, Şeyhulislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. S. 14.

<sup>372</sup> Vgl. *Ibid.* S. 14f.

<sup>373</sup> Vgl. Öge, Şeyhu'l-Islam Ibn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. S. 95f.

<sup>374</sup> Vgl. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 177f.

<sup>375</sup> Vgl. Öge, Şeyhu'l-Islam Ibn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. S. 323.



Es wurde auch die Vorrangstellung des Muftis in der Zeit von Ebussuud Efendi erwähnt. Die angesprochene erhöhte Vergütung symbolisierte zweifellos genauso seine Fähigkeiten, wie auch seinen starken Einfluss auf den Herrscher. Aus der *Ulema*-Perspektive betrachtet, entstanden neben diesen positiven Entwicklungen auch unerwünschte Veränderungen. Die Einführung des Gesetzes, dass die Kinder großer Gelehrten bzw. Kinder der Richter von Istanbul, Bursa und Edirne automatisch eine Anstellung in den 30er-Medrese erhielten, verursachte mit der Zeit den Zerfall des Bildungswesens.<sup>376</sup>

Der womöglich ausschlaggebende Faktor für seinen Einfluss war seine rechtliche Untersützung für den Sultan Süleyman. Der in der islamischen Welt bekannte Beiname von Sultan Süleyman, *Kanuni* (der Gesetzgebende), kann nur im Zusammenhang mit Ebussuud Efendi richtig gedeutet werden. Ebussuud Efendi ist deswegen derjenige, der Sultan Süleyman zum Kanuni machte. Dementsprechend hoch wird auch seine Stellung beim Herrscher gewesen sein.

Wie auch Kemalpaşazade, war Ebussuud Efendi ein Vertreter der Razi-Denkschule. Dies kann allein durch seine bekannte Koranexegese bestätigt werden, da er in dieser die Methoden von *Beyzavi* und *Kessaf* angewandt hatte.<sup>377</sup> Das Werk gefiel dem Sultan Süleyman I. so sehr, sodass das Gehalt vom Mufti, wie berichtet, erhöht wurde.

### 2.2.3.3. Birgili Mehmed Efendi

Birgili Mehmed Efendi (1522-1573) kam im Jahre 1523 in Balıkesir auf die Welt. Seine familiäre Abstammung brachte ihm schon von kleinauf die Nähe zur Mystik. Mit dem Bruder seines Großvaters, ein Bayrami-Şeyh namens *Bahaeddin Efendi* (k.A.-1489), und vor allem mit dessen Sohn, *Bahaeddinzade Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi* (k.A.-1545),<sup>378</sup> existierte in der Familie von Birgili Mehmed eine sehr starke Verbindung zur Mystik. Auch sein eigener Vater Pir Ali Efendi war in einem Derwischkonvent, aber zugleich auch in einer Medrese als Lehrer tätig.<sup>379</sup>

Auch wenn in einigen gegenwärtigen Werken berichtet wird, dass Birgili Mehmed eine universitäre Ausbildung in der Semaniye-Medrese absolviert hätte, wird diese Überlieferung aus den zeitgenössischen Berichten nicht bestätigt. Die Basis für seine Bildung werden mit den Professoren angeführt, wie etwa der spätere Heeresrichter *Abdurrahman Efendi* (k.A.-1574).

---

<sup>376</sup> Vgl. *Akgündüz*, Ebussuud Efendi. S. 366.

<sup>377</sup> Vgl. *Unan*, Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlim Verim. S. 29.

<sup>378</sup> Bzgl. *Bahaeddinzade*, siehe Kapitel 1.2.5.2. Verzweigung nach Şemsîyye.

<sup>379</sup> Vgl. *Martı*, Birgivi Mehmed Efendi. S. 25-29.

Jener war als Gönner maßgeblich daran beteiligt, dass Birgili Mehmed in die Klasse der *Ulema* beginnend mit der Anstellung in einer 20er-Medrese einsteigen konnte. Nach einigen Beförderungen erkannte er, seiner Meinung nach, die Korruption und Ungerechtigkeit im Bildungswesen, weswegen er die Professur ablegte und sich, in der Obhut des Jüngers von Bahaeddinzade, Şeyh *Abdullah Karamani* (k.A.-1565/66), der Mystik zuwandte.<sup>380</sup> Nach einer gewissen Zeit im Orden, erkannte sein Şeyh die Fähigkeiten von Birgili Mehmed, sodass er ihm die Anweisung gab, seine Lehrtätigkeit in der Medrese nicht aufzugeben und verpflichtete ihn auf die Hochschule zurückzugehen.<sup>381</sup> Für Martı war der Grund für die Entscheidung des Şeyhs, dass Birgili stets mit wissenschaftlichen Werken aufgewachsen sei, und dass er dadurch eher von der Medrese geprägt war, als von seiner familiären mystischen Beziehung.<sup>382</sup> Seine Kritik gegenüber der Mystik könnte eventuell damit zusammenhängen, wobei auch das Medrese-System davon nicht verschont blieb.

Mit dem Verlassen des Derwischkonvents machte er die Bekanntschaft mit *Ataullah Efendi* (k.A.-1571), dem Lehrer des Prinzen Selim II., welcher Birgili Mehmed eine Professur in einer Medrese in Birgi – der Name des Gelehrten ergab sich aus dieser Stadt – verschaffte, die mit 60 Silbermünzen dotiert war.<sup>383</sup> Mit dieser Anstellung begann auch seine für spätere Generationen nachhaltige Karriere. Neben zahlreichen Werken über Quranexegese, Hadithe und Glaubenslehren, sind vor allem seine Ansichten über die Mystik, die *Razi*-Denkrichtung und über die Applikation der islamischen Gesetzgebung für die vorliegende Arbeit relevant. Die darausfolgenden Konflikte mit den *Ulemas*, insbesondere mit Şeyhulislam Ebussuud Efendi, sollten in dieser Hinsicht nicht vergessen werden.

Die Gruppen rund um Birgili Mehmed Efendi äußerten die Kritik gegen *“volkstümliche Bräuche des Aberglaubens und verlangten eine Reinigung des Religiösen von falschen Kulturen und kommerziellen Praktiken, so ein Ende der Bezahlung von Gelehrten für Quranlesestunden.*“<sup>384</sup> Diese Praktiken waren sehr stark bei diversen Orden vorhanden. Dass er jedoch die Mystik als Ganzes ablehnte, kann nicht behauptet werden, auch deswegen nicht, weil er selbst ein Teil eines Ordens war. Seiner Beurteilung nach hat beispielsweise der esoterische Gedanke keine islamische Grundlage und wäre somit verboten. Auch der Glaube daran, dass ein Şeyh die Stufe des Propheten erreichen könnte (*Veli*), wurde von Birgili

---

<sup>380</sup> Vgl. Martı, Birgivi Mehmed Efendi. S. 34-36.

<sup>381</sup> Sohrweide, Gelehrte Scheiche und sufische ‘Ulema im osmanischen Reich. S. 383.

<sup>382</sup> Vgl. Martı, Birgivi Mehmed Efendi. S. 44.

<sup>383</sup> Vgl. *Ibid.* S. 37-39.

<sup>384</sup> Schulze, Reinhard, Die Frühe Neuzeit in der islamischen Welt. In: Edelmayer, Friedrich/ Feldbauer, Peter/ Wakounig, Marija (Hg.): Globalgeschichte 1450-1620. Wien (2002). S.267.

strengstens abgelehnt. Die Tanz- und Gesangrituale einiger Orden widersprachen, seiner Meinung nach, den islamischen Regeln.<sup>385</sup> Im Grunde können ein paar Punkte überblicksmäßig aufgelistet werden, die nach der Sicht von Birgili Mehmed eindeutig nicht islamischer Natur waren und als Erneuerungen gegolten haben:<sup>386</sup>

1. Das melodische Vortragen des Gebetsrufes und des Qurans
2. Einige gottesdienstliche Rituale der mystischen Tarikat (sich drehen, ...)
3. Erlaubnis des Tabaks, Kaffees und lusterregender Materialien
4. Der Unglaube des Ibnul Arabi
5. Die Gebräuche, die erst nach dem Propheten entstanden sind
6. Der Besuch eines Grabes bzw. Mausoleums
7. Das Fernhalten des Befehls „das Gute gebieten und das Schlechte verbieten“
8. Der Betrug und die Bestechung

Zu diesen Punkten übte er zusätzlich auch Kritik gegen die anfangs beschriebene Denk-Schule von Razi aus. Im Gegenzug dazu wurde die Denkrichtung von Ibn Teymiyye in dieser Epoche von Birgili Mehmed Efendi vertreten, welche durch seine Anstrengungen im 17. Jahrhundert zu einer großen Bewegung wachsen konnte.<sup>387</sup> Es ist in diesem Zusammenhang durchaus interessant, dass ein hanefitischer Imam wie Birgili Mehmed Efendi dem hanbelitischen Gelehrten Ibn Teymiyye Folge leistete. Zwar vertritt Martı die Meinung, dass Birgili weiterhin der hanefitischen Rechtsschule treu blieb, doch die Streitpunkte mit dem Şeyhulislam deuten darauf hin, dass er stärker von der hanbelitischen Schule geprägt war.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> Vgl. *Martı*, Birgivi Mehmed Efendi. S. 158-161.

<sup>386</sup> Vgl. *Inalcık*, Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet. S. 122.

<sup>387</sup> Vgl. *Tanrıverdi*, Vahdet-i Vücut – Panteizm Karşılaştırması. S. 74.

<sup>388</sup> Vgl. *Martı*, Birgivi Mehmed Efendi. S. 65f.



## **3. TEIL**

---

### 3.1. Medrese vs. Tekke

Nachdem die einzelnen Einrichtungen und ihre Vertreter präsentiert worden sind, geht es nun im Folgenden um den Vergleich beider Späten. Es wäre falsch zu behaupten, dass der Tekke-Islam stets entgegengesetzt zum Medrese-Islam gewirkt hat. Als gutes Beispiel dienen hierfür die Mystiker Mevlana und Sadreddin Konevi (der Schüler und Stiefsohn des Ibnul Arabi), da beide sowohl eine Medrese absolviert bzw. als Lehrer in einer Medrese gearbeitet haben,<sup>389</sup> und später auch zu großen Sufi-Gelehrten wurden.

Im Vergleich zu den vorherigen Herrschern birgt die Ära des Kanunis wichtige Zusammenhänge mit den Sufi-Orden. Als einige Sufi-Gelehrte an die Posten der Medrese-Gelehrten gebracht worden waren, wurden im gleichen Moment ein paar Mystiker hingerichtet.<sup>390</sup> Obwohl die Mystiker im staatlichen Gerüst Verantwortungen innehatten, waren sie nicht Teil des *Divan-ı humayun*. Dennoch hatten sie einen nennenswerten Einfluss sowohl auf das Volk als auch auf die Staatsbediensteten, samt dem Herrscher. In diesem Sinne stieg der Wert der Şeyhs noch mehr und überschattete Persönlichkeiten aus den Bereichen der Wissenschaft, des Militärs und auch der Politik.<sup>391</sup> Einige der üblicherweise von Medrese-Gelehrten besetzten Berufe und Positionen wurden in der Ära des Sultan Süleyman an die Şeyhs übergeben. Damit sind etwa die Posten des Staatsastronomen, des Oberarztes und des Muftis gemeint.<sup>392</sup>

Jene, die die sunnitische Ideologie der Gelehrten hinterfragten und das orthodoxe Verständnis erschwerten, wurden mit dem Unglauben bzw. der Häresie bezichtigt. In den Quellen wird ersichtlich, dass die osmanische Politik die Verbreitung der sunnitischen Lehre, insbesondere in den heterodoxen bzw. mit dem Unglauben gleichgesetzten Bewegungen, stark gefördert hat. Denn nach Sultan Selim I. wurde die Sicht des Herrschers auf die Herrschaft und das Staatsgebilde immer mehr an das islamische Recht angepasst. Bei diesem Vorhaben hatten vor allem die zwei Muftis Ibn Kemal und Ebussuud Efendi eine große Verantwortung zu tragen.<sup>393</sup> Trotz dieser innerstaatlichen Anstrengung der Osmanen kam es durch den Medrese-Absolventen Birgili Mehmed Efendi zur Kritik am Islam-Bewusstsein der Osmanen.<sup>394</sup>

---

<sup>389</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S.183.

<sup>390</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 263f.

<sup>391</sup> Vgl. *Ibid.* S. 235.

<sup>392</sup> Vgl. *Ibid.* S. 268.

<sup>393</sup> Vgl. *Inalcık*, Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı. S. 83.

<sup>394</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 67.

Die Zeit des Sultan Süleymans bringt in Bezug auf die diversen Strömungen eine Komplexität mit sich. Auf der einen Seite werden Vertreter des heterodoxen Islam teilweise zum Tode verurteilt, auf der anderen Seite gibt es einen Medrese-Gelehrten, der vor allem den Staat, aber auch die mystischen Gruppen mit Ketzerei beschuldigt. Die Zeit des Kanuni ist insofern merkwürdig, da der staatliche Islam eine Opposition, bestehend aus den mystisch basierenden Melamiten und den Medrese-Absolventen nach Birgili Mehmed hatte.<sup>395</sup> Dazwischen lassen sich die Muftis, die Richter und einige sunnitisch-orthodoxe Mystiker finden, die dieses System im Gleichgewicht hielten. Denn die gesetzliche Macht lag klarerweise beim Şeyhulislam bzw. bei den Richtern. Die zahlreichen Mitglieder der vielen Orden und die nahe Beziehung zum Sultan brachten das System zur ausgewogenen Reife. Um dies zu erläutern, werden nun die Beziehungen des Sultans und einige staatliche Funktionäre mit den Gelehrten beschrieben.

### 3.1.1. Politik und Religion

Zu Beginn sollte hier eine kleine Erläuterung über die Staatsideologie stattfinden, damit der Hauptgegenstand der nächsten Punkte verständlicher wirkt. Der Begriff „osmanische Ideologie“ wurde eigentlich von den Historikern vermieden, da er divers auslegbar ist. Doch falls er verwendet werden sollte, so kann behauptet werden, dass in diesem Zusammenhang der Islam und das Reich voneinander nicht trennbar waren. Die Verbundenheit führte dazu, dass der Staat genauso wie die Religion heiliggesprochen wurde.<sup>396</sup> Es ist wichtig zu wissen, dass der Islam im Staatsgerüst womöglich den wichtigsten Platz eingenommen hatte. Der islamische Rückschluss auf den Staat führte dazu, dass die Existenz des Reiches als Teil der religiösen Weltanschauung betrachtet wurde. So ist es auch verständlich, dass die Staatsideologie auf der islamischen Ideologie basierte.

Als eine weitere Staatsideologie kann das bekannte „*nizam-i alem*“ gesehen werden. Diese sah es vor, dass innerhalb der eigenen Grenzen mit Gerechtigkeit gewaltet und dadurch Einheit und Zusammenhalt geschaffen wird. Jegliche Bewegungen und Strömungen, die die öffentliche Ordnung und den Zusammenhalt gefährden könnten, würden demnach auch automatisch die Staatsideologie verletzen. Um nun den Staat zu schützen, wurden Gegenbewegungen vermieden und verboten.<sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> Vgl. Ocak, Ahmet Yaşar, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. Makaleler-Araştırmalar. Istanbul (2010). S. 52.

<sup>396</sup> Vgl. Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 84.

<sup>397</sup> Vgl. *Ibid.* S. 97.

Es ist kein Geheimnis, dass mit Sultan Selim I. in der Religionspolitik eine neue Epoche eingeläutet wurde. Mit der Übernahme des Khalifentitels wurde die Herrschaft noch heiliger gesehen, weshalb die Herrscher noch stärker am islamischen Rechtssystem festhielten.<sup>398</sup> Mit Sultan Süleyman I. wurde der schon begonnene Prozess intensiviert und nahezu zu Ende gebracht. Am Strang des *ahl ul-sunnah* (orthodox-sunnitische Ausrichtung) zu ziehen, war für den Sultan von oberster Priorität. Die erwähnten Einteilungen, sei es *orthodox-heterodox* oder *konformist-nonkonformist*, nehmen nur in Anbetracht dieses Zieles die richtige Form an. Abgesehen von den persönlichen Beziehungen zu den Vertretern aus dem religiösen Milieu, auf die später eingegangen wird, sind die Anordnungen und Anweisungen des Staates in diesem Kontext wichtig.

Die Agenda und der Diskurs des *Divan-ı humayun* deuteten auf die Essenz dieses Vorhabens, wenn vom Festhalten an den Werten und Normen des *orthodoxen Islam* gesprochen wurde. Dass das Entscheidungsgremium oft daran gesessen ist, um eine präventive Arbeit gegen heterodoxe Glaubensrichtungen ansetzen zu können wird durch Überlieferungen bestätigt. Als Beispiel dafür dienen die Order, die Gebete in der Moschee zu verrichten.<sup>399</sup> So wurde 1537 an alle Gouverneure eine Anordnung geschickt, wonach alle die die Authentizität des Propheten hinterfragen als „*Kafir*“ (Ungläubige) erklärt und hingerichtet werden sollten. In einer weiteren Anweisung wurde der Bau von Moscheen und das Verrichten des Gebetes in der Gemeinschaft angeordnet, um gegen die Heterodoxen vorzugehen, da die Gebetsform der heterodoxen Glaubensrichtung anders formuliert war.<sup>400</sup>

Ein anderes Beispiel dazu ist auch eine Tekke von Sultan Süleyman I. Es ist bekannt, dass der Herrscher für einen Derwischkonvent, welchen er für seine Mutter stiftete, unbedingt einen orthodoxen (*ahl ul-sunnah*) Mystiker und nicht einen von der heterodoxen (*ahl ul-bidat*) Glaubensrichtung wollte.<sup>401</sup>

Das strikte Implementieren und Einfügen der sunnitischen Lehre in das bestehende System erschwerte die sozialen Herausforderungen umso mehr. Auf diese staatliche Doktrin reagierten Bewegungen der Heterodoxie mit Auflehnungen bzw. anti-sunnitischer Haltung.<sup>402</sup>

---

<sup>398</sup> Vgl. Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 102.

<sup>399</sup> Vgl. Ocak, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. S. 67.

<sup>400</sup> Vgl. Inalcık, The Ottoman Empire. S. 182.

<sup>401</sup> Vgl. Öngören, Reşat, Şeriatın Kestiği Parmak: Kanunî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri. In: İlmî Araştırmalar Merkezi Dergisi. Bd. 1, H. 1. İstanbul (1996) 123-140. S. 136.

<sup>402</sup> Vgl. Ocak, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. S. 68.



### 3.1.2. Der Stellenwert der *Medrese*-Gelehrten

Die Rolle der *Ulemas* im vorhin erwähnten Schema kann politisch begründet werden. Um die Scharia (in diesem Kontext: das islamische Rechtssystem) anwenden zu können, hat es eine politische Autorität gebraucht. Da die *Ulemas* diese Notwendigkeit erkannten, unterstützten und bewilligten sie alle Gesetzesvorschläge, die die Regierung zu so einer Position verholfen hatte.<sup>403</sup> Dies deutet daraufhin, dass die Gelehrten aufgrund ihrer eigenen islamischen Perspektive die Herrschaft in ihrem Handeln und Tun freiwillig unterstützten. So gesehen, kann das Verhältnis zwischen dem Herrscher und den *Ulemas* als eine Wechselbeziehung betrachtet werden. Die Sultane benötigten die islamische Rechtmäßigkeit und die *Ulemas* vertraten die islamische Meinung, dass ein Sultan existieren müsse, damit das islamische Recht angewandt bzw. vollstreckt werden kann.

Im Vergleich zu den Sufi-Gelehrten verkörperten die *Ulemas* stets eine offizielle staatliche Funktion. Die Beziehung zu den *Medrese*-Gelehrten wird vor allem auch durch offizielle Zeremonien oder staatliche Feierlichkeiten ersichtlich. Auch die Erteilung einer Vergünstigung in Bezug auf die Beförderung eines Professors oder Richters weist auf die enge Beziehung hin.

Die nahezu einzige persönliche Beziehung wurde vom Sultanslehrer gewährleistet. Die Erziehung und Bildung eines Prinzen wurde stets einem Lehrer aus dem *Ulema*-Stab überlassen. Wurde der Prinz später der Herrscher, so war der Lehrer von nun an der Sultanslehrer, der eine besondere Stellung beim Sultan genießen durfte. Der Sultanslehrer von Süleyman I. war *Dadaylı Hayreddin Efendi*. Den bedeutsamen Stellenwert dieser Person verdeutlichen die Anordnungen des Herrschers im Hinblick auf seine Schüler und Praktikanten. Zu Ehren seines Lehrers wies der Sultan an, dass die Söhne des Lehrers für die zweite Stufe der 20ger *Medresen* und die Praktikanten des Lehrers für die erste Stufe der 20ger *Medresen* als Professoren angestellt werden.<sup>404</sup> Auch durch die Sitzordnung war der Stellenwert des Sultanslehrers sichtbar, der auf der rechten Seite von Sultan Süleyman seinen Platz hatte, danach folgte der Platz des Heeresrichters von Rumelien (*Ebussuud Efendi*), des Heeresrichters von Anatolien und dann die Plätze der Richter von Istanbul und Edirne.<sup>405</sup>

Interessant ist auch das Ereignis bei der Hochzeit von Sadrazam Ibrahim Paşa. Während den Feierlichkeiten kam die Diskussion hoch, wo der Şeyhulislam und der Sultanslehrer in der Sitzordnung ihren Platz haben werden. Nachdem Sultan Süleyman kam, setzte sich zunächst

---

<sup>403</sup> Vgl. *Inalcık*, Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet. S. 12.

<sup>404</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 146-148.

<sup>405</sup> Vgl. *Ibid.* S. 149.

der Sadrazam auf die rechte Seite vom Sultan und auf die linke Seite der Sultanslehrer. Als dann der Şeyhulislam Ibn Kemal kam, stand Ibrahim Paşa auf und übergab dem Şeyhulislam den rechten Platz neben dem Sultan.<sup>406</sup> Hier wird ersichtlich, dass der Mufti und der Sultanslehrer die engsten Vertrauten von Sultan Süleyman waren. Dies wurde auch ein Jahrhundert zuvor mit einem Dekret von Sultan Mehmed II. festgelegt. So war der Sultanslehrer einem Şeyhulislam ebenbürtig und den Veziren, der Sadrazam ausgeschlossen, überlegen.<sup>407</sup>

Bei den *Ulemas* sind die persönlichen Verhältnisse eine Rarität, da sich ihre Bekanntschaft auf einer offiziellen Ebene bewegte. Dennoch kann diesbezüglich gesagt werden, dass Muftis wie Ibn Kemal oder Ebussuud Efendi stets das persönliche Vertrauen vom Sultan hatten, welches ja auch zu einem gewissen Grad einen persönlichen Bezug darstellte.

In der angespannten Zeit von etwa 1520-1530, konnte Sultan Süleyman stets auf Ibn Kemal zählen und die islamischen Angelegenheiten, Aufstände und vor allem den Konflikt mit den Safaviden ihm überlassen. Neben dem vorhin erwähnten Sultanslehrer kann in Bezug auf die persönliche Ebene auch der langjährige Mufti Ebussuud Efendi erwähnt werden, da er gewiss einen vorzüglichen Platz bei Sultan Süleyman I. einnahm. Das Vertrauen, welches der Sultan ihm schenkte, war durch den weiten Handlungsraum des Muftis ersichtlich. Die etlichen Rechtsgutachten und vor allem auch der Gerichtsprozess gegen Molla Kabız, verdeutlichen inwieweit der Sultan auf das Wissen von Ebussuud Efendi zählte. So wird auch überliefert, dass der Sultan im Sterbebett liegend einen Brief an den Mufti schrieb, welcher die sehr enge Freundschaft offenlegte.<sup>408</sup>

### **3.1.3. Die Beziehung mit den mystischen Orden**

Die Beziehungen des Sultans zu den Mystikern hatten zwei verschiedene Aspekte. Zum einen war es von Nutzen, wenn der Sultan einen persönlichen Bezug zum Islam aufbauen konnte. Die private religiöse Welt des Sultans wurde schlussendlich von einigen Gelehrten und Mystikern begleitet. Abseits dieser religiösen Beziehungen existierten auch die politisch motivierten Relationen zu den Sufi-Tarikat. Dass der Sultan zu mehreren Tarikat eine gute Beziehung hatte bzw. von so vielen Şeyhs begleitet wurde, bringt die Vermutung nahe, dass er ein gutes Verhältnis pflegen wollte, um die Unterstützung der Gefolgschaft jener Orden für sich zu

---

<sup>406</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 149

<sup>407</sup> Vgl. *Ibid.* S. 147.

<sup>408</sup> Vgl. *Düzdağ*, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. S. 16.

gewinnen. Ansonsten; ginge es ihm rein um die religiöse Begleitung, so wäre dem Sultan doch ein einziger, auserwählter Şeyh genug.<sup>409</sup>

Aber da schlussendlich die Beziehungen wechselseitig funktionierten, beabsichtigten die Mystiker klarerweise Ähnliches. Indem sie in der Nähe des Sultans verweilten, bekamen sie nicht nur eine Legitimität zugesprochen, sondern auch Beihilfen und vieles mehr.<sup>410</sup> Im Grunde können die Orden deswegen in zwei Gruppen unterteilt werden. In der ersten Gruppe befinden sich jene etablierten Tarikats, die von den Herrschern oder namhaften Persönlichkeiten mit Stiftungen unterstützt wurden. Darunter fallen vor allem die Nakşibendi, Mevlevi- und Halveti-Orden. Die zweite Gruppe betrifft eigentlich den Melami-Orden bzw. die Melami-Anschauung, die im Geheimen praktiziert wurde.<sup>411</sup> Deshalb wird auch berichtet, dass der Sultan um das persönliche Dhikr von vier Tarikats der ersten Gruppe - des Mevlevi-, Halveti-, Nakşibendi- und Bayrami-Ordens – gebeten hat, zu denen er auch gute Beziehungen pflegte.<sup>412</sup>

Hauptgegenstand wird hier die Einstellung des Sultans zu den diversen Orden sein. In diesem Zusammenhang gibt es seitens der Mystik eine Meinungsverschiedenheit, welche den Kontakt mit dem Staat thematisiert. Die Nähe zum Staat wurde von ein paar Tarikat-Gelehrten teilweise kritisch betrachtet. So vertrat beispielsweise *Lamii Çelebi*, ein Nakşi-Şeyh, die Meinung, dass das *zuhd*-Verständnis (Asketismus)<sup>413</sup> es voraussetzt, dass ein Muslim keine Beziehung zum Diesseits aufbauen darf, was auf weltliche Funktionen wie Herrschaft erweitert werden kann. Mit diesem Bewusstsein sieht er das Verhältnis zum Staat problematisch. Im Gegensatz zum Nakşi-Şeyh befürwortet der Halveti-Şeyh *Nureddinzade* wiederum den engen Kontakt mit den Leitungspositionen.<sup>414</sup> Bei den staatlichen Einladungen hielt er zudem auch Vorträge zu geistigen bzw. seelischen Themen, welche seine Absichten die Führungsetage „recht zu leiten“, offenlegt.<sup>415</sup> Auch wenn ein paar wenige eine Distanz für richtig hielten, war die Mehrheit dennoch für eine enge Zusammenarbeit.

Es ist klar ersichtlich, dass Sultan Süleyman, trotz einigen Ausnahmen, viel mehr zum Halveti-Orden einen persönlichen Kontakt hatte. Neben diesem individuellen Bezug zu den Sekten, signalisierte der Herrscher eine positive Einstellung gegenüber den Şeyhs, indem er eine Steuerbefreiung für einzelne Tarikat bestimmte. Beispielsweise wurden die Erleichterungen des

---

<sup>409</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Sufîliğine Bakışlar. S. 75.

<sup>410</sup> Vgl. *Ibid.* S. 75.

<sup>411</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 190f.

<sup>412</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 251.

<sup>413</sup> Das *zuhd*-Verständnis (*Asketismus*) gehört zu den wichtigsten Prinzipien der Mystik und betont die Ablehnung der irdischen Materialien und des Diesseits.

<sup>414</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 238f.

<sup>415</sup> Vgl. *Ibid.* 241.

Sultan Fatih's dem *Çelebi Halife* und *Ibrahim Tennuri* gegenüber, auch zu Zeiten des Kanuni für die Nachfolger dieser Gruppen beibehalten.<sup>416</sup> Dies galt auch für die staatlichen Gehälter einiger Mystiker, die Kanuni eingeführt hatte. Dem Schüler des Ibrahim Gülşeni, *Hasan Zarifi* (k.A.-1569/70), wurde beispielsweise ein Gehalt ausbezahlt, ebenso dem Zeyniyye-Gelehrten *Şeyh Burhaneddin* (k.A.-1562/63) und dem Nakşi-Şeyh *Ebu Said* (k.A.-1572), der nach der Eroberung von Tabriz (Persien) auf persönlichen Wunsch des Sultans, nach Anatolien mitgenommen wurde.<sup>417</sup>

### 3.1.3.1. Halveti

Die Gruppe, zu der der Sultan Süleyman den stärksten persönlichen Kontakt aufweisen konnte, war der Halveti-Orden, zu der einerseits der *Şeyh Nureddinzade* andererseits *Ibrahim Gülşeni* als Vertreter angehörten. Beide spielten in der religiösen Welt des Sultans, vor allem beim Dhikr, eine wichtige Rolle.<sup>418</sup> Nureddinzade wurde, wie auch sein Lehrer *Sofyalı Bali Efendi*,<sup>419</sup> zwecks mentaler Unterstützung zu Feldzügen mitgenommen. Zusätzlich dazu wurde er auch in den Palast eingeladen, damit die Staatsführung seine Vorträge verfolgen konnte. Zwar wurde er wegen des zu nahen Kontakts mit der Führung von einigen Mystikern kritisiert, doch er rechtfertigte sich mit der Argumentation, dass es nützlich sei, die Führung zu begleiten, um somit auch weitere Menschengruppen beeinflussen können.<sup>420</sup>

Merkez Efendi gilt als der erste *Şeyh*, zu dem der Sultan Süleyman eine innige Beziehung hatte. Auf Bitte seiner Mutter hatte der Halveti-Derviş *Sünbül Sinan Efendi* seinen Jünger, Merkez Efendi, nach Manisa gesandt, wodurch der spätere Kanuni schon in jungem Alter als Gouverneur in Manisa die Bekanntschaft mit dem Halveti-Şeyh gemacht hatte.

Wie auch viele andere aus dem Volk, nahm der Thronprinz Süleyman am Unterricht des Merkez Efendi teil. Jahre später, als der junge Süleyman Sultan wurde und Sünbül Sinan Efendi verstarb, wurde Merkez Efendi auf Wunsch des Sultans nach Istanbul gebracht, um den Platz des verstorbenen Gelehrten einzunehmen.<sup>421</sup> Merkez Efendi spielte auch bei diversen Belagerungen eine wichtige Rolle. Beispielsweise wurde er bei einem weiteren Versuch die Insel Korfu zu übernehmen, zum geistigen Führer der Armee.<sup>422</sup>

---

<sup>416</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 264.

<sup>417</sup> Vgl. *Ibid.* 265f.

<sup>418</sup> Vgl. *Ibid.* 254.

<sup>419</sup> Vgl. *Ibid.* 272f.

<sup>420</sup> Vgl. *Öngören*, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı. S. 412.

<sup>421</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 273f.

<sup>422</sup> Vgl. *Ibid.* S. 272.

Einen weiteren besonderen Platz nimmt mit Sicherheit Ibrahim Gülşeni ein. Infolge eines kleinen Aufstandes, der vom Gouverneur Ägyptens *Ahmed Paşa* ausgegangen war, musste der Sadrazam Ibrahim Paşa dem Sultans Befehl folgend nach Ägypten reisen und die Lage in dieser Region beruhigen. Bei seiner Ankunft besuchten ihn zahlreiche Gelehrte und Mystiker um ihn zu Begrüßung, doch Ibrahim Gülşeni sandte nur seinen Sohn als Vertretung zur Delegation. Dieses Verhalten sah der Sadrazam als Respektlosigkeit an und begann mit einer Inspektion des Gelehrten. Die Verwandtschaft mit den einstigen Gegnern, den Mamluken und die Herkunft seiner Gefolgschaft aus dem Iran erzürnten den Sadrazam. Ohne jegliche Beweise warf er dem Mystiker einen möglichen Aufstand gegen das osmanische Reich vor.

Diesen Vorfall inklusive seiner eigenen Erklärung berichtete er dem Sultan Süleyman. Infolgedessen wurde Ibrahim Gülşeni nach Istanbul bestellt. Die Analyse des Sachverhaltes wurde vom Şeyhulislam Ibn Kemal durchgeführt, der am Ende einen positiven Bericht über den Halveti-Şeyh übergab.<sup>423</sup> Ibrahim Paşa wollte den Şeyh gleich nach Ägypten zurückschicken, damit seine eigenen Fehler nicht aufgedeckt werden. Doch der Sultan wurde auf den Mystiker aufmerksam und bat ihn in seinen Palast. Nach der Begegnung und dem Gespräch war sich der Sultan dessen bewusst, dass der Şeyh keineswegs eine Rebellion unterstützen würde. So wird ein lehrreiches Gespräch zwischen dem Kanuni Sultan Süleyman und Ibrahim Gülşeni überliefert, in dem der Halveti-Şeyh den Sultan an das stetige Gottesbewusstsein erinnert hatte. Nach diesem Gespräch wird vermerkt, dass Kanuni von diesem Şeyh sehr angetan war.<sup>424</sup> Der Wortwechsel zwischen ihnen hatte den Sultan derart beeindruckt, dass er vom Gelehrten noch vor seiner Abreise nach Ägypten um einen Nachfolger gebeten hatte. Daraufhin beauftragte Ibrahim Gülşeni den Şeyh *Hasan Zarifi* in Istanbul zu bleiben.<sup>425</sup>

Dass die Mystiker dem weltlichen Ansehen und den materiellen Schenkungen nicht nachgegangen sind, zeigt auch Şeyh Ibrahim Gülşeni. Als er für die Rückkehr nach Ägypten aufbrechen wollte, bekam er unendlich viele Geschenke vom Sultan und von den weiteren Veziren. Keines dieser Geschenke erreichte jemals Ägypten, denn er ließ sie an die Bedürftigen in Istanbul verteilen.<sup>426</sup>

Obwohl der Halveti-Orden eine sunnitisch-orthodoxe Bewegung war, wurde die Gülşeni-Abzweigung samt des Pirs Ibrahim Gülşeni vom Staat eng beobachtet. Aufgrund der

---

<sup>423</sup> Siehe bzgl. Ebussuud Efendis Rechtsgutachten über Ibrahim Gülşeni: *Düzdağ*, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. S. 254-256.

<sup>424</sup> Vgl. *Öngören*, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı. S. 411

<sup>425</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 275-280.

<sup>426</sup> Vgl. *Ibid.* S. 242.

übertriebenen Lehre des *vahdet-i vücud*,<sup>427</sup> wurde diese Abteilung des Halveti-Ordens weiterhin überprüft. Der Schüler des Ibrahim Gülşeni, Şeyh *Muhyiddin Karamani*, wurde im Zuge dessen 1550 zum Tode verurteilt.<sup>428</sup> Die Hinrichtung wird in den folgenden Kapiteln erläutert.

Der Halveti-Orden nahm vor allem in Anatolien eine große Verantwortung und Aufgabe auf sich. Um die safavitisch-schiitische Lehre in diesem Gebiet minimal halten zu können, wurde die Halveti-Bewegung in Anatolien staatlich unterstützt. Das in weiterer Folge starke Auftreten der Halvetis, konnte nur zustande kommen, wenn der Staat im Hinblick auf die Steuern und Stiftungen diese Strömung förderte und unterstützte. Demnach verdeutlicht die Hilfe von Seiten des Herrschers die Tatsache, dass sunnitische Tarikats der schiitischen Lehre vorgezogen wurden.<sup>429</sup> Da sowohl der Halveti-Orden als auch der Erdebili-Orden von den Schülern des Ibrahim Zahid-i Geylani stammen, wollte der Sultan mit der Unterstützung des Halveti-Ordens zeitgleich das Klientel der Safaviden ansprechen.

Ein weiteres Ereignis, welches die Nähe der Halveti-Sufisten zum Reich aufzeigt, ist die Hinrichtung des Thronprinzen Mustafa durch seinen Vater Kanuni Sultan Süleyman. Der Verdacht eines angeblichen innerstaatlichen Aufstandes gegen den Herrscher, zwang den Sultan seinen eigenen Sohn hinrichten zu lassen. Der Schüler des Halveti-Gelehrten Şeyh Üveys, Şeyh Ali Dede, kritisierte die Entscheidung, wobei er seine Kritik sehr stilvoll ausübte.<sup>430</sup>

Abdülkerim Kadiri, kurz *Müfti Şeyh (k.A.-1544)*, war ein weiterer Halveti-Şeyh, der aufgrund seiner Fähigkeiten die Aufmerksamkeit des Sultans gewann. Zwar hatte er in dieser Zeitspanne gelebt, aber leider ist eine genaue Zuordnung in eine der Abteilungen der Halvetis nicht möglich. Er wurde von Sultan Süleyman persönlich wie ein Lehrer mit 100 Dirhem belohnt. Er hatte einen derartig besonderen Stellenwert, dass er sogar wie ein Şeyhulislam auch Fatwas geben konnte.<sup>431</sup>

### 3.1.3.2. Nakşibendi

Da der persönliche Lehrer des Sultans *Hekim Çelebi* aus dem Nakşibendi-Orden stammte, pflegte Sultan Süleyman von seiner Kindheit auf, eine gute Beziehung zu dieser Bewegung. Dies wurde auch sichtbar, als er bei seinem ersten Feldzug 1521 nach Belgrad, den Nakşi-

---

<sup>427</sup> Siehe Kapitel 2.1.1.2. Denkschule nach Ibnul Arabi.

<sup>428</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 40.

<sup>429</sup> Vgl. *Savaş*, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik. S. 111.

<sup>430</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 244.

<sup>431</sup> Vgl. *Ibid.* S. 112.

Gelehrten *Nurullah Efendi* (k.A.-1569) mitnahm, um der Armee eine seelische und geistige Energie verleihen zu können.<sup>432</sup> So wie Ibrahim Gülşeni akzeptierte auch er den Wunsch nach einer Honorierung nicht.<sup>433</sup>

Die Gelehrten des Nakşibendi-Orden spielten auch in der Kinder- und Jugendzeit der Prinzen, den Söhnen des Sultan Süleyman, eine wichtige Rolle. Wie etwa der Privatlehrer des Prinzen Bayezid (1525-1561) war der Nakşi-Gelehrte *Abdurrahman Gubari*. Dies deutet daraufhin, dass der Sultan für die Erziehung seiner eigenen Kinder Nakşi-Gelehrte bevorzugte.

### 3.1.3.3. Bayrami

Beim Bayrami-Orden stellte Şeyh *Üftade* (1490/95-1580) den Kontakt mit dem Sultan her, vor allem wenn es um religiöse Rituale ging.<sup>434</sup> In der Tennuri-Bewegung fallen Şeyh *Bahaeddinzade* und Şeyh *Abdurrahim Müeyyidi*, der Schwager des Şeyhulislam Ebussuud Efendi, mit ihren guten Beziehungen zum Staat auf. Da beide eher im Zusammenhang mit Beamten, Staatsbediensteten und den anderen Gelehrten auftauchen, werden sie in den nächsten Kapiteln nochmals erwähnt.

Doch immer eine Gegenposition einnehmende Gruppierung waren beispielsweise die Melamiten des Bayrami-Ordens. Mit ihren Vertretern Bünyamin Ayaşi, Pir Ali Aksarayi, Ismail Maşuki, Hüsameddin Ankaravi und Hamza Bali waren die Melami-Şeyhs stets gegen die Vorhaben des Sultan Süleymans.<sup>435</sup>

Über das Leben von Bünyamin Ayaşi ist sehr wenig bekannt. Ein sehr oft erwähntes Ereignis ist das mehrmalige Scheitern der Einnahme der Insel Rhodos. Die Fehlversuche wurden von einem Bediensteten im Palast insofern gedeutet, dass die Inhaftierung des Melami-Şeyhs Bünyamin Ayaşi der Grund dafür gewesen sei.<sup>436</sup> Auch wenn die Şeyhs bei einem Feldzug physisch nicht mitmachten, hatten sie dennoch einen Einfluss, was den Sultan Süleyman dazu veranlasste ihn frei zu sprechen. In den Melami-Quellen wird jedoch erwähnt, dass der eigentliche Grund für die Freilassung von Bünyamin Ayaşi, das Erkennen des Sultans seiner wahren Größe gewesen wäre.<sup>437</sup> Da aber Bünyamin Ayaşi (k.A.-1520) vor der Rhodos-

---

<sup>432</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 253.

<sup>433</sup> Vgl. *Ibid.* S. 242.

<sup>434</sup> Vgl. *Ibid.* S. 254.

<sup>435</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 39f.

<sup>436</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 271.

<sup>437</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. S. 50.

Expedition (1522) verstorben ist, kann diese Überlieferung lediglich als eine Heldensage der Melamiten gesehen werden.<sup>438</sup>

Nach den Überlieferungen war Pir Ali Aksarayi womöglich ein orthodoxer Melami-Şeyh. Eine Eigenschaft der Heterodoxie, messianisch zu wirken, wurde ihm einmalig vorgeworfen. Der Vorwurf erübrigte sich kurze Zeit später, als Sultan Süleyman ihn während des ersten Iran-Feldzuges in Konya-Aksaray besuchte. Im Zuge dessen stellte sich heraus, dass dies lediglich eine Unterstellung gewesen war.<sup>439</sup> Seine Aussage, dass seine Organisation keine Opposition zur Scharia – im erweiterten Fall zum Medrese-Islam – darstelle und dass niemand die Grenzen der Scharia überschreiten dürfe,<sup>440</sup> zeigt allenfalls seine orthodoxe Einstellung. Dies weist darauf hin, dass erst ab Pir Ali Aksarayi der Melami-Orden zu einem Problem für das osmanische Reich wurde. Die späteren Ereignisse rund um Ismail Maşuki und Hamza Bali, die eine neue Herausforderung für die Osmanen darstellten, werden in den folgenden Punkten erklärt.

Ocak meint zwar, dass sowohl Pir Ali Aksarayi als auch Hüsameddin Ankaravi hingerichtet wurden,<sup>441</sup> jedoch wird dies im bekannten Werk von Gölpınarlı über die Melamiten nicht thematisiert. Deswegen werden im späteren Kapitel (Hinrichtungen) die zwei erwähnten Melami-Şeyhs nicht aufgelistet.

#### **3.1.3.4. Mevlevi**

Der Einfluss von Mevlana Celaleddin Rumi in der Zeit des Süleyman hielt natürlich noch an, aber wie schon Anfangs erwähnt, dürfen Mevlana und der Mevlevi-Orden nicht miteinander vermischt werden. Der Stellenwert des großen Mystikers Mevlana blieb in der Kanuni-Ära aufrecht. Über den danach entstandenen Mevlevi-Orden gibt es keine allzu vielen Überlieferung über den Kontakt und die Beziehung mit dem Staat. Doch es wird berichtet, dass Kanuni Sultan Süleyman am Mevlevi-Orden interessiert war, dass er sogar bei seiner Konya-Reise bei einigen Mevlevi-Ritualen mitgemacht habe und dass er die Gräber von Mevlana und seines Lehrers besucht habe.<sup>442</sup>

---

<sup>438</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 319.

<sup>439</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 171.

<sup>440</sup> Vgl. *Erünsal*, Ismail E., Abdurrahman el-Askerî's Mir'atü'l-Isk: A New Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 84. Wien (1994) 95-115. S. 107.

<sup>441</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 321-323.

<sup>442</sup> Vgl. *Öngören*, Mevlana'nın Osmanlı'ya etkisi. S. 52.



### 3.1.4. Das Verhältnis zum heterodoxen Islam

Der heterodoxe Islam war innerstaatlich, mit wenigen Ausnahmen, rein durch mystische Sekten vertreten. Da der staatliche Islam üblicherweise sunnitisch-orthodox geprägt war, können in diesem Kapitel mehrheitlich Ordensvertreter vorgefunden werden. Um einen staatlichen Vergleich machen zu können, muss das Nachbarreich der Safaviden herangezogen werden.

Für den bekannten heterodoxen Bektāṣi-Orden kann in der Ära des Sultan Süleymans eine Unterstützung von Seiten des osmanischen Reiches vorgewiesen werden. So wie beispielsweise Balım Sultan von Sultan Bayezid stark gefördert wurde, um gegen den safavitischen Einfluss vorzubeugen, kann auch die Politik des Kanunis dementsprechend gedeutet werden. Um eben gegen die Safaviden eine innerstaatliche Maßnahme setzen zu können, wurden im osmanischen Reich, im Zuge der Erweiterungen des Bektāṣi-Ordens vom 16. Jahrhundert bis ins 17. Jahrhundert um die 100 Bektāṣi-Tekkes gegründet.<sup>443</sup>

Die Entwicklung des Bektāṣi-Ordens ist insofern sehr interessant, weil sie von Jahrzehnt zu Jahrzehnt mehr und mehr an die Heterodoxie heranrückten, sodass sich im 16. Jahrhundert schiitische Glaubensmuster etablierten, obwohl sie zu Beginn noch sunnitisch, bzw. sunnitischer waren.<sup>444</sup>

Dafür existiert auch eine vernünftige Erklärung von Faroqhi: *„Mit dem Beginn der Kriege gegen die schiitischen Safaviden (1514) definierten sich die osmanischen Sultane immer mehr als Verteidiger des von den Rechts- und Gottesgelehrten vertretenen sunnitischen Islams. Damit wurden die Derwiṣe, die sich religiösem Recht und den Konventionen der städtischen Gesellschaft nicht anpaßten(!), zur Zielscheibe brutaler Repression, obwohl diese Asketen durchaus nicht immer Schiiten waren. Vor der Verfolgung konnte sich auf die Dauer nur retten, wer in einem anerkannten Derwiṣorden Unterschlupffand; für die meisten war das der Bektāṣi-Orden.“*<sup>445</sup> Wenn nun die Anzahl (1511, 1519/20, 1527), das Ausmaß der Aufstände und die Verfolgungen betrachtet werden, wird sichtlich, dass sich die neue Denkrichtung des Bektāṣi-Ordens mit dem Sultan Süleyman I. etablieren konnte. Dass ein Bektāṣi-Şeyh in der Kapelle der Janitscharen erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts vorzufinden war, zeigt auch die positive Einstellung von Sultan Süleyman I., wodurch sich derartiges etablieren konnte.

Ein Beispiel für die erwähnte Anerkennung der Bektāṣis ist die Person *Gül Baba*. Die Tradition, dass Dervişe bei Feldzügen mitgezogen sind, um die Armee zu motivieren, wurde, wie

---

<sup>443</sup> Vgl. *Küçükdağ, Değerli, Şahin*, Vesaik-i Bektāṣiyan’a Göre Osmanlı Devleti’nde Bektāṣi Tekkeleri. S. 3.

<sup>444</sup> Vgl. *Faroqhi*, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. S. 35.

<sup>445</sup> Vgl. *Ibid.* S. 114.

gewohnt, von Süleyman I. beibehalten. So war beim europäischen Feldzug Gül Baba auch dabei, der schlussendlich in Budapest verstarb. Sein Grab liegt in seiner Tekke in Ungarn. Die Inschriften auf seinem Grabstein zeigen, dass das Totengebet von Gül Baba von keinem geringeren verrichtet wurde, als vom damaligen Şeyhulislam *Ebussuud Efendi*. Die Teilnahme des Sultan Süleymans am Totengebet und an der Bestattung, zeigt seine überaus respektvolle Haltung gegenüber einem Bektaşî-Dervîş.<sup>446</sup> Auch gegenüber den Kızılbaş zeigte sich der Sultan Süleyman wohlwollend. Trotz der vielen Aufstände und der kontroversen Meinungen der Ulemas, begegnete Süleyman den Bektaşîs gegenüber immer mit Freundlichkeit. Die Politik des Selim I., all ihre Festungen durch Blutvergießen zu übernehmen, wurde von Süleyman nicht ausgeübt.<sup>447</sup> Durch diese Beispiele wird deutlich, dass die Nachfolger des Hacı Bektaşî Velîs in der Ära des Kanuni Sultan Süleymans von Seiten des Staates forciert wurden.

Auch aus dem Yesevi-Orden sind Beispiele bekannt, die die positiven Beziehungen bestätigen. So wurde beispielsweise dem Şeyh *Muhammed Hindi* (k.A.-1566/67) ein tägliches Gehalt von 100 Silbermünzen bezahlt.<sup>448</sup> Dies ist besonders interessant, denn obwohl der Yesevi-Orden, wie im ersten Kapitel schon beschrieben, im 16. Jahrhundert beim Bektaşî-Orden anzusiedeln war, wurde einem Şeyh dieser Gruppierung, die ja klar als heterodox galt, ein Honorar zuerkannt, welches lediglich für die Medrese-Gelehrten der höheren Stufen bestimmt war.<sup>449</sup>

Es sollte hier natürlich auch erwähnt werden, dass die heterodoxen Orden beim Überschreiten der islamischen Grenzen auch zur Rechenschaft gezogen wurden. Diese Bestimmung galt keineswegs nur für diese Bewegungen, sondern galt generell für alle Strömungen, so auch für sunnitische. So ist beispielsweise ein Schreiben vom *Divan-ı humayun* bekannt, in dem der Sultan jene Derwîşe einer Bektaşî-Tekke aus Varna (Bulgarien) nach Istanbul befahl, die mit der Weinproduktion bekannt waren. Diese islamische Straftat wurde von anderen Gelehrten vor Ort berichtet, sodass die Regierung aufmerksam wurde.<sup>450</sup> Die darauffolgenden Strafen wurden im Schreiben jedoch nicht erwähnt.

Neben den oben erwähnten positiven Aspekten der Heterodoxie, kann die andere Seite mit den Melami-Şeyhs und einigen Kızılbaş/Safevi-Anhängern aufgezeigt werden. Grundsätzlich kann gesagt werden, dass diese Gruppen an Mystikern ein paar Gemeinsamkeiten hatten, die zu Problemen geführt hatten. Die anfangs genannten Merkmale (messianisch, synkretisch, mystisch) eines heterodoxen Gelehrten bzw. eines Nonkonformisten werden in allen Beispielen

---

<sup>446</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 492.

<sup>447</sup> Vgl. *Ibid.* S. 489.

<sup>448</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 265f.

<sup>449</sup> Siehe Kapitel 2.2.1.2. Das Medrese-System.

<sup>450</sup> Vgl. *Canpolat*, Osmanlı manevi temelini oluşturan gerçek. S. 155.

sichtbar. Ein Faktor, der speziell beim Melami-Tarikat (aber auch beim Halveti-Şeyh Muhyiddin Karamani) entscheidend war, war das übertriebene Bewusstsein des *Seinsmonismus* von Ibnul Arabi. Hierzu soll in Erinnerung gerufen werden, dass die osmanische Mystik ohnehin dem Seinsmonismus folgte und daher auch für die Mehrheit der *Ulemas* keine bedenkliche Anschauung darstellte. Die Orden, die teilweise den Seinsmonismus vertreten hatten, stellten kein Problem für die osmanischen *Ulemas* dar. War jedoch dieser in den Pantheismus erweitert worden, so entstand nach der Meinung der Rechtsgelehrten eine unislamische Glaubenspraxis, welche verboten wurde und gegebenenfalls zu einer Hinrichtung führt.<sup>451</sup>

#### 3.1.4.1. Hinrichtungen

##### **Ismail Maşuki / Oğlan Şeyh / Derviş Kemal (gest. 1538/39)**

Wie die Kızılbaş pflegten die Melamiten eine starke Sympathie mit den Safaviden. Der Sultan ging diesbezüglich erbarmungslos gegen diese Gruppierung vor.<sup>452</sup> Die erste Hinrichtung, die hier erwähnt wird, wurde beim Melamiten Ismail Maşuki und seinen 12 Schülern in Istanbul vollzogen. Wie auch schon im ersten Kapitel beschrieben, erlangte Kemal Derviş ohne die Erlaubnis seines Vaters und Lehrers Aksarayı den Posten eines Şeyhs, wobei die Dervişe, die ihn dazu gebracht hatten, nicht außer Acht gelassen werden sollten. Die Gründe für seine Hinrichtung wurden in den Quellen vermerkt. So wurden ihm die Spaltung der Gesellschaft und die Veränderung der islamischen Lehren vorgeworfen. Auch die späteren Vertreter der Melami-Bewegung schlossen sich diesen Vorwürfen an und sahen den jungen, selbst ernannten Şeyh für schuldig. Um einige konkrete Beispiele hier zu erwähnen:

1. Die Veränderung des Dhikrs: „Ich bin Gott“<sup>453</sup>
2. Jeder ist Gott (*pantheistisch*)
3. Die Verbote im Islam sind eigentlich erlaubt
4. Der Mensch erschafft sich selber, nicht Gott
5. Die Behauptung, dass er der Messias sei<sup>454</sup>

Obwohl Derviş Kemal aus dem Bayrami-Orden war, wurde er, aufgrund seiner kontroversen Ansichten, von den Bektāşis aufgenommen, die sogar für Oğlan Şeyh eine Tekke gebaut

---

<sup>451</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 146-149.

<sup>452</sup> Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 192f.

<sup>453</sup> Von „Allah, Allah“ zu „Allahım, Allahım“. Das kann zwei Bedeutungen haben: a) „Oh, mein Gott“ oder b) „ich bin Gott“.

<sup>454</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 292-294.

hatten.<sup>455</sup> In Summe rücken all diese Hinweise Oğlan Şeyh klar in die Kategorie der Heterodoxie.

Aufgrund der guten Freundschaft zu Ismail Maşukis Vater, Pir Ali Aksarayi, ging der Sultan zunächst die Angelegenheit sehr friedlich an. Beauftragte deswegen eine einfache Analyse seiner Ansichten. Bei negativen Ergebnissen gab es eine einfache Ermahnung. Doch der eigene Vater sah seinen Sohn als fehlerhaft und bat Şeyhulislam Çivizade Mehmed Efendi um die Todesstrafe, falls seine Ansichten und Predigten ihn für schuldig erklären würden.<sup>456</sup>

Es herrscht nur Ungewissheit darüber, welcher Şeyhulislam schließlich die Todesstrafe ausgesprochen hat. Die Hinrichtung ist sehr wahrscheinlich in der Periode des Şeyhulislam Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi geschehen, da es von dieser Person bekannt war, gegen den Sufismus zu handeln. Er war bekannt dafür, die Mystik zu kritisieren. Wenn eine Person den großen Mystiker Mevlana kritisieren kann, so wird diese Person auch einen Melami-Gelehrten zum Tode verurteilen können.<sup>457</sup> Dies wird bei Gölpinarlı auch bestätigt, indem er in einer Fußnote auf eine fehlerhafte Überlieferung aufmerksam macht.<sup>458</sup> Da Ibn Kemal 1535 starb, konnte er nicht der amtsführende Şeyhulislam gewesen sein. Bei der Überlieferung des Gerichtsprozesses führte eine falsche Zahl im angeführten Todesjahr von Ismail Maşuki zu einer falschen Behauptung. Statt 945 (nach der islamischen Zeitrechnung) wurde 935 überliefert, sodass 1529 vermerkt wurde, anstatt 1539. Jedoch fand die Hinrichtung korrekterweise 1539 statt, weshalb auch angenommen wird, dass Çivizade Mehmed Efendi der Şeyhulislam war.<sup>459</sup> Der Fehler im Todesjahr hätte auch zu einer falschen Überlieferung von einem Rechtsgutachten von Ebussuud Efendi geführt, wo sich jener Şeyhulislam beim späteren Fall des Şeyh Hamza Bali genau wie sein Vorgänger Ibn Kemal beim Prozess gegen Ismail Maşuki für die Hinrichtung entschieden habe.<sup>460</sup> Somit herrscht Klarheit darüber, dass Çivizade Mehmed Efendi der amtsführende Mufti war.

Die Rolle vom damaligen Heeresrichter Ebussuud Efendi sollte hier kurz auch erwähnt werden. Denn Ocak berichtet darüber, dass Ebussuud Efendi dem Angeklagten Ismail Maşuki tatkräftig helfen wollte, dieser war jedoch in seiner Weltanschauung sehr strikt und ließ sich auch nicht helfen. Als Grund für die Hilfe vom damaligen Heeresrichter von Rumelien führt Ocak die familiäre Bindung zum Bayrami-Orden an. Da sein Vater ein führender Bayrami-Şeyh war und

---

<sup>455</sup> Vgl. Küçükdağ, Değerli, Şahin, Vesaik-i Bektaşîyan'a Göre Osmanlı Devleti'nde Bektaşî Tekkeleri. S. 39.

<sup>456</sup> Vgl. Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 293.

<sup>457</sup> Vgl. Ibid. S. 296f.

<sup>458</sup> Vgl. Gölpinarlı, Melamilik ve Melamiler. S. 48. Fußnote 2.

<sup>459</sup> Vgl. Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 333f.

<sup>460</sup> Vgl. Gölpinarlı, Melamilik ve Melamiler. S. 72.

gute Beziehungen zu den Melami-Gelehrten pflegte, versuchte er Ismail Maşuki aus dieser Situation zu verhelfen.<sup>461</sup> Diese Haltung von Ebussuud Efendi ist keine Einmaligkeit, wie auch im späteren Fall von *Gazanfer Dede* zu sehen ist.

Es wird im Hinblick auf die Vollstreckung der Todesstrafe von Oğlan Şeyh erwähnt, dass er einen Märtyrerstatus innerhalb des Volkes erlangte, da er laut seiner Gefolgschaft ungerechterweise hingerichtet wurde. In einem einseitigen Bericht wurden die Punkte erwähnt, für die der Melami-Şeyh beschuldigt wurde. Jedoch sind die Antworten des Şeyhs auf diese Anschuldigungen nicht vermerkt worden.<sup>462</sup> Deswegen wurde die Meinung vertreten, dass Ismail Maşuki womöglich entweder legitime Antworten von sich gegeben hatte oder seine Fehler eingesehen hatte. In diesem Falle wäre die Hinrichtung nicht legitim gewesen. Diese Ansicht verbreitete sich derart rasch, sodass diese Ebussuud Efendi erreichte. Seine Reaktion darauf („*all jene, die das behaupten, werden auch hingerichtet*“), zeigt, wie rücksichtslos der Şeyhulislam gegenüber dieser Meinung vorgegangen war.<sup>463</sup> Dieses Beispiel zeigt wiederum eine kontroverse Sicht auf die Person von Ebussuud Efendi, da zuvor von Hilfeleistungen gesprochen wurde und nun von einem strengen Vorgehen.

Die Perspektive von Sultan Süleyman sollte in Kürze auch angeschnitten werden, obwohl an diesem Ereignis vielmehr die Rechtsgelehrten involviert waren. Interessanterweise ließ der Sultan der Exekution folgend eine Tekke in Istanbul für die Melamiten erbauen.<sup>464</sup> Damit wollte der Herrscher womöglich andeuten, dass er gegenüber den Melamiten keinen Argwohn besitzt. Dass jedoch einzelne Prediger, welche die Grenzen des Erlaubten im Islam überschritten hatten, auch ein Problem für Süleyman I. darstellten, liegt wohl auf der Hand.

### **Şeyh Hamza Bali (gest. 1561/62)**

Der nächste Melami-Şeyh, der zum Tode verurteilt wurde, war der bosnische Mystiker Hamza Bali. Bei diesem Ereignis lässt sich zwar kein Konkurrenzverhalten zeigen, aber die Beziehungen der Orden untereinander darstellen. Denn die fehlerhafte Predigt des Hamza Bali wurde von den anderen Mystikern an die Richter weitergeleitet. Sie selbst verlangten eine Maßnahme für Hamza Bali, damit später keine Spaltung entsteht.<sup>465</sup> Dass auch der Halveti-Şeyh Sofyalı Bali Efendi, damals Richter von Sarajevo, vom *Divan-ı humayun* mit der

---

<sup>461</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 336.

<sup>462</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. S. 62.

<sup>463</sup> Vgl. *Düzdağ*, Şeyhulislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. S. 261.

<sup>464</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 309.

<sup>465</sup> Vgl. *Ibid.* S. 298.

Überprüfung von Hakim Ishaks Ansichten beauftragt wurde,<sup>466</sup> zeigt wiederum die Stellung einiger Orden innerhalb der Staatsstruktur.

Der Şeyhulislam Ebussuud Efendi ging diesbezüglich auch einen anderen Weg. Denn bevor er eine Fatwa aussprach, ließ er sich von den Mystikern über diesen Herren belehren, damit er eine gerechte Entscheidung treffen konnte. Nachdem er erfahren hatte, dass Hamza Bali den gleichen Weg wie Ismail Maşuki gegangen war, zögerte er mit seiner Entscheidung nicht und sprach aufgrund von Häresie die Todesstrafe aus.<sup>467</sup> Zwar sind die Anklagepunkte gegen Hamza Bali nicht bekannt, aber mit Hilfe des Vergleiches mit Oğlan Şeyh kann ein Analogieschluss gezogen werden.<sup>468</sup> Azamat führt in dieser Hinsicht zwei konkrete Gründe an: Zum einen hatte er anscheinend viele Anhänger aus dem Janitscharen-Corp, weshalb seine Lehren womöglich militärische Unterstützung erhielt. Zum anderen vertritt er einige safavitischen Prinzipien, welche zur damaligen Zeit noch gewichtiger waren.<sup>469</sup>

### **Şeyh Muhyiddin Karamani (gest. 1550)**

Die dritte Hinrichtung betraf den Halveti-Orden, den Vertreter der Gülşeni-Bewegung, Şeyh Muhyiddin Karamani. Schon zu Lebzeiten seines Lehrers, Ibrahim Gülşeni, wurde der Halveti-Orden staatlich beobachtet, da Elemente des Pantheismus in ihrer Glaubenspraxis vorhanden waren.<sup>470</sup> Zwar führten diese zu keiner Hinrichtung von Ibrahim Gülşeni, aber an seinem Nachfolger wurde die Todesstrafe vollstreckt, da sich der *vahdet-i vucud* – die erwähnte mystische Philosophie von Ibnul Arabi – zum Pantheismus weiterentwickeln konnte. Deswegen kann auch gesagt werden, dass Muhyiddin Karamani der Ismail Maşuki des Halveti-Tarikats war.<sup>471</sup> Zu seiner Person gibt es leider zu wenige Informationen, aber es wird erwähnt, dass er, trotz seiner pantheistischen Vorstellungen, innerhalb der Staatsführung einen guten Ruf hatte.<sup>472</sup>

Das Besondere an diesem Fall ist, dass die Dokumente des Prozesses bis heute aufbewahrt wurden. Deswegen können die Anklagepunkte folgendermaßen aufgelistet werden:<sup>473</sup>

---

<sup>466</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 348.

<sup>467</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 299.

<sup>468</sup> Vgl. *Ibid.* S. 299.

<sup>469</sup> Vgl. *Azamat*, Nihat, Hamza Bali. In: TDV DIA. Bd. 15. Istanbul (1997) 503-504.

<sup>470</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 370.

<sup>471</sup> Vgl. *Ibid.* S. 377.

<sup>472</sup> Vgl. *Ocak*, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 53.

<sup>473</sup> Siehe bzgl. dem Rechtsgutachten von Ebussuud Efendi: *Düzdağ*, Şeyhulislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. S. 257-259.

1. Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf existieren keine Unterschiede (*pantheistisch*)
2. Auf der Welt gibt es nichts Verbotenes
3. Die Wiederauferstehung im Jenseits existiert nicht <sup>474</sup>
4. Die Befürwortung der Reinkarnation<sup>475</sup>

Um dieses Urteil beurteilen zu können, müssen hierfür auch die anderen Halveti-Şeyhs herangezogen werden. Obwohl Ibrahim Gülşeni seinen Zögling Hasan Zarifi auf Wunsch des Sultans in Istanbul gelassen hatte, erfuhr der Schüler auch eine Untersuchung von Seiten des Staates. Die Angst davor das gleiche wie Muhyiddin Karamani zu erfahren, brachte ihn zum Nakşi-Şeyh Mahmud Efendi und gliederte sich als Schüler bei ihm ein.<sup>476</sup> Daraus kann abgeleitet werden, dass die orthodoxen Orden, in dem Falle Nakşibendi und Halveti, ähnliche Weltanschauungen und Praktiken vertreten hatten, weshalb der Umstieg eines Şeyhs in eine andere Bewegung reibungslos verlaufen konnte. Weiteres wird mit dieser Überlieferung bestätigt, dass die Nakşibendi-Tarikat von Vorwürfen und Problemen fernblieb. Die reine Weste, die der Orden trug, wurde stets beibehalten.

Ein weiterer Halveti-Şeyh namens Muhyi Efendi (k.A.-1605/06) meinte im Hinblick auf die Hinrichtung, dass Ebussuud Efendi eher emotional entschieden habe, wobei er Muhyiddin Karamani natürlich auch Fehler zusprach. Seinen Ansichten zufolge begann der nachhaltige Konflikt zwischen dem Şeyhulislam und Muhyiddin Karamani schon in Gebze, als Ebussuud Efendi Lehrer in einer Medrese dieser Stadt war und wo gleich daneben Muhyiddin Karamani eine Tekke betrieben hatte. Zwei Schüler des Ebussuud Efendis wechselten ihre Ausbildung und schlossen sich dem Halveti-Şeyh an. Dies erzürnte den späteren Şeyhulislam.<sup>477</sup> Aus diesem Beispiel ist wiederum zu erkennen, dass das Konkurrenzverhalten zwischen einem Şeyh und einem Molla durchaus gegeben war, aber die Macht lag dennoch in der Hand des Mollas bzw. Muftis. Aus diesem Grund erklärte Muhyi Efendi die Entscheidung des Şeyhulislams als emotional motiviert.<sup>478</sup> Um dies zu bestätigen kann folgender Punkt erwähnt werden. Es wird berichtet, dass Muhyiddin Karamani im Laufe des Prozesses seine Fehler eingesehen und sich dafür auch entschuldigt hatte. In der hanefitischen Rechtsschule werden die Angeklagten freigesprochen, wenn er oder sie sich von der/n Fehlthat/en distanzierte. Um dies zu umgehen, wick der damalige Mufti Ebussuud Efendi, den Berichten zufolge, auf die malikitische

---

<sup>474</sup> Vgl. Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 302f.

<sup>475</sup> Vgl. Ocak, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 40.

<sup>476</sup> Vgl. Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 304.

<sup>477</sup> Vgl. *Ibid.* S. 305.

<sup>478</sup> Vgl. *Ibid.* S. 306.

Rechtsschule<sup>479</sup> aus – obwohl die offizielle Rechtsschule des Staates hanefitisch war, wo in einer Gerichtsverhandlung die Reue keine Gewichtung besitzt.

Diese Überlieferung wirft natürlich große Fragezeichen über die Person des Ebussuud Efendi auf. Wenn aber die Einstellung des Muftis im Prozess gegen den Melami-Şeyh Gazanfer Dede in Erinnerung gerufen wird, wo er allen Gelehrten widersprochen und den Angeklagten freigesprochen hatte, so wird ein Widerspruch in seiner Gerechtigkeit erkennbar.<sup>480</sup>

### **Molla Kabız (gest. 1529)**

Während den Tumulten (Kalender Çelebi) in Anatolien, entstanden auch in Istanbul Gruppierungen mit kontroversen islamischen Auffassungen. Das bekannteste Beispiel hierzu ist *Molla Kabız*. Er vertrat die Meinung, dass in der islamischen Religion Jesus einen höheren Stellenwert habe, als der Prophet Muhammed. Dieses Beispiel ist vor allem für die freie Meinungsäußerung von großer Relevanz und als Konflikt innerhalb der *Ulemas* zu betrachten, jedoch kann hier aber nicht von einer Rivalität um einen hochrangigen Posten gesprochen werden. Trotz seines Wissens über die islamischen Lehren – er war auch als Müderris tätig –, vertrat er dennoch eine ungewöhnliche Sicht, welche die Tatsache noch gewichtiger darstellen lässt.<sup>481</sup>

Nachdem sein Berühmtheitsgrad aufgrund seiner Lehren gestiegen war, wurde er zunächst in den *Divan-ı humayun* gebracht, wo die Vezire und die zwei Heeresrichter, Fenarizade Muhyiddin Çelebi (Rumelien) und Kadiri Çelebi (Anatolien), vorzufinden waren. Es wird berichtet, dass der Molla seine Ansichten präsentieren durfte, worauf die beiden Heeressrichter ihm keine passende Antwort erteilen konnten. Ihre Unwissenheit führte dazu, dass sie postwendend die Todesstrafe für Molla Kabız verlangten. Jedoch sah der Sadrazam Ibrahim Paşa ihre Ahnungslosigkeit und sprach infolgedessen Molla Kabız zunächst frei. Somit überwiegen die Quellen des Molla Kabız mehr als die unzureichenden Quellen der Heeressrichter. Dieses Ereignis beschäftigte daraufhin den Kanuni Sultan Süleyman, welcher eine rasche Aufklärung dieser Debatte verlangte. Somit traf sich das *Divan-ı humayun* nochmal. Diesmal wurden der Zivilrichter Istanbuls Mevlana Sadeddin und der Şeyhulislam Kemalpaşazade eingeladen, um Molla Kabız eine passende Antwort erteilen zu können. Der Şeyhulislam schenkte Molla Kabız aufrichtig sein Gehör, versuchte zunächst seine Anliegen

---

<sup>479</sup> Vgl. *Ocak*, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 57.

<sup>480</sup> Vgl. *Ibid.* S. 58.

<sup>481</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 273f.



und Ansätze zu verstehen. Die von ihm erwähnten Quellen aus dem Quran lieferten seiner Meinung nach die Erkenntnis, dass Jesus höher zu betrachten wäre. Daraufhin klärte Kemal Paşazade Molla Kabız auf und erläuterte die Verse aus dem Quran richtig. Molla Kabız war erstaunt über seine Fehlsichten, verstummte für eine Zeit. Doch obwohl der Şeyhulislam und der Richter von Istanbul ihn zu überreden versuchten, hielt er dennoch an seiner falschen Interpretation fest. Dies führte schlussendlich dazu, dass er zum Tode verurteilt wurde.<sup>482</sup>

Hier sei vermerkt, dass der Geschichtsschreiber des Kanuni, *Celalzade Mustafa* (1490-1567), über die beiden Heeresrichter berichtete, dass *Muhyiddin Çelebi* aufgrund seiner familiären Abstammung – die Fenari-Famlie (*Molla Fenari*) – die Funktion des Kazaskers bekommen habe und dass sich *Kadiri Çelebi* eigentlich nach Ruhm und Ansehen sehnte. Bei der entscheidenden Gerichtsverhandlung zwischen Mufti Ibn Kemal und Molla Kabız war Kadiri Çelebi nicht anwesend. Unter Berücksichtigung dieser Tatsache versteht sich auch der Vorwurf des Imam Birgili Mehmed Efendi, dass der Staat bzw. die Staatsbediensteten in der Zeit des Kanuni korrupt waren.<sup>483</sup> Nicht nur die Überlieferung von Celalzade Mustafa, sondern alle osmanischen Quellen führen in diesem Zusammenhang die Unfähigkeit und Unwissenheit der beiden Heeresrichter an.<sup>484</sup>

In den Überlieferungen wird auch auf die Aufgabenverteilung eingegangen. Der Mufti Ibn Kemal konnte lediglich eine Fatwa kundtun, jedoch kein Urteil aussprechen. Dies war die Aufgabe des Kadı von Istanbul Sadeddin Efendi.<sup>485</sup> Auch wenn die Ergebnisse des Prozesses, sowohl vom Heeresrichter als auch vom späteren Kadı ident waren, war der Prozess unterschiedlich. Und dieser Werdegang zeigt die Ansichten eines rechtmäßigen Gelehrten, wie Ibn Kemal, und die Fähigkeiten eines Richters, wie Fenarizade Muhyiddin, der durch persönliche Beziehungen dieses Amt erhalten hatte. Denn der laut Celalzade unfähige Richter begründete sein Urteil mit einem traditionellen Gebrauch, während Ibn Kemal die Diskussion auf einer höchst theologischen und wissenschaftlichen Ebene führte.<sup>486</sup>

Bei der Angelegenheit des Molla Kabız sind abseits seiner Thesen andere Aspekte auch interessant. Normalerweise sind die Urteile nicht reversierbar. Jedoch kam es zu einer Überarbeitung, wenn der Sultan mit der Entscheidung bzw. mit dem Prozess nicht zufrieden war. Dieser seltene Fall trat genau bei Molla Kabız ein, sodass der Sultan Süleyman seine Macht

---

<sup>482</sup> Vgl. *Kazıcı*, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. Bd. 11. S. 302-304.

<sup>483</sup> Vgl. *İnalcık*, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. S. 119 und 131f.

<sup>484</sup> Vgl. *Ocak*, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. S. 274.

<sup>485</sup> Vgl. *İnalcık*, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. S. 133.

<sup>486</sup> Vgl. *Ibid.* S. 133

über dem *Divan-ı humayun* walten ließ.<sup>487</sup> Weiteres war seine noch anstehende Zugehörigkeit zum Islam interessant, da er seine Lehren, die im Nachhinein klar als „*härethisch*“ zu bezeichnen waren, offensichtlich als Muslim verteidigte.

Weiters interessant an diesem Fall ist die feste Entschlossenheit des Molla Kabiz. Obwohl er bei der zweiten Instanz mit Hilfe der islamischen Quellen ausgehebelt wurde und obwohl er wusste, dass er seine Lehren nur bereuen müsse um der Hinrichtung zu entkommen, hielt er dennoch an seinen Argumenten fest.<sup>488</sup> Ein weiterer interessanter Punkt war auch die Freilassung des Şeyhs nach der ersten Instanz. Trotz der offenkundig, sehr stark kontroversen Ansichten wurde der Angeklagte freigelassen, da er sich mit Beweisen und Belegen verteidigen konnte. In diesem Zusammenhang wird die Meinungsfreiheit klar zur Erscheinung gebracht.<sup>489</sup> Denn sofern sich eine Person, in diesem Fall theologisch, verteidigen konnte, konnte der Staat keine weiteren Schritte gegen diese Person unternehmen. Bei diesen Fällen kommt die wird deutlich, dass das osmanische Reich die theologischen Fragezeichen nicht strikt bestrafte bzw. nicht bestrafen konnte, solange keine islamische Klarstellung präsentiert wurde. Die Möglichkeit die fehlerhaften Thesen zu korrigieren und immer wieder eine weitere Chance zu erhalten, war Usus im osmanischen Reich. So können auch die vielen Gerichtsverhandlungen mit den Sufi-Gelehrten, wie etwa Molla Kabız, betrachtet werden.<sup>490</sup> Der Grund für die Hinrichtung war aber aufgrund theologischer Unstimmigkeiten, welche der Mufti Ibn Kemal in weiteren Artikeln erläuterte,<sup>491</sup> in denen er, die Gelehrten Razi, Cürçani und Teftazani miteinbeziehend, die Häresie behandelt.<sup>492</sup>

Eine weitere Person, die sehr starke Ähnlichkeiten mit Molla Kabız vorweisen konnte, war Hakim Ishak, der die Heiligen Bücher, die Thora und die Bibel, unverändert deutete und deren Verwendung für legitim erklärt hatte.<sup>493</sup> „*The Old and New Testaments were just as valuable as the Qur'an*“,<sup>494</sup> zeigt auch die Gleichstellung der heiligen Bücher. Es wird sogar angegeben, dass Hakim Ishak der christlichen Lehre gefolgt sei. Zumindest seine christlichen Wurzeln streitet in der Hinsicht niemand ab.<sup>495</sup> Hier gäbe es zwar einen Unterschied zum vorigen Fall

---

<sup>487</sup> Vgl. *Mumcu*, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. S. 104.

<sup>488</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 39.

<sup>489</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. S. 49

<sup>490</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 42.

<sup>491</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. S. 49.

<sup>492</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 9.

<sup>493</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 39.

<sup>494</sup> *Faroghi, Fleet*, The Cambridge History of Islam Vol. 2. S. 341.

<sup>495</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 280.

von Molla Kabız, da sich jener vom Islam nicht distanziert hatte, doch Hakim Ishak schon. Dieser wurde ähnlich wie Molla Kabız auch zum Tode verurteilt.<sup>496</sup>

Ocak führt im Anschluss an diese beiden Hinrichtungen ein paar weitere ähnliche Beispiele an, die von einigen Historikern überliefert wurden. Nach einer gründlichen Analyse fand Ocak jedoch keine Einträge in den osmanischen Quellen, die diese Vorfälle aufzeigten.<sup>497</sup> Somit sind in diesem Zusammenhang lediglich die zwei erwähnten Todesurteile bekannt.

### 3.1.4.2. Aufstände

Makant für die Ära des Sultan Süleymans sind die zahlreichen Aufstände in seinem Reich. Bevor jene einzeln erläutert werden, darf hier erwähnt werden, dass die Aufstände stets von mystischen Gelehrten ausgingen. Obwohl die Melamiten keinen tatkräftigen Aufstand bewirkt hatten, waren sie dennoch als eine aufständische Gruppe bekannt. Aus dem gutmütigen Tarikat wird bei näherer Betrachtung eine weit verbreitete Volksbewegung.<sup>498</sup> Dass sie fern vom existierenden Herrscher und vorgefundenen System, einen eigenen Sultan und eigene Vezire hatten, zeigt die folgende Einteilung umso mehr.<sup>499</sup> Dementsprechend wird der Melami-Orden unter den rebellischen Gruppierungen eingeordnet (*siehe Tabelle 1*). Diese Auflistung bringt Klarheit darüber, wie stark die Sufi-Tarikats darin involviert waren:

Name	Jahr	Şeyh	Tarikat
Şahkulu-Aufstand	1511	Şah Kulu	Kızılbaş
Celali-Aufstand	1519/20	Şeyh Celal	Kızılbaş
-	1521/22	Bünyamin Ayaşi	Melami
Bozok-Aufstand	1527	Baba Zünnun	Alevitisch
Kalenderi-Aufstand	1527	Şah Kalender	Kalenderi/Bektaşî-Orden
-	1528	Pir Ali Aksarayi	Melami
-	1557	Hüsameddin Ankaravi	Melami
-	1561	Hamza Bali	Melami

*Tabelle 1: Verhältnis Tarikat-Aufstand*

<sup>496</sup> Siehe bzgl. dem Rechtsgutachten von Ebussuud Efendi: Vgl. *Düzdağ*, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. S. 260.

<sup>497</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 282-284.

<sup>498</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. S. 50.

<sup>499</sup> Vgl. *Ibid.* S. 51.

Meist wurden diese Aufstände in Anatolien von den Safeviden bzw. von „*Dervişen und persischen Hetzern*“<sup>500</sup> geschürt. Bei einigen ging die Flamme der Rebellion sehr schnell in andere Gebiete über, sodass sich viele ihr angeschlossen hatten. Um sich viele Anhänger zu verschaffen, hatten die Mystiker die gleiche Methode angewendet. Die Sufi-Gelehrten, die einen Aufstand planten, angefangen mit Bünyamin Ayaşi 1520, Şah Kalender 1527, Pir Ali Aksarayi 1528, Hüsameddin Ankaravi 1557 bis hin zu Hamza Bali 1561, zogen sich kurz vor ihrem Vorhaben in eine Höhle zurück. Mit den angeblichen göttlichen Eingebungen bekamen ihre darauffolgenden Aufstände scheinbare eine religiöse bzw. göttliche Zustimmung. Dies verschaffte ihnen natürlich den großen Zuspruch der Bevölkerung.<sup>501</sup>

Ein Aufstand, der sich gegen das osmanische Reich richtete, war der Celali-Aufstand. Wie üblich, wird dieser auch mit einem religiösen Motiv begründet. Begonnen in der Zeit des Selim I. bis hin zu Süleymans Zeiten, richtete sich diesmal der Argwohn der Dorfbewohner gegen das osmanische Reich, der von einem Turkmenen namens Şeyh Celal geleitet wurde. Über 20.000 Turkmenen hatten sich diesem Aufstand angeschlossen, der tatsächlich wegen den hohen Steuern ausgelöst wurde. Selim I. sandte daraufhin Ferhat Paşa nach Anatolien um diese Rebellion niederzudrücken. Die konnten den Aufstand jedoch in Richtung Iran nur für kurze Zeit aufhalten. So endete auch die erste Rebellion mit der Hinrichtung von Şeyh Celal (1519). Ab diesem Zeitpunkt wurden alle Demonstrationen *Celali-Proteste* genannt.<sup>502</sup>

Es ist nur interessant, dass jeder Aufstand mit der Zuflucht im Iran, im Osten bzw. im safavitischen Reich endete. Auch wenn Çetinkaya hier behauptet, dass die Aufstände aus sozio-ökonomischen Gründen entstanden sind, wirft das Verhalten der Aufständigen die Frage auf, ob nicht doch die safavitische Propaganda dahinter war.

Eine große Rebellion aus Anatolien in der Zeit des Süleymans ist der Kalenderi-Aufstand (1527). Der Leiter der Revolte war ein Kalenderi-Şeyh namens *Kalender Çelebi*, der Hacı Bektaşî Veli folgte. Den Turkmenen, die beim Ägypten-Feldzug Selims I. nicht teilgenommen hatten, wurden ihre Einnahmen beschlagnahmt. Als Gegenreaktion schlossen sich jene der Kalenderi-Rebellion an, sodass der Aufstand in kurzer Zeit 20.000 - 30.000 Personen umfasste. Die große Reichweite dieser Revolte führte, im Gegensatz zu den anderen Protesten, zu mehr Aufmerksamkeit im Palast. Kanuni griff bei diesem Aufstand hart durch und sandte seinen Sadrazam Ibrahim Paşa mit einer relativ großen Armee – allein 5.000 Soldaten aus Istanbul,

---

<sup>500</sup> Vgl. Babinger, Der Islam in Kleinasien. S. 143f.

<sup>501</sup> Vgl. Ocak, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 48f.

<sup>502</sup> Vgl. Çetinkaya, Kızılbaş Türkler. S. 498f.

davon 3.000 Janitscharen – um den Aufstand zu bekämpfen.<sup>503</sup> Dass Sultan Süleyman ein Viertel von etwa 12.000 Janitscharen<sup>504</sup> gegen diesen Aufstand mitschickte, zeigt welche Schwierigkeiten die Unruhen in Anatolien mit sich brachten. Es erfolgte die Auflösung des Protestes und die Hinrichtung des *Kalender Çelebis*.<sup>505</sup> Auch hier ist die darausfolgende Frage legitim, warum die Mitglieder eines Aufstandes stets aus dem alevitisch-turkmenischen Milieu stammten.

Zusätzlich zum Kalenderi-Aufstand sind im gleichen Jahr (1527) weitere, jedoch kleinere Proteste entstanden, wie etwa Baba Zünnun (alevitisch) in Sivas<sup>506</sup> und Veli Halife (safavitisch) in Adana.<sup>507</sup> Dass diese Aufstände in der gleichen Zeit stattgefunden haben, wie die Auseinandersetzungen zwischen dem osmanischen Reich und Europa, kann auch auf ein weiteres Motiv dafür führen. Während die Osmanen im Westen gegen die Deutschen und die Ungarn, die geheimen Bündnispartner der Safaviden,<sup>508</sup> ankämpften, versuchten die Kızılbaş im Osten mit ihren Tumulten die konzentrierte Stärke im Westen nach Osten zu lenken. In den folgenden Jahren wurden diese Annahmen immer wieder durch neue Aufstände im Süden Anatoliens bestätigt, unter anderem auch kleine lokale Kızılbaş-Unruhen, die keinerlei Wirkung zeigen konnten.<sup>509</sup>

Es sollte hier dennoch auch erwähnt werden, dass die diversen Aufstände in der Zeit des Selim I. und vor allem in der Zeit des Süleyman auch aufgrund von sozialen Problemen entstanden sind. Das Timar-System (Lehnswesen) war ein bewährtes System, auf das die Regierung setzte. Große Lehen wurden den Timar-Sipahis geschenkt, um ihre Loyalität und Einsatzbereitschaft zu gewinnen. Die Grundstücke, die sie in diesem Zuge erhielten, waren womöglich die der Bektāşis oder der Aleviten in Anatolien.<sup>510</sup> Diese vermeintliche Benachteiligung kann als ein Grund für die Aufstände gesehen werden.

Problematisch ist ein Vergleich mit den Bauernaufständen in Europa, da sie keine allumfassenden Erklärungen liefern. Denn mit so einer Gegenüberstellung wurde vielmehr auf die sozialen Gründe eingegangen, während die religiösen Anlässe vergessen wurden.<sup>511</sup> Aufstände, die rein aus sozialen Problemen hervorgegangen waren, sind beispielsweise

---

<sup>503</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd. 2. S. 347.

<sup>504</sup> Im Jahre 1568 waren 12.789 im Palast tätig. Vgl. *Inalcık*, The Ottoman Empire. S. 83.

<sup>505</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 502f.

<sup>506</sup> Sohrweide setzt den *Bozok-Aufstand* schon ein Jahr zuvor an (1526). Vgl. *Sohrweide*, Der Sieg der Safaviden in Persien. S. 170.

<sup>507</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd. 2. S. 346.

<sup>508</sup> Vgl. *Ibid.* S. 449.

<sup>509</sup> Vgl. *Sohrweide*, Der Sieg der Safaviden in Persien. S. 183.

<sup>510</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 503.

<sup>511</sup> Vgl. *Ocak*, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. S. 104.

*Domuzoğlan, Yenice Beğ, Patrona Halil* oder *Kabakçı Mustafa*, aber auch *Derviş Vahdeti*. Diese Aufstände hatten keine ideologischen Motive und können eventuell mit den Bauernaufständen verglichen werden.<sup>512</sup>

Die im vorigen Kapitel und auch oben angegebenen sozialen und im erweiterten Sinne ökonomischen Hintergründe galten schlussendlich für alle Orden und für das ganze Volk. In Anbetracht dessen, dass diese Motive legitim wären, sollte die Passivität der anderen Bewegungen analysiert werden. In anderen Worten, die Reaktion und Aktivität des Melami-Ordens und der Kızılbaş auf eventuelle ökonomische Herausforderungen war ein eigenes, spezifisches Verhalten, welches bei anderen Orden nicht vorzufinden ist. Deswegen kann der religiöse Hintergrund dieser Unruhen hervorgehoben und als Hauptgrund betrachtet werden.

Ob jedoch eine systematische Politik des Sultan Süleymans dahinter stecken könnte, wäre zusätzlich zu hinterfragen. Denn die Entwicklungen in seiner Periode, aber auch in der seines Vaters Selim I., deuten laut den Überlieferungen daraufhin, dass zahlreiche Lehrer in den Medresen ausgetauscht und immer mehr sunnitische Ansichten in den Schulen vermittelt wurden.<sup>513</sup> Wenn diese Verhaltensmuster, die soziale Sicht im Timar-System eingeschlossen, analysiert werden, so wird deutlich, dass Sultan Süleyman einerseits in der wissenschaftlichen Ebene auf sunnitisch-orthodoxe Gelehrten setzte, andererseits in der Militärstruktur die alevitischen Sipahis an den Rand des Systems drängen wollte, indem er die aus der Knabenlese gewonnenen Bediensteten bevorzugte, die eine vollkommene Treue vorweisen konnten.

### **3.1.4.3. Safaviden**

Der Konflikt mit den Safaviden war nicht nur Hauptgegenstand des Militärs, sondern auch der Gelehrten. Dennoch soll in diesem Teil zunächst die kriegerische Auseinandersetzung und die Rolle der *Ulema* in diesem Kontext thematisiert werden. Um einen Krieg gegen ein muslimisches Land erklären zu können, hat der Herrscher zur damaligen Zeit eine Fatwa vom Şeyhulislam gebraucht. Damit der Feldzug sowohl gegen ein turkmenisches als auch ein muslimisches Reich, wie den der Safaviden, gerechtfertigt war, musste die Fatwa islamisch und juristisch legitim sein. Dementsprechend entwarfen der damalige Şeyhulislam Kemalpaşazade und Hamza Efendi diesbezüglich ein Rechtsgutachten. Somit wurden die Wege für den bevorstehenden Krieg geebnet. In der Fatwa der Gelehrten wurden Wörter wie „Ungläubige“ mit dem Begriff „Kızılbaş“ gleichgesetzt. Im Schreiben des Şeyhulislam Kemalpaşazade

---

<sup>512</sup> Vgl. *Ocak*, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. S. 45.

<sup>513</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 486.

werden die Safaviden der antiislamischen Haltung beschuldigt und erwähnt, dass sie vom Glauben abgekommen seien.<sup>514</sup> Im Zuge dessen kam es zum bekannten Krieg, welcher klare Bedingungen zwischen den beiden Reichen schaffte. Die Niederlage saß bei den Safaviden derartig tief fest, dass sie stets auf Vergeltung hinaus waren. In diesem Kontext lassen sich auch die zahlreichen Aufstände ab 1519 erklären.

Die jahrzehntelange Auseinandersetzung beider Reiche kann auch aus anderen Perspektiven betrachten werden, die mit *Sohrweide* und *Inalcık* durch einige Beispiele gut beschrieben werden. Dabei gehen sie vor allem auf Dichter, Gelehrte und Ordensvertreter ein, die aufgrund des Spannungsfeldes als Flüchtlinge gelitten hatten. So wie im osmanischen Reich Sympathisanten des Safavidenreiches vorhanden waren, existierten auf der anderen Seite auch Interessenten an der sunnitischen Lehre. Dass die Auseinandersetzungen mit den Safaviden schließlich auch ein Konflikt religiöser Ansichten waren, zeigen auch die Migrationen zu jener Zeit. Nachdem das osmanische Reich die Rolle des Beschützers des sunnitischen Islam auf sich genommen hatte, befand sich das Volk in Anatolien vor einem Scheideweg. Der Anordnung der Safaviden in das Schiitentum verpflichtend umzusteigen, stand das sunnitische Osmanenreich gegenüber.<sup>515</sup> Genau hier wird die religiöse Ausrichtung eines Staates für das Volk essentiell. Denn in den folgenden Jahren lässt sich beobachten, dass sowohl die sunnitisch-, schafiitischen Kurden aus dem Süden nach Anatolien immigriert-, als auch die Kızılbaş-Turkmenen in das Safavidenreich ausgewandert sind.<sup>516</sup> Für Inalcık ist die Angelegenheit auch klar ideologisch-religiöser Natur gewesen, weswegen die Aufständigen und die Kızılbaş innerhalb des osmanischen Reiches auch verfolgt und bestraft wurden.<sup>517</sup> Um der Bestrafung zu entkommen, „suchten manche Kızılbaş in andern(!) Orden, wie beispielsweise der Halveti, Zuflucht.“<sup>518</sup> Im Gegensatz zu Inalcık rückt Sohrweide als Grund für die Verfolgungen unter anderem auch politische Hintergründe in den Vordergrund. Er meint: „Es ist bekannt, daß(!) viele Sunniten vor Şah Ismail aus Persien flohen, sei es aus rein religiösen, sei es aus politischen Gründen, was in diesem Fall nicht immer zu trennen ist.“<sup>519</sup>

Um einige Flüchtlinge aus dem persischen Reich aufzuzählen, die im osmanischen Reich einen gewissen Bekanntheitsgrad erreichen konnten:

---

<sup>514</sup> Vgl. Çetinkaya, Kızılbaş Türkler. S. 460ff.

<sup>515</sup> Vgl. Sakin, Osmanlı'da Etnik Yapı ve 1914 Nüfusu. S. 93f.

<sup>516</sup> Vgl. Ibid. S. 95f.

<sup>517</sup> Vgl. Inalcık, Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı. S. 253.

<sup>518</sup> Vgl. Sohrweide, Der Sieg der Safaviden in Persien. S. 194.

<sup>519</sup> Sohrweide, Hanna, Dichter und Gelehrte aus dem Osten im osmanischen Reich (1453—1600). Ein Beitrag zur türkisch-persischen Kulturgeschichte. In: Der Islam. Bd. 46, H. 1. Hamburg (1970) 263-302. S. 268.

Der jüngere Bruder von Şah Tahmasb, Elkas Mirza, gelangte im Jahre 1547 über die Krim nach Istanbul.<sup>520</sup> Nachdem Elkas Mirza gegen seinen Bruder Şah Tahmasb einen Aufstand verübt hatte, suchte er 1547 Zuflucht bei den Osmanen. Auf Wunsch des Sultans wurde er bei seiner Ankunft in Istanbul königlich empfangen; es solle nichts vernachlässigt werden, hieß es sogar.<sup>521</sup> Er konnte sich im Staatsgebilde derart etablieren, sodass er in der Auseinandersetzung gegen die Safaviden dem Sultan Ratschläge erteilen konnte. So konnte er beispielsweise Sultan Süleyman zu einem Feldzug gegen die Safaviden überreden, wobei seine Armee und sein Volk innerhalb des Safavidenreiches den Sultan dabei unterstützten.<sup>522</sup> Matuz erwähnt im Hinblick auf das gute Verhältnis auch, dass der Großvezir Elkas Mirza ihm sogar den Vorsitz des Sultansrates überlassen haben soll.<sup>523</sup>

Die Dichter waren untereinander gut vernetzt. Beispielsweise war der osmanische Dichter Baki mit dem Poeten aus dem Kızılbaş-Stamm *Sadıqı Beğ* gut befreundet. Interessanterweise brachte diese Bekanntschaft den persischen Dichter dazu, Sultan Süleyman in seinen Gedichten mit Attributen, wie gerecht, sanftmütig, Ernährer seines Volkes und Freund der Dichter zu beschreiben; „und er meint sogar, daß(!) die Wahl des Dichternamens *Muhibbi* durch den Sultan im Zusammenhang mit dem Frieden von Amasya (der Friedensvertrag von Amasya 1555 zwischen den Osmanen und Safaviden) erfolgt sei, denn der Name sei ein Beweis für *muhabbet* (Liebe, Freundschaft).“<sup>524</sup>

Ein weiterer Dichter, der innerhalb des osmanischen Reiches Unterstützung erhielt, war *Sehabi*. Der Heeresrichter Kadri Efendi hatte gute Beziehungen zum Dichter Sehabi, der ein Anhänger des den Schiiten nahestehenden Ordens *Nurbahsiya* war. Er stellte ihn sogar dem Sultan vor, der ihm ein Gehalt versprach und ihn mit der Übersetzung eines Werkes von Ghazali beauftragte.<sup>525</sup> Neben den Dichtern sind auch Gelehrte in das osmanische Reich immigriert, die auch offizielle Stellen zugesprochen bekamen. *Muslihuddin Lari*, ein in Persien ausgebildeter Lehrer, bekam beispielsweise von Ebussuud Efendi eine Lehrstelle in einer 50er Medrese.<sup>526</sup> Auch mit *Mirza Mahdum*, ehemaliger Lehrer des späteren Schahs des Iran, *Ismails II.*, war im osmanischen Reich willkommen. Er wurde zwar nach der Süleyman-Zeit Richter von Mekka (1586), aber sein Eintritt in das osmanische Reich sollte in die Kanuni-Ära fallen.<sup>527</sup> Mit diesen

---

<sup>520</sup> Vgl. *Sohrweide*, Dichter und Gelehrte aus dem Osten im osmanischen Reich (1453—1600). S. 269.

<sup>521</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 489.

<sup>522</sup> Vgl. *Gündüz*, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. S. 83.

<sup>523</sup> Vgl. Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen. S. 12, Fußnote 11.

<sup>524</sup> *Sohrweide*, Dichter und Gelehrte aus dem Osten im osmanischen Reich (1453—1600). S. 273f.

<sup>525</sup> Vgl. *Ibid.* S. 281f.

<sup>526</sup> Vgl. *Ibid.* S. 286.

<sup>527</sup> Vgl. *Faroqhi*, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. S. 105.



Beispielen bekräftigen *Sohrweide* und *Faroqhi* die Vermutung, dass vor allem Dichter und Gelehrte aus politischen Gründen aus dem persischen Reich geflüchtet sind.

Um doch auch die andere Seite des Konfliktes zu zeigen, werden nun auch einige Ereignisse aufgezählt, die das religiöse Argument nicht in den Vordergrund stellen.

Nachdem Sieg in Çaldıran errichtete Selim I. eine „Schutzzone“ zwischen den Safaviden und den Osmanen, in der mehrheitlich Kurden lebten, die jedoch der sunnitisch-schafiitischen Rechtsschule folgten. Der Gouverneur dieser Region machte von der Neutralität zwischen den beiden Reichen Gebrauch, obwohl er mit Gewissheit dem osmanischen Herrscher unterworfen war. Beim Ost-Feldzug des Süleymans befürchtete er jedoch, eine Strafe wegen seiner neutralen Haltung und floh somit zu den Safaviden. Währenddessen suchte gleichzeitig ein schiitischer Derviş, der mit den Safaviden in einen Clinch gekommen war, Zuflucht bei den Osmanen. So betrachtet, sind die vier Teilnehmer dieses Ereignisses sehr kontrovers aufgestellt. Während Süleyman den schiitischen Derviş, *Ulama Han*, auf seiner Seite hatte, war der sunnitische Gouverneur *Şeref Han* mit den schiitischen Safaviden. Dies verdeutlicht, dass die Auseinandersetzungen beider Reiche nicht nur aufgrund diverser religiöser Ansichten stattgefunden haben.<sup>528</sup>

Zwischen den beiden Reichen herrschte natürlich zu Beginn der Kanuni-Herrschaft eine kalte Front. Erst nach der Eroberung der Insel Rhodos 1522 schickte Şah Ismail seine Gesandten, um für die genannten Anlässe und zum erfolgreichen Abschluss des Rhodos-Feldzuges zu gratulieren. Dabei wurde darauf geachtet, die freundschaftliche Schein-Beziehung aufrecht zu erhalten. Der Botschafter der Safaviden war *Tacuddin Hasan Halife*, ein schiitischer Gelehrter. Von den 500 angereisten Safaviden, wurden lediglich 20 über den Bosphorus nach Istanbul gebracht, der Rest wurde in Üsküdar festgehalten.<sup>529</sup> Dies zeigt das Misstrauen der Osmanen gegenüber den Safaviden. Mit der Zeit wurden die Beziehung aufgelockert, als Wendepunkt wird dafür der Friedensvertrag von Amasya 1555 gesehen. Ab diesem Zeitpunkt pflegten die Herrscher höchste Diplomatie. Die beiden Herrscherhäuser haben trotz den Konflikten, bei tragischen familiären Angelegenheiten, sich auch gegenseitig immer ihr Mitgefühl schriftlich mitgeteilt. Die Botschafter wurden von beiden Seiten stets mit großem Aufwand und Respekt empfangen. Bei der Errichtung der Süleymaniye-Moschee sandte Şah Tahmasb neben seinen Glückwünschen dem Sultan Süleyman auch wertvolle Geschenke. Die freundschaftliche Basis ihrer Beziehung lässt sich auch durch diese Gesten erkennen.<sup>530</sup>

---

<sup>528</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 490f.

<sup>529</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd. 2. S. 448.

<sup>530</sup> Vgl. *Çetinkaya*, Kızılbaş Türkler. S. 495.

Der Umgang von Sultan Süleyman mit den Heiligkeiten der Schiiten war sehr respektvoll. Bei seiner Ost-Reise im Jahre 1533 besuchte er zunächst das Mausoleum des ilhanischen Herrscher Gazan Han, der klar schiitisch geprägt war. Er zeigte hier seine Großzügigkeit und ließ um sein Grab herum ein großes Mausoleum errichten. In der gleichen Reise zeigte er auch dem schiitischen Imam Musa Kazım gegenüber seinen Respekt in dem er bei seinem Mausoleum für eine kurze Zeit verweilte. Die, laut den Schiiten heilig gesprochenen Prophetengefährten Ali ibn Ebu Talib und dessen Sohn Huseyin wurden auch nicht vernachlässigt. Zuerst besuchte er das Grab des ersten schiitischen Imams Ali in Nadschaf und danach das Grab von Huseyin in Kerbela.<sup>531</sup>

---

<sup>531</sup> Vgl. *Çetinkaya, Kızılbaş Türkler*. S. 492f.

### 3.1.5. Weitere Staatsbedienstete

Wie auch anfangs erwähnt, war der Stellenwert der *Ulemas* unumstritten. Bei der Hochzeitsfeier von Ibrahim Paşa wurde einmal mehr die Überlegenheit der *Ulemas* deutlich. Hier muss jedoch erwähnt werden, dass die Staatsbediensteten aufgrund ihrer Interessen eher von der Mystik angetan waren. Faroqhi schildert die Interessen folgendermaßen: „*Ein Mann, der sich mit dem religiösen Recht und der islamischen Theologie befaßte(!), um als anerkanntes Mitglied des Gelehrtenstandes (Ulema) zunächst als Lehrer dieser Fächer zu wirken und später eine Stelle als Richter (Kadi) anzutreten, befaßte sich hauptsächlich mit arabischen Texten seiner Fachgebiete. Er hatte schon deshalb einen anderen Erfahrungshorizont als ein Würdenträger des Hofes, dessen Interesse der schönen Literatur im Persischen und Osmanischen galt.*“<sup>532</sup> Babinger meint jedoch in dieser Hinsicht, dass mit der Übernahme des Khalifats durch Selim I., der „*persisch-schiitische Einfluß! (!) immer mehr, wenigstens im Staats- und Hofleben, zurückgedrängt*“ wurde „*um schließlich ganz dem arabisch-sunnitischen zu weichen.*“<sup>533</sup>. Da sich jedoch die Sufi-Tarikats sehr stark am Persischen orientierten, insbesondere am persischen Werk von Mevlana, welches von nahezu allen Orden gelehrt und unterrichtet wurde, konnten sie vielmehr die Interessen der Staatsbediensteten erwecken. So wird auch deutlich, warum die Beamten eher von der Mystik geprägt waren als von den *Ulemas*.

Die guten Beziehungen zwischen den Sufi-Gelehrten und den Herrschern legte die Basis für das gute Verhältnis des Staates zur Mystik. Allen voran dient der Halveti-Şeyh Ibrahim Gülşeni als ein sehr gutes Beispiel. Der wegen seines guten Rufes nach Istanbul gebrachte Mystiker wurde rasch von vielen Beamten anerkannt, angefangen mit den Großveziren *Ayas Paşa* (1483-1539) und *Rüstem Paşa* bis hin zum Schriftführer *Celalzade Mustafa Çelebi*.<sup>534</sup>

Der langjährige Sadrazam *Rüstem Paşa* wird zudem sehr oft mit Mystikern in Verbindung gesetzt. Es wird berichtet, dass jener bei der Verabschiedung von Ibrahim Gülşeni nach einem Schüler seines Tarikats gebeten hat. Dies verdeutlicht seine stark empfundene Sympathie gegenüber den Halvetis.<sup>535</sup> Auch vom Nakşi-Tarikat aus gab es intakte Beziehungen zum Großvezir. Beispielsweise pflegte der Nakşibendi-Şeyh *Hekim Çelebi* (k.A.-1567) eine gute Freundschaft mit *Rüstem Paşa*.<sup>536</sup> Dieser Şeyh war auch für seine Erziehung verantwortlich.

---

<sup>532</sup> Vgl. *Faroqhi*, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. S. 15.

<sup>533</sup> Vgl. *Babinger*, Der Islam in Kleinasien. S. 143.

<sup>534</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 320.

<sup>535</sup> Vgl. *Ibid.* S. 325f.

<sup>536</sup> Vgl. *Öngören*, Mevlana'nın Osmanlı'ya etkisi. S. 55.

Die Beziehung zwischen den beiden Persönlichkeiten war derart stark, sodass Rüstem Paşa ihn als seinen geistigen Vater gesehen hatte.<sup>537</sup> Die Anerkennung zeigte sich auch, als der Sadrazam, mit der Erlaubnis des Sultans, ein Konvent für den beliebten Şeyh *Hekim Çelebi*, gründete. Bevor Rüstem Paşa Großvezir wurde, machte er auch die Bekanntschaft mit Şeyh *Burhaneddin* vom *Zeyniyye*-Tarikat. Es wird überliefert, dass er sogar diesem Tarikat beigetreten war und in späterer Zeit, als er der Sadrazam wurde, den *Zeyniyye*-Şeyh *Burhaneddin* nach Istanbul brachte.<sup>538</sup>

Der Kontakt zwischen dem Halveti-Gelehrten Sofyalı Bali Efendi und Rüstem Paşa hat einen sehr besonderen und vielseitigen Wert. Einerseits zeigt der bekannte Briefwechsel<sup>539</sup> in dem der Şeyh den Großvezir mit „Mein Sohn“ anspricht, die starke Beziehung der beiden Persönlichkeiten, andererseits auch das Verhältnis innerhalb der mystischen Orden. Ein weiterer Sadrazam, *Piri Mehmed Paşa* (k.A.-1532/33), pflegte auch eine gute Beziehung zur Mystik. Er war bekannt für den Bau vieler Moscheen und zweier Konvente für den Halveti-Orden. Dass der Halveti-Şeyh *Cemaleddin Ishak Karamani* (k.A.-1526/27) zugleich sein Onkel war, spielte womöglich auch eine Rolle. Vom letzten Sadrazam der Kanuni-Ära, *Sokullu Mehmed Paşa* (1505-1579), ist es auch bekannt, dass er eine gute Beziehung zur Mystik pflegte. So wie beim Sultan, wird auch hier die Nähe zum Halveti-Şeyh *Nureddinzade* erwähnt.<sup>540</sup>

Unter den Großveziren war lediglich Ibrahim Paşa bekannt dafür, dass das Verhältnis zwischen ihm und den Mystikern sehr angespannt war. Der Halveti-Şeyh Ibrahim Gülşeni fiel womöglich wegen den vielen Anhängern innerhalb der Janitscharen<sup>541</sup> bei Ibrahim Paşa negativ auf. Um den entstandenen Konflikt aufzulösen, schritt der Şeyhulislam Ibn Kemal ein. Er bemerkte, dass das Vorgehen des Sadrazam gegen diesen Orden eine Art Auflehnung gegenüber Gott sei.<sup>542</sup> Die gute Beziehung des Kanuni zum erwähnten Gelehrten und die Aussage des Şeyhulislams brachten den Konflikt zu einem Ende. Der Sadrazam konnte nicht nur den angesprochenen Mystiker nicht dulden, sondern auch den Bayrami-Şeyh *Bahaeddinzade*. Dieser zeigte sich gegenüber dem Sadrazam Ibrahim Paşa sehr vorlaut – sprach über die Fehler des Vezirs –, weshalb ein Konflikt entstand.<sup>543</sup> So blieb das angespannte Verhältnis zwischen jenen Persönlichkeiten aufrecht.

---

<sup>537</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 137.

<sup>538</sup> Vgl. *Ibid.* S. 325f.

<sup>539</sup> Der Mystiker verneint im Brief die Rechtmäßigkeit der Safaviden. Vgl. *Gündüz*, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. S. 155.

<sup>540</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 324-328.

<sup>541</sup> Vgl. *Ibid.* S. 333.

<sup>542</sup> Vgl. *Ibid.* S. 347.

<sup>543</sup> Vgl. *Öngören*, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı. S. 412f.

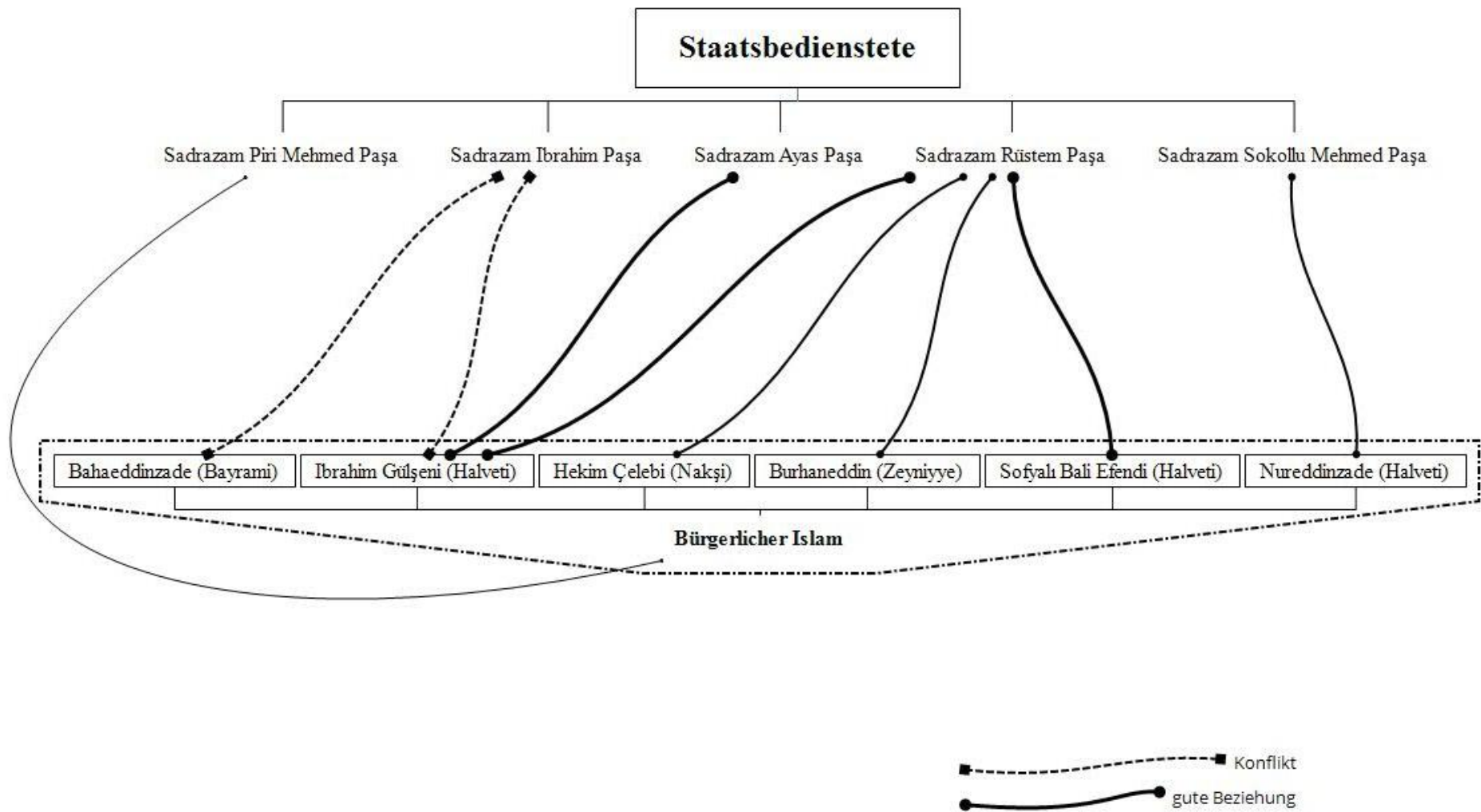


Abbildung 6: Netzwerkanalyse Staatsbedienstete

### 3.1.6. Die Gelehrten unter sich

Das Wissen über die Scharia (d. h. ein nach dem Quran gerichteter Verhaltenskodex) war für viele Mystiker die Voraussetzung für den Eintritt in einen Orden. In diesem Sinne meinte auch der Gründer der Ahmediyye-Abteilung des Halveti-Ordens, *Ahmed Şemseddin*, dass eine mystische Erziehung nicht möglich sei, wenn eben das Wissen über die islamischen Quellen nicht vorhanden ist.<sup>544</sup> Auch die im obigen Kapitel erwähnte Aussage über die Scharia des Pir Ali Aksarayi fällt unter diese Kategorie. Der Halveti-Şeyh Nureddinzade übermittelte mit der Ermächtigung auch stets den Ratschlag, nach der Scharia zu handeln. Deswegen wurde in seinem Konvent vor allem die Scharia gelehrt.<sup>545</sup> Pir Ahmed Edirnevi, der Gegenpol des Oğlan Şeyh innerhalb des Bayrami-Ordens, zeigte sich ebenfalls auf der Seite der Scharia. In vielen seiner Briefe rät er seinen Schülern, dem *Fıqh* und den *Ahadith* (Sing. Hadith) zu folgen.<sup>546</sup> Auch Bahaeddinzade aus dem Bayrami-Orden war bekannt für sein Wissen über die islamischen Rechtswissenschaften. Dies wird mit seiner Arbeit über das Werk von *Imam-ı Azam Ebu Hanife*, dem Gründer der hanefitischen Rechtsschule, ersichtlich.<sup>547</sup>

Diese zweifache Ausbildung eines Mystikers, sowohl den Islam nach dem Buche zu lernen als auch die innere Welt der Religion zu kennen, war für den Mufti Ibn Kemal sowie auch für Sultan Süleyman eine Selbstverständlichkeit. Der Şeyhulislam Mufti Ibn Kemal wies bei den Eigenschaften eines Mystikers immer auf die erwähnte Bildung, was auch Voraussetzung für einen Şeyh einer Tekke war.<sup>548</sup>

Beginnend mit den Muftis in der Zeit des Kanuni Sultan Süleyman, können, bis auf eine Ausnahme, durchwegs gute Beziehungen zu den Tarikat-Şeyhs aufgezeigt werden. Der erste Şeyhulislam *Zenbilli Ali Efendi* verteidigte oftmals die Mystik, ausgenommen das „Tanzritual“ einiger Orden. Dem Mufti stand vor allem ein Bayrami-Gelehrter sehr nahe. Dem Şeyh *Bahaeddinzade* wurde gerade wegen seiner Bildung in *Fıqh* eine offizielle Stelle zugeschrieben. Obwohl er ein Mystiker war, durfte er den erkrankten Şeyhulislam *Zenbilli Ali Efendi* vertreten.<sup>549</sup>

Über seinen Nachfolger Ibn Kemal wird berichtet, dass er sehr gute Beziehungen zum Nakşi-Şeyh *Mahmud Çelebi* und zum Bayrami-Şeyh *Abdurrahim Müeyyedi* hatte. Seine Nähe zum

---

<sup>544</sup> Vgl. *Öngören*, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 336.

<sup>545</sup> Vgl. *Ibid.* S. 337f.

<sup>546</sup> Vgl. *Ibid.* S. 339.

<sup>547</sup> Vgl. *Ibid.* S. 342.

<sup>548</sup> Vgl. *Ibid.* S. 339.

<sup>549</sup> Vgl. *Ibid.* S. 269.

Halveti-Orden (Ibrahim Gülşeni), wurde schon in den vorigen Kapiteln erwähnt. Besonders seine Freundschaft zu Şeyh *Sünbü'l Efendi*, vor allem, dass er das Totengebet des Tarikat-Gelehrten geleitet hatte, wird in dieser Hinsicht auch überliefert.<sup>550</sup> Die auf Nutzen aufgebaute Wechselbeziehung wird auch von Şeyhulislam Ibn Kemal gezeigt, indem er die Şeyhs der Tekkes beschützte, um von ihnen Bittgebete zu erhalten. Parallel dazu versuchten die Mystiker stets in der Nähe dieser Staatsbediensteten zu sein, um finanzielle Unterstützung bekommen zu können.<sup>551</sup>

Der Şeyhulislam Ibn Kemal bestätigt mit einer Fatwa den unangefochtenen Stellenwert des Ibnul Arabi, in der er meint, dass die Leugnung der Lehren des Ibnul Arabi ein Fehler sei. Wer auf diesen Fehler beharre, fiele in die Heterodoxie und müsse vom Sultan bekehrt werden, heißt es weiter in dem Rechtsgutachten.<sup>552</sup> Diese Veröffentlichung hatte zwei konkrete Auswirkungen. Alle Mystiker, die entweder direkt oder indirekt Ibnul Arabi folgten, erhielten einen Freischein und obwohl das übertriebene Verständnis des *vahdet-i vucud* (Seinsmonismus)<sup>553</sup> stets ein Problem dargestellt hatte, wurden mit dieser Fatwa genau jene Mystiker auch von dieser Einschränkung befreit. Wahrscheinlich waren aus dem Umfeld der Medrese gegen die Lehre des Ibnul Arabi diverse Anschuldigungen und Vorwürfe laut geworden, was das Gemeinwohl und das Verhältnis zwischen Volk und Staat zu kompromittieren drohte. Um dagegen vorzugehen, wurde eine derartige Fatwa veröffentlicht.<sup>554</sup>

Für den einflussreichen Şeyhulislam Ebussuud Efendi begann der Kontakt zur Mystik von klein auf, da sein Vater ein bekannter Bayrami-Gelehrter war. Nachdem jener, *Muhyiddin Efendi*, verstorben war, kam an seiner Stelle der Schüler *Bahaeddinzade*, dem der Şeyhulislam angeblich beigetreten war.<sup>555</sup> Öngören sieht auch seinen Lehrer Kemalpaşazade entscheidend für die Nähe zur Mystik, da jener selbst positiv gegenüber den Tarikats eingestellt war.<sup>556</sup> In einem wissenschaftlich-theologischen Artikel über das Bittgebet führt er Geschichten an, die von Mystikern überliefert wurden. Sein Vertrauen in mystische Gelehrte wird in diesem Zusammenhang ersichtlich.<sup>557</sup> Abgesehen vom familiären Bund zu den Bayramiten, pflegte er auch die Beziehungen zum Halveti-Orden. Ibrahim Gülşeni, sein Zögling *Hasan Zarifi Efendi*

---

<sup>550</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 343-347.

<sup>551</sup> Vgl. *Ibid.* S. 238.

<sup>552</sup> Vgl. Öngören, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı. S. 420.

<sup>553</sup> Bzgl. Seinsmonismus, siehe Kapitel 2.1.1.2. Denkschule nach Ibnul Arabi.

<sup>554</sup> Vgl. *Ibid.* S. 420.

<sup>555</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 349.

<sup>556</sup> Vgl. Öngören, Reşat, Ebussuud'un Tasavvufi Yönü. In: *Türk Kültüründe İz Bırakan Iskilipli Alimler (Sempozyum: 23-25 Mayıs 1997 Iskilip)*. Ankara (1998) 290-302. S. 291.

<sup>557</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 350.

(k.A.-1569/70) bzw. der spätere Halveti-Şeyh *Nureddinzade* zählten zu den besonderen Gelehrten, die der Mufti als solche anerkannte und deshalb respektierte. Über den zuletzt genannten Mystiker Halveti-Şeyh *Nureddinzade* kann berichtet werden, dass er von einer Anklage des Großvezirs mit der Hilfe von Ebussuud Efendi gerettet wurde. In der Überlieferung wird erwähnt, dass der Mufti vor dem Sadrazam den Sufi-Gelehrten von den Anschuldigungen befreite.<sup>558</sup> Über Hasan Zarifi wurde in den Quellen vermerkt, dass Ebussuud Efendi in einer Diskussion mit dem Imam von der Fatih-Moschee den hereintretenden Şeyh Hasan Zarifi mit den Fähigkeiten eines Muftis lobte.<sup>559</sup> Womöglich spielte für eine gute Beziehung zwischen den beiden Gelehrten die Schulzeit von Hasan Zarifi bei seinem Lehrer Kemalpaşazade eine wichtige Rolle. Als *Nureddinzade* vom Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa wegen diversen Angelegenheiten beschuldigt wurde, erwies sich Ebussuud Efendi als Brückenbauer zwischen der Mystik und dem Staat. Er bezeugte das islamische Wissen des Halveti-Gelehrten und beschrieb die Anschuldigungen als reine Vorwürfe. Über ein anderes Mitglied des Halveti-Ordens, Şeyh *Ibrahim Ümmi Sinan*, wird überliefert, dass lediglich die Beziehung zu diesem Halveti-Gelehrten schwächer war; aufgrund einer Diskussion.<sup>560</sup> In einer anderen Überlieferung wird jedoch erwähnt, dass Ebussuud Efendi das Totengebet des erwähnten Halveti-Şeyhs verrichtet habe, welches auch herangezogen wird, um die Veränderung des Muftis in seiner Einstellung gegenüber den Tanzritualen zu erklären. So wird mit dem Totengebet eine Auflockerung der strikten Haltung von Ebussuud Efendi beobachtet.<sup>561</sup> Auch zu Merkez Efendi, Halveti-Şeyh, pflegte der Mufti gute Beziehungen. In den Quellen wurde vermerkt, dass Ebussuud Efendi auch das Totengebet dieses Mystikers leitete, was wiederum die Anerkennung und Respekt von seiner Seite betont. Dass er sich für einen Nachfolger vom erwähnten Sufi-Gelehrten engagierte, bestätigt das gute Verhältnis zu diesem Orden.<sup>562</sup> Bezüglich den Beziehungen zum Nakşi-Tarikat kann das Totengebet des Nakşi-Şeyhs *Taceddin Abdullah el-Hamidi Efendi* (k.A.- 1565/66) angegeben werden, welches der Şeyhulislam selbst geleitet hatte.<sup>563</sup>

Abgesehen von den persönlichen Beziehungen können auch andere Ereignisse überliefert werden, welche positiv zu vermerken sind. So ist ein Schreiben an einen Richter vom damaligen

---

<sup>558</sup> Vgl. *Öngören*, Ebussuud'un Tasavvufi Yönü. S. 298.

<sup>559</sup> Vgl. *Ibid.* S. 292.

<sup>560</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 353-354.

<sup>561</sup> Vgl. *Öngören*, Ebussuud'un Tasavvufi Yönü. S. 293f.

<sup>562</sup> Vgl. *Ibid.* S. 297.

<sup>563</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 135.



Mufti Ebussuud Efendi bekannt, worin er ihm, bezüglich eines Prozesses den Ratschlag gibt, zuerst die Meinungen der Tarikat-Şeyhs einzuholen, bevor er eine Entscheidung fällt.<sup>564</sup>

Die Ereignisse rund um die Melamiten, wo Ebussuud Efendi stets die entscheidende Rolle spielte, deuten eventuell auf eine schlechte Beziehung zwischen ihm und dem Melami-Orden hin. Die Todesurteile bzw. die Hinrichtungen, die in den vorigen Kapiteln erläutert wurden, deuten jedenfalls auf ein striktes Festhalten an der Scharia hin. Ein Gegenbeispiel zu den Hinrichtungen der Melami-Şeyhs ist der Prozess gegen einen anderen Melami-Gelehrten namens *Gazanfer Dede* (k.A.-1566). Ebussuud Efendi hatte viele Fragen zu den Anschuldigungen gestellt, die unbeantwortet blieben. So wurde die Anklage des Großvezirs mit Hilfe des Muftis für nichtig erklärt und das Leben des Melamiten gerettet.<sup>565</sup> Es ist deswegen anzunehmen, dass der Mufti Ebussuud Efendi, erst bei eindeutigen Beweisen des Unglaubens bzw. bei zweifelsfreien Fehlinterpretationen, die Todesstrafe verhängte. Falls jedoch diese Punkte nicht einwandfrei bestätigt werden konnten, so wie im obigen Beispiel, wurde von einem Todesurteil abgesehen.

Auch wenn teilweise eine positive Beziehung zwischen einzelnen Medrese- und Tekke-Gelehrten vorzufinden war, blieben die gegensätzlichen Positionen stets sichtbar. Deswegen nannten die Şeyhs auch die Medrese-Gelehrten *Ulema-i Rüsum* (Gelehrten der Steuern), während sie sich selbst *Ulema-i Batin* (Gelehrten der Esoterik) nannten.<sup>566</sup>

Der einzige Şeyhulislam, der gegen die Mystik vorgegangen war, war der Nachfolger von Ibn Kemal, Şeyhulislam *Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi* (1476/77-1547). Die Kritik des Muftis an Mevlana, wird als Beweis für seine negative Haltung gegenüber dem Sufismus gesehen. Der Stellenwert des Mevlana bei Kanuni Sultan Süleyman war derart groß, dass er den Şeyhulislam Çivizade Muhyiddin entließ, weil er Mevlana mit dem Umglauben beschuldigt hatte.<sup>567</sup> So etwas geschah zum ersten Mal. Dies sollte für die Besonderheit für Mevlana sprechen, wenn dadurch sogar die Kündigung eines Şeyhulislams Premiere feierte.

Zwei Themen verursachten zwischen den *Ulemas* und den Mystikern stets Meinungsverschiedenheiten: *Sema* und *Raqs* (Gesangs- und Tanzritual) bzw. das *vahdet-i vücud*-Verständnis (Seinsmonismus) des Ibnul Arabi. Ersteres wurde zunächst vom Şeyhulislam Ibn Kemal als verboten erklärt. Trotz der guten Beziehungen zu den Halveti-Gelehrten, erklärte er das Gesangs- und Tanzritual eines Tarikats (war nicht nur bei den

---

<sup>564</sup> Vgl. Öngören, Ebussuud'un Tasavvufi Yönü. S. 296.

<sup>565</sup> Vgl. Ocak, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. S. 173.

<sup>566</sup> Vgl. Ocak, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. S. 89.

<sup>567</sup> Vgl. Öngören, Mevlana'nın Osmanlı'ya etkisi. S. 52.

Halvetis vorhanden) als nicht erlaubt. In einer Fatwa beschreibt er diese Thematik, in der die Person, die jenes bei vollem Einverständnis ausübt, aus dem Islam austritt. Weder darf diese Person begrüßt -, noch der Gruß von dieser Person erwidert werden. Der Entschluss, die vermeintliche Gottesanbetung der Mystiker sei verboten, wurde durch einen Gelehrtenkonsens bestätigt.<sup>568</sup> Die harte Haltung des Ibn Kemal gegenüber den Ordensritualen motivierte einige Gelehrte, gegen die Mystiker vorzugehen. So wird auch berichtet, dass *Sarıgürz* (k.A.-1522), ein Islam-Gelehrter, eine Beschwerde eingereicht habe, damit alle Mystiker gefasst und bestraft werden. Ibn Kemal nahm die Beschwerde an und wollte mit der Verfolgung jener Orden beginnen, doch durch das Mitwirken des Halveti-Şeyhs *Sünbül Sinan Efendi* konnte der Mufti davon abgehalten werden.<sup>569</sup> Dieser Einstellung von *Sarıgürz* folgte auch der hanbelitische Gelehrte Imam Birgili. Er stand nicht nur den Muftis gegenüber, sondern kritisierte sogar in der Öffentlichkeit jene Muftis, die gegen die „ketzerischen“ Rituale nicht vorgegangen waren.<sup>570</sup>

Ebussuud Efendi versuchte in diesem Zusammenhang einen gemeinsamen Nenner zu finden und legte der Mystik ein paar Rahmenbedingungen und Voraussetzungen vor, die vorgaben unter welchen Umständen die aus der Sicht der Medrese problematischen Rituale doch noch ausgeführt werden durften. So ist die Erlaubnis von Seiten des Muftis für jegliche Gedenkrituale bekannt, in der sich lediglich nur der Kopf und der Rücken bewegen durften. Waren die Beine im Tanzritual inkludiert, so überschritt jener die Grenzen des Erlaubten, gemäß Ebussuud Efendis Fatwa.<sup>571</sup>

Was die zweite Uneinigkeit (Ibnul Arabis Ansichten) betrifft, lässt sich durch die Fatwas der Muftis der damalige Diskurs bemessen. Wie schon erwähnt, wird die Stellung des Ibnul Arabi mit der in den obigen Kapiteln erwähnten Fatwa von Ibn Kemal und dessen Analyse besiegelt. Dass jedoch die negative Stellung einiger *Ulemas* mit dieser Fatwa nicht verbessert wurde, ist dadurch erkennbar, dass die weiteren Muftis weitere Fatwas über dieses Thema erteilen mussten. Die nahezu feindselige Perspektive des Çivizade Mehmed Efendi braucht hier keine weitere Erklärung, da seine Sicht schon bekannt ist. Bei Ebussuud Efendi ist eine Fatwa vorhanden, die einen interessanten Blickwinkel des Muftis aufweist. So vertritt er die Meinung, dass das bekannte und eben problematische Werk des Ibnul Arabi „*Fusus 'ul-hikem*“ Passagen beinhaltet, die gegen die Scharia sind. Diese stammen jedoch nicht von ihm, sondern von einem Juden.<sup>572</sup> Schlussendlich war der Seinsmonismus die große Herausforderung für die *Ulemas*

---

<sup>568</sup> Vgl. *Öngören*, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 372f.

<sup>569</sup> Vgl. *Ibid.* S. 373.

<sup>570</sup> Vgl. *Ibid.* S. 378.

<sup>571</sup> Vgl. *Öngören*, *Ebüssuud'un Tasavvufi Yönü*. S. 292f.

<sup>572</sup> Vgl. *Öngören*, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 390.

welcher in einigen Punkten dem Pantheismus gleich kommt. Wie auch bei den Hinrichtungen beschrieben, wurde als einer der Hauptgründe für die Todesstrafe die pantheistische Sicht jener Gelehrten gesehen.

Die gute Zusammenarbeit der Medresen und Mystiker kann auf die Vorbildung der Mystiker zurückgeführt werden. Da viele Dervişe zuvor in einer Medrese eine islamische Bildung genossen hatten, konnte später auf dieser Basis aufgebaut werden. Dass die Mystiker auch Gelehrten waren, wird auch durch die Werke dieser bestätigt. Der Bayrami-Şeyh *Bahaeddinzade* verfasste beispielsweise ein Kommentar zu einem Werk des Ebu Hanife, dem Gründer der hanefitischen Rechtsschule. In seinem Artikel versuchte er die mystische und wörtliche Bedeutung des Werkes zu vereinen.<sup>573</sup> Solch eine Leistung unterstützt jedenfalls die These, dass sich der Medrese-Islam (in dem Fall das Werk des Ebu Hanife) und mystische Islam ergänzen und nicht konkurrieren. Auch die Bücherei von Abdal Musa, ein Bektaşî-Şeyh, deutet daraufhin, dass die Mystiker auch derartige Werke gelesen hatten. In dieser Bücherei wurden neben sehr vielen Koranexemplaren auch die Werke von Mehmed Birgili gefunden. Faroqhi beschreibt das Vorfinden jener Bücher so, dass die Bektaşîs die Werke ihrer Antagonisten gelesen hatten.<sup>574</sup> Sie geht zwar an dieser Stelle auf Birgili nicht ein, der nicht geringer die Anti-Position eingenommen hatte, betont aber dennoch die Verfeindschaftung zwischen den Strömungen.

Nicht nur durch Werke wird dies ersichtlich, sondern auch durch die Tätigkeiten eines Mystikers als Professor in einer Medrese. Ein Schüler des Hekim Çelebi, *Niğdeli Mahmud Efendi* (k.A.-1567/68), schaffte es bis zum Assistenz-Professor in der Süleymaniye- Medrese und nahm dennoch an den Lehreinheiten des Nakşî-Şeyhs teil.<sup>575</sup> Ein weiterer Mystiker, Schüler des Nakşî-Şeyhs *Emir Buhari*, war *Seydi b. Mahmud Efendi*, der in den Anfangsjahren des Kanuni verstorben war. Neben seiner Tätigkeit als Lehrer in der Medrese in Bursa, nahm er zeitgleich an den Lehrstunden des Nakşî-Şeyhs teil.<sup>576</sup> Auch der umgekehrte Weg führte zu einer Verflechtung zwischen den Mystikern und Medrese-Gelehrten. *Sohrweide* überliefert: „*Sinan Efendi (1488-1578), Sohn eines Jüngers vom Halveti-Şeyh Habib Karamani, ging zum Studium nach Amasya und folgte dann seinem Lehrer nach Bursa. Von da an ging seine Karriere steil aufwärts bis zum Amt des Heeresrichters von Rumelien in den Jahren 1547-51; er starb mit 93 Jahren im April 1578.*“<sup>577</sup> Auch wenn *Sohrweide* hier fälschlicherweise Sinan

---

<sup>573</sup> Vgl. *Öngören*, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı. S. 417.

<sup>574</sup> Vgl. *Faroqhi*, Der Bektaschi-Orden in Anatolien. S. 100.

<sup>575</sup> Vgl. *Öngören*, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 138.

<sup>576</sup> Vgl. *Ibid.* S. 125.

<sup>577</sup> *Ibid.* S. 384f.

Efendi als Heeresrichter von Rumelien – er war der Heeresrichter von Anatolien<sup>578</sup> – vorstellt, zeigt dieses Beispiel den erfolgreichen Weg eines aus der Mystik stammenden Studenten. Ebenso wichtig waren in Bezug auf die Beziehung die vorschulischen Erziehungen der Medrese-Gelehrten, wie eben beim Şeyhulislam Ebussuud Efendi, der aufgrund seines Vaters eine Erziehung des Bayrami-Ordens erfuhr.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts änderte sich das Gleichgewicht innerhalb der Medresen. So wie auch Faroqhi über Fehden aber auch Bündnisse zwischen den Rechtsgelehrten berichtet hat,<sup>579</sup> wird überliefert, dass die Lehrer der Medresen einander konkurrierten. Natürlich waren die höchsten Posten der Semaniye-Medrese stark umkämpft.

Schon gegen Ende des 15. Jahrhunderts kann das erste negative Beispiel in dieser Hinsicht angeführt werden. Das erste Opfer der Rivalität innerhalb des Bildungswesens war *Molla Lutfi* (1446-1495). Trotz seiner ausgesprochenen Zugehörigkeit zur Orthodoxie, wurde er von weiteren Medrese-Gelehrten als Häretiker klassifiziert und angeklagt. Schlussendlich lag die wertvolle Professur in der Semaniye-Medrese diesen Vorwürfen zu Grunde. Er selbst wurde zum Tode verurteilt.<sup>580</sup> Taşköprüzade schreibt auch, dass die angehenden Ulemas sich in solchen Wettkämpfen gegenseitig in Hass und Neid ausspielten. Das Wetteifern und gegenseitige Ausspielen der angehenden Ulemas artete derart aus, dass der Sadrazam *Lütfi Paşa* (1488-1563) die Lage dem Sultan Süleyman berichten musste. Wobei dies auch als ein Grund für den Niedergang der Wissenschaften betrachtet werden kann. Denn die Gelehrten waren eher mit der Rivalität beschäftigt, als mit der Bildung. In der Epoche von Süleyman I. zeigten sich die ersten Vorzeichen für diesen Verlauf.<sup>581</sup> Die Gelehrten der Rechtgläubigkeit (*Ulema*) und die Lehrer der Medresen konnten sich nicht mehr ausstehen. Es wird berichtet, dass sich eine „unislamische“ Atmosphäre entwickelte. Im Zuge dessen sind Medrese-Aufstände entstanden (Birgili Mehmed), die den Stellenwert der Medresen schwächte.<sup>582</sup>

Bis zu den wichtigen Änderungen von Ebussuud Efendi sind einige Überlieferungen bekannt, in denen erwähnt wird, dass nicht-qualifiziertes Personal angestellt worden war, welches von Sultan Süleyman I. mit seiner Krönung zum Herrscher gleich kontrolliert wurde. Im Zuge dieser Inspektion wurden viele Richter aufgrund unzureichender Kenntnisse entlassen.<sup>583</sup> Die Macht für große Medresen Lehrer zu bestellen, wurde von einigen Heeresrichtern ausgenutzt. Durch

---

<sup>578</sup> Vgl. Kaya, Eyyüp Said, Sinan Efendi. In: TDV DIA. Bd. 37. Istanbul (2009) 228-229. S. 229.

<sup>579</sup> Vgl. Faroqhi, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. S. 78.

<sup>580</sup> Vgl. Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. S. 242-247.

<sup>581</sup> Vgl. *Ibid.* S. 132f.

<sup>582</sup> Vgl. Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf. S. 366f.

<sup>583</sup> Vgl. Ortaylı, Hukuk ve Idare Adamı olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı. S. 33.

Bestechungen erlangten einige „Schein-Professoren“ Lehrpositionen in den Medresen. Es wird berichtet, dass ein Heeresrichter wegen solch eines Verhaltens von Sultan Süleyman getadelt wurde.<sup>584</sup> Als die Entlassung eines Mitgliedes des Gelehrtenstandes (*Ulema*) verlangt wurde, hinterfragte der Sultan die Anstellung dieser Person, da sie für diesen Beruf ohnehin nicht qualifiziert genug war.<sup>585</sup>

Wenn sich für eine freie Stelle in einer Medrese beispielsweise zwei oder mehrere gleichrangige Professoren beworben hatten, fand eine Prüfung zwischen den Bewerbern statt, in der die Heeresrichter wiederum eine wichtige Rolle spielten. Ein bekanntes Beispiel für die Paradoxie, dass fähige Gelehrte nicht angestellt wurden, ist die Prüfung zwischen Çivizade Mehmed Efendi und Israfilzade Fahreddin Efendi, die eine Stelle an der *Semaniye*-Medrese anstrebten. Die Prüfung wurde von den beiden Heeresrichtern Fenarizade Muhyiddin (Rumelien) und Kadri Efendi (Anatolien) durchgeführt. Das Essentielle an dieser Prüfung war, dass Çivizade trotz der positiven Prüfung nicht aufgenommen wurde, da er in seiner Prämisse über eine Ansicht des früheren Şeyhulislam Molla Fenari mit dem Heeresrichter aus seiner Nachkommenschaft (*Fenarizade*) diskutierte. Fenarizade Muhyiddin empfand diese Diskussion seinem Großvater Molla Fenari gegenüber als respektlos. Über den angesprochenen Heeresrichter von Rumelien wird zudem berichtet, dass er lediglich aufgrund seiner Vorfahren einen Posten innerhalb des Bildungs- und Rechtswesens bekam.<sup>586</sup> Hier kann natürlich auch auf die Ahnungslosigkeit des Bewerbers gedeutet werden. Aber diese Wahrscheinlichkeit verfiel automatisch, da Çivizade ein paar Jahre später Mufti des Reiches wurde.

Den Berichten zufolge wurde die Tradition, frühere oder aktive Gelehrte zu respektieren, auch unter Kemalpaşazade weitergeführt. Es wird überliefert, dass auch Ibn Kemal „für einen Bewerber für eine Professur die Todesstrafe verlangte, weil dieser in seiner Examensarbeit eine Stelle aus dem *Fiqh*-Werk des Muftis widerlegt hatte.“<sup>587</sup>

Zwar wurde das Bildungs- und Rechtssystem mit den neuen Regelungen von Ebussuud Efendi transparenter, aber es entstanden neue Probleme. Denn mit den neuen Gesetzen konnten die Kinder der Kadis von Istanbul, Edirne und Bursa als Professoren in den 40er-Medresen arbeiten,<sup>588</sup> was als einer der Hauptgründe für den Niedergang der Bildung betrachtet wird. So

---

<sup>584</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. S. 233f.

<sup>585</sup> Vgl. *Ibid.* S. 234. Fußnote 1.

<sup>586</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 64.

<sup>587</sup> *Sohrweide*, Dichter und Gelehrte aus dem Osten im osmanischen Reich (1453—1600). S. 285.

<sup>588</sup> Vgl. *Uzunçarşılı*, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. S. 72.

entstand auch unter den *Ulemas* eine monarchistische Struktur, in der die Lehren der Vorfahren intensiver verteidigt wurden.

Als ein spezifischer Fall innerhalb des Bildungswesens gilt beispielsweise der Konflikt zwischen Birgili Mehmed und den Rechtsgelehrten. Mehmed Birgili, ein Muslim der hanbelitischen Rechtsschule und Verfolger der Schule des Ibn Teymiyye, positionierte sich mit seiner Kritik sowohl gegen die Razi-Denkrichtung als auch gegen die Mystik. Trotz seiner familiären Bindung zum Sufismus brachte er seine Kritikpunkte zum Vorschein. Er analysierte die mystischen Persönlichkeiten, wie *Bayezid-i Bestami*, und meinte im Zusammenhang der Wunder eines Tarikat-Şeyhs, dass diese nur dann geschehen könnten, wenn sich der Mystiker an die Scharia halte.<sup>589</sup> Dies ist insofern interessant, da ein eifriger Bekämpfer des Sufismus und der Erneuerungen, die Wunder eines Tarikat-Gelehrten anerkannte. Auch im juristisch-islamischen Bereich erwies er sich als deklarierte Gegner der Politik des damaligen Muftis, Ebussuud Efendi. Ein konkretes Beispiel dafür ist das islamische Prinzip „*Istihsan*“. Diese Methode wird zwar in der hanefitischen Rechtsschule als Quelle für ein Rechtsgutachten im Bereich des islamischen Rechts verwendet, jedoch ist ihre Anwendung in der hanbelitischen Rechtsschule nicht erwünscht.

Im Grunde verfolgt die Methode „*Istihsan*“ das Prinzip, etwas Verbotenes im Sinne des Allgemeinwohls zu erlauben. Um ein Beispiel zu geben: Die traditionelle Stiftungskultur in der islamischen Welt wurde im osmanischen Reich nicht nur beibehalten, sondern auch erweitert. Im 16. Jahrhundert sprach der Mufti Ebussuud Efendi eine Genehmigung für jene Stiftungen aus, die in ihren Kassen Geld angesammelt hatten. Laut Mehmed Birgili waren diese Stiftungen jedoch von dem islamischen Zinsverbot nicht mehr zu trennen, wodurch, seiner Meinung nach, jene Stiftungen verboten gehörten. Doch Ebussuud Efendi verfolgte in dieser Angelegenheit das Prinzip des *Istihsan* und begründete seine Entscheidung zur Genehmigung solcher Stiftungen damit, dass die Gelder dieser Stiftungen in die Bildung, gegen die Armut sowie in weitere Einrichtungen investiert werden, die allen Muslimen zugutekommen sollen.<sup>590</sup>

Die darauffolgende argumentative Auseinandersetzung mit dem Mufti Ebussuud Efendi konnte Mehmed Birgili nicht meistern. Doch die Diversität in der religiösen Interpretation führte in diesem Fall nicht zu einer Hinrichtung. Die Antwort von Seiten des Staates, also des Muftis, geschah rein wissenschaftlich und theologisch, wobei auch kein Druck ausgeübt wurde.<sup>591</sup> Dies kann mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Bewusstsein der Orthodoxie zurückgeführt werden.

---

<sup>589</sup> Vgl. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*. S. 360.

<sup>590</sup> Vgl. *Inalcik*, *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*. S. 46.

<sup>591</sup> Vgl. *Ocak*, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. S. 48.

Die Besonderheit dieser Denkrichtung war die Kritiksausübung. So beschreibt *Schulze* die Tatsache auch folgendermaßen: „*Das Neuzeitliche an dieser Bewegung war nicht der Inhalt der Kritik, sondern die Funktion der Kritik als Mittel separatistischer Gemeinschaftsbildung. Es verwundert nicht, dass dieser Puritanismus in enger Beziehung zur Herrschaft stand.*“<sup>592</sup> Zwar beschreibt *Schulze* die spätere Reformbewegung aus dem 17. Jahrhundert, aber den Grundstein dafür setzte *Birgili Mehmed* in der *Süleyman-Epoche*.

Es wäre aber falsch zu behaupten, dass *Birgili Mehmed* der einzige seiner Denkrichtung war. Denn es existierte stets eine „fanatische“ Gruppe innerhalb der *Ulema*-Klasse, welche die Wissenschaft, die Mystik, die Musik und das Tanzen (*raqs*) kritisierten und ablehnten. Es wird nämlich auch überliefert, dass Gelehrte wie *Ibrahim el-Halebi* (k.A.-1549), Autor eines in den *Medrese* oft gelehrteten Werkes über das islamische Recht, harte Kritik gegenüber der Mystik, insbesondere gegen *Ibnul Arabi*, ausübte. Er beschuldigte *Ibnul Arabi* in fast jeder Zeile mit der Lüge.<sup>593</sup> Die kritisierenden Gelehrten waren meistens die *Şeyhs* oder die *Ulemas*, die in einer Moschee gepredigt hatten. Doch die *Ulemas* aus den höheren Stufen des Bildungswesens verteidigten stets die vorhandene islamische Kultur.<sup>594</sup>

---

<sup>592</sup> *Schulze*, *Weltbilder der Aufklärung: Zur Globalgeschichte neuzeitlicher Wissenskulturen*. S. 174.

<sup>593</sup> Vgl. *Koca*, *Ferhat*, *Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni*. In: *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. H. 1. Çorum (2002) 73-131. S. 98.

<sup>594</sup> Vgl. *Inalcık*, *The Ottoman Empire*. S. 182.

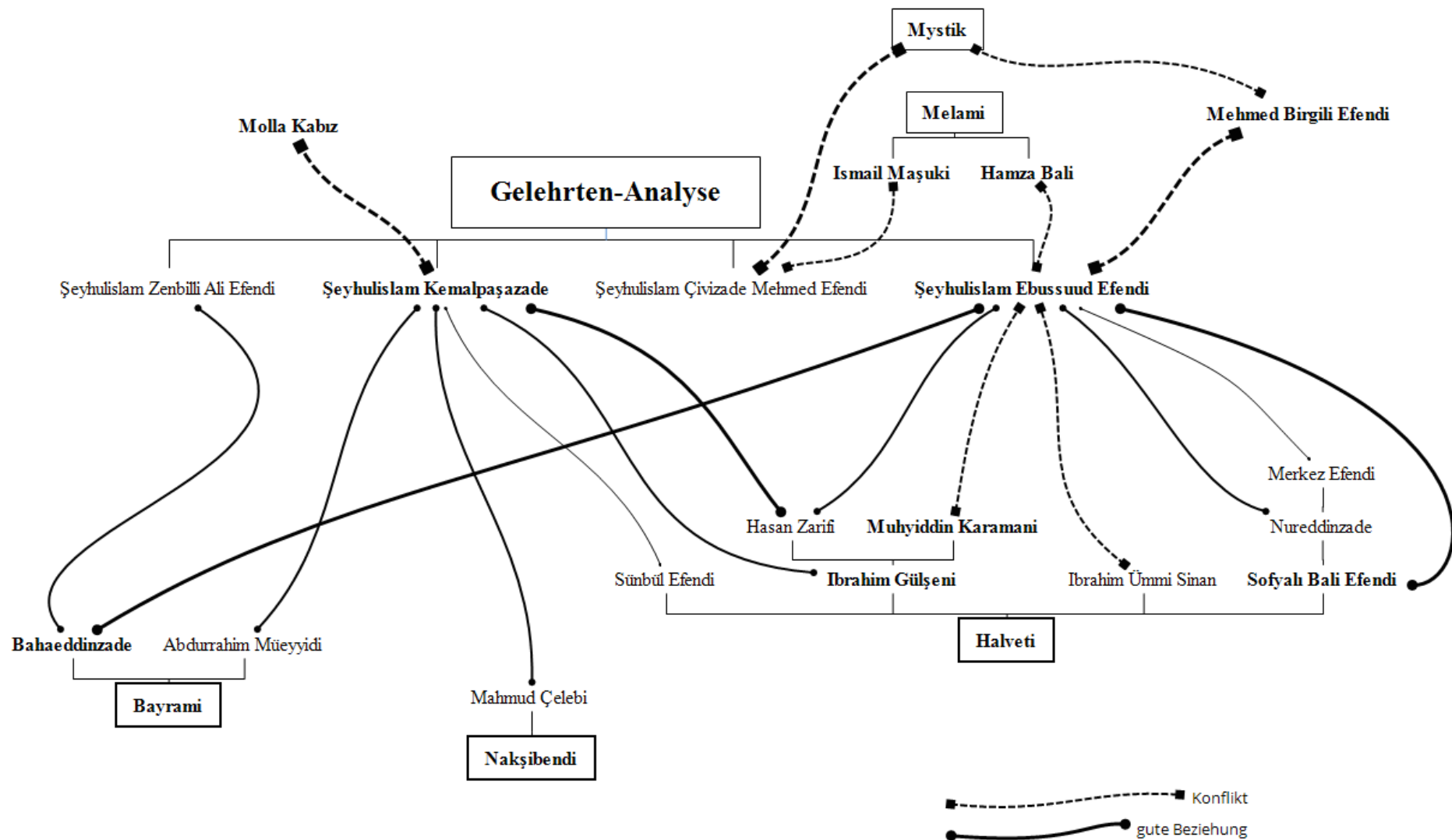


Abbildung 7: Netzwerkanalyse Gelehrten



### 3.2. Ergebnis

Die Gegenüberstellung von bürgerlichem und staatlichem Islam verdeutlicht das nahezu ausgewogene Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Vertretern der Orthodoxie. Die Wechselbeziehungen bekräftigten somit auch die Vermutung, dass aus diesem Verhältnis beide Seiten einen Nutzen ziehen konnten. So ist hier etwa festzuhalten, dass eine solche Win-Win-Situation zwischen bürgerlichem und staatlichem Islam nur zustande kam, weil deren Institutionen orthodox bzw. pro-osmanisch ausgerichtet waren, gleichgültig, ob Tarikats oder Medresen. Das gilt nicht nur für jene Gruppen von Mystikern, die aufgrund ihrer sunnitischen Glaubenslehre keine Konsequenzen zu befürchten hatten, wie beispielsweise die Halveti-, Nakşibendi-, Bayrami- (nur die Şemsi-Abteilung), Mevlevi- und Zeyniyye-Orden. Wegen seiner pro-osmanischen Haltung konnte auch der heterodoxe Bektaşî-Orden ohne weitere Befürchtungen die eigenen Lehren predigen.

Das angesprochene Gleichgewicht wird vor allem im Vergleich dieser Gruppen mit den Medresen sichtbar. Die vielen Beziehungen des Sultans mit den mystischen, orthodoxen Orden lassen den Schluss zu, dass jene mit den Ulema mitziehen konnten. Die in den Quellen immer wieder betonte Überzeugungskraft von Sünbül Sinan Efendi (Halveti), die profunde Kenntnis sunnitischer Quellen von Bahaeddinzade (Bayrami) und das Auftreten starker Persönlichkeiten vom Schlage des von Nureddinzade (Halveti) bestätigen die These, dass eine Verflechtung zwischen den Ulema und den Mystikern – die familiären Beziehungen ausgenommen – existierte. Die Übertritte der Gelehrten von den Medresen in die Tekkes oder von der Mystik in die Hochschule zeigen, dass in beiden Institutionen eine ähnliche islamische Anschauung vertreten war, weshalb auch Darstellung der Schnittmengen in der Regel annähernd reibungslos verlief.

In Bezug auf den Sultan bzw. die osmanischen Herrscher kann behauptet werden, dass die sunnitischen Mystiker stets eine persönliche Beziehung zu ihnen pflegen konnten, während die *Ulema* in einem offiziellen Verhältnis zu ihnen standen. Auch wenn die Herrscher die Orden für die eigene Politik benutzten, indem sie den Orden ihre Unterstützung gewährten, sollte dennoch nicht vergessen werden, dass genau jene Mystiker im Privatleben der osmanischen Herrscher stets eine entscheidende Rolle in der religiösen Praxis eingenommen hatten. Zum Vergleich: Aus dem Ulema-Stab konnten nur zwei Medrese-Gelehrte (Ibn Kemal und Ebussuud Efendi) über die offizielle Beziehung hinaus eine persönliche Beziehung zum Sultan aufbauen. Dagegen können aus den mystischen Orden mit Merkez Efendi (Halveti), Ibrahim Gülşeni (Halveti), Hasan Zarifi (Halveti), Müfti Şeyh (Halveti), Hekim Çelebi (Nakşibendi) und Şeyh

Üftade (Bayrami) gleich mehrere Mystiker genannt werden, die ein solches Naheverhältnis zum Sultan hatten.

Die persönliche Beziehung war sogar so eng, dass sie, wie die Überlieferung lautet, den Herrscher ohne Bedenken kritisieren konnten. Dass der Sultan diese Rückmeldungen keineswegs als eine Respektlosigkeit betrachtete, kann auf das gemeinsame sunnitische Verständnis zurückgeführt werden. All dies bedeutete übrigens nicht, dass die Mystiker ihrerseits mit den Ulema offen rivalisierten, vielmehr wird immer wieder auch von gegenseitiger Unterstützung berichtet, etwa bei Ebussuud Efendi.

Dieses Gleichgewicht zwischen den *Ulema* und den sunnitischen Mystikern begann ab Mitte des 16. Jahrhunderts mit Mehmed Birgili zu schwinden. Die Kritik gegenüber den orthodoxen Orden und den Medresen führte zu einem Ungleichgewicht, welches im 17. Jahrhundert noch stärker wurde. In diesem Zusammenhang waren der Wettkampf und die Konkurrenz innerhalb des Medrese-Systems sehr essentiell. Die prestigevollen Plätze im Rechts- und Bildungswesen waren natürlich stark umkämpft, sodass unter den *Ulema* eine Rivalität entstanden war. Zwar wurden keine konkreten Fälle erwähnt, die Rivalität als solche dem Sultan aber hinterbracht. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist der vergleichsweise gute Zusammenhalt der orthodoxen Orden. Im Falle einer islamischen Fehlhaltung eines Ordens bildeten alle Mystiker eine Einheit, um die neue Herausforderung in der Gemeinschaft zu lösen. Die Fälle von Sofyalı Bali Efendi (*Halveti*) dienen hierfür als gutes Beispiel, der mit anderen Orden gegen die Melamis vorgegangen war. So kann gesagt werden, dass sich die Rechtsgelehrten gegenseitig ausspielten, während die Mystiker vergleichsweise friedlich miteinander auskamen.

Natürlich galt das erwähnte Gleichgewicht nur innerhalb der orthodoxen Bewegungen und Strömungen. Für heterodoxe, ketzerische und häretische Bewegungen kann dies nicht behauptet werden, da bei solchen Herausforderungen die Ulema klar im Vorteil waren. Schon aufgrund der gesetzlich verankerten Position eines Kadis oder Heeresrichters kann von einem machtvollen Einfluss der Ulema gesprochen werden, die den heterodoxen Strömungen, wie Melami, Kızılbaş oder Safaviden entsprechend große Schwierigkeiten bereiten konnten. Es ist deswegen wichtig zu betonen, dass in diesem Sinne die Ulema von ihrer Macht auch tatsächlich Gebrauch machten. Für die Hinrichtungen von Ismail Maşuki, Hakim Ishak, Hamza Bali und Muhyiddin Karamani wurden als Begründung ketzerische, heterodoxe Ansichten geltend gemacht, welche der osmanischen Staatsideologie und somit den Rechtsgelehrten zuwiderliefen.

Mit Molla Kabız und Mehmed Birgili sind zwei interessante Fälle bekannt, die sich nicht in dieses Schema einordnen lassen. Beide können im Prinzip als ein Konflikt innerhalb der *Ulemas* betrachtet werden, da jene auch Professuren innehatten. Jedoch spielte der Konkurrenzgedanke in beiden Fällen keine Rolle. Dass Molla Kabız aufgrund seiner heterodoxen Meinung hingerichtet wurde, während Mehmed Birgili trotz seiner kontroversen Haltung nicht bestraft wurde, kann nur mit dem Verhältnis Orthodoxie-Heterodoxie begründet werden.

So kann zusammenfassend gesagt werden, dass im Kampf gegen die Häresie, die Ketzerei und die Heterodoxie vor allem der staatliche Islam einflussreich war. Ibn Kemal und Ebussuud Efendi nehmen in diesem Szenario natürlich die wichtigsten Rollen ein. Im Bereich der Orthodoxie waren die beiden Institutionen keine Rivalen: mit ihren Ansichten und ihrer Gefolgschaft unterstützten sie sich eher gegenseitig.

Es wäre durchaus interessant zu analysieren, welche Rolle Ebussuud Efendi im Machtkampf der Prinzen von Süleyman I. gespielt hatte. Da der letzte Mufti auch die ersten Jahre des nächsten Sultan Selim II. erlebt hatte, müsste Ebussuud Efendi einen wichtigen Platz im Machtkampf zwischen den Söhnen von Sultan Süleyman I. eingenommen haben. Denn es ist auch bekannt, dass der interne Machtsstreit sehr früh begonnen hatte. Dass Sultan Süleyman I. nicht wie sein Großvater Bayezid I. schon zu Lebzeiten abgedankt hatte, könnte womöglich mit der starken Persönlichkeit, Ebussuud Efendi als Begleiter an seiner Seite, zu tun haben.



## **Abbildungsverzeichnis**

Abbildung 1: Auserwählte Mystiker des Halveti-Ordens .....	33
Abbildung 2: Auserwählte Mystiker des Bayrami-Ordens .....	41
Abbildung 3: Auserwählte Mystiker des Nakşibendi-Ordens.....	45
Abbildung 4: Der Stammbaum des Safavi-Ordens .....	60
Abbildung 5: Die Hierarchie innerhalb des Bildungswesens.....	93
Abbildung 6: Netzwerkanalyse Staatsbedienstete.....	133
Abbildung 7: Netzwerkanalyse Gelehrten .....	144

## Quellenverzeichnis

*Ali Emiri Tasnifi*, Kanuni, nr. 149

Editiert in: *Matuz*, Josef, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen. In: Freiburger Islamstudien. Bd. 5. Wiesbaden (1974)

*BA.MD*, Bd. 5, S. 429/1142;

*BA.MD*, Bd. 27, S. 392/938;

*BA.MD*, Bd. 28, S. 308/773

Editiert in: *Savaş*, Saim, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik. Ankara (2013)

*BOA – Mühimme Defteri Tasnif*, Bd. 3, S. 562

Editiert in: *Canpolat*, Cemal, Osmanlı manevi temelini oluşturan gerçek. Dervişler – Babalar ve Bektaşî dergahları. Istanbul (2011)

*Kanunname*, Asir Efendi Kütüphanesi, nr. 1004, 69b-71a

Editiert in: *Baltacı*, Cahid, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. Istanbul (2005)

*Kanunname-i Sultan Süleyman Han*, Veliyüddin Efendi Kütüphanesi, nr. 1970, 122b-123b

Editiert in: *Baltacı*, Cahid, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. Istanbul (2005)

*Kavanin-i Örfiye-i Osmani*, Esad Efendi Kütüphanesi, nr. 2362, 82a

Editiert in: *Baltacı*, Cahid, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. Istanbul (2005)

Sofyalı Bali Efendis Brief an Sadrazam Rüstem Paşa, 198a-202b

Editiert in: *Gündüz*, Tufan, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. Istanbul (2015)

## Literaturverzeichnis

- Akgündüz*, Ahmet, Ebüssuud Efendi. In: TDV DIA. Bd. 10. Istanbul (1994) 365-371
- Aşkar*, Mustafa, Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhulislam Molla Fenari ve Tasavvuf Anlayışı. In: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Bd. 37. Ankara (1997) 385-401
- Arıcı*, Mustakim, VII. / XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü. In: İslam Araştırmaları Dergisi. Bd. 26. Istanbul (2011) 1-37
- Aydın*, Cengiz, Ali Kuşçu. In: TDV DIA. Bd. 2. Istanbul (1989) 408-410
- Ayverdi*, Samiha, Osmanlı Asırları. Bd. 1. Istanbul (2013)
- Azamat*, Nihat/ *Algül*, Hüseyin, Emir Sultan. In: TDV DIA. Bd. 11. Istanbul (1995) 146-148
- Azamat*, Nihat, Kalenderiyye. In: TDV DIA. Bd. 24. Istanbul (2001) 253-256
- Azamat*, Nihat, Hamza Bali. In: TDV DIA. Bd. 15. Istanbul (1997) 503-504
- Azamat*, Nihat, Melamet. In: TDV DIA. Bd. 29. Istanbul (2004) 24-25
- Babinger*, Franz, Der İslam in Kleinasien. Neue Wege der Islamforschung. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 76. Leipzig (1922) 126-152
- Badeen*, Edward, Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit. Würzburg (2008)
- Baltacı*, Cahid, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. Istanbul (<sup>2</sup>2005)
- Baltacı*, Cahid, İslam Medeniyeti Tarihi. Istanbul (<sup>6</sup>2016)
- Bilge*, Reha, 1514 Yavuz Selim ve Şah İsmail. Türkler, Türkmenler ve Farslar. Istanbul (2011)
- Çapak*, İbrahim, Fahreddin Razi'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri. In: DID. Bd. 8, H. 23. Ankara (2005) 111-126
- Canpolat*, Cemal, Osmanlı manevi temelini oluşturan gerçek. Dervişler – Babalar ve Bektaşî dergahları. Istanbul (2011)
- Çetinkaya*, Nihat, Kızılbaş Türkler. Tarihi, Oluşumu ve Gelişimi. Ankara (2015)
- Düzdağ*, Mehmet Ertuğrul, Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. Istanbul (<sup>5</sup>1972)

- Erünsal*, Ismail E., Abdurrahman el-Askerî's Mir'atü'l-Isk: A New Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 84. Wien (1994) 95-115
- Faroqhi*, Soraiya, Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826). Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Sonderband II. Wien (1981)
- Faroqhi*, Soraiya, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts. München (1995)
- Faroqhi*, Soraiya (Hg.), *Fleet*, Kate (Hg.): The Cambridge History of Islam Vol. 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453 – 1603. Cambridge (2012)
- Feldbauer*, Peter, *Liedl*, Gottfried (Hg.), Die islamische Welt bis 1517. Wirtschaft, Gesellschaft, Staat. Wien (2008)
- Gölpınarlı*, Abdülbaki, 100 Soru'da Tasavvuf. Istanbul (1969)
- Gölpınarlı*, Abdülbaki, 100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. Istanbul (1969)
- Gölpınarlı*, Abdülbaki, Melamilik ve Melamiler. Istanbul (1931)
- Gündüz*, Tufan, Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler. Istanbul (2015)
- Gürer*, Betül, Molla Fenari'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri. In: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Bd. 39. Konya (2015) 121-142
- İlgürel*, Mücteba, Evliya Çelebi. In: TDV DIA. Bd 11. Istanbul (1995) 529-533
- İnalcık*, Halil, Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet. Istanbul (2016)
- İnalcık*, Halil, Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı. Devlet, Kanun, Diplomasi. Istanbul (2015)
- İnalcık*, Halil, The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600. London (1973)
- Kaya*, Eyyüp Said, Sinan Efendi. In: TDV DIA. Bd. 37. Istanbul (2009) 228-229
- Kazıcı*, Ziya, Osmanlı'da Eğitim Öğretim. Istanbul (2014)
- Kazıcı*, Ziya, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi. Osmanlı Devleti ve Medeniyeti. Bd. 10 und 11. Istanbul (1997)
- Kırkinci*, Mehmed, İslam Birliği ve Yavuz Sultan Selim. Istanbul (2010)



*Koca, Ferhat, Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni. In: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi. H. 1. Çorum (2002) 73-131*

*Kozan, Ali, İbnü'l- Arabi ve Osmanlı Felsefesi/Tasavvufi Düşüncesi üzerindeki etkileri: Şeyh Bedreddin Örneği. In: Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. Bd. 7, H. 1. İstanbul (2012) 1555-1565*

*Köprülü, Mehmed Fuad, Anadolu'da İslamiyet. Ankara (2012)*

*Köprülü, Mehmed Fuad, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri. Mehmed Fuad Köprülü Külliyyatı 3. İstanbul (2014)*

*Küçükdağ, Yusuf, Değerli, Ayşe, Şahin, Bekir, Vesaik-i Bektaşîyan'a Göre Osmanlı Devleti'nde Bektaşî Tekkeleri. Konya (2015)*

*Martı, Huriye, Birgivi Mehmed Efendi. Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası. Ankara (2008)*

*Matuz, Josef, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen. In: Roemer, Hans Robert (Hg.), Freiburger Islamstudien. Bd. 5. Wiesbaden (1974)*

*Mumcu, Ahmet, Hukuksal ve Sosyal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun. Ankara (1986)*

*Ocak, Ahmet Yaşar, Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. Makaleler-Araştırmalar. İstanbul (2010)*

*Ocak, Ahmet Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar). İstanbul (1998)*

*Ocak, Ahmet Yaşar, Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası. İstanbul (2015)*

*Ocak, Ahmet Yaşar, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri – Osmanlı Dönemi. Makaleler-Araştırmalar. İstanbul (2011)*

*Okumuş, Ömer, Abdurrahman Cami. In: TDV DIA. Bd 7. İstanbul (1993) 94-99*

*Ortaylı, İlber, Hukuk ve İdare Adamı olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı. İstanbul (2014)*

*Öge, Ali, Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnilik Anlayışı. Konya (2011)*

*Öngören, Reşat, Ebüssuud'un Tasavvufi Yönü. In: Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler (Sempozyum: 23-25 Mayıs 1997 İskilip). Ankara (1998) 290-302*

*Öngören, Reşat, Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar Ve Zeyniyye. İstanbul (1990)*

*Öngören, Reşat, Mevlana'nın Osmanlı'ya etkisi. In: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Bd. 16. İstanbul (2007) 49-57*

- Öngören, Reşat, Osmanlı'da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları. In: İslam Araştırmaları Dergisi. H. 3. İstanbul (1999) 9-22*
- Öngören, Reşat, Osmanlılar'da Tasavvuf. Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl). İstanbul (2016)*
- Öngören, Reşat, Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri. In: İlmî Araştırmalar Merkezi Dergisi. Bd. 1, H. 1. İstanbul (1996) 123-140*
- Öngören, Reşat, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı. In: XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler. S. 409-454. İstanbul (1999)*
- Özdemir, Ahmet, Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumi. İstanbul (2002)*
- Şahin, Haşim, Ömer Dede Sikkini. In: TDV DIA. Bd. 34. İstanbul (2007) 55-56*
- Savaş, Saim, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik. Ankara (2013)*
- Sakin, Orhan, Osmanlı'da Etnik Yapı ve 1914 Nüfusu. İstanbul (2008)*
- Schulze, Reinhard, Die Frühe Neuzeit in der islamischen Welt. In: Edelmayer, Friedrich, Feldbauer, Peter/ Wakounig, Marija (Hg.): Globalgeschichte 1450-1620. Wien (2002)*
- Schulze, Reinhard, Reiche und Reichskulturen. Die Frühe Neuzeit in der islamischen Welt. In: Feldbauer, Peter/ Lehnert, Jean-Paul (Hg.), Die Welt im 16. Jahrhundert. Für die Reihe Globalgeschichte: Die Welt 1000-2000. Wien (2008)*
- Schulze, Reinhard, Weltbilder der Aufklärung: Zur Globalgeschichte neuzeitlicher Wissenskulturen. In: Grandner, Margarete/ Komlosy, Andrea (Hg.), Vom Weltgeist beseelt. Wien (2004)*
- Sohrweide, Hanna, Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatolien im 16. Jahrhundert. In: Der Islam. Bd. 41, H. 1. Berlin (1965) 95-223*
- Sohrweide, Hanna, Dichter und Gelehrte aus dem Osten im osmanischen Reich (1453—1600). Ein Beitrag zur türkisch-persischen Kulturgeschichte. In: Der Islam Bd. 46, H. 1. Hamburg (1970) 263-302*
- Sohrweide, Hanna, Gelehrte Scheiche und sufische 'Ulema im osmanischen Reich. In: Roemer, Hans R. (Hg.)/ Noth, Albrecht (Hg.), Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag. Leiden (1981). 375-386*
- Tanrıverdi, Hasan, Vahdet-i Vücut – Panteizm Karşılaştırması. In: DID. Bd. 15, H. 40. Ankara (2012) 65-89*

- Toku*, Neşet, Tasavvufi Düşüncenin Felsefî Yönü. In: DID. Bd. 3, H. 8. Ankara (2000) 199-212
- Toksöz*, Hatice, Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri. In: DED. Bd. 13. İstanbul (2007) 123-154
- Tosun*, Necdet, Sadeddin-i Kaşgari. In: TDV DIA. Bd. 35. İstanbul (2008) 391-392
- Türker*, Ömer, Die Unterscheidung zwischen tradiertem und rationaler Wissenschaften aus islamischer Perspektive. In: Ucar, Bülent (Hg.)/ Yavuzcan, İsmail H. (Hg.), Die islamischen Wissenschaften aus Sicht muslimischer Theologen. Quellen, ihre Erfassung und neue Zugänge im Kontext kultureller Differenzen. Reihe für Osnabrücker Islamstudien 1. 11-32. Frankfurt (2010)
- Unan*, Fahri, Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlim Verim. In: Koomduk İlimler Jurnalı / Sosyal Bilimler Dergisi. Bishkek. H. 5. (2003) 14-33
- Uzun*, Mustafa, İbrahim Tennuri. In: TDV DIA. Bd. 21. İstanbul (2000) 356
- Uzunçarşılı*, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. Ankara (1965)
- Uzunçarşılı*, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı. Ankara (1948)
- Uzunçarşılı*, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı. Ankara (1945)
- Uzunçarşılı*, İsmail Hakkı, Büyük Osmanlı Tarihi. Bd. 2. Ankara (1949)
- Ünal*, Yaşar, Kelam-Akaid ilişkisi Üzerine. In: DID. Bd. 15, H. 40. Ankara (2012) 156-177
- Yavuz*, Yusuf Şevki, Fahreddin er-Razi. In: TDV DIA. Bd. 12. İstanbul (1995) 89-95
- Yılmaz*, Necdet, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf. Sufiler, Devlet ve Ulema (XVII. Yüzyıl). İstanbul (2007)

## **Abstract**

Zahlreiche islamische Bewegungen und Strömungen konnten sich im osmanischen Reich beheimatet fühlen, welche in zwei Kategorien eingeteilt werden können. Auf der einen Seite existierten die mystischen Orden, die aufgrund ihrer Gefolgschaft „bürgerlicher Islam“ genannt wurden. Auf der anderen Seite befand sich die Medrese, die aus dem Buche (Quran) gelehrt hatte und für den Staat die notwendigen islamischen Gelehrten hervorbrachte, welche man deshalb als den staatlichen Islam betrachtete. In dieser Arbeit sollte das Verhältnis beider Einrichtungen und etwaige Rivalitäten bzw. Einflussbereiche zur Zeit des Süleyman I. analysiert werden. Zunächst wurden die mystischen Bewegungen untersucht, wobei diese auch nach der Einteilung „orthodox-heterodox“ klassifiziert wurden. Im direkten Vergleich der Einflussgebiete und Rivalitäten ließen sich dann gewisse Konflikte - bis zur Hinrichtung bedeutender Persönlichkeiten - und die spezifische Reaktion auf die Herausforderungen der Heterodoxie als Zeichen einer Logik plausibel machen. Den Abschluss schließlich bildete die Darstellung einer Struktur, wie sie sich aus Verflechtung und Kooperation der Institutionen des "bürgerlichen" bzw. "staatlichen" Islam ergibt.