



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

**Die Naqšbandiyya unter besonderer
Berücksichtigung des Naqšbandiyya-Scheichs
Mahmut Ustaosmanoğlu**

Verfasser

Mag. Phil. Hüseyin Demir

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. Phil.)

Wien, Dezember 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 385

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Arabistik

Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Erklärung:

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Dissertationsarbeit selbständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quellen nicht benutzt und die entnommenen Stellen als solche gekennzeichnet habe. Ich versichere, dass ich dieses Dissertationsthema bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe.

Wien, im Dezember 2013

Mag. Hüseyin Demir

Für meine Frau Ümmühan
und
meine lieben Töchter Gülşah, Melike und Azize

Zum Schluss danke ich allen, die mich bei der Abfassung der Dissertation unterstützt haben.

Ein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Rüdiger Lohlker für die Durchsichten meiner Entwürfe, für sein Interesse, seine Anregungen und Geduld in der Betreuung.

Ich möchte mich auch bei meinem Zweitbetreuer Prof. Dr. Ednan Aslan für sein herzliches Entgegenkommen, des Weiteren bei Frau Prof. Dr. Claudia Römer für ihre Unterstützung, bedanken.

Sprachtechnische Anmerkungen:

Die arabischsprachigen Wortverbindungen wie Titel und Namen wurden in der Transkription der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* dargestellt, aber im dritten und vierten Teil der Arbeit unter Berücksichtigung der türkischen Aussprache sowie unter Verwendung von c statt ğ wiedergegeben. Zitate in türkischer Sprache wurden wortgetreu in die deutsche Sprache übersetzt und des Weiteren wurden das jeweilige Datum sowie die Jahreszahlen in christlicher Zeitrechnung angegeben. Die VerfasserInnen von Artikeln in The Encyclopedia of Islam: New Edition, İslam Ansiklopedisi und Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi sind in den Fußnoten genannt, jedoch nicht im Quellenverzeichnis aufgenommen.

Vorwort

Der Sufismus und die *ṭarīqa*, die dessen institutionalisierte Form ist, geben Antworten auf bestimmte Sehnsüchte der Menschen. Jeder Mensch ist auf der Suche nach dem „guten Leben“, welches sich in der Orientierung nach dem Willen Gottes vervollkommen kann. Von den Anfängen des Islam bis zur Gegenwart bietet unter anderem der Sufismus Hilfestellungen zu einem guten Leben an.

Wenn man die Geschichte des Sufismus und der *ṭarīqa* betrachtet, kann man sehen, dass die *ṭarīqa* auch bei den Türken sehr verbreitet war.

Durch die Zugehörigkeit der Menschen zu einer *ṭarīqa* und deren Scheichs bilden sie, so ist die Idee, eine Gemeinschaft, in der sie ihren Glauben stärken, damit ihr religiöses Leben noch leichter als zuvor ausgelebt werden kann.

Durch die Bewahrung der traditionellen Struktur der *ṭarīqat-i naqšbandīya* hebt sich die Mahmut Ustaosmanoğlu Gemeinschaft, die dem in der Türkei aktiven *ḥālidiya*-Zweig der *ṭarīqat-i naqšbandīya* angehört, hervor.

Auf meinem Bildungsweg lebte ich acht Jahre in Istanbul und schloss das Gymnasium „İstanbul İmam Hatip Lisesi“ ab. Ich lernte Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu kennen und wurde mit seinem religiösen Wissen vertraut. Seine Überlegungen und seine Gabe, den Weg eines guten Lebens zu vermitteln, waren für mich sehr hilfreich. So schloss ich mich der Gemeinschaft von Mahmut Ustaosmanoğlu an und wurde als Novize auch aufgenommen. In seiner Medrese studierte ich islamische Theologie und schloss diese mit dem *icāzetnāme* (Diplom) ab.

Der Impuls zu dieser Arbeit sind die Lebensgeschichte Mahmut Ustaosmanoğlus, seine Werke und seine Wirkungsgeschichte in der heutigen Gesellschaft. Ich gehe in der Darstellung seines Naqšbandiyya-Ordens historisch-genealogisch vor. Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu wird als derzeitiger Scheich des *ḥālidiya*-Zweiges des Naqšbandiyya-Ordens im Sufismus angesehen.

Wien, im Dezember 2013

Mag. Hüseyin Demir

INHALTSVERZEICHNIS

VORVORT	11
----------------	-----------

EINLEITUNG	19
-------------------	-----------

Forschungsfrage	21
Forschungsstand	22
Forschungsmethode	23

ERSTER TEIL

1 Die Geschichte der Naqšbandiyya	25
--	-----------

1. 1 Die <i>ṭarīqat-i ḥwāğagān</i>	29
1. 1. 2 Die Prinzipien der <i>ṭarīqat-i ḥwāğagān</i>	23
1. 2 Die Silsila der <i>ṭarīqat-i ḥwāğagān</i>	36
1. 2. 1 Die Silsila bis Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq	36
1. 2. 2 Die Silsila bis Abū ʿAlī Fāramadī	37
1. 2. 3 Die Silsila bis Sayyid Amīr Kulāl	38
1. 3 Die Silsila der Naqšbandiyya bis Ḥālīd al-Bağdādī	40

ZWEITER TEIL

2 Die Naqšbandiyya	43
---------------------------	-----------

2. 1 Leben, Ausbildung und Werke von Muḥammad Bahāʾuddīn Naqšband al-Buḥārī	43
2. 1. 2 Sein Leben	43
2. 1. 3 Seine Lehrer	45
2. 1. 4 Seine Ansichten	48
2. 1. 5 Seine Werke	49

2. 1. 6	Sein Tod	49
2. 2	Die Verbreitung der Naqšbandiyya	50
2. 3	Die Beziehungen zwischen Scheich und Novize in der Naqšbandiyya	53
2. 3. 1	Die Aufnahme (<i>intisāb</i>)	53
2. 3. 2	Der Scheich (<i>muršid</i>)	54
2. 3. 3	Der Novize (<i>murīd</i>)	55
2. 3. 3. 1	Die Aufgaben des Novizen	56
2. 4	Die sechs Praktiken in der Naqšbandiyya	57
2. 4. 1	Das Gottesgedenken (<i>dīkr</i>)	58
2. 4. 1. 1	Das gemeinschaftliche Gottesgedenken (<i>ḥatm-i ḥwāğagān</i>)	60
2. 4. 2	Die innere Beobachtung (<i>murāqaba</i>)	64
2. 4. 3	Die Kenntnis des Herzens (<i>wuqūf-i qalbī</i>)	65
2. 4. 4	Die Aufbewahrung des Versprechens (<i>ḥifz-i nisba</i>)	69
2. 4. 5	Die Herzensbindung (<i>rābiṭa</i>)	70
2. 4. 6	Der innere Zusammenhalt (<i>ṣuḥba</i>)	72
2. 5	Die wesentlichen Gottesdienste (<i>ʿibāda</i>) in der Naqšbandiyya	74

DRITTER TEIL

3	Die Naqšbandiyya im Osmanischen Reich	77
3. 1	ʿAbdullāh İlāhī Simāwī	78
3. 1. 1	Emīr Buḥārī	79
3. 2	Die Naqšbandiyya im 17. und 18. Jahrhundert im Osmanischen Reich	81
3. 3	Die Naqšbandiyya im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich	82
3. 3. 1	Ḥalīd al-Bağdādī	82
3. 4	Die Versorgungsmöglichkeiten der Scheiche im Osmanischen Reich	85

3. 5	Die Gründung der Dienststelle für die Sufi-Orden (<i>meclis-i mešāyih</i>)	87
3. 6	Die Naqšbandiyya in der Republik Türkei	88

Vierter Teil

4	Der Naqšbandiyya-Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu	91
4. 1	Das Leben von Mahmut Ustaosmanoğlu	91
4. 1. 2	Die Geburt und Familie	91
4. 1. 3	Die Ausbildung und Lehrer	92
4. 1. 4	Die Heirat und Kinder	94
4. 2	Der Eintritt in die <i>ṭarīqa</i> und die Beziehung zu seinem Scheich	94
4. 2. 1	Die Zeit als Scheich	97
4. 3	Die Silsila von Mahmut Ustaosmanoğlu	98
4. 3. 1	Der Scheich ʿAbdullāh-i Mekkī Erzincānī	99
4. 3. 2	Der Scheich Mustafa İsmet (gest. 1872)	100
4. 3. 3	Der Scheich Halil Nurullah (gest. 1893)	101
4. 3. 4	Der Scheich Ali Rıza (gest. 1991)	101
4. 3. 5	Der Scheich Ali Haydar Gürbüzler (gest. 1960)	102
4. 4	Die Persönlichkeit von Mahmut Ustaosmanoğlu	104
4. 4. 1	Beachtung des Wissens und Verbreitung des Wissens	106
4. 4. 2	Seine Methode zur Verbreitung des Wissens	106
4. 4. 3	Zusammenfügung von Wissen und <i>ṭarīqa</i>	109
4. 4. 4	Den Koran und die Sunna befolgen	110
4. 4. 5	Politische Persönlichkeit	110
4. 4. 6	Literarische Persönlichkeit	111
4. 5	Die Werke von Mahmut Ustaosmanoğlu	112
4. 5. 1	Die Koranexegese „ <i>Ruhu'l-Furkan</i> “ (<i>Seele des Korans</i>)	112
4. 5. 2	Die Übersetzung und der Kommentar von „ <i>Risale-i Kudsiyye</i> “ (<i>Heilige Abhandlung</i>)	113
4. 5. 3	Das Buch „ <i>Sohbetler</i> “ (<i>Predigten</i>)	113

4. 5. 4	Das Buch „ <i>İrşadü'l Müridin</i> “(Wegweisung des Novizen)	114
4. 5. 5	Das Buch „ <i>Hatm-i Hacı Sohbetleri</i> “(Predigten beim Gottesgedenken <i>hatm-i hwāğagān</i>)	114
4. 6.	Achtung und Hilfe gegenüber den Gelehrten	115
4. 6. 1	Die Aussagen der Gelehrten über Mahmut Ustaosmanoğlu	115
4. 7	Die sufischen Ansichten von Mahmut Ustaosmanoğlu	118
4. 7. 1	<i>taşawwuf</i> und <i>tarīqa</i>	118
4. 7. 2	<i>murşid</i> und <i>murīd</i>	120
4. 7. 3	<i>ḍikr</i>	121
4. 7. 4	<i>rābiṭa</i>	125
4. 7. 5	<i>murāqaba</i>	125
4. 7. 6	<i>ṣuḥba</i>	126
4. 7. 7	<i>cilm</i>	126
4. 7. 8	<i>nawāfil</i>	127
4. 8	Empirische Erhebungen	129
4. 8. 1	Allgemeine Informationen über die Mitglieder	130
4. 8. 2	Aufteilung bezüglich der Familie	130
4. 8. 3	Ausbildungsstand	132
4. 8. 4	Aufteilung nach Berufen	133
4. 8. 5	Soziale und ökonomische Situationen	135
4. 8. 6	Freizeitaktivitäten	136
4. 8. 7	Politischer und kultureller Wissensstand	137
4. 8. 8	Religiöse und gesellschaftliche Aktivitäten	138
4. 8. 9	Beziehungen zum Naqšbandiyya-Orden	139
4. 8. 10	Resümee	141
5	Schlussbemerkung	143
6	Anhang	145
6. 1	Abkürzungsverzeichnis	145
6. 2	Quellenverzeichnis	147

6. 3	Abstract (Deutsch)	173
6. 4	Abstract (Englisch)	175
6. 5	Fragebogen	177
6. 6	Lebenslauf	187
7	Abbildungen	189
7. 1	İsmailağa-Moschee in Fatih/Çarşamba	189
7. 2	Mahmut Ustaosmanoğlu	195
7. 3	Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen	201
7. 4	Das Grabmal von Scheich Mustafa İsmet in Istanbul	211
7. 5	Das Grabmal von Scheich Halil Nurullah in Istanbul	211
7. 6	Das Grabmal von Scheich Ali Rıza in Bandırma	213
7. 7	Das Grabmal von Scheich Ali Haydar in Istanbul	213
7. 8	Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen auf dem Friedhof seines Scheichs Ali Haydar in Istanbul	215

Einleitung

Die innerliche Leere, die durch die moderne Gesellschaft erzeugt wird, gibt den Menschen einen Anstoß, andere Wege zu finden, um ihr geistiges Dasein zu stärken. Da die meisten Bestrebungen, Ihr Ego zu befriedigen, dem eigentlichen Kern ihres Wesens widerstreben, nimmt auch die Unzufriedenheit und Unruhe zu.

Das Mittel, welches diese Lücke in den Augen vieler Menschen positiv füllen kann, ist die Religion. Denn die Koranverse¹ geben zu verstehen, dass sich die Menschen als Stellvertreter Gottes auf der Erde befinden. Demnach kann der Mensch nur durch die Aufrechterhaltung der Verbindung zu Gott, dessen Stellvertreter er ist, die innere Zufriedenheit erlangen.

Um geistige Befriedigung zu erreichen, wurde der Sufismus als Lebensauffassung, die man in den Anfängen des Islam als eine Lebensweise in Askese beschreiben würde, betrachtet. Der Sufismus entwickelte sich zu einem System und zu einer Disziplin, welche versuchte, die Innenwelt des Menschen aufzubauen bzw. negative Gedanken zu neutralisieren und besteht ungebrochen bis heute fort.

In dieser Arbeit werden im ersten Teil die Entstehungsgeschichte der Naqšbandiyya, deren grundlegende Prinzipien und ihr *silsila* dargestellt.

Im zweiten Teil wird über den Gründer der Naqšbandiyya, die Verbreitung, die Aufnahme zur *ṭarīqa*, Beziehungen zwischen Scheich und Novize, die sechs Praktiken und die wichtigsten Verehrungen Gottes (*ʿibāda*) in der Naqšbandiyya berichtet.

¹ Vgl. Sure 35, Vers 39; Sure 6, Vers 165; Sure 2, Verse 30–39.

Im dritten Teil wird die Ankunft und Etablierung der Naqšbandiyya im Osmanischen Reich bis zur Republik der Türkei erklärt.

Der vierte Teil beinhaltet das Leben und die sufischen Ansichten des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu, der als derzeitiger Scheich des Zweiges der *hālidiyya* der Naqšbandiyya gesehen wird und bis in unsere Zeit deren Existenz bewahrt haben soll, und die Bewertung der ausgeführten Befragung unter 100 Mitgliedern der Naqšbandiyya des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu in Istanbul in Bezug auf ihr soziales, kulturelles sowie religiöses Leben.

Forschungsfrage

Der Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu und seine Anhänger², die hauptsächlich im Stadtteil Fatih/Çarşamba in Istanbul, in der sie die İsmailağa-Moschee als ihr Zentrum betrachten, führen ebenso in 80 Städten der Türkei ihr Leben und gehören dem *ḥalidīya*-Zweig der *ṭarīqat-i naqšbandīya* an.

Diese Gemeinschaft, die als „*İsmailağa cemaatı*“ unter der Leitung des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu bezeichnet wird, versucht ihr religiöses Leben auf dem sufischen Pfad zu gestalten. Sie sind sehr leicht von den anderen Menschen durch ihre Bekleidung zu unterscheiden, weil die Frauen ihren Körper ganz verhüllen während die Männer einen weiten Mantel und Hosen tragen, einen vollen Bart haben und einen Turban um ihren Kopf binden. Trotz des modernen Lebens haben diese oben erwähnten Kleidungsgepflogenheiten bei dieser Gemeinschaft den höchsten Stellenwert. Außerdem hat eine Geschlechtertrennung in allen Bereichen bei dieser Gemeinschaft die höchste Priorität. Bis jetzt ist diese Gemeinschaft noch nicht näher untersucht worden.

Mit meiner Studie „*Die Naqšbandiyya unter besonderer Berücksichtigung des Naqšbandiyya-Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu*“, soll ein Beitrag zur Erforschung dieser Gemeinschaft geleistet werden. Das Problem, das untersucht werden soll, ist die Weltsicht und Praxis der Gemeinschaft aus einer Binnenperspektive, um die Ideenwelt der Gemeinschaft zu erschließen.

Für das Selbstverständnis ist die Beziehung zur Tradition der Naqšbandiyya von großer Bedeutung. Es war sehr wichtig die historisch-genealogische Betrachtungsweise von Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu und seine Anhänger zu eruieren. Ebenso war es wichtig wie die Naqšbandiyya gegründet, organisiert, etabliert wurde und wie sie ins Osmanische Reich kam und in der Republik Türkei sich festgesetzt hat.

² Die Zahl der Anhänger mitsamt den Familienangehörigen beläuft sich auf ca. 10 Millionen. Siehe in: <http://www.netpano.com/ismailagadan-tepki-saadettin-usta-osmanoglu-ile-roportaj/> [10.12.2013]

Forschungsstand

Da noch keine Studie über den Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu, der dem in der Türkei aktiven *hālidiya*-Zweig der *ṭarīqat-i naqšbandīya* angehört, geschrieben worden ist, brachte es mich zu der Idee, die Existenz dieses Scheichs zu erforschen und eine Umfrage unter seiner Gemeinschaft in Istanbul durchzuführen und einen Beitrag zur Kenntnis dieses Zweiges der Naqšbandiyya in der Gegenwart zu leisten.

Obwohl bei meiner Literaturrecherche einige Studien über die Naqšbandiyya, wie die von Butrus Abu-Manneh³, Hamid Algar⁴, Arthur F. Buehler⁵, Marc Gaborieau [Hrsg.]⁶, Kasım Kufralı⁷, Dina Le Gall⁸, Fritz Meier⁹, Jürgen Paul¹⁰, Ekrem Sağıroğlu¹¹, Halil İbrahim Şimşek¹², Necdet Tosun¹³, Itzhak Weismann¹⁴ vorhanden waren, aber wie oben erwähnt keine spezifischen Untersuchungen über den *hālidiya*-Zweig der *ṭarīqat-i naqšbandīya*, bei der Mahmut Ustaosmanoğlu als derzeitiger Scheich fungiert, wollte ich der Sache tiefer auf den Grund gehen.

³ *The Naqshbandiyya-Khalidiyya Sufi Order*. Paris: Maisonneuve 2008.

⁴ *Nakşibendilik*. Türk. Übers. von Köksal A. Cüneyd. İstanbul: İnsan Yayınları 2007.

⁵ *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina 1998.

⁶ *Naqshbandis*, İstanbul [u. a.]: Edi Isis 1990.

⁷ *Nakşibendiliğin Kuruluş ve Yayılışı*. İstanbul: Doktora Tezi. 337., 1949.

⁸ *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450–1700*. Albany: State University of New York Press. 2005.

⁹ *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Stuttgart: Steiner 1994; *Meister und Schüler im Orden der Naqšbandiyya*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1995.

¹⁰ *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*. Berlin&New York: Steiner 1991.

¹¹ *Şah-ı Nakşibend Muhammed Bahaeddin Buhari*. İstanbul: Yasin Yayınevi 2001.

¹² *Osmanlı'da Müceddidilik XII/XVIII. Yüzyıl*. İstanbul: Suf Yayınları 2004.

¹³ *Bahaeddin Nakşibend*. İstanbul: İnsan Yayınları 2007.

¹⁴ *The Naqshbandiyya*. London: Routledge 2009.

Bei meinen Recherchen über den Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu habe ich festgestellt, dass seine Gemeinschaft Radiosender¹⁵, Zeitschriften¹⁶, Internetseiten¹⁷ und vom Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu selbst als auch von seinen Schülern geschriebenen Werke hat¹⁸, wo sie ihren Anhängern und anderen Menschen versuchen ihre religiösen Einstellungen im Rahmen ihres Sufiordens zu vermitteln. Damit war genug Quellenmaterial für eine solche Untersuchung vorhanden.

Mit meiner Studie möchte ich zum aktuellen Forschungsstand über die Naqšbandiyya, welche im Laufe der Zeit sich in viele Zweige gegliedert hat, beitragen. Einer davon ist der *ḥālidiya*-Zweig, dem ich mit dem Thema „*Die Naqšbandiyya unter besonderer Berücksichtigung des Naqšbandiyya-Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu*“ eine neue Sicht verleihen möchte.

Forschungsmethode

In der vorliegenden Studie geht es um den Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu und seine sufischen Ansichten, sowie seine Wirkungen, welche er in einer modernen und säkularen Gesellschaft versucht den Menschen zu vermitteln. Da ich selbst bei meiner Bildungslaufbahn ein Mitglied der *İsmailağa cemaati* war, möchte ich aus „emischer“ Sicht einen historischen und zeitgenössischen deskriptiven Überblick über den Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu und seine sufischen Auffassungen, sowie über die Naqšbandiyya geben.

Entsprechend der üblichen Unterscheidung¹⁹ beim Studium des Verhaltens von Menschen folge ich einem emischen oder Insider-Ansatz, der sich in dem Rahmen

¹⁵ Lalegül Fm: <http://www.ihvanlar.net/2012/04/24/lalegul-fm-dinle/> [05.12.2013]

¹⁶ Beyan Dergisi, Furkan Dergisi, Kasr-ı Arifan, Lalegül Dergisi.

¹⁷ <http://www.ihvanlar.net/>, <http://www.ismailagacemaati.com/>, <https://www.ismailaga.org.tr/>, <http://www.marifetdernegi.org/>.

¹⁸ Siehe das Kapitel 4. 5.

¹⁹ Siehe zur Unterscheidung zwischen Insider- und Outsider-Perspektive in den Religionswissenschaften Kenneth, L. Pike. (1999): „Etic and Emic Standpoints for

des Systems bewegt, den die Vertreter dieses Systems benutzen. Ich möchte die Elemente dieses Systems beschreiben und nicht den weiteren Rahmen einer von außen herangetragenen Analyse, den ein etischer oder Outsider-Ansatz benutzen würde.

Mein Versuch einem emischen Ansatz zu folgen ist sich bewusst, dass jede Erklärung religiöser Ideen oder Handlungen in einer anderen Sprache als der primären Sprache der religiösen Richtung einen sprachlichen Rahmen benutzen muss, der dem untersuchten System fremd bleiben muss. Das bedeutet natürlich, dass es fraglich ist, ob eine wirklich 'emische' Beschreibung möglich ist. Meine Untersuchung hat trotzdem versucht sich einer solchen Beschreibung anzunähern. Da allerdings eine rein historische und aktuelle deskriptive Betrachtung zu wenig wäre, wurde auch eine Stichprobe mit einer quantitativen Befragung mit geschlossenen Fragen unter den 100 Probanden bei der *Īsmailāḡa cemaati* durchgeführt, um einen Einblick in diese Gemeinschaft zu gewähren. Diese Befragung hat keinen repräsentativen Anspruch. Sie möchte nur einen Eindruck vermitteln, um die deskriptiv, aus eigenen Quellen der Gemeinschaft geschriebene Darstellung zu ergänzen.

Die vorliegende Arbeit ist ein erster Versuch der Beschreibung, der durch genauere Untersuchungen erweitert werden muss.

the Description of Behaviour“, in: Russell T. Mc Cutcheon [Hrsg.], *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London: 28–36.

ERSTER TEIL

1 Die Geschichte der Naqšbandiyya

Islamischer Vorstellung zu Folge befindet sich der Mensch auf dieser irdischen Welt, um sein Dasein als Diener Gottes in Form einer Prüfung²⁰ unter Beweis zu stellen.²¹ Darum ist er auch seinen Gelüsten und menschlichen Wünschen ausgesetzt, die ihn bis zum Tode auf trügerische Art irrezuleiten versuchen. Das Ziel ist es, Menschen mit hohen moralischen Werten auszubilden, und solche, die ihre inneren Triebseelen besiegt haben. Dies ist nur durch das Begreifen des Daseins als Diener Gottes möglich. In islamischer Sicht ist der vollkommene Mensch (*al-insān al-kāmil*)²² derjenige, der sich nach den ethischen Werten Gottes²³ und dem Gesandten Gottes, dem Propheten Mohammed, richtet.²⁴ Um dieses Ideal erreichen zu können, bedarf es der Reinigung des Herzens von bösen

²⁰ Vgl. Sure 6, Vers 165; vgl. Sirhindī, Ahmad. (1317), *al-Maktūbāt*. Arab. Übers. von Muḥammad Murād al-Makkī al-Manziliwī. 1, Brief 73. Mekka: 82–83.

²¹ Vgl. Sure 21, Verse 16–17; vgl. Sarıms, İbrahim. (1997), *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*. İstanbul: 17–24; vgl. Sunar, Cavit. (2003), *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: 164–165; vgl. Selvi, Dilaver. (1997), *Kuran ve Tasavvuf*. İstanbul: 37–39.

²² Der vollkommene Mensch ist das Wesen, „*der seine Naturgewohnheiten und seinen Egoismus besiegt und, von der Religionslehre gelenkt, das Bewusstsein seiner geistigen Herkunft und Zielsetzung wieder erlangt hat und sich selbst gegenüber durchsetzt.*“ Siehe in: Meier, Fritz. (1943), *Vom Wesen der islamischen Mystik*. Basel: 41–42, Fußnote 43. Über die nähere Bezeichnung des Begriffes siehe in: *EP* III, s.v. *al-Insān al-Kāmil*, von R. Arnaldez: 1239–1241; Schaeder, Hans Heinrich. (1925), „Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung“, in: *ZDMG*, 79, Wiesbaden: 192–268; Nicholson, R. A. (2005), *Studies in Islamic Mysticism*. London: 59–61.

²³ Vgl. Demirci, Mehmet. (2007), „İçer dönlük cihad: mücahâde“, in: *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19, Ankara: 10.

²⁴ Vgl. Sunar (2003): 164.

Neigungen.²⁵ D. h. um die Neigung, zu sündigen, welche im menschlichen Dasein verankert ist²⁶, zu bändigen und in Askese zu leben, ist es unbedingt erforderlich, das Selbst (*nafs*) zu reinigen und das Herz zu säubern.²⁷ Jeder Mensch ist deshalb verpflichtet, je nach Talent und Fähigkeit, über Gott Bescheid zu wissen²⁸, Gott zu preisen und ihm Ehre zu erweisen.²⁹ Nach dem Ableben des Propheten Mohammed haben sich Menschen mit Neigung zum Leben in Askese durch die Auseinandersetzungen unter den Muslimen³⁰, die neuen Umstände und Einflüsse

²⁵ Vgl. Kinberg, Leah. (1985), „What is meant by Zuhd“, in: *Studia Islamica*, 61, Maisonneuve&Larose: 31; vgl. *TDVİA XXXX*, s.v. *Tasfiye*, von Uludağ Süleyman: 127–128.

²⁶ Sure 91, Verse 9–10; vgl. Fahrüddin ar-Rāzī (1981), *Mafātīḥu l-ğayb*. Bd. 18, Libanon: 160; Yazır, Muhammed Hamdi. Online unter: <http://www.kurani.kerim.com/telmalili/sems.htm> [27.12.2012]; vgl. Ibn-Qaiyim al-Ğawzīya, Muḥammad Ibn Abī Bakr. (o. J.), *Iğāṭatu l-lahfān fī maṣāyidi š-šayṭān*. o. O.: 37–41; vgl. Ibn-al-Ğawzī, Abu al-Farağ ʿAbd ar-rāḥmān b. ʿAlī. (1424), *Talbīs Iblīs*. Saudi Arabien: 264–266; vgl. Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. (o. J.), *Iḥyā ʿulūm ad-dīn*. Bd. III, Indūnisiyā: 47–52; vgl. Sirhindī 2, Brief 50 (1317): 84–87.

²⁷ Vgl. Chittick, William C. (2008), *Sufism A Beginner's Guide*. Oxford: 50–51; vgl. Huğwīrī (2007), *Kašf al-maḡḡūb*. al-Qāhira: 226–227; Yılmaz, Hasan Kamil. (2007), *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: 44; Cebecioğlu, Ethem. (1997), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: 545–551; vgl. Fahrüddin ar-Rāzī, Bd. 31, (1981): 194.

²⁸ Huğwīrī (2007): 32.

²⁹ Im Koran wird gesagt: „Am Tag, da (den Menschen) weder Vermögen noch Söhne (etwas) nützen, sondern nur derjenige (auf einen guten Ausgang hoffen kann), der mit gesundem (nicht an Zweifel und Unglauben krankendem) Herzen zu Allah kommt.“ Sure 26, Verse 88–89. Siehe in: Paret, Rudi. Online unter: <http://www.koransuren.de/koran/sure26.html> [18.12.2012]

³⁰ Streitigkeiten und Durcheinander in den politischen, religiösen und wissenschaftlichen Bereichen im 5. und 6. Jahrhundert nach der Hidschra in der islamischen Welt. Siehe in: Tosun, Necdet. (2007), *Bahaeddin Nakşband*. İstanbul: 18–21.

des ökonomischen, ideologischen, sozialen und vor allem des politischen Lebens³¹ veranlasst, entschlossen, noch zurückgezogener zu leben.³²

Diese asketische Lebensweise war in ihren Anfängen³³ im Allgemeinen die Art Leben, durch welches man unter der Vermittlung religiöser Vorschriften individuell geführt³⁴, und das Dienersein zu Gott in den Vordergrund gestellt wurde. Der islamische Grundsatz, absolut niemanden Gott vorzuziehen, entwickelte sich zur Entsagung aller persönlichen Wünsche und Gelüste des menschlichen Daseins. Diese Lebensweise war durch eine tiefe religiöse Begeisterung charakterisiert, sowie durch einen Verstand, der in der Lage ist, die menschlichen Schwächen zu besiegen, durch eine starke Ehrfurcht zu Gott und die vollkommene Ergebenheit in seinen Willen.³⁵

Das Leben in Askese – so die traditionelle Vorstellung – hat mit dem Propheten Mohammed begonnen³⁶ und war bei den meisten seiner Gefährten³⁷ zu sehen.³⁸

³¹ Cahen, Claude [et al.]. (1987), *Der Islam I: Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Bd. 14, o. O.: 15–25; Haarmann, Ulrich [et al.]. (1994), *Geschichte der arabischen Welt*. München: 58–100; vgl. Türer, Osman. (1998), *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: 74–75; vgl. Ocak, Ahmet Yaşar. (2011), *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: 72–73; vgl. İz, Mahir. (1990), *Tasavvuf*. İstanbul: 25; vgl. Yılmaz (¹¹2007): 113.

³² Afifi, Abu'l-Ala. (2009), *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*. Türk. Übers. von Demirli, Ekrem und Kartal, Abdullah. İstanbul: 68–69. Der Originaltitel: *at-taşawwuf: tawratu r-rūhī fī-l islām*. Iskandariyya 1963; vgl. Schimmel, Annemarie. (1992), *Mystische Dimensionen des Islam*. München: 54; Sarmış (1997): 45.

³³ Die wichtigsten Überblicke sind: Meier, Fritz. (1943), *Vom Wesen der islamischen Mystik*. Basel; Arberry, Arthur J. (1979), *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London; Molé, Marijan. (1965), *Les Mystiques Musulmans*. Paris; Knysh, Alexander. (2000), *Islamic Mysticism*. Leiden [u. a.].

³⁴ Vgl. Smith, Margaret. (1995), *Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford: 126–130; Yılmaz (¹¹2007): 114.

³⁵ Vgl. Kinberg (1985): 43.

³⁶ Vgl. Öztürk, Mustafa. (2006), „Kuran’ın değer sisteminde dünya ve dünyevi hayatın anlamı“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 16, Ankara: 78–81; vgl. Schimmel (1992): 50–52.

Es beinhaltet den Glauben an die Vergänglichkeit des Irdischen, die Entsagung der menschlichen Gelüste und deren Verachtung.³⁹ Aus ihr entsprang gegen Ende des zweiten Jahrhunderts⁴⁰ der Hidschra⁴¹ eine asketische Bewegung.⁴² Die Personen, die ein Leben in Askese führten⁴³, erstrebten ihrer Auffassung des Korans⁴⁴ und der Sunna entsprechende⁴⁵ geistige Reife. Sie machten die

³⁷ Vgl. Huğwīrī (2007): 108–110. Als Fromme und Asketen können wir hier folgende Gefährten des Propheten Mohammed als Beispiel erwähnen: Abū Ḍarr al-Ġifārī (gest. 653). Vgl. *TDVİA* X, s.v. *Ebu zer el-Gifari*, von Aydınli Abdullah: 266–269, Abū ad-Dardā’ (gest. 652 [?]). Vgl. *DVİA* X, s.v. *Ebu’d-Derda*, von Aydınli Abdullah: 310–311, Salmān al-Fārisī (gest. 656). Vgl. *TDVİA* XXXVI, s.v. *Selman-ı Farisi*, von Hatiboğlu İbrahim: 441–443, Huzayfa b. al-Yamān (gest. 656). Vgl. *TDVİA* XVIII, s.v. *Huzeyfe b. Yemân*, von Başaran Selman: 434–435. Siehe in: Massignon, Louis. (1997). *Essay on the origins of the technical language of Islamic mysticism*. Notre Dame, India: 107–109; Günay, Ünver und Ecer, Vehbi. (1999), *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: 77–78; Knysh (2000): 5; Türer (1998): 72–73.

³⁸ Vgl. Hurvitz, Nimrod. (1997), „A Study of Islamic Moral Imagination“, in: *Studia Islamica*, 85, Maisonneuve&Larose: 64; vgl. Parrinder, Geoffrey. (1976), *Mysticism in the World’s Religions*. Oxford: 129–130; vgl. Eraydın, Selçuk. (2001), *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: 60; vgl. Nar, Cemal. (2008), *Aydınlanma Yolu Tasavvuf*. İstanbul: 94–106; vgl. Yılmaz (¹¹2007): 98–111.

³⁹ Vgl. İz (1990): 31.

⁴⁰ Vgl. Nicholson, R. A. (²2002), *The Mystics of Islam*. Bloomington&Indiana: 4; vgl. Afifi (2009): 82; vgl. Türer (1998): 38.

⁴¹ Die Auswanderung des Propheten Mohammed und seiner Gemeinde von Mekka nach Medina und der Beginn der islamischen Zeitrechnung (622 n. Chr.).

⁴² Selvi (1997): 23.

⁴³ In dieser Zeit gab es noch kein organisiertes Sufi-Konventleben. Vgl. *EP* X, s.v. *tekke*, von Clayer Nathalie: 415; Smith (1995): 155. Die Asketen in der früheren Geschichte siehe in: Kara, Mustafa. (2006), *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: 141–146. Abrahamov, Binyamin. (2003), *Divine Love in Islamic Mysticism*. London&New York: 29–41; Smith (1995): 218–243.

⁴⁴ Vgl. Goldziher, Ignaz. (1920), *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: 237.

Befreiung der Seele von irdischen Gelüsten und deren Erziehung zu einer geistigen Disziplin, und entwickelten diese noch weiter zu einer organisierten systematischen Schule⁴⁶, die unbedingt befolgt werden musste.⁴⁷ Ab dem 12. Jahrhundert⁴⁸ begannen sie sich zu organisieren und die Menschen in sozialer und religiöser Hinsicht zu beeinflussen.⁴⁹

1.1 Die *ṭarīqat-i ḥwāğagān*

Einer der bedeutendsten und verbreitetsten Sufi-Orden ist die im 12. Jahrhundert in Zentralasien im damaligen Wissens- und Kulturzentrum Buchara entstandene *ṭarīqat-i ḥwāğagān*.⁵⁰ Sie verbreitete sich in den darauffolgenden Jahrhunderten unter dem Namen Naqšbandiyya.⁵¹ Sie führt ihren Ursprung im Gegensatz zu den anderen Sufi-Orden⁵² auf Abū Bakr (gest. 634)⁵³ zurück⁵⁴ und akzeptiert die Praxis

⁴⁵ Vgl. Küçük, Hülya. (2002), „The Role of Sufism in the Dialogue Between World Religions“ in: *SÜİFD*, 8, Konya: 161; Yılmaz (¹¹2007): 26.

⁴⁶ Vgl. Arberry (1979): 85; vgl. Parrinder (1976): 130.

⁴⁷ Vgl. Topbaş, Osman Nuri. (2002), *İmandan İhsana Tasavvuf*. İstanbul: 23; Selvi (1997): 24.

⁴⁸ Arberry (1979): 85; Schimmel, Annemarie. (²2003), *Sufismus*. München: 78; Yılmaz, Kamil. (1980), *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiyye Tarikatı*. İstanbul: 13.

⁴⁹ Vgl. Trimmingham, John Spencer. (1971), *The Sufi orders in Islam*. Oxford: 67; vgl. Ohlander, Erik S. (2008), *Sufism in an Age of Transition: ʿUmar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Leiden&Boston: 16–34; vgl. Yılmaz (¹¹2007): 142; vgl. Kara (2006): 153.

⁵⁰ Paul, Jürgen. (1991), *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*. Berlin&New York: 25.

⁵¹ Tosun (2007): 13; Paul (1991): 3.

⁵² Es gibt keinen Unterschied betreffend des Zieles unter den Sufi-Orden, nämlich, dass man zu Gott gelangen möchte. Praktiken der Sufi-Orden, die unterschiedlich voneinander sind, haben den Zweck, dass man das religiöse Leben, welche im Koran und in den Hadithen dargestellt wird, besser leben kann. Die bedeutendsten Sufi-Orden, die sich in geschichtlicher Hinsicht etabliert haben, sind folgende: *ṭarīqat-i akbarīya*, Gründer ist Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī (geb. 1165–gest. 1240). Vgl. *EP*

III, s.v. *Ibn al-ʿArabī*, von A. Ateş: 707; *ṭarīqat-i badawīya*, Gründer ist Aḥmad al-Badawī (geb. 1199–gest. 1276). Vgl. *EP*² I, s.v. *Aḥmad al-Badawī*, von K. Vollers-E. Littmann: 280; *ṭarīqat-i dasūqīya*, Gründer ist Ibrāhīm al-Dasūqī (geb. 1255). Vgl. *EP*² II, s.v. *al-Dasūqī*, von Walid Khalidi: 166; *ṭarīqat-i kubrawīya*, Gründer ist Nağm al-Dīn Kubrā (geb. 1145–gest. 1220). Vgl. *EP*² V, s.v. *Kubrā*, von H. Algar: 300; *ṭarīqat-i madyanīya*, Gründer ist Abū Madyan Šuʿaib b. al-Ḥusain (geb. 1126–gest. 1197). Vgl. *EP*² I, s.v. *Abū Madyan*, von G. Marçais: 137; *ṭarīqat-i mawlawīya*, Gründer ist Ġalāl al-Dīn ar-Rūmī (geb. 1207–gest. 1273). Vgl. *EP*² II, s.v. *Ġalāl al-Dīn ar-Rūmī*, von A. Bausani: 393; *ṭarīqat-i qādirīya*, Gründer ist ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī (geb. 1077–gest. 1166). Vgl. *EP*² I, s.v. *ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī*, von W. Braune: 69; *ṭarīqat-i rifāʿīya*, Gründer ist Aḥmad al-Rifāʿī (geb. 1118–gest. 1182). Vgl. *TDVİA* II, s.v. *Ahmed er-Rifâî*, von Tahralı Mustafa: 127–130; *ṭarīqat-i saʿdīya*, Gründer ist Saʿd al-Dīn al-Ġibāwī (gest. 1335). Vgl. *EP* IV, s.v. *Saʿdīya*, von D. S. Margoliouth: 44; *ṭarīqat-i šādīlīya*, Gründer ist Abu l-Ḥasan ʿAlī al-Šādīlī (geb. 1196–gest. 1258). Vgl. *EP*² IX, s.v. *al-Šādīlī*, von S. Lory: 170; *ṭarīqat-i yasawīya*, Gründer ist Aḥmad Yasawī (gest. 1166–7). Vgl. *EP*² XI, s.v. *Yasawiyya*, von Th. Zarcone: 294. Die erwähnten *ṭarīqas* haben sich in verschiedene Zweige gegliedert, und nur durch ganz kleine Unterschiede entstanden neue Richtungen einer einzigen *ṭarīqa*. Siehe in: Sell, Edward. (2000), *The Religious Orders of Islam*. London [u. a.]: 37–73; Haeri, Shaykh Fadhlalla. (1997), *The Elements of Sufism*. Shaftesbury: 20–21; Trimmingham (1971): 37–66; Lohker, Rüdiger. (2008), *Islam Eine Ideengeschichte*. Wien: 160–169; ĪA XII, s.v. *tarikāt* von Massignon Louis: 4–17; Kara (2006): 219–236; Küçük, Hasan. (1976), *Tarikatlar*. İstanbul: 67–105; Eyuboğlu, İsmet Zeki. (1987), *Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*. İstanbul: 187–283; Schimmel (1992): 347–365; Pakalın, Mehmet Zeki. (1951), *Osmanlı Tarih Deyimler ve Terimleri Sözlüğü*. III, İstanbul: 405–408; Alakese, Hasan. (2004), *Sultanların Şeyhleri*. İstanbul: 18–19; Eraydın (2001): 324–449; Schimmel (²2003): 78–89; Arberry (1979): 84–92; Yılmaz (¹¹2007): 270–300.

⁵³ Weismann, Itzhak. (2001), *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden-Boston-Köln: 33. sind der Auffassung, dass sie über Abū Bakr bis zu Mohammed und von diesem Punkt aus weiter zur Quelle, zu Gott gelangen können. Vgl. Nasr, Seyyed Hossein. (2007), *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: 167; vgl. Kara,

des lauten Gottesgedenkens⁵⁵, des ekstatischen Tanzes⁵⁶, der strengen Klausur⁵⁷ und Selbstkasteiung⁵⁸ nicht, sondern betont, dass man nur als aktives Individuum in der Gesellschaft zur Tugendhaftigkeit gelangen kann. Neben dem

Mustafa. (1989), „Hazreti Peygamber’in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri“, in: *Diyanet Dergisi*, 25–4, Ankara: 234; Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007), *Risale-i Halidiyye Tercümesi*. Türk. Übers. von Fakirullah, İsmail. İstanbul: 62. Der Originaltitel: *risāla-i ḥālidiyya*.

⁵⁴ Schimmel (1992): 515; Algar, Hamid. (1976), „The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance“, in: *Studia Islamica*, 44, Paris: 128; Chittick (⁵2008): 42.

⁵⁵ Gottesgedenken (*dīkr*) erfolgt auf zweierlei Weise; erstens durch Worte, wobei bestimmte Namen Gottes wiederholt ausgesprochen werden; zweitens mit dem Herzen, wobei man an das Zitierte denkt oder mit dem Herzen im Beisein des Zitierten ist. Vgl. Tozlu, İbrahim. (2005), *Altın Silsile*. İstanbul: 31–32; vgl. Eren, Şadi. (1996), *Mesnevi Bahçesinde Tasavvuf*. İstanbul: 34; vgl. Hani, Muhammed b. Abdullah. (1985), *Adab*. Türk. Übers. von Hüsrevoğlu, Ali. İstanbul: 198–201. Der Originaltitel: *al-bahçatu t-tanīya*; vgl. Hartmann, Richard. (1914), *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*. Berlin: 34–38; vgl. Uludağ, Süleyman. (1999), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: 589; vgl. Schimmel (1992): 243; 156; vgl. Ohlander (2008): 223.

⁵⁶ Unter dem Einfluss der gehörten religiösen Musik leidenschaftlich sich wenden. Siehe in: Uludağ (1999): 461. Während dieser Tanz am Anfang, wo man aufstand, und sich unter der Wirkung des gehörten lyrischen Gedichtes drehte, keine Regeln hatte, wurde später diese Art mit einigen Prinzipien reorganisiert. Vgl. Cebecioğlu (1997): 630.

⁵⁷ Die Interessen an allem [Ablenkenden] abbrechen, sich vollständig zu Gott wenden und sich dem Gottesdienst widmen. Vgl. Cebecioğlu (1997): 321; vgl. Uludağ (1999): 220. Für eine praxisorientierte Sufi-Klausur siehe in: Özelsel, Michaela Mihriban. (2005), *40 Tage: Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur*. Freiburg.

⁵⁸ Einerseits den Körper mit harten und schwierigen Sachen zu belasten, um die Wünsche des Selbst (*nafs*) zu brechen. Andererseits sollte man den Geist und die Gedanken von irdischen Dingen entfernen und sich auf Gott konzentrieren. Vgl. Uludağ (1999): 439.

stillen Gottesgedenken⁵⁹ und den Prinzipien der *ṭarīqat-i ḥwāḡagān*, welche ʿAbdulḥālīq Ġuḡduwānī (gest. 1220)⁶⁰ zugeschrieben werden⁶¹, wurde bei dieser *ṭarīqa* nach der Sunna des Propheten Mohammed verfahren und ausdrücklich darauf Wert gelegt, sich von jeglicher Art von *bidʿa*⁶² zu distanzieren.⁶³

⁵⁹ Sie glauben, dass Abū Bakr und Mohammed, während sie sich in der Höhle Sawr vor ihren Feinden versteckten, in aller Stille *ḍikr* vollzogen haben und dass Mohammed Abū Bakr diese Art des insgeheimen *ḍikr* gelehrt hat. Vgl. Le Gall, Dina. (2005), *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450–1700*. Albany: 130; Algar, Hamid. (1990), „A Brief History Of The Naqshbandi Order“, in: Gaborieau Marc [Hrsg.], *Naqshbandis*, Istanbul [u. a.]: 5.

⁶⁰ Er nahm das stille Gottesgedenken als Grundlage und stellte die acht Grundprinzipien (siehe das Kapitel 1. 1. 2.) dieser *ṭarīqa* auf. Vgl. Saḡiroḡlu, Ekrem. (2001), *Şah-ı Nakşibend Muhammed Bahaeddin Buhari*. İstanbul: 352; Schimmel (1992): 515.

⁶¹ Weismann, Itzhak. (2007), *The Naqshbandiyya*. London: 14; Şimşek, Halil İbrahim. (2004), *Osmanlı'da Müceddidilik XII/XVIII. Yüzyıl*. İstanbul: 36; vgl. Trimmingham (1971): 202–203; Tosun (2007): 51–53; Algar, Hamid. (2007), *Nakşibendilik*. Türk. Übers. von Köksal, A. Cüneyd. İstanbul: 392. Algar teilt im Vorwort mit, dass seine jahrelang eingesammelte Materialien über den Sufi-Orden Naqşbandiyya durch einen Brand in seinem Haus in Amerika vernichtet worden sind. Im Rahmen seiner Forschungen schrieb er noch weitere Artikel über diesen Sufi-Orden. In diesem Buch enthalten seine geschriebenen Artikel, welche er in seinem Namen A. Cüneyd Köksal in die türkische Sprache übersetzt hat. Außerdem äußert er seine Freude darüber, dass er seine jahrelang geschriebenen Artikel in einem türkischen Buch zusammengefasst zu sehen bekam. Darüber hinaus übernimmt er die Verantwortung für die etwaigen Fehler, die im Buch vorkommen.

⁶² Jede Neuerung im Islam, die dem Koran, der Sunna, dem Konsens der Gelehrten widerspricht. Vgl. *TDVİA* VI, s.v. *Bidʿat*, von Yaran Rahmi: 129–131.

⁶³ Weismann (2001): 30; Tosun (2007): 55; vgl. Sirhindī 1, Brief 168 (1317): 147–148. Ġāmī, Nūr ad-Dīn ʿAbd ar-Rāḡmān Ibn Ahmad (1980), *Nafahātu l-uns min ḡaḡarāti l-quḡds*. Osmanische Übersetzung und Kommentar von Lāmiʿi Çelebī. Hrsg. Uludağ Süleyman. İstanbul: 411; Ġāmī, Nūr ad-Dīn ʿAbd ar-Rāḡmān (1414–1492) war ein berühmter Dichter und Gelehrter im 15. Jahrhundert in Persien. Er schrieb dieses

1. 1. 2 Die Prinzipien der *ṭarīqat-i ḥwāḡagān*

Die Prinzipien, welche von ʿAbdulḥālīq Ġuḡduwānī vorgelegt wurden⁶⁴ und die sowohl bei der *ṭarīqat-i ḥwāḡagān* als auch bei der Naqšbandiyya die grundlegende Basis für die geistige Reise (*sayr-i sulūk*)⁶⁵ legen sind folgende:⁶⁶

1. Aufmerksamkeit beim Atmen (*ḥūš dar dam*)

Hierbei liegt die Aufmerksamkeit in der Einatmung und im Atmen, wobei man während des Atmens und zwischen der Ein- und Ausatmung nicht in Achtlosigkeit verfallen soll.⁶⁷ Nur wer den Atem zu schätzen weiß und nicht in

Werk im Jahr 1478. Es handelt vom Leben und der Einstellung der Naqšbandiyya Scheiche, und der berühmten Sufis. Außerdem schrieb er Gedichte in persischer und arabischer Sprache. Darüber hinaus schrieb er bedeutende Werke über die arabische Grammatik. Vgl. *ĪA* III, s.v. *Cāmî*, von Togan Z. Velidi: 15–20; Vgl. *TDVĪA* VII, s.v. *Cāmî Abdurrahman*, von Okumuş Ömer: 94–99.

⁶⁴ Trimingham (1971): 62; Algar (1976): 133.

⁶⁵ Das Ziel der geistigen Reise ist, dass man die Erkenntnis Gottes erlangen möchte. Obwohl die geistige Reise bei den anderen Sufi-Orden unter anderen Namen vorkommt, werden hier auf die Prinzipien der geistigen Reise in diesem Sufi-Orden bezuggenommen. Für die Details der geistigen Reise siehe in: Werbner, Pnina. (2003), *Pilgrims of Love*. London: 205; Öztürk, Nuri. (1989), *Kurʿanı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: 116; vgl. Sirhindî 1, Brief 144 (1317): 131; vgl. *TDVĪA* XXXVIII, s.v. *Sulūk*, von Uludağ Süleyman: 127–128; Garibullah, Mustafa İsmet. (2010), *Risale-i Kudsiyye*. II, İstanbul: 12–13; Kara (2006): 165; Cebecioglu (1997): 636–638; Eraydın (2001): 318–321; İz (1990): 181–182.

⁶⁶ Vgl. Şafî, ʿAlî b. Ḥusayn. (1291), *Rašāḡat ʿayn al-ḡayāt*. o. O.: 32–40; Meier, Fritz. (1994), *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Stuttgart: 25; Ural, A. Ali [et al.]. (1995), *Sahabeʾden Günümüze Allah Dostları*. VII, Germany: 86–88; Aydın, Ferit. (2000), *Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*. İstanbul: 215–228; Schimmel (1992): 515; Tosun (2007): 54–55; Algar (2007): 392.

⁶⁷ Vgl. Şafî (1291): 33.

Trägheit gerät, befreit sich von den Sorgen der Vergangenheit und den Ängsten für die Zukunft.⁶⁸

2. Seine Schritte überwachen (*naẓar bar qadam*)

Zudem sollte man nicht auf Dinge achten, die einen ablenken können, sondern nur auf den Weg alleine.⁶⁹ Andernfalls wird die Konzentration geschwächt und das Herz füllt sich mit anderweitigen Gedanken. Wer jedoch nur auf seine Fußspitzen achtet, wendet sich von all dem Verbotenen und schlechten Gesinnungen ab und bewahrt somit sein Herz vor diesen Einflüssen.⁷⁰

3. Innere geistige Reise (*safar dar waṭan*)

Es ist die Orientierung hin zur Reise in die innerlichen Sphären, die von den menschlichen Eigenschaften zu den göttlichen Tugenden führen.⁷¹ Es ist die Reise der Novizen, in der sie sich von den schlechten ethischen Eigenschaften loslösen und den engelhaften Tugenden, also ihrem eigentlichen Element, zuwenden.⁷²

4. Einsamkeit in der Menge (*ḥalwat dar anğuman*)

Auch wenn man sich unter die Menschen mischt, ist man innerlich jedoch mit Gott. Während der Körper und das Wesen sich mit der Gesellschaft befassen, beschäftigt sich das Herz mit Gott. Um dies verwirklichen zu können, bedarf es der vollkommenen Konzentration auf das Gottesgedenken, wobei derjenige, auch wenn er sich in einer Menschenmenge befindet, nur das Gottesgedenken hört und niemand ihn davon ablenken kann.⁷³

⁶⁸ Hani (1985): 235–254; Yılmaz (¹¹2007): 291; Cebecioğlu (1997): 371.

⁶⁹ Eraydın (2001): 377; Hani (1985): 234–255.

⁷⁰ Hani (1985): 234–255; Yılmaz (¹¹2007): 291.

⁷¹ Vgl. Hani (1985): 256; vgl. Cebecioğlu (1997): 624–625.

⁷² Şafī (1291): 35; Yılmaz (¹¹2007): 292.

⁷³ Vgl. Hani (1985): 257–258; vgl. Sirhindī 1, Brief 221 (1317): 200. Siehe auch in: Sure 73, Vers 8.

5. Gedenken (*yād kard*)

Neben dem leisen mündlichen Gottesgedenken wird dies auch mit dem Herzen verwirklicht.⁷⁴ Da das Herz an weltliche Dinge gebunden ist, verblasst auch das Herz, sobald diese weltlichen Dinge nachlassen. Wenn das Gottesgedenken leise mündlich erfolgt, löst sich zunächst die Zunge und dann das Herz von jeglicher Unachtsamkeit, die von Gott ablenken.⁷⁵

6. Seine Gedanken kontrollieren (*bāz gašt*)

Alles, was einem während des Gedenkens von selbst einfällt, sowohl gute als auch schlechte Gedanken, sollte man beiseite legen und das Herz vor unnötigen Gedanken bewahren.⁷⁶

7. Seine Gedanken überwachen (*nigāh dāšt*)

Auch sollte versucht werden, zu verhindern, dass in das Herz, in dem die Widerspiegelung Gottes stattfindet, das göttliche Wesen verfremdende und unangemessene Gedanken eintreten, und unangemessene Phantasien auftreten.⁷⁷

8. Konzentration auf Gott (*yād dāšt*)

Es ist die Fortführung einer Art des Erwachens, welche durch die Rezitation erlangt wird und wo nur an Gott gedacht wird.⁷⁸ Die Bewahrung bzw. Erinnerung der Rückkehr zu Gott findet dabei statt, ohne mit der Zunge ausgesprochen zu werden.⁷⁹

⁷⁴ Vgl. Hani (1985): 258; vgl. Cebecioğlu (1997): 764–765.

⁷⁵ Yılmaz (¹¹2007): 292; Hani (1985): 258.

⁷⁶ Şafī (1291): 39.

⁷⁷ Hani (1985): 260.

⁷⁸ Cebecioğlu (1997): 763.

⁷⁹ Yılmaz (¹¹2007): 293.

1. 2 Die Silsila der *ṭarīqat-i ḥwāḡagān*

Es gibt zwei Linien (*silsila*⁸⁰), die vom Propheten Mohammed bis in unsere Zeit reichen. Eine davon läuft über Abū Bakr (gest. 634)⁸¹ und die andere über ʿAlī (gest. 661)⁸², beide stehen in Verbindung zum Propheten Mohammed.⁸³

Im Folgenden werden die einzelnen Linien der Naqšbandiyya in Form von Namen dargestellt, die bis auf den Propheten Mohammed zurückgehen.⁸⁴

1. 2. 1 Die Silsila bis Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq

Die Silsila ist bis Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq unter dem Namen *ṭarīqat-i bakrīya* oder *ṭarīqat-i ṣiddīqīya*⁸⁵ bekannt:

⁸⁰ Wörtlich heißt es Kette und bedeutet im Sufismus „ohne eine Unterbrechung vom Propheten bis zu den Scheichs kommende geistige Reihe“. Vgl. Türer (1998): 117; vgl. *TDVİA XXXVII*, s.v. *Silsile*, von Tosun Necdet: 206. Die Silsila wird als *silsilatu d-dāhab* (die goldene Kette) bezeichnet, wenn eine dieser Personen zur Abstammungsreihe des Propheten Mohammed gehört. Vgl. Algar (1976): 129–130; Garibullah II (2010): 536; vgl. Cebecioğlu (1997): 645; vgl. Uludağ (1999): 473.

⁸¹ Naqšbandiyya ist die einzige *ṭarīqa*, deren Silsila über Abū Bakr auf Mohammed zurückgeht. Vgl. Meier, Fritz. (1995), *Meister und Schüler im Orden der Naqšbandiyya*. Heidelberg: 9.

⁸² Sie vollziehen den *dīkr* offenkundig oder im Verborgenen. Sie vertreten die Meinung, dass Mohammed ʿAlī diese beiden *dīkr*-Arten gelehrt hat und versuchen nun auf diese Art und Weise, zu Mohammed zu gelangen, um letztendlich Gott zu erreichen. Siehe in: Pakalın III (1951): 405.

⁸³ Lings, Martin. (1990), *Was ist Sufitum?* Freiburg im Breisgau: 125; Hartmann (1914): 99; Weismann (2009): 11; Schimmel (²2003): 68; Paul (1991): 28–29; Meier (1995): 9; Sirhindī 1, Brief 221 (1317): 200.

⁸⁴ Vgl. *İA XII*, s.v. *tasavvuf* von Massignon Louis: 29; vgl. Şafī (1291): 13–14. Yılmaz (2007¹¹): 27; Nar (2008): 142; Garibullah II (2010): 59.

⁸⁵ Vgl. *TDVİA XXXVII*, s.v. *Siddikiyye*, von Tosun Necdet: 98; Algar (1990): 5–6.

- Muḥammad b. ʿAbdillāh (gest. 632)⁸⁶
- Abū Bakr (gest. 634)⁸⁷
- Salmān al-Fārisī (gest. 656)⁸⁸
- Qāsim b. Muḥammad (gest. 725)⁸⁹
- Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765)⁹⁰

1. 2. 2 Die Silsila bis Abū ʿAlī Fārmadī

Die Silsila ist bis Abū ʿAlī Fārmadī unter dem Namen *ṭarīqat-i ṭaifūrīya*⁹¹ bekannt:

⁸⁶ Vgl. *EP* VII, s.v. *Muḥammad*, von (Buhl F.-[Welch A. T.]): 360; vgl. Ural I (1995): 81–136.

⁸⁷ Er war der aufrichtigste Gefährte des Propheten Mohammed und kam kurz nach 570 n. Chr. in Mekka auf die Welt und starb im Jahr 634 in Medina. Vgl. *EP* I, s.v. *Abū Bakr*, von Watt W. Montgomery: 109; vgl. Ural I (1995): 138–151.

⁸⁸ Der Herkunft nach war er ein Perser. Nach einer sehr langen Leid- und Notperiode fand er den Propheten Mohammed und starb im Jahr 656. Vgl. *TDVİA XXXVI*, s.v. *Selman-ı Farisi*, von Hatiboğlu İbrahim: 441; vgl. Vassaf, Hüseyin. (1990), *Sefine-i Evliya*. II, Modern Türk. Bearbeitung von Akkuş, Mehmet und Yılmaz, Ali. İstanbul: 5–6; vgl. Ural I (1995): 337–357.

⁸⁹ Er war der Enkelsohn von Abū Bakr und kam im Jahr 651 auf die Welt. Er kannte sich in islamischen Rechtswissenschaft und Jurisprudenz aus. Er starb im Jahr 724 im Ort Kadid, der zwischen Mekka und Medina lag. Vgl. *TDVİA XXIV*, s.v. *Kasım b. Muhammed b. Ebu Bekir*, von Kallek Cengiz: 545; vgl. Hani (1985): 45; Garibullah II (2010): 577.

⁹⁰ Er war der Urenkel des Propheten Mohammed. Er kam im Jahr 702 in Medina auf die Welt und starb im Jahr 765 in Medina. Vgl. *EP* II, s.v. *Djaʿfer al-Sadīq*, von Hodgson M. G. S.: 374; vgl. *TDVİA VII*, s.v. *Caʿfer es- Sâdık*, von Öz Mustafa: 1–3; vgl. Hani (1985): 46–48.

⁹¹ Algar (1990): 6.

- Abū Yazīd Bisṭāmī (gest. 848)⁹²
- Abū l-Ḥasan al-Ḥaraqānī (gest. 1033)⁹³
- Abū ʿAlī Fārmadī (gest. 1084)⁹⁴

1. 2. 3 Die Silsila bis Sayyid Amīr Kulāl

Die Silsila ist bis Sayyid Amīr Kulāl unter dem Namen *ṭarīqat-i ḥwāḡagān*⁹⁵ bekannt. Obwohl das Gottesgedenken (*dīkr*) in dieser *ṭarīqa* bis zu Maḥmūd Inḡīr Faḡnawī still war⁹⁶, erfolgte es nunmehr mit ihm laut und offenbar.⁹⁷

⁹² Er kam in der Provinz Bisṭām in Persien auf die Welt [Geburtsdatum unbekannt]. Er war ein berühmter Sufi seiner Zeit. Er starb im Jahr 848 in Persien. Vgl. *TDVİA* V, s.v. *Bâyezîd-i Bistâmî*, von Uludağ Süleyman: 238; vgl. *EI*² I, s.v. *Abū Yazīd (Bayazīd) al-Bisṭāmī*, von Ritter H.: 162; vgl. *İA* II, s.v. *Bayezid* von R. A. Nicholson: 398–400; vgl. Vassaf II, (1990): 6–10; vgl. Arberry, A. J. (1966), *Muslim Saints and Mystics*. London: Routledge&Kegan Paul: 100–123; Schimmel (1992): 78–84. Abū Yazīd Bisṭāmī erlangte seine geistige Reife durch *tawassul* über den verstorbenen Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq. Vgl. Şafī (1291): 13; vgl. *TDVİA* XXXVII, s.v. *Siddīkiyye*: 98. Für die nähere Details bezüglich *tawassul* siehe in: Avni, Hüseyin. (2011). Online unter: <http://www.gurabamecmuasi.comDergi/9-sayi/174-vesile-ve-tevessul-3.html> [01.01. 2013]; *TDVİA* XXXXI, s.v. *Tevessül*, von Yavuz Yusuf Şevki: 6–8.

⁹³ Er kam im Jahr 937 in der Provinz Ḥaraqān auf die Welt und im Jahr 1034 nach einer Überlieferung in Ḥaraqān oder bei der Eroberung der Provinz Kars, in der heutigen Türkei, getötet. Vgl. *EI*² IV, s.v. *Kharakānī*, von De Bruijn J. T. P. Ritter H.: 1057; vgl. *TDVİA* XVI, s.v. *Harakânî*, von Uludağ Süleyman: 93; vgl. Hani (1985): 53–55; vgl. Vassaf II (1999): 10–11; vgl. Garibullah II (2010): 578–579.

⁹⁴ Er kam im Jahr 1010-11 in der Provinz Farmed auf die Welt. Aufgrund der stilistischen Wegweisung und Ratschläge sowie einen Zustand der vollkommenheit, war er ein beliebter Mensch seiner Zeit. Er starb im Jahr 1084. Vgl. *TDVİA* X, s.v. *Ebu Ali el-Farmedî*, von Yazıcı Tahsin: 90; vgl. Ural VII (1995): 27–30; vgl. Vassaf II (1999): 11–12.

⁹⁵ Algar (2007): 17–18.

- Hwāğa Yūsuf Hamadānī (gest. 1140)⁹⁸
- Hwāğa ʿAbdulhāliq Ġuğduwānī (gest. 1179)⁹⁹
- Hwāğa ʿĀrif Rīwgarī (gest. 1261)¹⁰⁰
- Hwāğa Maḥmūd Inğir Fağnawī (gest. 1315-16)¹⁰¹
- Hwāğa ʿAlī Rāmītanī (gest. 1316)¹⁰²
- Hwāğa Muḥammad Bābā Sammāsī (gest. 1336)¹⁰³
- Sayyid Amīr Kulāl (gest. 1370)¹⁰⁴

⁹⁶ Mit Erlaubnis seines Scheichs Hwāğa ʿĀrif Rīwgarī begann er als erster, das Gottesgedenken laut zu verrichten. Siehe in: *TDVİA XII*, s.v. *Fağnevi*, von Algar Hamid: 73. Sağıroğlu (2001): 55.

⁹⁷ Demirkıran, Yasin. (2011), *Şah-ı Nakşibend Sohbetlerinden Bir Gül Deste*. İstanbul: 21; Meier (1994): 42; Weismann (2009): 25; Garibullah II (2010): 549; Şafi (1291): 79.

⁹⁸ Er kam im Jahr 1048 in der Provinz Būzanğird auf die Welt und starb im Jahr 1140. Sein Grabmal liegt in der Stadt Marw. Vgl. Eraydın (2001): 323; vgl. Hani (1985): 58–59. Mit Yūsuf Hamadānī wurde das Wort *hwāğa* verwendet. Siehe in: Algar (2007): 18; Weismann (2009): 20; vgl. Vassaf II (1999): 12–13.

⁹⁹ Er wurde in der Provinz Ġuğduwān in der Nähe von Buchara geboren. Er nahm das stille Gottesgedenken als Grundlage und stellte die acht Grundprinzipien dieser *ṭarīqa* auf. Er starb im Jahr 1179 oder 1220. Vgl. *EP* II, s.v. *Ghudjduwānī*, von S. Naficy: 1077; vgl. *TDVİA XIV*, s.v. *Gucdīvânî Abdülhâlik*, von Algar Hamid: 169; vgl. Sağıroğlu (2001): 352.

¹⁰⁰ Er kam im Jahr 1164 in der Provinz Rivger auf die Welt. Er starb im Jahr 1261. Vgl. *TDVİA III*, s.v. *Arif-i Rivegeri*, von Uludağ Süleyman: 369.

¹⁰¹ Er bevorzugte das laute Gottesgedenken für die Gemeinschaft und das stille Gottesgedenken für die Person. Er starb im Jahr 1315-16 oder 1317 in der Provinz Fağna. Vgl. Hani (1985): 67–68; vgl. *TDVİA XII*, s.v. *Fağnevî*, von Algar Hamid: 73.

¹⁰² Er kam in der Provinz Rāmītan in der Nähe von Buchara auf die Welt und war unter dem Namen ʿazīzān bekannt. Er starb im Jahr 1316. Vgl. *TDVİA II*, s.v. *Ali Rāmūtenî*, von Uludağ Süleyman: 436; vgl. Ural VII (1995): 218–222.

¹⁰³ Er kam in der Provinz Sammās auf die Welt und starb im Jahr 1336. Vgl. *TDVİA XXXVI*, s.v. *Semmâsî*, von Tosun Necdet: 498; vgl. Sağıroğlu (2001): 357.

1. 3 Die Silsila der Naqšbandiyya bis Ḥalid al-Bağdādī

Die Silsila war nach Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband unter dem Namen *naqšibandīya* bekannt.¹⁰⁵ Das Gottesgedenken wird wieder mit Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband im Stillen durchgeführt.¹⁰⁶

- Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband (gest. 1389)¹⁰⁷
- ʿAlāu'ddīn-i ʿAṭṭār (gest. 1400)¹⁰⁸
- Mawlānā Yaʿqūb-i Čarḥī (gest. 1447)¹⁰⁹
- ʿUbaidullāh Aḥrār (gest. 1490)¹¹⁰

¹⁰⁴ Er kam in der Provinz Suhar in der Nähe von Buchara auf die Welt. Er betrieb auch das Ringen als Sport. Er starb im Jahr 1370. Vgl. *TDVİA* XI, s.v. *Emir Külal*, von Algar Hamid: 137; vgl. Sağıroğlu (2001): 358–360.

¹⁰⁵ Sağıroğlu (2001): 23; Algar (2007): 22.

¹⁰⁶ ʿAbdulḥāliq Ğuğduwānī hat in einer Eingebung Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband befohlen, dass man das Gottesgedenken im Stillen durchführen soll. Siehe in: Algar (1990): 11; Weismann (2009): 25; Demirkıran (2011): 21; Şafī (1291): 79. In der Naqšbandiyya wird behauptet, dass der Prophet Mohammed das stille Gottesgedenken seinen Schwiegervater Abū Bakr, das laute Gottesgedenken seinen Schwiegersohn ʿAlī gelehrt hat. Siehe in: Meier (1994): 43.

¹⁰⁷ Vgl. *EI*² VII, s.v. *Naqshband*, von Algar H.: 933. Siehe das Kapitel 2. 1. 2.

¹⁰⁸ Durch seinen askesischen Leben und einem guten Charaktereigenschaften wurde sein Scheich Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband auf ihn aufmerksam und vermählte seine Tochter mit ihm. Er starb im Jahr 1400. Vgl. *DVİA* II, s.v. *Alâeddin Attâr*, von Algar Hamid: 319–320; vgl. Ural VII (1995): 293–299; vgl. Vassaf II (1999): 33.

¹⁰⁹ Er kam im Dorf Čarḥ auf die Welt und starb im Jahr 1447. Vgl. Hani (1985): 87–88; vgl. Ural VII (1995): 358–365; vgl. Vassaf II (1999): 34.

¹¹⁰ Er kam im Jahr 1404 in der Provinz Bagistan auf die Welt und starb im Jahr 1490 in Semerkand. Er ist bekannt als derjenige Scheich, der die Naqšbandiyya institutionalisiert hat und er veranlasste die Verbreitung der *ṭarīqa* in der islamischen Welt in verschiedenen Gebieten in der Mittelasien sowie die Sendung seiner Novizen in den Westen Persien nach, Mekka und Anatolien. Vgl. *TDVİA* XXXXII, s.v.

- Muḥammad az-Zahid (gest. 1529)¹¹¹
- Darwīš Muḥammad (gest. 1562)¹¹²
- Ḥwāğakī Amkanakī (gest. 1600)¹¹³
- Muḥammad al-Bāqī Billāh (gest. 1603)¹¹⁴
- Šayḥ Aḥmad Sirhindī (gest. 1624)¹¹⁵
- Muḥammad Maʿṣūm Sirhindī (gest. 1668)¹¹⁶

Ubeydullah Ahrâr, von Tosun Necdet: 19–20; vgl. Ural VII (1995): 444–449; vgl. Algar (2007): 27–28.

¹¹¹ Er ist der Enkelsohn von Yaʿqūb-i Čarḥī und kam im Jahr 1432 auf die Welt und starb im Jahr 1529. Vgl. Garibullah II (2010): 585–586; vgl. Özköse, Kadir und Şimşek, Halil İbrahim. (2009), *Altın Silsileden Altın Halkalar*. Ankara: 307–309; vgl. Vassaf II (1999): 35.

¹¹² Seine Geburtsdaten sind unbekannt. Er starb im Jahr 1562. Vgl. Hani (1985): 96; vgl. Özköse und Şimşek (2009): 311–312; vgl. Vassaf II (1999): 35.

¹¹³ Er kam im Jahr 1512 in der Provinz Amkanak in Samarkand auf die Welt. Er starb im Jahr 1600. Vgl. Hani (1985): 96; vgl. Özköse und Şimşek (2009): 313–314.

¹¹⁴ Er ist im Jahr 1563 in der Stadt Kabul in Afganistan geboren. Er war sehr begabt die Menschen mit seinen Blicken und Gespräche zu erziehen. Er starb im Jahr 1603. Vgl. *TDVİA* IV, s.v. *Baki-Billah*, von Algar Hamid: 542; vgl. Ural VIII (1995): 188–191; vgl. Vassaf II (1999): 36. Mit ihm kam die Naqşbandiyya nach Indien, aber sie wurde durch seinen Stellvertreter Šayḥ Aḥmad Sirhindī verbreitet. Er ist im Jahr 1564 in der Stadt Sirhind in Indien geboren und im Jahr 1625 in der gleichen Stadt gestorben. Nach ihm wurde die Naqşbandiyya durch seinen Sohn und seinen Stellvertreter Muḥammad Maʿṣūm außerhalb des Landes weit verbreitet. Vgl. Friedmann, Yohanan. (2000), *Shaykh Ahmad Sirhindi*. New Delhi: 14; vgl. Ural VIII (1995): 199–206; vgl. *EP*² I, s.v. *Šayḥ Aḥmad Sirhindī*, von Sh. Inayatullah: 297; vgl. *EP*² I, s.v. *Šayḥ Aḥmad Sirhindī*, von Sh. Inayatullah: 297; vgl. *TDVİA* XXII, s.v. *İmam-ı Rabbani*, von Algar Hamid: 194–199; Yılmaz (¹¹2007): 293–294; Sağıroğlu (2001): 268–269; Algar (2007): 31.

¹¹⁵ Siehe die Fußnote 114.

- Muḥammad Sayfuddīn Sirhindī (gest. 1686)¹¹⁷
- Sayyid Nūr Muḥammad al-Badā'ūnī (gest. 1723)¹¹⁸
- Ğān-ı Ğānān al-Maẓhar (gest. 1781)¹¹⁹
- ʿAbdullāh ad-Dihlawī (gest. 1824)¹²⁰
- Ḥālid al-Baġdādī (gest. 1826)¹²¹

Nach Ḥālid al-Baġdādī begann bei der Naqšbandiyya die Abzweigung in verschiedene Richtungen. Ab diesem Zeitpunkt begann die Tradition, dass jeder Scheich die Namen der Scheiche, die ihnen die Befugnis der Wegweisung (*iršād*) verliehen haben, nennt.¹²² Bis zu diesem Punkt sind alle Abfolgen gleich und die Abweichungen beginnen von da an.¹²³

¹¹⁶ Er ist der dritte Sohn von Šayḥ Aḥmad Sirhindī. Nach dem Tod seines Vaters begann er mit der Wegweisung. Er starb im Jahr 1668 und wurde in Sirhind begraben. Vgl. Özköse und Şimşek (2009): 353–358; vgl. Vassaf II (1999): 43.

¹¹⁷ Er ist der fünfte Sohn von Muḥammad Maḥṣūm und kam im Jahr 1639 in Sirhind auf die Welt. Er starb im Jahr 1686. Vgl. Garibullah II (2010): 589; Vgl. Özköse und Şimşek (2009): 359–360; vgl. Vassaf II (1999): 35–36.

¹¹⁸ Er starb im Jahr 1723 in der Stadt Delhi in Indien und wurde dort begraben. Vgl. *TDVİA* V, s.v. *Bedâuni Nur Muhammed*, von Algar Hamid: 296; vgl. Ural VIII (1995): 303–306; vgl. Vassaf II (1999): 44.

¹¹⁹ Er kam im Jahr 1701 auf die Welt. Nach dem Tod seines Scheichs Sayyid Nūr Muḥammad al-Badā'ūnī nahm er die geistige Erziehung der Novizen. Er starb im Jahr 1781. Vgl. *TDVİA* XXVII, s.v. *Mazhar Can-ı Canan*, von Algar Hamid: 195; vgl. Ural VIII (1995): 413–416.

¹²⁰ Er kam im Jahr 1743 in der Provinz Punjab im heutigen Pakistan und starb im Jahr 1824. Vgl. *TDVİA* I, s.v. *Abdullah ed-dihlevi*, von Uludağ Süleyman: 94; vgl. Ural IX (1996): 49–56.

¹²¹ Vgl. *TDVİA* XV, s.v. *Hâlid el-Baġdâdî*, von Algar Hamid: 283–285; vgl. Ural IX (1996): 56–64. Die Geburtsdaten von Ḥālid al-Baġdādī siehe das Kapitel 3. 5.

¹²² Vgl. Güngör, Erol. (2011), *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: 83–84.

¹²³ Vgl. *TDVİA* XXXII, s.v. *nakşibendiyye*, von Algar Hamid: 340; Sağıroğlu (2001): 273.

ZWEITER TEIL

2 Die Naqšbandiyya

2.1 Leben, Ausbildung und Werke von Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband al-Buhārī

2.1.2 Sein Leben

Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband¹²⁴ al-Buhārī wurde in einem Dorf namens Qaṣr-i ʿĀrifān¹²⁵ unweit von Buchara geboren.¹²⁶ Als er drei Jahre alt war¹²⁷ kam der Scheich Muḥammad Bābā Sammāsī von der *ṭarīqat-i ḥwāḡagān* mit seinen Novizen in dieses Dorf.¹²⁸ Er adoptierte ihn als geistigen Sohn¹²⁹ und vertraute

¹²⁴ Die Benennung mit dem Namen Naqšband wurde ihm schon als Kind gegeben, weil er beruflich mit seinem Vater als Bildsticker gearbeitet hatte. Siehe in: Meier (1994): 53; Tosun (2007): 98. Es wird auch behauptet, dass ihm dieser Beiname gegeben worden sei, weil das dauerhafte Gottesgedenken im Herzen ein Zeichen hinterlässt. Vgl. Dimašqī, ʿAbdurrahmān Muḥammad Saʿīd. (o. J.), *aṭ-Ṭarīqatu n-naqšbandīya*. (o. O.): 12.

¹²⁵ Weismann (2009): 15; Knysh (2000): 218; Sağıroğlu (2001): 21.

¹²⁶ Mecdi, Mehmet Efendi. (1989), *Ḥadā'iqu š-šaqā'iq*. I, İstanbul: 265; vgl. Şafī (1291): 78; vgl. Dedeoğlu, Abdülkadir. (o. J.), *Şah Nakşibend Hazretleri*. İstanbul: 5–6; vgl. Sağıroğlu (2001): 22–23; vgl. Tosun (2007): 97. Die Geschichte der Stadt Buchara im heutigen Usbekistan siehe in: Sağıroğlu (2001): 24–26; Eraydın (2001): 369–370.

¹²⁷ Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin. (2005), *Veliler ve Tarikatlarda Usul*. Türk. Übers. von Serin, Rahmi. İstanbul: 28. Der Originaltitel: *Ğāmiʿu l-ʿuṣūl*; Tozlu (2005): 171; Şafī (1291): 63; Küçük (1976): 96.

¹²⁸ Muḥammad Bābā Sammāsī war auch der Scheich des Vaters von Muḥammad Bahā'uddīn. Bevor noch Muḥammad Bahā'uddīn auf die Welt gekommen sei, habe

seine geistige Bildung¹³⁰ einem seiner Novizen, Sayyid Amīr Kulāl, an.¹³¹ Auch wenn die Lebensgeschichte von Muḥammad Bahā'uddīn nicht chronologisch erfasst wurde¹³², so gibt es doch eher hagiographische Überlieferungen, die in der Tradition der *ṭarīqa* übermittelt werden. Er soll schon im Kindesalter über faszinierende Eigenschaften¹³³, eine sein Alter übersteigende Wahrnehmungskraft sowie Auffassungsgabe verfügt haben¹³⁴, und die Ausübung der Sunna¹³⁵ mit äußerster Sorgfalt verfolgt haben.¹³⁶ Mit 18 Jahren heiratete Muḥammad Bahā'uddīn.¹³⁷ Aus dieser Ehe entsprangen vier Töchter.¹³⁸

der Scheich, wenn er am Dorf Qaṣr-i ʿĀrifān vorüberkam, immer gesagt, dass er von hier einen höheren spirituellen Duft wahrnehme. Vgl. Ğāmī (1980): 414; vgl. Şafī (1291): 62; vgl. Saġıroġlu (2001): 31–33; vgl. Algar (1976): 135.

¹²⁹ Ğāmī (1980): 418; Şafī (1291): 63; Algar (1990): 10; Eraydın (2001): 370. Muḥammad Bahā'uddīn wurde damit schon als kleines Kind von Muḥammad Bābā Sammāsī in die *ṭarīqat-i ḥwāġagān* aufgenommen.

¹³⁰ Obwohl er dem Scheich Sayyid Amīr Kulāl verbunden war, wird davon ausgegangen, dass er von ʿAbdulḥālīq Ğuġduwānī erzogen war. Diese Art der Erziehung nennt man *uwaisī*. d. h. ohne eine geistige Reise beschritten zu haben von einem verstorbenen Scheich erzogen und ausgebildet worden zu sein. Vgl. Schimmel (1992): 53; vgl. Weismann (2007): 17; vgl. Saġıroġlu (2001): 27; vgl. Cebecioglu: 737; vgl. Kara (2006): 231; vgl. Yılmaz (¹¹2007): 357; vgl. Eraydın (2001): 370; vgl. Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 75; vgl. Mecdi I (1989): 265; Ğāmī (1980): 418; Şafī (1291): 79.

¹³¹ *El*² VII, s.v. *Naḳṣhband*, von Algar Hamid: 933; Algar (1990): 10; Weismann (2009): 15; Kara (2006): 231; Gümüṣhanevi (2005): 28; Eraydın (2001): 370; Garibullah I (2010): 554; Mecdi I (1989): 265; Ğāmī (1980): 414; Şafī (1291): 63.

¹³² Muḥammad Bahā'uddīn verbot seinen Anhängern die Aufzeichnung seiner Taten und Worte zu seinen Lebzeiten. Vgl. Algar (1976): 134.

¹³³ Vgl. Şafī (1291): 79.

¹³⁴ Vgl. Hani (1985): 78.

¹³⁵ Saġıroġlu (2001): 33.

¹³⁶ Hani (1985): 78.

¹³⁷ Saġıroġlu (2001): 38; Tosun (2007): 100.

2. 1. 3 Seine Lehrer

Wie sich aus den oben angeführten spärlichen biographischen Informationen ergibt, hatten mehrere Lehrer und Scheichs in seiner Entwicklungszeit Einfluss auf Muḥammad Bahā'uddīn, von denen er sich Wissen angeeignet und sufische Bildung genossen hat.¹³⁹ Ein Überblick über seine Lehrer wird mit Kurzdarstellungen gegeben:

- **Muḥammad Bābā Sammāsī**¹⁴⁰

Muḥammad Bābā Sammāsī nahm sich Muḥammad Bahā'uddīns schon als Baby an, adoptierte ihn in seinen Orden und beauftragte Sayyid Amīr Kulāl mit dessen Erziehung und Bildung.¹⁴¹ Von seiner Kindheit bis zur Pubertät genoss Muḥammad Bahā'uddīn den sogenannten „inneren Zusammenhalt“ (*ṣuḥba*).¹⁴²

- **Sayyid Amīr Kulāl**¹⁴³

Muḥammad Bahā'uddīn gehörte zu Sayyid Amīr Kulāl's Gefolgschaft, zudem lehrte dieser ihn die Sitten des Redens und Sufismus.¹⁴⁴ Sayyid Amīr Kulāl's letzter Wille war es, dass seine Novizen von nun an Muḥammad Bahā'uddīn

¹³⁸ Tosun (2007): 112.

¹³⁹ Sağıroğlu (2001): 8; Algar (1990): 10.

¹⁴⁰ Siehe das Kapitel 1. 2. 3.

¹⁴¹ Vgl. Şafī (1291): 63.

¹⁴² Sağıroğlu (2001): 39.

¹⁴³ Siehe das Kapitel 1. 2. 3.

¹⁴⁴ Sağıroğlu (2001): 30; Garibullah II (2010): 509. Muḥammad Bahā'uddīn habe seinem Scheich sehr viel gedient und dessen Gunst entgegen genommen, aber er habe keine Form von Gottesgedenken von ihm erhalten, weil sein Scheich das Gottesgedenken im Lauten durchgeführt habe. Siehe in: Sağıroğlu (2001): 42.

folgen mögen¹⁴⁵, der zuvor in Buchara mit der Führung auf dem sufischen Weg begonnen hatte.¹⁴⁶

- **ʿAbdulḥālīq Ġuḡduwānī**¹⁴⁷

ʿAbdulḥālīq Ġuḡduwānī ist jener Scheich von Muḥammad Bahāʾuddīn, bei dem er eine Bildung in Bezug auf seine Zugehörigkeit zu einer *ṭarīqa* erhalten sowie die Bildung auf dem Wege des Sufismus auf höherer Stufe in Form von geistiger Einweihung erlernt hat.¹⁴⁸

- **Mawlānā ʿĀrif ad-Dīkgarānī**¹⁴⁹

Mawlānā ʿĀrif ad-Dīkgarānī war der Stellvertreter von Sayyid Amīr Kulāl,¹⁵⁰ in dessen Sufi-Konvent Muḥammad Bahāʾuddīn sieben Jahre verbrachte.¹⁵¹

- **Scheich Quṭam**¹⁵²

Sein Scheich Amīr Kulāl entband Muḥammad Bahāʾuddīn seiner Pflichten, um Gott verbundene glaubenstreue Personen auf der Welt zu finden. Muḥammad Bahāʾuddīn begab sich darauf zu einem Scheiche der *ṭarīqat-i yasawīya*, zu Scheich Quṭam¹⁵³ und nahm zwei bis drei Monate¹⁵⁴ an dessen Reden und Lehrgesprächen teil.¹⁵⁵

¹⁴⁵ Vgl. Şafī (1291): 81.

¹⁴⁶ Gümüştanevi (2005): 29; Saġiroġlu (2001): 61; Tosun (2007): 107.

¹⁴⁷ Siehe das Kapitel 1. 2. 3.

¹⁴⁸ Buehler, Arthur F. (1998), *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia, South Carolina: 89; Le Gall (2005): 15; Yılmaz (¹¹2007): 290; Saġiroġlu (2001): 48; Tosun (2007): 103; Algar (2007): 21; Garibullah II (2010): 501.

¹⁴⁹ Lebensdaten unbekannt.

¹⁵⁰ Şafī (1291): 71; Algar (2007): 443.

¹⁵¹ Knysh (2000): 219; Tosun (2007): 104; Saġiroġlu (2001): 362; Şafī (1291): 72.

¹⁵² Lebensdaten unbekannt.

¹⁵³ Ġāmī (1980): 416; Saġiroġlu (2001): 361; Algar (2007): 443.

- **Ḥalīl Ata**¹⁵⁶

Muḥammad Bahā'uddīn hat Ḥalīl Atas Reden lange Jahre angehört und diesem sechs Jahre gedient.¹⁵⁷

- **Bahā'uddīn al-Qiṣlāqī**¹⁵⁸

War Muḥammad Bahā'uddīns Lehrer in Hadithwissenschaft und in *ṣuḥba*.¹⁵⁹

- **Ḥakīm-i Tirmidī**¹⁶⁰

Muḥammad Bahā'uddīn las Ḥakīm Tirmidīs Werke sehr aufmerksam, wodurch sich ein geistiges Band (*tawassul*) zu diesem bildete.¹⁶¹

- **Zaynuddīn Abū Bakr**¹⁶²

Nach der Pilgerfahrt besuchte er Zaynuddīn Abū Bakr und unterhielt sich mit ihm drei Tage lang.¹⁶³

¹⁵⁴ Čāmī (1980): 416; Knysh (2000): 219; Tosun (2007): 104.

¹⁵⁵ Sağıroğlu (2001): 60; Tosun (2007): 104.

¹⁵⁶ Lebensdaten unbekannt.

¹⁵⁷ Čāmī (1980): 418; Tosun (2007): 100; Algar (1990): 10; Trimmingham (1971): 63. Es wird auch behauptet, dass er 12 Jahre in seinem Dienst gewesen sei. Vgl. Hani (1985): 80; vgl. Şafī (1291): 80; vgl. Knysh (2000): 219; vgl. Vassaf II (1999): 19–20.

¹⁵⁸ Lebensdaten unbekannt.

¹⁵⁹ Şafī (1291): 77; Sağıroğlu (2001): 365; Tosun (2007): 104.

¹⁶⁰ Er kam vermutlich am Anfang des 9. Jahrhunderts in Termiz im heutigen Usbekistan auf die Welt. Er war ein berühmter Sufi. Er starb im Jahr 932 n. Chr. in der Stadt Termiz. Vgl. *TDVİA XV*, s.v. *Hakīm et-Tirmizî*, von Bereke A. Abdullah: 196–199.

¹⁶¹ Sağıroğlu (2001): 28; Tosun (2007): 114–115. Muḥammad Bahā'uddīn äußerte sich, dass er seine mentale Erziehung durch *tawassul* über den verstorbenen Ḥakīm-i Tirmidī, dessen Werke er 22 Jahre las, erworben hatte. Vgl. *İA IX*, s.v. *Nakşband*, von Yazıcı Tahsin: 53.

¹⁶² Lebensdaten unbekannt.

¹⁶³ Algar (2007): 444; Tosun (2007): 108; Hani (1985): 80; Şafī (1291): 81.

2. 1. 4 Seine Ansichten

Muḥammad Bahā'uddīn lehrte seine Novizen, dass sie die Gunst Gottes auf dem sufischem Wege durch die korrekte Einhaltung der religiösen Regeln, durch ausgiebigen und ausschließlichen Gottesdienst erlangen können. Aufgrunddessen beharrte er auf Gottesfurcht und auf Taten, die in absoluter Frömmigkeit¹⁶⁴ verrichtet werden. Seine *ṭarīqa* fasste er als „die Ergebenheit an die Sunna des Propheten Mohammed und die Worte seiner Gefährten“ zusammen.¹⁶⁵ Muḥammad Bahā'uddīn wird als sehr bescheiden dargestellt, er habe jeden beschenkt, der ihm ein Geschenk gemacht habe. Er habe Gerste, Wicke und Marillen angebaut und sehr viel Wert auf Landwirtschaft und auf Gewinn durch körperliche Anstrengung gelegt. Dementsprechend nahm er keine Novizen auf, die nicht beruflich beschäftigt waren. Sein Prinzip war es, weltliche Tätigkeiten ausüben und zu verdienen, um keinem zur Last zu fallen, jedoch dabei keinesfalls in spirituelle Lethargie zu verfallen.¹⁶⁶ Er legte keinen Wert auf bestimmte Kleidung, trug keine Tracht und machte auch seinen Novizen keine bestimmten Kleidungs Vorschriften. Seine Besucher habe er zuerst nach deren Befinden gefragt, danach habe er sich nach deren Familien und Tieren erkundigt, um ihre Herzen zu gewinnen.¹⁶⁷ Eine seiner berühmten Aussagen ist¹⁶⁸:

¹⁶⁴ Vgl. Mecdi I (1989): 266; vgl. Haar, Johan G. J. (2002), „Ahmed Sirhindi'nin Nakşibendi Geleneğine Bakış“ in: *Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi*, Türk. Übers. von Şimşek, Halil İbrahim. Ankara: 200. Der Originaltitel: Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi. Paris-Istanbul 1990; vgl. Le Gall (2005): 111–113.

¹⁶⁵ Eyuboğlu (1987): 250.

¹⁶⁶ Tosun (2007): 112–113.

¹⁶⁷ Ebd.: 114–115.

¹⁶⁸ Meier (1995): 16; Meier (1994): 87; Tosun (2007): 115; Schimmel (1992): 517; Weismann (2009): 60; vgl. Sirhindi 1, Brief 287 (1317): 317.

indirāğ an-nihāya fī l-bidāya
*Einschluß des Endes in den Anfang*¹⁶⁹

2. 1. 5 Seine Werke

Es gibt von Muḥammad Bahā'uddīn an Werken nur *awrād-i bahā'īya* (Die Gebetssprüche von Bahā'uddīn)¹⁷⁰ und *risāla-i qudsīya* (Die heiligen Abhandlungen) von seinem Novizen Muḥammad Pārsā¹⁷¹ und ansonsten keine anderen schriftlich aufgezeichneten Werke.¹⁷²

2. 1. 6 Sein Tod

Kurz bevor Muḥammad Bahā'uddīn starb, teilte er seinen Novizen mit, dass sie Muḥammad Pārsā (gest. 1420)¹⁷³ folgen sollten¹⁷⁴. Muḥammad Bahā'uddīn starb im Alter von 73 Jahren im Dorf Qaṣr-i ʿĀrifān¹⁷⁵ und wurde im Garten seines Hauses begraben.¹⁷⁶ Aber Muḥammad Pārsā selbst leistete, nachdem er die Führung übernommen hatte, mitsamt allen Novizen sowie den Mitgliedern der

¹⁶⁹ D. h. Bei anderen *ṭarīqas* gelangt man erst am Schluss die Erkenntnis Gottes, bei dieser *ṭarīqa* jedoch bereits am Anfang.

¹⁷⁰ Vgl. Sağıroğlu (2001): 264.

¹⁷¹ Er verfasste auf der Grundlage der Gespräche von Muḥammad Bahā'uddīn zwölf Artikel, denen er seine Erörterungen zufügte. Vgl. Sağıroğlu (2001): 178. Für die anderen Werke von Muḥammad Pārsā siehe in: Parsa (2002): 11–16.

¹⁷² Sağıroğlu (2001): 178; Knysh (2000): 220. Später wurden ihm noch elf Werke zugeschrieben. Siehe in: Tosun (2007): 116–118.

¹⁷³ Vgl. *TDVİA XXX*, s.v. *Muhammed Pârsâ*, von Algar Hamid: 563; vgl. Parsa, Muhammed. (2002), *Risale-i Kudsiye*. Türk. Übers. von Tosun, Necdet. İstanbul: 7–10. Der Originaltitel: *risāla-i qudsīya*.

¹⁷⁴ Mecdi I (1989): 268; Sağıroğlu (2001): 88; Tosun (2007): 108.

¹⁷⁵ Şafî (1291): 83; Weisman (2007): 15; Knysh (2000): 220.

¹⁷⁶ Gümüşhanevi (2005): 29; Sağıroğlu (2001): 86; Tosun (2007): 109; Algar (2007): 21.

Naqšbandiyya ʿAlāʾuddīn al-ʿAṭṭār¹⁷⁷ das Treueversprechen¹⁷⁸, wodurch dessen höherer Rang in der Naqšbandiyya anerkannt wurde, und er so automatisch auch die Führungsposition im Orden innehatte.¹⁷⁹

2.2 Die Verbreitung der Naqšbandiyya

Die Prinzipien und weiteren Regeln dieser *ṭarīqa* wurden von Muḥammad Bahāʾuddīn erweitert und in Form von wesentlichen Grundlagen zusammengefasst und dadurch die *ṭarīqa* neuerlich gestärkt und weiter verbreitet, die für kurze Zeit an Bedeutung verloren hatte.¹⁸⁰ In dieser *ṭarīqa* haben lautes Gottesgedenken, ekstatischer Tanz und Klausur keinen Platz,¹⁸¹ erstrebt wird die Aneignung der Ethik des Propheten Mohammed, die als perfekt erachtet wird. Muḥammad Bahāʾuddīn hatte den acht Prinzipien¹⁸² von ʿAbdulḥālīq Ġuğduwānī drei weitere hinzugefügt¹⁸³, womit die geistige Reife der Naqšbandiyya nun aus elf Grundlagen bestand.¹⁸⁴ Zudem wurden diese Prinzipien mit dem Grundgedanken der Herzensbindung (*rābiʿa*) unterlegt.¹⁸⁵

¹⁷⁷ Siehe das Kapitel 1. 3.

¹⁷⁸ Vgl. Weisman (2007): 19.

¹⁷⁹ Obwohl es veranlasst wurde, dass Muḥammad Parsā in der *ṭarīqa* die Führung übernehmen sollte, schloss sich dieser ʿAlāʾuddīn al-ʿAṭṭār an. Es wird überliefert, dass es bei Muḥammad Parsā einen beträchtlichen „Abessivzustand“, also außerweltliche, Trance und ekstatische Zustände gegeben habe, allerdings sei dieser Zustand bei ʿAlāʾuddīn al-ʿAṭṭār maßvoller gewesen und er habe ihn auch besser beherrschen können. Vgl. Saġiroġlu (2001): 376; vgl. Tosun (2007): 108.

¹⁸⁰ Saġiroġlu (2001): 267; Friedmann (2000): 68.

¹⁸¹ Vgl. Ġāmī (1980): 419; vgl. Schimmel (1992): 516.

¹⁸² Vgl. TDVİA XXXII, s.v. *nakšibendiyye*: 342.

¹⁸³ Meier (1994): 26; Weismann (2009): 2; 16; Knysh (2000): 220.

¹⁸⁴ Meier (1995): 9. Es wird auch als *kalimāt-i qudsīya* benannt. Vgl. Saġiroġlu (2001): 295.

¹⁸⁵ Saġiroġlu (2001): 268.

- **Bewusstsein für die Zeit (*wuqūfu zamānī*)**

Der Novize muss sich der vergangenen Zeit bewusst sein, sich im Klaren sein, in welchem Stadium und auf welcher Stufe er sich befindet und versuchen, seine Zeit gut zu nutzen. Er sollte zudem überdenken und immer wieder hinterfragen, ob er diese auch wirklich ertragreich genutzt hat oder nicht.¹⁸⁶

- **Bewusstsein für die Zahl (*wuqūfu ʿadadī*)**

Der Novize muss die Anzahl seines Gottesgedenkens kennen und die ihm von seinem Scheich aufgetragene Anzahl beachten.¹⁸⁷

- **Bewusstsein des Herzens (*wuqūfu qalbī*)**

Es ist die Erkenntnis desjenigen, welcher im Herzen rezitiert. Während des Gottesgedenkens sollte er die Kontrolle bewahren und versuchen, diesen Zustand auch zu halten.¹⁸⁸

Muḥammad Bahāʾuddīn hatte viele Novizen ausgebildet und nach seinem Ableben spielten diese für den Fortbestand und bei der Verbreitung der Naqšbandiyya als seine Nachfolger¹⁸⁹ eine wesentliche Rolle.¹⁹⁰ Unter ihnen ist insbesondere Yaʿqūbī Čarḥī zu erwähnen, der als Aufrechterhalter der Nachfolger der Naqšbandiyya gilt. ʿUbaidullāh Aḥrār, welcher von Yaʿqūbī Čarḥī ausgebildet wurde, trug entscheidend dazu bei, dass die Naqšbandiyya in Zentralasien¹⁹¹ einen herausragenden Platz erlangte und sich in der islamischen Welt verbreiten

¹⁸⁶ Yılmaz (¹¹2007): 290; Hani (1985): 251; Eraydın (2001): 375.

¹⁸⁷ Şafī (1291): 41; Hani (1985): 253; Eraydın (2001): 375; Yılmaz (¹¹2007): 290; Buehler (1998): 129.

¹⁸⁸ Yılmaz (¹¹2007): 291; Hani (1985): 253; Eraydın (2001): 375.

¹⁸⁹ ʿĀlāʾuddīn al-ʿĀṭṭār, Muḥammad Pārsā, Yaʿqūb-i Čarḥī. Siehe in: Weismann (2009): 18; Tosun (2007): 119; Algar (1976): 137.

¹⁹⁰ Vgl. TDVİA XXXII, s.v. *nakşibendiyye*: 336; Kara (2006): 231.

¹⁹¹ Schwarz, Florian. (2000), *Unser Weg schließt tausend Wege ein*. Berlin: 133–134.

konnte.¹⁹² Diese *ṭarīqa*, die anfänglich als *ṭarīqat-i ḥwāğagān* bezeichnet wurde¹⁹³, erstreckte sich in der Epoche von ʿAbdulḥāliq Ġuğduwānī bis Muḥammad Bahāʿuddīn bis in die Provinz H^wārazm.¹⁹⁴ In der Periode ab Muḥammad Bahāʿuddīn befand sich das Zentrum in Buchara und die *ṭarīqa* reichte von Transoxanien bis nach Horasan. Sie entwickelte sich mit der Zeit zur *ṭarīqa* mit den meisten Anhängern in ganz Zentralasien.¹⁹⁵ Die Naqšbandiyya-Scheichs gelangten dann im 17. Jahrhundert bis nach Indien.¹⁹⁶

Im darauffolgenden Jahrhundert begann mit dem Šayḥ Aḥmad Sirhindī eine neue Epoche für die Naqšbandiyya.¹⁹⁷ Nach Muḥammad Bahāʿuddīn bemühte sich kein anderer Naqšbandiyya Scheichs mehr als Šayḥ Aḥmad Sirhindī um die *ṭarīqa*. Er definierte die Rolle des Sufismus in der Gesellschaft neu¹⁹⁸, entwickelte die

¹⁹² Schimmel (1992): 516; Weismann (2009): 43; *TDVİA* XXXII, s.v. *nakşibendiyye*: 336; Algar (1976): 138.

¹⁹³ Trimingham (1971): 14.

¹⁹⁴ Ist eine Provinz im Westen des heutigen Usbekistan.

¹⁹⁵ Haksever, Ahmet Cahid. (2003), „Çorum`da Nakşbendiliğın Tarihi süreci ve Temsilcileri“, in: *HÜİFD*, 7–13, Çorum: 62; Weismann (2009): 30–33; Le Gall (2005): 17.

¹⁹⁶ ʿUbaidullāh Aḥrār wurde bekannt als der Scheich, der die Naqšbandiyya institutionalisierte und nach ihm wurde die *ṭarīqa* durch Muḥammad al-Bāqī Billāh nach Indien gebracht, jedoch von seinem Stellvertreter Šayḥ Aḥmad Sirhindī verbreitet. Durch seinen Sohn Muḥammad Maṣṣūm und seine Stellvertreter verbreitete die *ṭarīqa* auch außerhalb dieser Region. Siehe in: Buehler, Arthur F. (2003), „Nakşbendiyye–Müceddidiyye ve Hindistan`da yayılışı“ in: *GÜÇİFD*, 2–2, Türk. Übers. von Şimşek, Halil İbrahim. Çorum: 143–164. Der Originaltitel: *The Naqshbandiyah-Mujaddidiyah and its Rise to Prominence in India*. 1990.; Algar, Hamid. (1990^a), „Political Aspects“, in: Gaborieau Marc [Hrsg.], *Naqshbandis*, Istanbul [u. a.]: 130; Weismann (2009): 49; Le Gall (2005): 16; Weismann (2009): 34; 49; 68–73; Trimingham (1971): 94; Algar (1976): 142; Friedmann (2000): 13–21; Tosun (2007): 208; Knysh (2000): 229.

¹⁹⁷ Vgl. *TDVİA* XXIX, s.v. *Mektubat*, von Algar Hamid: 11–12.

¹⁹⁸ Vgl. Algar (1990): 20–24.

sufischen Handlungen der Naqšbandiyya weiter¹⁹⁹ und gilt heute als eine der bedeutendsten sufischen Persönlichkeiten.²⁰⁰ Später verbreitete sich die Naqšbandiyya in Zentralasien unter den türkischen Stämmen und begann mit der Zeit an globaler Bedeutung zu gewinnen.²⁰¹

2.3 Die Beziehungen zwischen Scheich und Novize in der Naqšbandiyya

2.3.1 Die Aufnahme (*intisāb*)

Wenn ein Bewerber sich einer *ṭarīqa* zuwendet, um die „geistige Reise“ antreten und einem Scheich zugehören zu können²⁰², ist meist das erste, was ihm der Scheich auftragen wird, das *istihāra*-Gebet²⁰³ zu verrichten.²⁰⁴ Je nach Stand des

¹⁹⁹ Buehler (2003): 143; Weismann (2009): 56.

²⁰⁰ Für nähere Details siehe in: Haar, J. G. J. ter. (1992), *Follower and heir of the prophet: Ahmad Sirhindi (1564 - 1624) as mystic*. Leiden; Friedmann, Yohanan. (1971), *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal&London.

²⁰¹ Vgl. TDVİA XXXII, s.v. *nakşibendiyye*: 335.

²⁰² Der Scheich muss diesen auch akzeptieren. Siehe in: Tor, Andrae. (1980), *Islamische Mystik*. Stuttgart [u. a.]: 90.

²⁰³ Hegt man Befürchtungen gegenüber einer Sache oder Zweifel, ob sie zu den „Wohltaten“ gehört oder nicht, verrichtet der Betreffende *istihāra* und legt sich schlafen, um darüber zu träumen. Aber bezüglich der Dinge, von denen bekannt ist, dass sie zu den Wohltaten gehören, bedarf es keiner *istihāra*. Bei *istihāra* ist vorgesehen, dass man ein Gebet mit zwei *rakʿāt* verrichtet und danach sein Bittgebet ausspricht, mit dem man um Gottes Hilfe bei der Entscheidung in einer Angelegenheit bittet. Ohne mit jemandem zu sprechen schläft man dann. Die gesehenen Träume oder eventuell sonst auftretenden Zeichen deutet man dann. Vgl. TDVİA XXIII, s.v. *İstihāre*, von Öğüt Salim: 333–334; vgl. Cebecioğlu (1997): 404; vgl. Garibullah I (2010): 256; vgl. Nar (2008): 146.

Novizen kann der Scheich dies drei oder sieben Mal²⁰⁵ verlangen. Wenn der Novize eine entsprechende Eignung zeigt, legt der Scheich dem Novizen mit Hoffnung auf Gottes Hilfe „den Weg Gottes“ nahe.²⁰⁶ Auf dem Weg der geistigen Reife, schwört der Novize allen Sünden und Vergehen ab.²⁰⁷ Die Novizen bleiben solange in Obhut, bis bei all ihren Handlungen und Taten das Bewusstsein mit Gott zu sein entsteht und die Erleuchtung Gottes sich in ihren Herzen etabliert. Danach richtet sich (*tawağğuh*) der Scheich an den Novizen²⁰⁸ und suggeriert den seinem Zustand angemessenen Teil des Gottesgedenkens.²⁰⁹ Bei den Frauen findet die Aufnahme ohne Berührung in mündlicher oder schriftlicher Form statt.²¹⁰

2. 3. 2 Der Scheich (*muršid*)

An erster Stelle der unentbehrlichen Bestandteile des sufischen Systems ist die Beziehung zwischen dem Scheich und dem Novizen.²¹¹ Der Scheich verfügt über die notwendige Befugnis und die Fähigkeit, um dem dem Wege des Sufismus

²⁰⁴ Vgl. Sirhindī 1, Brief 239 (1317): 219; vgl. Werbner (2003): 193–194. Als Novize akzeptiert zu werden war früher nicht so leicht. Sie warteten lange, bis sie aufgenommen wurden, oder der Scheich gab ihnen sehr schwer erfüllbare Aufgaben, um zu prüfen, ob sie wirklich aufrichtig in ihren Intentionen waren. Siehe in: Schimmel (²2003): 21.

²⁰⁵ Türer (1998): 103; Garibullah I (2010): 261.

²⁰⁶ Yılmaz (¹¹2007): 209; Hani (1985): 205; Paul (1991): 72.

²⁰⁷ Vgl. Kasapoğlu, Abdurrahman. (2008), „Kuran’da inabe kavramı: dini tecrübe açısından bir yaklaşım“, in: *Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi*, 22, Ankara: 143; vgl. Hartmann (1914): 107.

²⁰⁸ Haksever, Ahmet Cahid. (2002): „Nakşibendiyye’de Manevi Rehberliğin Önemi“ in: *Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi*, 9, Ankara: 393.

²⁰⁹ Hani (1985): 205–206.

²¹⁰ Yılmaz (¹¹2007): 210.

²¹¹ Vgl. Hartmann (1914): 99.

folgenden Novizen ein Wegweiser und Geleiter zu sein,²¹² der sie zur Tugend des „vollkommenen Menschen“ führt.²¹³ Er soll erreichen, dass die Menschen Gott lieben, dass die Menschen die Gunst Gottes erlangen und dass sie sich gegenseitig lieben. Bildlich ausgedrückt ist der Scheich eine Treppe, über die andere aufsteigen bzw. wie eine Kerze, die selbst brennt, jedoch auch andere erleuchtet.²¹⁴ Die wichtigsten Eigenschaften, die bei einem Scheich vorhanden sein müssen, sind folgende²¹⁵: Er muss von einem vollkommenen Scheich ausgebildet worden sein. All seine mündlichen und aktiven Handlungen müssen dem islamischen Recht und der *ṭarīqa* entsprechen. Er muss die Novizen ihren Begabungen entsprechend ausbilden und lehren.

2.3.3 Der Novize (*murīd*)

Der Novize, der einer *ṭarīqa* beitrifft, wendet sich aufrichtig einem Scheich zu²¹⁶, gibt seinen Willen freiwillig auf²¹⁷ und legt diesen in die Hände seines Scheichs.²¹⁸ Der Scheich lehrt den Novizen wie einen Sohn und verfügt auch über

²¹² Haar (2002): 202; Meier (1995): 16; Ece, Hüseyin K. (2002), *Kur'an'a göre üç evliya*. İstanbul: 69.

²¹³ Meier (1995): 16; Sağiroğlu (2001): 331; Gümüşhanevi (2005): 91–92; Cebecioğlu (1997): 673.

²¹⁴ Uludağ (1999): 388.

²¹⁵ Vgl. Gümüşhanevi (2005): 91–92; vgl. Yılmaz (¹¹2007): 207; vgl. Nar (2008): 138.

²¹⁶ Haar (2002): 201.

²¹⁷ Hartmann (1914): 100.

²¹⁸ Coşan, M. Esad. (1993), *İslamda Nefis Terbiyesi ve Tasavvufa Giriş*. İstanbul: 45; Eren (1996): 33; Küçük (1976): 112; vgl. Ohlander (2008): 214; vgl. Hartmann (1914): 103; vgl. Sirhindī 1, Brief 292 (1317): 347. Es sollte auch nicht vergessen werden, wenn der Koran und die Sunna für den Sufismus und die Orden eine grundlegende Richtschnur sind, dass in jedem Fall auch die Einhaltung der Scharia erforderlich ist. Die Regel in diesem Hadith ist für jeden bindend: „Wo gegen Gott rebelliert wird, gibt es keinen Gehorsam zu den Geschöpfen.“ Siehe in: Kocaer, Abdullah Feyzi. (2004), *Sahih-i Buhari*. I, Konya: 81.

dieselben Rechte wie ein Vater. Dass der Novize einem Scheich untersteht, wird als seine zweite Geburt erachtet.²¹⁹ Nun ist der Scheich sein ideeller Vater.²²⁰ Der Fortschritt eines Novizen hängt vom Grad der Beachtung und der Gunst des Scheichs und seinem angeborenen Talent und von seiner Begabung ab.²²¹

Zwar gibt es eine ganze Reihe von Verhaltensregeln, die zu befolgen sich der Novize durch die Zusammenkunft mit einem Scheich verpflichtet,²²² an dieser Stelle werde ich mich jedoch nur mit denjenigen ethischen Regeln begnügen, die ein Novize unbedingt zu befolgen hat.

2. 3. 3. 1 Die Aufgaben des Novizen

Der Novize muss sich in Gegenwart des Scheichs leise und ruhig verhalten und darf niemals unerlaubt das Wort ergreifen. Er muss sich, wie ein Verstorbener den Händen des Wäschers ausgeliefert ist,²²³ vollkommen dem Scheich anvertrauen. Er muss sich dem Scheich gegenüber, sowohl in dessen Gegenwart als auch in dessen Abwesenheit, angemessen verhalten. Er darf im Herzen nicht den Handlungen und Taten seines Scheichs widerstreben. Er muss seinem Scheich alles Gute oder Schlechte, was durch seinen Kopf geht, erzählen.²²⁴ Er muss die Anweisungen seines Scheichs unverzüglich befolgen. Zudem muss er das

²¹⁹ Vgl. Ohlander (2008): 200.

²²⁰ Vgl. *TDVİA XXXII*, s.v. *mürîd*, von Uludağ Süleyman: 48; Akçiçek, Abdulkadir. (1983), *Miftah'ül-Kulub Kalplerin Anahtarı*. İstanbul: 74. Dieses Buch besteht aus vier Werken von Şemseddin, Mehmet Nuri: *Miftāhu l qulūb*, *Risāla-i murāqaba*, *Risāla-i pandīya*, *Awrad-i fathīya*. Wann diese Werke geschrieben und wo sie gedruckt worden sind, wurde nicht angegeben. Schimmel (1992): 154; Yılmaz (¹¹2007): 207.

²²¹ Vgl. *İA XII*, s.v. *tarikāt*: 1.

²²² Das Benehmen zwischen den beiden siehe in: Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 13–38.

²²³ Lings (1990): 125; Meier (1995): 9; Weismann (2001): 34.

²²⁴ Hartmann (1914): 104.

Gottesgedenken, das ihm sein Scheich suggeriert hat, immer fortgesetzt wiederholen.²²⁵ Niemals darf er zornig sein, da dies die vom Gottesgedenken ausgehende Erleuchtung zunichte macht. Zudem muss er sich strikt von Diskussionen und Streit fernhalten. Der Novize muss fest daran glauben, dass er sein Ziel nur durch seinen Scheich erlangen kann und muss das bevorzugen oder das ablehnen, was sein Scheich bevorzugt bzw. ablehnt. Die Dienstleistung seinem Scheich gegenüber muss mit aller Aufrichtigkeit stattfinden. Auch muss er bereit sein, all seine materiellen und immateriellen Habseligkeiten auf dem Wege Gottes aufzugeben. Auch darf er sich nur mit dem beschäftigen, was ihm sein Scheich suggeriert hat und muss all jene Gedanken verbannen, die ihn dabei ablenken könnten.²²⁶ Ohne die Erlaubnis seines Scheichs darf er nicht heiraten, reisen, an „innerem Zusammenhalt“ (*ṣuḥba*) teilnehmen oder sich davon abwenden, in Abgeschiedenheit leben.²²⁷

2.4 Die sechs Praktiken in der Naqšbandiyya

Von ihren Anfängen her war die Wertschätzung des islamischen Rechts in der Naqšbandiyya ihr herausragendes Kennzeichen; ebenso wie die strenge Verbindung zur Sunna und eine scharfe Distanz gegenüber Neuerungen und Erfindungen in der Religion.²²⁸ Ein weiteres zentrales Element ist das Bestreben

²²⁵ Das Verhalten gegenüber den anderen siehe in: Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 70–71.

²²⁶ Vgl. Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 71.

²²⁷ Gramlich, Richard. (1992), *Islamische Mystik*. Stuttgart Berlin Köln: 223–229; Afifi (2009): 235–236; Hani (1985): 152–155; Tozlu (2005): 186; Eraydın (2001): 380; Gümüşhanevi (2005): 92–97; Nar (2008): 149; Ohlander (2008): 215–216.

²²⁸ Alle Neuerungen oder Erfindungen, die in der Zeit des Propheten Mohammed und von dessen Gefährten nicht gesehen, aber später nachträglich im Gegensatz zum Koran und der Sunna im Islam als Gottesdienst wahrgenommen wurden. Vgl. Al-Qaḥṭānī, Saʿīd b. ʿAlī b. Wahf. (1999), *Nūru s-sunna wa-ẓulumātu l-bidʿa*. ar-Riyāḍ: 65–81; vgl. Ġamāladdīn Muḥammad b. Mukarram b. Manẓūr. (1708), *Lisānu l-*

sich von schlechten und verwerflichen Gewohnheiten zu entfernen und sich stattdessen eine vollkommene Ethik anzueignen.²²⁹ Diese sechs Praktiken sind ein wichtiger Faktor, um den Novizen bei der Ausübung der erwähnten elf Prinzipien zu motivieren.

2. 4. 1 Das Gottesgedenken (*dikr*)

Bevor jedoch der Novize mit dem Gottesgedenken beginnt, muss er Reue zeigen und allem Verbotenen abschwören und dadurch versuchen, seinen Körper und seine Seele von allen Gelüsten, aller Begierde, Wollust und Verfallenheit an das Weltliche zu säubern.²³⁰ Der Novize sollte ein freiwilliges Gebet verrichten²³¹ und danach acht mal die Sure *al-Fātiḥa* rezitieren und die davon ausgehende Wohltat zunächst den Seelen der Propheten, den bedeutendsten Persönlichkeiten der Sufis und den Scheichs der Naqšbandiyya zuteil werden lassen und danach an seinen Scheich denken²³² und sein tägliches Gottesgedenken, welches dem Novizen als Aufgabe erteilt wurde, folgendermaßen fortsetzen²³³:

- 111 mal *astağfiru llāh*²³⁴,
- 111 mal *lā ilāha illā llāh, al-malik, al-ḥaqq, al-mubīn*²³⁵ und einmal am Ende *Muḥammadun rasūlu llāh aṣ-ṣādiq, al-waʿd, al-amīn*²³⁶,

arab. Kairo: 229–230; vgl. al-Qāsim, Maḥmūd ʿAbdurraūf. (1987), *al-Kašfu ʿan ḥaqīqati ṣ-ṣūfiyya*. Libanon: 597–600; vgl. Sirhindī 2, Brief 19 (1317): 29.

²²⁹ Gümüṣhanevi (2005): 357.

²³⁰ Eraydın (2001): 382; Hani (1985): 237; Gümüṣhanevi (2005): 102.

²³¹ Eraydın (2001): 382; Hani (1985): 237.

²³² Tozlu (2005): 37.

²³³ Eraydın (2001): 382; Sağıroğlu (2001): 335.

²³⁴ Ich bitte Allah um Vergebung.

²³⁵ Es gibt keinen Gott außer Allah, der König, der Wahre, der Offenkundige. Vgl. Sure 24, Vers 25.

²³⁶ Mohammed ist der Gesandte Allahs, der Aufrichtige, der sein Versprechen hält, der Vertrauenswürdige.

- 111 mal *Allāhumma ṣallī ʿalā sayyidinā Muḥammadin wa-ʿalā ālihī wa-ṣaḥbihī aḡmacīn*²³⁷,
- 1 mal *Āyat al-Kursī*²³⁸,
- 1 mal Sure *al-Inširāḥ*²³⁹,
- 1 mal Sure *al-Kawṭar*²⁴⁰,
- 1 mal Sure *an-Naṣr*²⁴¹,
- 3 mal Sure *al-Iḥlās*²⁴²,
- 1 mal Sure *al-Falaq*²⁴³,
- 1 mal Sure *an-Nās*²⁴⁴.

Als nächstes wird des Verses „*Ein jeder wird (einmal) den Tod erleiden*“²⁴⁵ gedacht und in diesem Sinne der Tod verinnerlicht und in Erinnerung gerufen.²⁴⁶ Nun beginnt der Novize im Herzen mit dem Gottesgedenken, indem er mit dem Namen *Allāh*²⁴⁷ anfängt.²⁴⁸ Nach jeweils hundert Wiederholungen spricht er „*ilāhī anta maqṣūdī wa-riḍāka maṭlūbī*“²⁴⁹. Die Anzahl des Gottesgedenkens, das dem Novizen als Aufgabe zugeteilt wird, in der der Name *Allāh* ausgesprochen

²³⁷ Möge der Segen Allah auf unserem Herrn Mohammed, seiner Familie und seinen allen Gefährten sein.

²³⁸ Sure 2, Vers 255.

²³⁹ Sure 94.

²⁴⁰ Sure 108.

²⁴¹ Sure 110.

²⁴² Sure 112.

²⁴³ Sure 113.

²⁴⁴ Sure 114.

²⁴⁵ Sure 3, Vers 185.

²⁴⁶ Saḡıroğlu (2001): 335; Hani (1985): 237; Küçük (1976): 96.

²⁴⁷ Das Wort *Allāh* wird als ursprünglicher Name Gottes angesehen. Siehe in: Garibullah I (2010): 160.

²⁴⁸ Gümüşhanevi (2005): 101; Eraydın (2001): 382; Hani (1985): 238.

²⁴⁹ Mein Gott, du bist mein Ziel und dein Wohlgefallen ist mein Wunsch. Vgl. Hani (1985): 238; vgl. Buehler (1998): 129; Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 187.

wird, muss mindestens 5000 betragen.²⁵⁰ Eine Begrenzung der Zahl gibt es nicht.²⁵¹ Die zweite Art des Gottesgedenkens, das dem Novizen in der Naqšbandiyya suggeriert wird, ist das Gottesgedenken des Herzens durch Verneinung (*naḥy*) und Beweis (*itbāt*),²⁵² das mit dem Einheitsbekenntnis *lā ilāha illā llāh*²⁵³ vollzogen wird.²⁵⁴ Der Novize drückt bei dem Gedenken seine Zunge an den Gaumen und seine Zähne zusammen. Er atmet tief ein und hält seinen Atem im unteren Teil seiner Lunge. Nun hebt er das *lā* des Einheitsbekenntnisses unterhalb seines Bauchnabels zu seinem Kopf an, *ilāha* richtet er auf seine linke Seite und später wendet er seinen Kopf zum Herzen und prägt das Wort *illā llāh*.²⁵⁵ Dies kann man von eins auf drei, fünf, sieben oder auf bis zu einundzwanzig²⁵⁶ Mal erhöhen. Ganz am Schluss, wenn man ausatmet; spricht man „*Allāhumma anta maqṣūdī wa-riḍāka maṭlūbī*“ und prägt auch im Herzen das Einheitsbekenntnis ein.²⁵⁷

2. 4. 1. 1 Das gemeinschaftliche Gottesgedenken (*ḥatm-i ḥwāḡagān*)

Eine der Formen des Gedenkens, die in der Naqšbandiyya meist in Gemeinschaft praktiziert wird, ist *ḥatm-i ḥwāḡagān*.²⁵⁸ Es ist ein Gedenken, das angewandt wird, um Notlagen bewältigen zu können und um sich vor dem Übel zu

²⁵⁰ Garibullah I (2010): 270.

²⁵¹ Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 52.

²⁵² Vgl. Le Gall (2005): 113.

²⁵³ Vgl. Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 52–53.

²⁵⁴ Vgl. Arberry (1979): 132; Hani (1985): 245.

²⁵⁵ Vgl. Buehler (1998): 129; vgl. *TDVİA XXXII*, s.v. *nakṣibendiyye*: 342; vgl. Sirhindī 1, Brief 313 (1317): 382; Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 183.

²⁵⁶ Parsa (2002): 44.

²⁵⁷ Muslu, Ramazan. (2001), „Ebu Said Muhammed Hadimi ve Nakṣbendilik Risalesinin Tahlili“ in: *SÜİFD*, 4, Sakarya: 213; Hani (1985): 245–246.

²⁵⁸ Eraydın (2001): 387–388; Tosun (2007): 320.

schützen.²⁵⁹ *Hatm-i ĥwāğagān* ist das wichtigste Gottesgedenken der Naqšbandiyya, das in Gemeinschaft vollzogen wird, wobei dieses aus zwei Teilen²⁶⁰, die *kabīr* und *ṣagīr* genannt werden, besteht.²⁶¹ Dieses Gedenken wird nur unter den Anhängern der Naqšbandiyya²⁶² vollzogen.²⁶³

- **Die Durchführung der *ĥatm-i ĥwāğagān al-kabīr*:**

- 25 mal *astāğfiru llāh*,
- *rābiṭa*²⁶⁴,
- 7 mal Sure *al-Fātiḥa*²⁶⁵,
- 100 mal Segenssprache über den Propheten Mohammed (*ṣalawāt*),
- 79 mal Sure *al-Inširāḥ*²⁶⁶,
- 1001 mal Sure *al-Iḥlās*²⁶⁷,
- 7 mal Sure *al-Fātiḥa*²⁶⁸,

²⁵⁹ Meier (1994): 207; Vassaf II (1999): 32; Cebecioğlu (1997): 332; Küçük (1976): 96; Tosun (2007): 320; vgl. *TDVİA XXXII*, s.v. *naqşibendiyye*: 343; Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 69.

²⁶⁰ Wenn die Novizen mehr als zehn im Gottesgedenkenkreis sind, wird das als *ĥatma-i kabīr*, wenn sie weniger als zehn sind, als *ĥatma-i ṣagīr*, bezeichnet. Der Unterschied zwischen den beiden ist, dass man bei ersterem die 79 mal rezitierte Sure 94. weglässt und bei zweiterem statt 1001 mal die Sure 112 zu rezitieren 500 mal *yā bāqī anta l-bāqī* rezitiert. Siehe in: Eraydın (2001): 387.

²⁶¹ Tosun (2007): 321.

²⁶² Dimašqī (o. J.): 269. *Hatm-i ĥwāğagān* wird nicht unter den Frauen durchgeführt. Siehe in: Ustaosmanoğlu, Mahmud. (o. J.), *İrşadü'l Müridin*. İstanbul: 296; Garibullah II (2010): 487.

²⁶³ Ustaosmanoğlu (o. J.): 295; Eraydın (2001): 387; Yılmaz (¹¹2007): 295; Kara (2006): 159; Meier (1994): 201.

²⁶⁴ Siehe das Kapitel 2. 4. 5.

²⁶⁵ Sure 1.

²⁶⁶ Sure 94.

²⁶⁷ Sure 112.

- 100 mal Segenssprache über den Propheten Mohammed (*ṣalawāt*),
- Bittgebet (*duʿā*),
- 100 kleine Steine,
- 10 große Steine.

Die Anhänger der *ṭarīqa* setzen sich kreisförmig auf ihren Knien an einen leeren Platz. Der Kreis wird von jemandem geleitet, der mit den Gepflogenheiten der *ṭarīqa* vertraut ist. Die Gruppe, die sich im Kreis des Gedenkens befindet, bleibt aufgereiht bis zu dessen Ende mit Herzensbindung (*rābiṭa*)²⁶⁹ an ihren Scheich auf ihren Knien²⁷⁰ sitzen, schließt ihre Augen²⁷¹, um zu erreichen, dass sich das Herz zu Gott wendet.²⁷² Es werden hundert kleine und zehn große Steine bereitgehalten. Ein Anwesender legt die großen Steine vor den Leiter des Gedenkenkreises und verteilt die weiteren hundert Steine unter den Anwesenden. Wenn die Gruppe im Kreis aus zehn oder mehr als zehn Personen besteht, legt er einundzwanzig Steine zur Seite und verteilt die verbleibenden neunundsiebzig Steine. Die Gruppe sagt zuerst 25 Mal *astaghfiru llāh*.²⁷³ Als nächstes rezitieren sie die Sure *al-Fātiḥa*. Der Leiter der Gruppe trägt dabei einmal die Sure *al-Fātiḥa* vor, die zu seiner Rechten sitzenden sechs Personen jeweils auch einmal die Sure *al-Fātiḥa*, also wird somit insgesamt sieben Mal die Sure *al-Fātiḥa* vorgetragen. Danach beginnt man mit der Gebetsformel *ṣalawāt*.²⁷⁴ Währenddessen rezitieren die Anwesenden der Anzahl der Steine in ihrer Hand entsprechend *ṣalawāt* und legen nach jeder Rezitierung einen Stein in ihre linke Hand. Nach den *ṣalawāt* wird 79 Mal die Sure *al-Inširāḥ* rezitiert. Wenn auch das beendet ist, verteilt der Leiter, der die 21 Steine einbehalten hat, diese an die Gruppe im Kreis und verteilt

²⁶⁸ Sure 1.

²⁶⁹ Siehe das Kapitel 2. 4. 5.

²⁷⁰ Cebecioğlu (1997): 333.

²⁷¹ Tozlu (2005): 41; Hani (1985): 275; Meier (1994): 201.

²⁷² Meier (1994): 210.

²⁷³ Hani (1985): 275.

²⁷⁴ *Allāhumma ṣallī ʿalā sayyidinā Muḥammadin wa-ʿalā ʿālī sayyidinā Muḥammad.*

die restlichen unter den weiteren Anwesenden. Nachdem der Gruppenanführer zehn Mal die Sure *al-Ihlāṣ* rezitiert hat, ergänzen die restlichen Gruppenmitglieder diese Zahl auf 1001, wobei sie wieder die Steine von ihrer rechten in ihre linke Hand legen. Danach wird nochmals sieben Mal die Sure *al-Fātiḥa* rezitiert. Diesmal nehmen jene sechs Personen daran teil, die zur Linken des Leiters sitzen. Nachdem 100 Mal *ṣalawāt* vorgetragen wurden, beginnt man mit dem Bittgebet.²⁷⁵

- Die Durchführung der *ḥatm-i ḥwāḡagān aṣ-ṣaḡīr*

Falls die Gruppe aus weniger als zehn Personen besteht, wird nach *astaḡfiru llāh*, *al-Fātiḥa* und nach den *ṣalawāt* vom Leiter der Gruppe fünf Mal *yā bāqī anta l-bāqī* wiederholt. Die Anwesenden ergänzen diese Zahl auf 500, indem sie wieder die Steine von ihrer rechten in die linke Hand weitergeben. Nun wird, wie es auch bei der *ḥatm-i ḥwāḡagān al-kabīr* üblich ist, sieben Mal die Sure *al-Fātiḥa*, 100 Mal *ṣalawāt* und zuletzt wird das Bittgebet rezitiert.²⁷⁶ Dem Bittgebet folgt dann eine kurze Rezitation aus dem Koran und somit endet dann auch die *ḥatm-i ḥwāḡagān aṣ-ṣaḡīr*. Es gilt als Tradition *ḥatm-i ḥwāḡagān* jeden Tag nach dem Nachmittagsgebet zu verrichten,²⁷⁷ wenn dies nicht möglich, wird empfohlen dies zwei mal in der Woche nach dem Nachtgebet²⁷⁸ an Freitagen und Montagen²⁷⁹ zu tätigen. Auch ist es Sitte danach Süßes wie Zucker, Trauben, Datteln oder türkischen Honig zu sich zu nehmen.²⁸⁰

²⁷⁵ Vgl. Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 57; vgl. Tosun (2007): 321; vgl. Meier (1994): 194–198.

²⁷⁶ Vgl. Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 68.

²⁷⁷ Ustaosmanoğlu (o. J.): 295.

²⁷⁸ Eyuboğlu (1987): 250.

²⁷⁹ Meier (1994): 207. Nach Überlieferungen wurde dies auch am Sonntag und Donnerstag durchgeführt. Siehe in: Tosun (2007): 320.

²⁸⁰ Ustaosmanoğlu (o. J.): 295; Tosun (2007): 321; Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 57.

2. 4. 2 Die innere Beobachtung (*murāqaba*)

Die innere Beobachtung *murāqaba* hat ihre Grundlage in dem Glauben daran, dass der Zweck der eigenen Geburt darin liegt, Gott zu kennen und ihm zu dienen²⁸¹, und aufgrund dieses Glaubens den Geboten zu folgen und Verbotenes zu vermeiden aus der Überlegung, dass Gott jede Situation und Lage seiner Geschöpfe kennt, und der Überzeugung, dass Gott über alles Bescheid weiß²⁸², sowie aus der Unbezweifeltheit und dem ständigen Bewusstsein der Allgegenwart Gottes.²⁸³ Ein Hadith, der als Hinweis des Propheten Mohammed auf die *murāqaba* gilt, enthält folgende Aussagen: „*Gunst liegt darin, dass du deine Gebete so verrichtest, als würdest du Gott sehen; auch wenn du ihn nicht wahrnehmen kannst, sieht er doch dich.*“²⁸⁴ Nachdem der Novize das Gottesgedenken mit dem Namen *Allāh* und durch Verneinung und Beweis vollzogen hat, wendet er sich nun der Phase der *murāqaba* zu, in der die vertiefende Interpretation bestimmter Verse und Begriffe vollzogen wird.

- ***murāqaba-i aḥādīya*:**

Bei der ersten *murāqaba*, der *murāqaba-i aḥādīya*, wird des Sinns des Namens *Allāh*, der über alle die in der Sure *al-Ihlāṣ* angeführten vollkommenen Eigenschaften verfügt und fern von jeglicher Unvollkommenheit ist, gedacht und daran geglaubt, dass die Erkenntnis in dieser Phase im Herzen des Novizen verinnerlicht wird.²⁸⁵

²⁸¹ Vgl. Schimmel (1992): 47.

²⁸² Vgl. Akpınar, Ali. (2005), „Kurân’a göre müslümanın gönül dünyası: kalbin eylemleri ve sorumluluğu“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15, Ankara: 109–120; vgl. Hartmann (1914): 38.

²⁸³ Vgl. Sure 57, Vers 4; Cebecioğlu (1997): 517; Uludağ (1999): 378; Nar (2008): 81; Sağiroğlu (2001): 338.

²⁸⁴ Vgl. Kocaer, Abdullah Feyzi. (2005), *Sahih-i Müslim*. İstanbul: 67–68; vgl. Kocaer (2004): 39.

²⁸⁵ Vgl. *TDVİA XXXII*, s.v. *nakşibendiyye*: 342.

- ***murāqaba-i ma‘īyat:***

Die zweite *murāqaba* wird *murāqaba-i ma‘īyat* genannt. Hier wird insbesondere die Bedeutung des Verses²⁸⁶ „*Er ist mit euch, wo ihr auch seid*“ verinnerlicht.²⁸⁷

- ***murāqaba-i aqrabīya:***

In der dritten *murāqaba*, der *murāqaba-i aqrabīya* gedenkt man des Verses²⁸⁸ „*und sind ihm näher als die Halsschlagader*“²⁸⁹.

- ***murāqaba-i muḥabba:***

In der *murāqaba-i muḥabba*, der vierten *murāqaba* konzentriert man sich auf den Vers²⁹⁰ „*Allah mag sie und sie mögen Allah*“²⁹¹

2. 4. 3 Die Kenntnis des Herzens (*wuqūf-i qalbī*)

Um zur Kenntnis vom Herzen zu gelangen, wendet sich der den Weg Beschreitende von all jenen bedeutungslosen Gedanken, schlechten Gewohnheiten sowie von allen Verhaltensweisen, Ideen und Zweifeln ab, die ihn ablenken könnten bzw. befreit sich von deren Einfluss und wendet sich vollkommen dem Herzen zu.²⁹² Als nächstes hält er inne, bestrebt, mit Besonnenheit auf das Wahre im Herzen zu blicken, wo Gottes Mysterien offenbart werden.²⁹³ Jedoch habe Gott diese wahre Erkenntnis mit den Eigenschaften des Ichs verdeckt und somit verborgen. Wenn nun jemand diese Eigenschaften des Ichs aus seinem Herzen verbanne und sein Herz reinige, mit

²⁸⁶ Sure 57, Vers 4.

²⁸⁷ Tosun (2006): 342.

²⁸⁸ Sure 50, Vers 16.

²⁸⁹ Tosun (2006): 342.

²⁹⁰ Sure 5, Vers 54.

²⁹¹ Tosun (2006): 342.

²⁹² Vgl. Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 46; Sağiroğlu (2001): 339.

²⁹³ Vgl. Nurbahş, Cevad. (2011), *Sufi öğretisinde insan ve insan psikolojisi*. İstanbul: 106.

Besonnenheit sich seinem Herzen zuwenden, so werde dieser das Wahrhafte, das Schönste und vor allem das Ursprüngliche des menschlichen Daseins erfahren.²⁹⁴

Aus diesem Grund sagt man auch, dass derjenige, der sein Selbst (*nafs*) kennt, auch Gott kennt.²⁹⁵

Dahinter steht die Überzeugung, dass, wenn eine Person mit solcher Bemühung und solchem Kampfgeist sein Herz von den schlechten Eigenschaften reinigt, in dieses keinerlei Fremdes werde eindringen können. Dadurch werde das Herz in den Stand gesetzt, sich nur Gott zu öffnen und Gott zu verinnerlichen, woraufhin sich in diesem Herzen Gottes Offenbarung zeigt.²⁹⁶

Da die *nafs*²⁹⁷ die Neigung zum Verwerflichen beinhaltet²⁹⁸, hat die Widersetzung ihr gegenüber²⁹⁹ für die Novizen den hohen Stellenwert eines Gottesdienstes. Um die *nafs* bekämpfen zu können, muss man zuerst deren Eigenschaften und Zustände kennen.³⁰⁰ Man darf aber nicht außer Acht lassen, dass die *nafs* zwar zu manchen Ausschreitungen geneigt ist, aber man sehr wohl in der Lage ist, diese

²⁹⁴ Vgl. Altıntaş, Hayrani. (1986), *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: 45.

²⁹⁵ Burckhardt, Titus. (2008), *Introduction to Sufi Doctrine*. Bloomington&Indiana: 32; Chittick (⁵2008): 39; Sağıroğlu (2001): 339; *TDVİA XXXII*, s.v. *nefs*, von Uludağ Süleyman: 528. Der Ausspruch „wie gut kann man Gott kennen, wenn man sein Selbst (*nafs*) nicht kennt“ wurde später im Sufismus als „derjenige, der sein Selbst (*nafs*) kennt, kennt auch Gott“ umgewandelt und als Hadith [ohne Überliefererkette (*isnād*)] verwendet. Vgl. Ismā‘il bin Muḥammad al-‘Aḡlūnī (²1932), *Kaṣfu l-ḥafā’ wa-muzīlu l-ilbās*. II, Bairut: 262; vgl. <http://ejabat.google.com/ejabat/thread?tid=24458953d8ac353a> [10.10.2013]; vgl. <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=269690> [10.10.2013]; vgl. *TDVİA XXXVIII*, s.v. *marifet-i nefis*, von Uludağ Süleyman: 56–57.

²⁹⁶ Vgl. Ohlander (2008): 163; vgl. Sağıroğlu (2001): 339.

²⁹⁷ Für die Details siehe in: Ibn Taymīya Ahmad ‘Abdulḥalīm. (1994), *Tazkīyatu n-naḥs*. Riad: 13–29; Aydın, Hüseyin. (1976), *Muhasibi’nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: 79–94; Al Habibi (2005): 111–118; Sirhindī 3, Brief 60 (1317): 76–77.

²⁹⁸ Vgl. Sirhindī 1, Brief 34 (1317): 48; Hartmann (1914): 76.

²⁹⁹ Demirkıran (2011): 95.

³⁰⁰ Huḡwīrī (2007): 226.

unter Kontrolle zu halten³⁰¹; nämlich durch die Bindung an einen vollkommenen Scheich, die für die Reinigung der *nafs* notwendig ist und die darin besteht, den Wünschen *nafs* zu trotzen und sie unter Kontrolle zu halten.³⁰² Da in der geistigen Reife die Überwindung der *nafs* das Fundament darstellt, wie bei den anderen Sufi-Orden, bestehen die Etappen der geistigen Reife aus sieben Stufen und Eigenschaften³⁰³, die *aṭwār-i sabʿa*³⁰⁴ genannt werden.³⁰⁵

- ***nafs-i ammāra***

Diese *nafs* neigt sich den natürlichen Wünschen des Körpers zu und befiehlt, den irdischen Gelüsten und emotionalen Begierden nachzugehen, um somit das Herz ins Verwerfliche und Verächtliche zu stürzen.³⁰⁶ Diese *nafs*, die Geburtsstätte aller verwerflichen Taten und schlechten Angewohnheiten, weigert sich, sich von diesen abzuwenden, und schreckt auch nicht vor Sünden zurück.³⁰⁷

- ***nafs-i lawwāma***

Ist die *nafs*, die Begierde, Lust, Betrug, Eitelkeit usw., also alle schlechten Angewohnheiten mißbilligt. Aufgrund ihrer Beschaffenheit beginnt diese *nafs* in dem Moment, wo Bosheit von ihr ausgeht, sich selbst zu mißbilligen.³⁰⁸ Die Besserung beginnt durch die Kritik der schlechten Eigenschaften. Dadurch steigert sich der Respekt und die Hingabe den Befehlen des Korans gegenüber und die aufrichtigen Taten vermehren sich.³⁰⁹

³⁰¹ Afifi (2009): 137.

³⁰² Hani (1985): 13.

³⁰³ Vgl. Trimingham (1971): 155–157.

³⁰⁴ Uludağ (2006): 528.

³⁰⁵ Eren, Şadi. (2010), *Olaylar ve Örneklerle Nefis Terbiyesi*. İstanbul: 81–83.

³⁰⁶ Vgl. Altıntaş (1986): 45

³⁰⁷ Vgl. As-Sufi, Abd Al-Qadir. (1996), *Was ist Sufismus?* Bern; Wien [u. a.]: 52; vgl. Ohlander (2008): 162; vgl. Nar (2008): 126.

³⁰⁸ Vgl. Ohlander (2008): 162; vgl. Nar (2008): 128.

³⁰⁹ Vgl. Altıntaş (1986): 46–47.

- ***nafs-i mulhima***

Umfasst die Erlangung der tugendhaftesten Ethik, Gott wahrzunehmen, durch die Erweiterung der Erkenntnisfähigkeit und ist zugleich jene Stufe, auf der die göttlichen Inspirationen aufgenommen werden.³¹⁰ Nun weiß *nafs* durch die Hilfe Gottes ihre Verdienste und Sünden. Aufgrunddessen distanziert sie sich von allem außer Gott.³¹¹

- ***nafs-i muṭma'inna***

Ist die *nafs*, in der die Erleuchtung durch das Herz vollendet worden ist. Infolgedessen hat sie sich von schlechten Eigenschaften distanziert und ist somit mit tugendhafter Ethik ausgestattet.³¹² Auf dieser Ebene empfindet man weder die Vergangenheit noch die Zukunft betreffend irgendein Bedenken, überwindet den Wunsch, ins Paradies zu gelangen, oder die Angst, in die Hölle zu gelangen, und konzentriert sich nur darauf; Gottes Gunst zu erlangen.³¹³

- ***nafs-i rāḍīya***

Die *nafs* in diesem Stadium verzichtet auf ihren eigenen Willen und unterwirft sich dem Willen Gottes.³¹⁴

- ***nafs-i marḍīya***

Hier ist die *nafs* im Segen und vollkommenen Wissen angelangt. Die *nafs*, die diese Eigenschaft erreicht, hat nun die menschlichen Wünsche überwunden und die vollkommene Ethik erlangt. Mit dem Willen Gottes ist sie imstande auch etwas vom verborgenen Handeln Gottes zu begreifen. Dies ist die Gunst Gottes ihr gegenüber.³¹⁵

³¹⁰ Nar (2008): 129–130.

³¹¹ Vgl. Altıntaş (1986): 47.

³¹² As-Sufi (1996): 52; Nar (2008): 130; Cebecioğlu (1997): 548.

³¹³ Nar (2008): 130–131.

³¹⁴ Cebecioğlu (1997): 549; Nar (2008): 131.

³¹⁵ Cebecioğlu (1997): 548.

- *nafs-i kāmila*

Die ist die vollkommene *nafs*. Diese wird auch als *nafs-i zakīya*, *nafs-i šāfiya* und *nafs-i qudsīya* bezeichnet und diese *nafs* ist nun imstande andere auf dem Weg zu leiten.³¹⁶

2. 4. 4 Die Aufbewahrung des Versprechens (*ḥifẓ-i nisba*)

Die Versprechungen bestehen aus dem Schwur des Novizen dem Scheich gegenüber, dem daraus folgenden bzw. vorgeschriebenen Gottesgedenken und aus der Unterwerfung. Wenn der Novize diese Versprechungen nicht verinnerlicht und befolgt, hat er auch die *ṭarīqa* nicht geschützt. Der Novize muss die Vereinbarungen³¹⁷, die er mit dem Scheich getroffen hat, einhalten und den Regeln des erlernten Gottesgedenkens sowie den Richtlinien der Unterwerfung beharrlich Folge leisten, um sich an diese Ethik und die Gebete zu gewöhnen und geistige Zufriedenheit zu erlangen. Der Novize darf auch nicht das kleinste Detail seiner Pflichten auslassen und muss die ihm aufgetragenen Aufgaben zur Gänze befolgen. Falls der Novize einen Befehl des Scheichs nicht befolgt, hat er die Vereinbarung gebrochen und muss sie erneuern.³¹⁸

³¹⁶ Ebd.: 547.

³¹⁷ Dass er im Namen Gottes dem Scheich treu und verbunden sein wird, sich ihm vorbehaltlos hingeben wird, nicht lügen wird, nie jemandem nachreden und niemanden verleumden wird, niemals die Fehler und Makel der Menschen ausforschen wird, die Gebete pünktlich verrichten wird, leere Worte vermeidet und während seinen alltäglichen Tätigkeiten Gottesgedenken nicht vernachlässigen wird, mäßig essen und schlafen wird, den Gelüsten seines menschlichen Daseins nicht verfallen wird, und dass er kein Geheimnis vor dem Scheich verbergen wird. Vgl. Yılmaz (¹¹2007): 209–210; vgl. Uludağ (1999): 99.

³¹⁸ Sağıroğlu (2001): 340.

2. 4. 5 Die Herzensbindung (*rābiṭa*)

Der Novize verinnerlicht die geistige Existenz des vollkommenen Scheichs³¹⁹, von dem er überzeugt ist und eignet sich aus dessen Wesen Gunst (*fayd*) an. Somit wird er auch mit dessen Eigenschaften ausgestattet³²⁰ und in dessen Situation versetzt³²¹, wodurch er ihn genauestens kennenlernen kann.³²² Betont wurde vor allem auch, dass die Herzensbindung nur einem vollkommenen Scheich gegenüber³²³ ein Band der Zuwendung sein darf.³²⁴ Durch die Herzensbindung stellt der Novize eine geistige Verbindung zunächst mit seinem Scheich,³²⁵ dann mit dem Propheten Mohammed und zuletzt mit Gott her.³²⁶ Die Herzensbindung wird im Koran in dem Vers, „*Füchtet Allah und sucht, Ihm nahe zu kommen*“³²⁷ „*Und seid mit den Wahrhaften*“³²⁸ ausgedrückt.³²⁹ Die Anweisung „*rābiṭū*“ im Koran³³⁰ wird interpretiert als nicht nur der alleinige Kampf des Menschen seinen Feinden gegenüber³³¹, sondern auch als die Behütung des Herzens, welches sowohl von der *nafs*, die mit dem „böse Befehlenden“ ausgestattet ist und den Menschen von innen angreift, als auch den Täuschungen des Teufels ausgesetzt

³¹⁹ Haar (2002): 202; Uludağ (1999): 425.

³²⁰ Meier (1994): 127–128.

³²¹ Ebd.: 21.

³²² Akçiçek (1983): 36; Hani (1985): 215; Tosun (2007): 317.

³²³ Vgl. Weismann (2001): 35; vgl. Tosun (2007): 316; vgl. Meier (1994): 138.

³²⁴ Cebecioğlu (1997): 584.

³²⁵ Meier (1994): 114.

³²⁶ Buehler (1998): 133; Cebecioğlu (1997): 585; Sarmış (1997): 287; Uludağ (1999): 425.

³²⁷ Sure 5, Vers 35.

³²⁸ Sure 9, Vers 119.

³²⁹ Selvi, Dilaver [et al.] (1994), *Kuran ve Sünnet Işığında Rabıta ve Tevessül*. İstanbul: 11–12; vgl. Meier (1994): 215; Hani (1985): 219. Für die *rābiṭa*-Hinweise aus dem Koran, aus der Sunna und aus der Übereinstimmung der Gelehrten siehe in: Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 11–13.

³³⁰ Sure 3, Vers 200.

³³¹ Sure 12, Vers 52.

ist.³³² Die Herzensbindung als Konzept war immer auch Angriffen ausgesetzt.³³³ Es wurde als ein Eingreifen in die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen angesehen. Die Herzensbindung ist kein Eingriff in die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, sondern die Hinführung des Menschen zu Gott. Zudem wurde betont, dass im Koran die Heranziehung von Personen, die bei Gott einen hohen Rang haben, befürwortet werde. Es bestehe also kein Widerspruch zum Islam unter der Bedingung, dass dem vollkommenen Scheich, dem man verbunden ist, keinerlei überlegene Macht zugeschrieben wird und werden darf.³³⁴ Es ist schier unmöglich ein Leben im Sinne der Herzensbindung, die vorsieht so zu handeln als würde man Gott gegenüberstehen, zu führen. Denn Gott ist nicht konkret, sondern ist fern von örtlicher Begrenzung. Aufgrund dessen bedürfen wir einer konkreten Geleitperson, die uns bei der Konzentration auf Gott behilflich sein kann. Im Sufismus ist diese Geleitperson die edelste Offenbarung Gottes in der Gestalt des Scheichs in Form des vollkommenen Menschen.³³⁵ Bei der Naqšbandiyya wird die rationale Form der Herzensbindung und deren Bedeutung und Notwendigkeit, als stetiges Gottesgedenken bezeichnet und als die höchste Form der Einheit darstellt.³³⁶

Die Durchführung der Herzensbindung findet auf drei Ebenen statt:

- Während der Novize bei der imaginären Vorstellung der Gestalt des vollkommenen Scheichs auf die Stelle zwischen den beiden Augenbrauen blickt³³⁷ und sich auf das Geistige dieser Gestalt konzentriert, muss er bis

³³² Gündüz, İrfan. (1995), „Tasavvufi bir terim olarak Rabita“, in *MÜİFD*, 7-8-9-10, İstanbul: 246; Selvi (1997): 416.

³³³ Vgl. Sarmış (1997): 288–295. Für die abwertende Kritik siehe in: Ferit, Aydın. (2000), *Tarikatta Rabita ve Nakşibendilik*. İstanbul.

³³⁴ Vgl. Sure 5, Vers 35.

³³⁵ Vgl. Selvi (1994): 6–10.

³³⁶ Vgl. Sarmış (1997): 433.

³³⁷ Meier (1994): 118–119; Hani (1985): 215; Nar (2008): 308; Tosun (2007): 316; Türer (1998): 131; Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 11; Selvi (1994): 48.

zum Schwinden seines Selbst die Herzensbindung aufrechterhalten; und im Falle des Schwindens muss er die Herzensbindung unterbrechen, sich dem neuen Umstand fügen und sich diesem zuwenden.³³⁸

- Der Novize sieht sich in der Kleidung des Scheichs und in seiner Würde.³³⁹ Der Novize hält wieder in diesem Zustand inne, bis er sein individuelles Bewusstsein verliert. Da hier die Bekleidung die Gestalt des Scheichs vermittelt, wird diese Herzensbindung, *rābiṭa-i talabbus*³⁴⁰ bezeichnet.
- Der Novize sieht die Gestalt seines Scheichs vor sich, nimmt ihn in die Mitte seines Herzens auf, betrachtet sein Herz als Korridor und stellt sich den Scheich so vor, als ginge dieser in diesem Korridor auf ihn zu.³⁴¹

2. 4. 6 Der innere Zusammenhalt (*ṣuḥba*)

Ṣuḥba verkörpert eine Ebene und einen Rang. Um auf hohe Ebenen gelangen zu können, muss man an den *ṣuḥba* des Scheichs teilhaben. Während der *ṣuḥba* und der Dauer auf dieser Ebene muss sich der Novize seinem Scheich gegenüber angemessen verhalten.³⁴² Dabei kommt auch ein Transfer der Fähigkeiten des Scheichs auf den Novizen zustande.³⁴³ Die Sufis betrachten die *ṣuḥba* im Lichte eines Hadith³⁴⁴ des Propheten Mohammed: „*Das Gleichnis eines guten und eines*

³³⁸ Gündüz (1995): 252.

³³⁹ Selvi (1994): 47.

³⁴⁰ Uludağ (1999): 425.

³⁴¹ Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 11; Gündüz (1995): 252; Türer (1998): 131.

³⁴² Gümüşhanevi (2005): 412; Akçiçek (1983): 412; Paul (1991): 77.

³⁴³ Cebecioğlu (1997): 647.

³⁴⁴ *maṭalu l-ğālisi ṣ-ṣālīhi ka-maṭali ṣāhibi l-misk. in lam yuṣibka minhu ṣay'un aṣābaka min rīḥihī. wa-maṭalu ḡālisi s-sū'i ka-maṭali ṣāhibi l-kīr. in lam yuṣibka min sawādihi aṣābaka min duḥānihī.* Siehe in: Siğistānī, Abū Dāwūd Sulaimān Ibn al-Aṣ'at. (o. J.), *Sunan Abī Dāwūd*. Bd. IV, (o. J.): 259.

*schlechten Menschen im geselligen Beisammensein ist wie der Moschus-Händler und der Arbeiter am Blasebalg (eines Schmieds): Vom Moschus-Händler kannst du entweder eine Duftprobe bekommen, etwas kaufen oder einen angenehmen Geruch vorfinden. Was du aber von dem Arbeiter am Blasebalg (eines Schmieds) erlebst, ist, dass er entweder deine Kleidung verbrennt oder du bei ihm einen üblen Geruch vorfindest.*³⁴⁵ Weiters wiesen sie daraufhin, dass *ṣuḥba*, welches mit frommen Personen in ehrlicher Absicht stattfindet, die Gunst Gottes und das Leben im Paradies ermöglicht, *ṣuḥba* im Kreise des Bösen aber den Zorn Gottes auf sich ziehe und das Tor zur Hölle öffne.³⁴⁶ Als Beweis für die Notwendigkeit und den Zweck der *ṣuḥba* mit frommen Personen, haben die Sufis viele Verse und Hadithe vorgelegt.³⁴⁷ Das Ziel der *ṣuḥba* mit einer vollkommenen Persönlichkeit liegt darin, dass deren beispielhafte Ethik und deren Verhalten je nach Geschick der Teilnehmer auf diese übergreift und somit eine geistige Verbindung und in der Folge ein geistiger Fortschritt erlangt wird.³⁴⁸ In der Naqšbandiyya hat die *ṣuḥba* einen besonderen Platz. Die Worte von Muḥammad Bahā'uddīn „*Unser Weg erfolgt durch ṣuḥba*“³⁴⁹ stellt den Grundsatz der Naqšbandiyya dar.³⁵⁰ In dieser *ṭarīqa* spielt *ṣuḥba* in der geistigen Entwicklung des Novizen eine bedeutende Rolle. Ein weiteres Prinzip dieser *ṭarīqa* ist³⁵¹; „Wer *ṣuḥba* unterlässt, kehrt *ṭarīqa* den Rücken zu“.³⁵²

³⁴⁵ Vgl. <http://www.1ststepsinislam.com/de/commandments-of-islam.aspx> [11.10.2013]

³⁴⁶ Selvi (1997): 369.

³⁴⁷ Sure 9, Vers 119; Sure 18, Vers 113; Sure 11, Vers 113.

³⁴⁸ Vgl. Selvi (1997): 378.

³⁴⁹ Vgl. *TDVİA XXXII*, s.v. *nakşibendiyye*: 342.

³⁵⁰ Selvi (1997): 368; Schimmel (1992): 517.

³⁵¹ In der Naqšbandiyya wurden diejenigen, welche man nicht von Angesicht zu Angesicht sehen konnte, zumindest in Form von Briefen aufgesucht. Hier können wir die Briefe von Aḥmad Sirhindī, Muḥammad Maṣṣūm und Ḥalīd al-Baġdādī erwähnen.

³⁵² Hani (1985): 81.

2.5 Die wesentlichen Verehrungen des Gottes (*ʿibāda*) in der Naqšbandiyya

Der Gottesdienst ist dazu da, um den Menschen das Bewusstsein zu vermitteln, dass sie sich in der Gegenwart Gottes befinden. Damit der Mensch im sufischen Sinne von Gottesdienst profitieren kann, muss er im Moment des Gottesdienstes sich von allem distanzieren und Ehrfurcht zeigen in Anbetracht der Tatsache, sich in der Gegenwart Gottes zu befinden. Dieser unbeschreibliche Glückszustand könne aber nur durch die Gunst Gottes und durch die Begeisterung des Menschen für den Gottesdienst erfahren werden.³⁵³ Der Gottesdienst ist die Verwirklichung der Pflichten, indem die dafür von Gott bestimmten unerlässlichen Bedingungen erfüllt werden. In der Naqšbandiyya ist die Beschäftigung mit zusätzlichen freiwilligen Gebeten, der damit verbundenen Nähe Gottes willen, für die geistige Reife sehr wichtig.³⁵⁴ Diese Pflicht wird unter Einbeziehung von Zeit und Zustand des Novizen vom Scheich aufgetragen. Zudem sollte sich der Mensch dessen bewusst sein, dass er sich für den Fall, dass er seine freie Zeit nicht angemessen gestaltet, sich der Gefahr aussetzt, schlechte Angewohnheiten anzunehmen oder seine *nafs* verfallen zulassen. Eines ist aber nicht außer Acht zu lassen: die Ausübung von zusätzlichen Gebeten, um sich Gott nähern zu können setzt voraus³⁵⁵, dass zuvor die Pflichtgottesdienste mit gutem Gewissen verrichtet

³⁵³ Ebd.: 12.

³⁵⁴ Sağıroğlu (2001): 340. In einem Hadith wird gesagt: „*Mein Diener nähert sich mir nicht mit etwas, das ich mehr liebe als das, was ich ihm zur Pflicht auferlegt habe: Mein Diener fährt fort, sich mir durch zusätzliche Frömmigkeit zu nähern, bis ich ihn liebe. Und wenn ich ihn liebe, bin ich sein Gehör, mit dem er hört, sein Sehvermögen, mit dem er sieht, seine Hand, mit der er zupackt, und sein Fuß, mit dem er geht. Wenn er mich bittet, werde ich gewiss erfüllen, und wenn er mich um Beistand bittet, werde ich ihm gewiss Zuflucht gewähren.*“ Siehe in: Buḥārī, Muhammad Ibn Ismāʿīl. (2006), *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. ar-Riyāḍ: 900; Garibullah I (2010): 216; Nar (2008): 46–47.

³⁵⁵ Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 39.

wurden.³⁵⁶ Die freiwilligen Gottesdienste, die zur Stärkung der Naqšbandiyya-Zugehörigkeit beitragen, sind folgende:

- ***ṣalātu t-tahaḡḡud***

Die Zeit dieses Gebetes beginnt, nachdem ein Drittel der Nacht vergangen ist und kann bis zur Morgendämmerung verrichtet werden. Dieses Gebet wird mit mindestens vier *rakʿāt*, aber höchstens mit 14 *rakʿāt* verrichtet.³⁵⁷ An verschiedenen Stellen werden im Koran³⁵⁸ diejenigen gelobt, die das *ṣalātu t-tahaḡḡud* verrichten.³⁵⁹ Der Prophet Mohammed sagte bezüglich des *ṣalātu t-tahaḡḡud* folgendes: „Möge Allah Erbarmen mit einem Mann haben, der des Nachts aufsteht und betet und seine Frau (deswegen) aufweckt, so dass sie betet, auch wenn sie sich dagegen sträubt, und er ihr Gesicht mit Wasser (sanft) bespritzt. Möge Allah Erbarmen haben mit einer Frau, die des Nachts aufsteht und das Gebet verrichtet, ihren Mann (deswegen) aufweckt, so dass er betet, und wenn er sich dagegen sträubt, sie sein Gesicht mit Wasser (sanft) bespritzt.“³⁶⁰

- ***ṣalātu l-išrāq***

Die Zeitperiode für dieses Gebet liegt ca. 40 Minuten nach dem Aufgang der Sonne.³⁶¹ Dieses Gebet verrichtet man in zwei *rakʿāt*.³⁶²

³⁵⁶ Vgl. Sirhindī 1, Brief 29 (1317): 37.

³⁵⁷ Hani (1985): 264; Saḡiroḡlu (2001): 341; vgl. Kocaer (2005): 314–322.

³⁵⁸ Sure 39, Vers 9; Sure 32, Vers 16; Sure 3, Vers 113; Sure 51, Verse 16–18.

³⁵⁹ Vgl. *TDVİA XXXX*, s.v. *Teheccüd*, von Köse Saffet: 323–325.

³⁶⁰ *raḡima llāhu raḡulan qāma mina l-layli fa-ṣallā wa-ʿayqaza mraʿatahū fa-in abat naḡaḡa fi waḡhihā l-māʿa. raḡima llāhu mraʿatan qāmat mina l-layli fa-ṣallat wa-ʿayqazat zawḡahā fa-in abā naḡaḡat fi waḡhihī l-māʿa.* Siehe in: Siḡistānī, Abū Dawūd. Bd. II, (o. J.): 33; vgl. <http://www.ahlu-sunnah.com/threads/46123-Mit-dem-Ehepartner-nachtsgebet> [10.10.2013]

³⁶¹ Vgl. Ustaosmanoḡlu, Mahmut. (1991), *Ruhuʿl-Furkan Tefsiri*. II, İstanbul: 123.

³⁶² Saḡiroḡlu (2001): 318.

- *ṣalātu d-duḥā*

Die beste Zeit, um dieses Gebet zu verrichten ist, wenn die Sonne zu einem Viertel am Himmel aufgestiegen ist. Dabei liegt das Minimum bei vier *raḳāt*, das Mittel bei acht *raḳāt*, das Maximum bei zwölf *raḳāt*.³⁶³

- *ṣalātu l-awwābīn*

Die Zeit für dieses Gebet liegt in der Zeit nach der Verrichtung der Sunna des Abendgebets³⁶⁴ bis zum Eintritt der Zeit des Nachtgebets. Es besteht aus mindestens vier *raka'āt*. Es ist auch möglich es in sechs, acht oder zwölf *raḳāt* zu verrichten.³⁶⁵

- *aṣ-ṣawm*

Der Novize sollte auch viel Wert auf das freiwillige Fasten legen, da das Fasten nach sufischer Überzeugung das Herz säubert, die Seele glänzen lässt und die *naḥs* reinigt. Zumindest sollte er montags und donnerstags fasten. Jeden Monat (gemäß Mondkalender) sollte er am Anfang, in der Mitte und zum Monatsende, zudem am 13., 14. und 15. fasten.³⁶⁶

- *qirā'atu l-qur'ān*

Durch das Rezitieren des Korans³⁶⁷ nähert sich der Novize Gott und gewinnt durch seine Namen und Eigenschaften Erkenntnis. Ein fortgeschrittener Novize sollte sich das regelmäßige Rezitieren des Korans zur Pflicht machen. Wenigstens sollte er jeden Tag ein Kapitel aus dem Koran rezitieren und somit einmal im Monat den Koran zur Gänze³⁶⁸ lesen.

³⁶³ Vgl. *TDVİA XXVI*, s.v. *Kuṣluk Namazı*, von Şener Mehmet: 475–476.

³⁶⁴ Ustaosmanoğlu II (1991): 128.

³⁶⁵ Vgl. *TDVİA XI*, s.v. *Evvâbîn Namazı*, von Yavuz Yunus Vehbi: 544–545.

³⁶⁶ Sağiroğlu (2001): 319.

³⁶⁷ Wie der Koran zu rezitieren ist siehe in: Ustaosmanoğlu, Mahmut. (2003), *Ruhu'l Furkan Tefsiri*. I, İstanbul: 42–49.

³⁶⁸ Sağiroğlu (2001): 320; vgl. Ustaosmanoğlu I (2003): 45.

DRITTER TEIL

3 Die Naqšbandiyya im Osmanischen Reich

Der Naqšbandiyya gelang der Zugang zum und die Verbreitung im Osmanischen Reich, insbesondere während der Herrschaft von Sultan Mehmed II. (reg. 1451–1481)³⁶⁹, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch ʿAbdullāh İlāhī Simāwī (gest. 1491)³⁷⁰, der von ʿUbaidullāh Aḥrār nach Anatolien gesandt wurde.³⁷¹ Sultan Mehmed II. legte viel Wert auf Sufismus³⁷², Wissenschaft, Literatur und Kunst; dies veranlasste bedeutende Persönlichkeiten und Sufis aus aller Welt, sich nach dessen Eroberung in Istanbul³⁷³ niederzulassen.³⁷⁴ Sultan Mehmed II., der sich für die sufischen Angelegenheiten interessierte, organisierte lange Diskussionsrunden mit den in diesem Bereich angesehenen Sufis und Scheichs.³⁷⁵ Die von ʿAbdullāh İlāhī in Anatolien verbreitete Naqšbandiyya breitete sich aufgrund der nun vorherrschenden sunnitischen Ausrichtung auch schnell in den

³⁶⁹ Vgl. *EP*² VI, s.v. *Meḥemmed II.*, von Halil Inalcık: 978–981; vgl. *İA* VII, s.v. *Mehmed II.*, von Halil Inalcık: 506–535.

³⁷⁰ Vgl. *TDVİA* I, s.v. *Abdullah-i İlahi*, von Kara Mustafa und Algar Hamid: 110; vgl. Vassaf II (1999): 46–49.

³⁷¹ Gündüz, İrfan. (1989), *Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri*. İstanbul: 48; Algar, Hamid. (1984), „Der Nakşibendi-Orden in der republikanischen Türkei“, in: *Jahrbuch zur Geschichte und gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984*. Berlin: 169; Weismann (2009): 45; Yılmaz (2007): 379; Yılmaz (¹¹2007): 156; Knysh (2000): 225.

³⁷² Haksever (2003): 63; vgl. Gündüz (1989): 42.

³⁷³ Vgl. *EP*² IV, s.v. *Istanbul*, von Halil Inalcık: 224–248; vgl. *İA* V/II, s.v. *İstanbul*, von Tekindağ Şehabettin: 1199–1214.

³⁷⁴ Vgl. Kufralı, Kasım. (2003), „Molla İlahi ve Kendisinden Sonraki Nakşibendi Muhiti“, in: *Tasavvuf Kitabı*, İstanbul: 42.

³⁷⁵ Gündüz (1989): 43.

Städten und Orten aus und begann eine wesentliche Rolle im religiösen und geistigen Leben zu spielen.³⁷⁶

3.1 ʿAbdullāh ʾIlāhī Simāwī

ʿAbdullāh ʾIlāhī, der Stellvertreter von ʿUbaidullāh Aḥrār³⁷⁷ im Osmanischen Reich, stammte aus dem Landkreis Simāw³⁷⁸ aus Kütahya.³⁷⁹ Nachdem er die religiösen Wissensdisziplinen an der Zeyrek-Medrese in Istanbul³⁸⁰ studiert hatte³⁸¹, schloß er sich später in Samarqand Scheich ʿUbaidullāh Aḥrār an³⁸² und kehrte nach einer langen sufischen Ausbildung nach Anatolien zurück.³⁸³ Als Stellvertreter von ʿUbaidullāh Aḥrār nach Anatolien gekommen, ließ er sich in seiner Heimat nieder, gründete ein Sufi-Konvent und begann seine Anhänger geistig zu erziehen. ʿAbdullāh ʾIlāhī, der auch ein islamischer Gelehrter war, gewann schnell an Ruhm, der sich bis nach Istanbul verbreitete. Deshalb wurde er von Sultan Mehmed II. nach Istanbul eingeladen. Jedoch bevorzugte ʿAbdullāh ʾIlāhī ein Leben in Zurückgezogenheit und blieb in seiner Heimat.³⁸⁴ Da er aber weiter eingeladen wurde, schickte er schließlich seinen Novizen Emīr Buḥārī (gest. 1516)³⁸⁵ nach Istanbul.³⁸⁶ Später im Jahr 1481 begab sich ʿAbdullāh ʾIlāhī

³⁷⁶ Vgl. Algar (1976): 140.

³⁷⁷ Le Gall (2005): 18.

³⁷⁸ Mecdi I (1989): 262.

³⁷⁹ Geburtsdaten unbekannt.

³⁸⁰ Vgl. Müller-Wiener, Wolfgang. (1977), *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*. Tübingen: 210; 275.

³⁸¹ Kara, Mustafa. (1990), *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: 146; Algar (1990): 17.

³⁸² Mecdi I (1989): 262.

³⁸³ Algar (2007): 28; Alakese (2004): 84; Weismann (2009): 46.

³⁸⁴ Kara (1990): 47; 149.

³⁸⁵ Vgl. TDVİA XI, s.v. *Emîr Buḥârî*, von Kara Mustafa: 125–126.

³⁸⁶ Kara, Mustafa. (1990), „Molla ʾIlâhî: Un Précurseur de la Nakşibendiye en Anatolie“, in: Gaborieau Marc [Hrsg.], *Naqshbandis*, İstanbul [u. a.]: 304.

doch nach Istanbul, um sich dort in der Zeyrek-Medrese niederzulassen, in der er auch einst studiert hatte.³⁸⁷ Kurze Zeit später begann er dort mit seinen Tätigkeiten als Scheich.³⁸⁸ Der Ruhm ʿAbdullāh İlāhîs hatte sich in ganz Anatolien herumgesprochen und die Zuneigung des Volkes diesem Scheich der Naqšbandiyya gegenüber wurde zum Grund dafür, dass Anatolien nach Buchara das zweite bedeutende Zentrum für die Naqšbandiyya wurde.³⁸⁹ Als ʿAbdullāh İlāhî Istanbul verließ und sich bis zu seinem Ableben in Vardar Yeñicesi³⁹⁰ niederließ³⁹¹, um dort weiter zu lehren und zu schreiben³⁹², überließ er das Wohl seiner Novizen Emîr Buhārî.³⁹³

3.1.1 Emîr Buhārî

Die Naqšbandiyya wurde im Osmanischen Reich durch den von ʿAbdullāh İlāhî ernannten und ebenfalls aus Buchara stammenden Stellvertreter Emîr Buhārî verbreitet³⁹⁴, welcher nach Istanbul gesandt wurde, und durch seine Stellvertreter fortgesetzt.³⁹⁵ Als ʿAbdullāh İlāhî nach Vardar Yeñicesi zog, nahm sein Stellvertreter Emîr Buhārî seinen Platz im Sufi-Orden von Istanbul ein.³⁹⁶ Vorerst befand sich das Zentrum der Naqšbandiyya in seiner Wohnung in Fatih³⁹⁷; durch

³⁸⁷ Vgl. *TDVİA XXXII*, s.v. *nakşibendiyye*: 337; Mecdi I (1989): 263.

³⁸⁸ Gündüz (1989): 50.

³⁸⁹ Algar (1976): 140; vgl. *TDVİA XXXII*, s.v. *nakşibendiyye*: 337.

³⁹⁰ Eine Stadt namens Giannitsa im heutigen Griechenland.

³⁹¹ Algar (1990): 17; Knysh (2000): 225.

³⁹² Le Gall (2005): 19.

³⁹³ Algar (2007): 29; Vassaf II (1999): 49–53; Alakese (2004): 26–27.

³⁹⁴ Kara (2005): 447; Mecdi (1989): 363.

³⁹⁵ Öngören, Reşat. (2003), *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: 117–119; Knysh (2000): 225; Ocak, Ahmet Yaşar. (1999), *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. I, İstanbul: 134.

³⁹⁶ Gündüz (1989): 54.

³⁹⁷ Tosun (2007): 275; Alakese (2004): 91.

die Unterstützung von Sultan Bāyazīd II. (reg. 1481–1512)³⁹⁸ wurde der erste Sufi-Konvent in Fatih³⁹⁹, der zweite in Ayvansaray⁴⁰⁰ und der dritte in Edirnekapi⁴⁰¹ errichtet.⁴⁰² Die Novizen von Emīr Buḥārī waren zumeist Gelehrte und Regierungsbedienstete⁴⁰³, wobei einige davon mit der Ausbildung von Novizen beschäftigt waren und andere wiederum mit dem Unterricht. Somit verbreiteten sie die Naqšbandiyya zunächst in der Umgebung der Ausbildungsanstalten und später dann auch in weiten Teilen Anatoliens.⁴⁰⁴

Die Nachfolger von Emīr Buḥārī sind folgende Personen:⁴⁰⁵

- Maḥmūd Efendī (gest. 1531) war in Istanbul tätig.⁴⁰⁶
- Maḥmūd Lāmi'ī Çelebi (gest. 1532) war in Bursa tätig.⁴⁰⁷

³⁹⁸ Vgl. *EP² I*, s.v. *Bāyazīd II*, von V. J. Parry: 1119–1121.

³⁹⁹ Kreiser, Klaus. (1980), *Die Istanbuler Derwischkonvente und Ihre Scheiche*. Freiburg im Breisgau: 54; Tosun (2007): 275; Algar (1990): 18; Zakir, Şükrü Efendi. (1981), „İstanbul'daki Tekkelerin Silsile-i Meşâyihî III“, in: *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 5–2, İstanbul: 103; Le Gall (2005): 39; *TDVİA XI*, s.v. *Emîr Buhârî Tekkesi*, von Tanman M. Baha: 126.

⁴⁰⁰ Kreiser (1980): 66; Algar (1990): 18; Zakir (1981): 101; Le Gall (2005): 39; *TDVİA XI*, s.v. *Emîr Buhârî*: 126.

⁴⁰¹ Algar (1990): 18; Le Gall (2005): 39; *DVİA XI*, s.v. *Emîr Buhârî Tekkesi*: 127.

⁴⁰² Vgl. *TDVİA XXXII*, s.v. *nakşibendiyye*: 338.

⁴⁰³ Weismann (2009): 76; Algar (1976): 140; Kufralı (2003): 49.

⁴⁰⁴ Öngören (2003): 393.

⁴⁰⁵ Ural VIII (2003): 27; Öngören (2003): 126–142; Alakese (2004): 92; Gündüz (1989): 54–55; Tosun (2007): 276–278; Weismann (2009): 46; Algar (1990): 18.

⁴⁰⁶ Nachfolger und Schwiegersohn von Emīr Buḥārī. Vgl. *TDVİA XI*, s.v. *Emîr Buhârî*: 126; vgl. Le Gall (2005): 41.

⁴⁰⁷ Lāmi'ī Maḥmūd Çelebi (1472–1532), der das Werk *Nafaḥātu l-uns min ḥaḍarāti l-quḍs* nicht nur ins Osmanische übersetzte, sondern, auch das Leben einiger Sufis in Anatolien hinzufügte. Außerdem war er auch ein berühmter Dichter, Sufi und Künstler im 16. Jahrhundert im Osmanischen Reich. Vgl. *İA VII*, s.v. *Lāmi'î* von

- Hekim Çelebi (gest. 1566) war in Istanbul.⁴⁰⁸

3.2 Die Naqšbandiyya im 17. und 18. Jahrhundert im Osmanischen Reich

Im 17. Jahrhundert hatten die Sufi-Orden in der osmanischen Gesellschaft einen so großen Einfluss gewonnen, waren in jeder sozialen Schicht so weit verbreitet und ihre Gedanken waren so verankert, dass es üblich geworden war, sich einer *tarīqa* anzuschließen.⁴⁰⁹

Im 18. Jahrhundert wurde die Naqšbandiyya z. B. innerhalb des Osmanischen Reiches in Istanbul im Stadtteil Eyüp in der Murād Buḥārī Tekkesi⁴¹⁰, in Mustafa Paşa in der Qalenderḥāne Tekkesi, in Fatih in der Murād Mollā Tekkesi⁴¹¹, in Aksaray Horhor Hindiler Tekkesi⁴¹² und in Beşiktaş in der Neccārzāde Tekkesi⁴¹³, außerhalb von Istanbul in Bursa in der Ḥasan Efendi Zāviye⁴¹⁴, Naqšbendī-yi Atīk Tekkesi⁴¹⁵, Özbekler Dergāhı⁴¹⁶, Yoğurtlu Bābā Tekkesi⁴¹⁷, in Amasya in der

Karahan Abdülkadir: 10–15; vgl. *TDVİA* XXXVII, s.v. *Lâmî Çelebî*, von Kut Günay: 96–97; vgl. Le Gall (2005): 42; vgl. *El*² VII, s.v. *Naqshbandiyya*, von Hamid Algar: 936; vgl. Kara, Mustafa. (1994), „Tasavvuf Penceresinden Bursa’ya Bakış“, in: *UÜİF*, 6–6, Bursa: 19; vgl. Knysh (2000): 225.

⁴⁰⁸ Als Scheich begann er mit seiner Wegweisung in Fatih/Istanbul. Vgl. *TDVİA* XI, s.v. *Emîr Buḥârî*: 126; vgl. Zakir (1981): 99; vgl. Mecdi I (1989): 518.

⁴⁰⁹ Aşkar, Mustafa. (1999), „Tarikat İlişkisi: Kadızadeli ve Meşayih Tartışmaları Açısından Niyaz-i Mısri ve Döneme Etkileri“ in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1, Ankara: 56.

⁴¹⁰ Vgl. *TDVİA* XXXIX, s.v. *Şeyh Murad Tekkesi*, von Tanman M. Baha: 62–64; Şimşek (2004): 112; Muslu (2003): 273.

⁴¹¹ Vgl. *TDVİA* XXXI, s.v. *Murad Molla Külliyesi*, von Tanman M. Baha: 187.

⁴¹² Vgl. *TDVİA* XVIII, s.v. *Hindîler Tekkesi*, von Tanman M. Baha: 67.

⁴¹³ Muslu (2003): 275–277.

⁴¹⁴ Tek, Abdürrezzak. (2007), „Tekkeler kapatılmadan önce Nakşîliğin Bursa’daki tarihi süreci“ in: *UÜİFD*, 16/1, Bursa: 220.

⁴¹⁵ Tek (2007): 221.

Hicābī, Maḥmud Çelebī, Şeyhoğlu und in der Yā Vedūd Tekkesi repräsentiert.⁴¹⁸

Darüber hinaus ist anzumerken, dass zu jener Zeit die Sufi-Orden und die darin bediensteten Scheichs in allen sozialen Schichten hohe Anerkennung genossen.⁴¹⁹

3.3 Die Naqšbandiyya im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich

Die Naqšbandiyya erreichte ihren Höhepunkt im 19. Jahrhundert⁴²⁰ durch Ḥālīd al-Baġdādī, der der *ṭarīqa* eine vollkommen neue Richtung gab und durch die von ihm gegründete *ḥālīdiyya*-Zweig der Naqšbandiyya bekannt wurde.⁴²¹

3.3.1 Ḥālīd al-Baġdādī

Ḥālīd al-Baġdādī wurde in Šahrazūr geboren.⁴²² Nach seiner Medrese-Ausbildung in Sulaimānīya⁴²³ unterrichtete er sieben Jahre an einer Medrese in

⁴¹⁶ Tek (2007): 213.

⁴¹⁷ Tek (2007): 218.

⁴¹⁸ Vgl. Muslu, Ramazan. (2003), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. yüzyıl)*, İstanbul: 233–309; vgl. Şimşek (2004): 105–229.

⁴¹⁹ Vgl. Şimşek (2004): 230–232.

⁴²⁰ Wenn man die Sufi-Orden in Bezug auf das gesellschaftliche Leben beobachtet, kann man die Naqšbandiyya, die über 90 Sufi-Konventen im 19. Jahrhundert in Anatolien hatten, als den aktiven und am weitesten verbreiteten Sufi-Orden betrachten. Denn der größte Teil der Naqšbandiyya-Scheiche, die sowohl in Anatolien als auch in Istanbul präsent waren, hat seine Wegweisungen außerhalb ihres Sufi-Konvents auch in Moscheen, Dörfern und Häusern abgehalten, um jede Schicht und Menschen zu erreichen. Aus diesem Grunde hatten die Naqšbandiyya eine größere Anhängerschaft als die anderen Sufi-Orden. Vgl. Yücer, Hür Mahmut. (2003), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. yüzyıl]*. İstanbul: 73.

⁴²¹ Yücer (2003): 245; Yılmaz (¹¹2007): 165; Algar (1990): 136. Es wird auch überliefert, dass Sultan Abdulmecid (reg. 1839–1861) und der letzte osmanische Sultan, Sultan Mehmet VI. Vahdeddin (reg. 1918–1922), Angehörige der Naqšbandiyya gewesen wären. Siehe in: Weismann (2009): 90; Eraydın (2001): 306.

Sulaimāniya.⁴²⁴ Weiters erhielt Ḥalid al-Baġdādī von ʿAbdullāh ad-Dihlawī in Indien eine *ṭarīqa*-Ausbildung⁴²⁵ und auf dessen Anweisung erhielt er die Befugnis überall als dessen Stellvertreter zu agieren.⁴²⁶ Die unter diesen Gegebenheiten gegründete *ḥālidiya*⁴²⁷ verbreitete sich nun im Osmanischen Reich und gewann an Stabilität.⁴²⁸ Ansehen und Unterstützung gewann die *ḥālidiya*, weil sie eine strikt sunnitisch ausgerichtete *ṭarīqa* war,⁴²⁹ und die Verbundenheit ihrer Scheiche, die sich größtenteils aus Medrese-Absolventen rekrutierten.⁴³⁰

Vor allem die Tatsache, dass die *ḥālidiya* Scheichs noch nicht auf die finanzielle Unterstützung des Staates oder der Regenten angewiesen waren⁴³¹, ermöglichte ihnen, sich vollkommen auf ihre Arbeit zu konzentrieren und ihre Lehre ganz unabhängig zu verbreiten.⁴³² Neben den Glaubensgrundlagen und deren Praktizierung vertrat diese *ṭarīqa* eine eindeutige politische Haltung und war dem Osmanischen Reich vollkommen verbunden. Die Naqšbandiyya teilte sich nach Ḥalid al-Baġdādī durch seine mehr als hundert Stellvertreter in verschiedene Zweige in verschiedenen Regionen und Städten und diese wurden als Zweige der

⁴²² Knysh (2000): 227.

⁴²³ Abu-Manneh, Butrus. [Hrsg.]. (2008), *The Naqschbandiyya-Khalidiyya Sufi Order*. Paris: 1; Gündüz (1989): 239; Weismann (2009): 88.

⁴²⁴ Vgl. Yıldız, Kemal. (2005), „Zâhir-Bâtın dayanışması: Mutasavvıf Mevlâna Hâlid ile Fâkîh ibn Âbidîn örneği“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15, Ankara: 126; vgl. TDVİA XV, s.v. *Halid el-Bağdadi*, von Algar Hamid: 283–284.

⁴²⁵ Yılmaz (2007¹¹): 165; Algar (2007): 233; Weismann (2009): 85.

⁴²⁶ Weismann (2009): 88.

⁴²⁷ Kara (2006): 231; Eraydın (2001): 306.

⁴²⁸ Sağıroğlu (2001): 270; Yılmaz, Kamil. (1980), *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiyye Tarikati*. İstanbul: 24.

⁴²⁹ Yılmaz (¹¹2007): 294; Gündüz (1989): 69; Knysh (2000): 225.

⁴³⁰ Knysh (2000): 225; Eraydın (2001): 372.

⁴³¹ Kılıç, Rüya. (2006), „Osmanlı Devleti’nde yönetim-nakşibendi ilişkisine farklı bir bakış: hâlîdi sürgünleri“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17, Ankara: 106.

⁴³² Vgl. Yücer (2003): 323.

hālidiya bezeichnet und wahrgenommen.⁴³³ Hālīd al-Bağdādī, hatte auch Vorkehrungen getroffen, damit die *hālidiya* nach seinem Ableben weiter fortbestehen könne. Eine davon ist die Verkündung, dass *rābiṭa* nur durch ihn erfolgen könne⁴³⁴, wobei er dadurch verhindern wollte, dass die *ṭarīqa* sich in verschiedene Zweige spaltete.⁴³⁵ Jedoch handelten die von ihm in ferne Regionen und auf weite Reisen entsandten⁴³⁶ Stellvertreter selbstständig und wetteiferten sogar untereinander.⁴³⁷ Die Zugehörigkeit Iraks und Syriens zum Osmanischen Imperium, wo Hālīd al-Bağdādī den Schiiten gegenüber feindlich gesinnt⁴³⁸ war,⁴³⁹ verhinderte das Eindringen des Schiitismus in den Irak und nach Anatolien⁴⁴⁰ und erhielt die Zustimmung des Osmanischen Reiches, seine Haltung den Schiiten gegenüber wurde auch von seinen Stellvertretern übernommen und unterstützt.⁴⁴¹ An seine Stellvertreter, die er nach Istanbul entsandte, stellte er besondere und schwierigere Bedingungen.⁴⁴² Der von ihm nach Istanbul entsandte

⁴³³ Sağıroğlu (2001): 273; vgl. *TDVİA XXXII*, s.v. *nakşibendiyye*: 340; vgl. *TDVİA XV*, s.v. *Halid el-Bağdadi*: 284; Gündüz (1989): 244.

⁴³⁴ Algar (1984): 171; Weismann (2009): 90.

⁴³⁵ Meier (1995): 22.

⁴³⁶ Meier (1994): 185–186.

⁴³⁷ *TDVİA XV*, s.v. *Halid el-Bağdadi*: 295.

⁴³⁸ Vgl. Meier (1995): 215; vgl. Abu-Manneh (1982): 16.

⁴³⁹ Für die Konflikten zwischem dem Osmanischen Reich und dem persischen Safaviden-Reich siehe *EP² VIII*, s.v. *Şafawids*, von Darley-Doren R.: 765–793; *İA X*, s.v. *Safeviler*, von Yazıcı Tahsin: 53–59; *TDVİA VIII*, s.v. *Cüneyd-i Safevi*, von Yazıcı Tahsin: 123–124; Dedeyev, Bilal. (2008), „Safevi tarikati ve Osmanlı Devleti ilişkileri“ in: *The Journal of International Social Research*, I/V, o. O.: 205–223; Çetin, Firdevs. (o. J.), „Osmanlı-Safevi rekabetinin Osmanlı resmi ideolojisine etkisi“ in: *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, II/I, o. O.: 12–28; Imber, Colin. (2002), *The Ottoman Empire 1300–1600*. Basingstoke: 42–44.

⁴⁴⁰ Şeker, Fatih M. (2007), *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru*. İstanbul: 150–151.

⁴⁴¹ *TDVİA XV*, s.v. *Halid el-Bağdadi*: 285.

⁴⁴² Gündüz (1989): 250.

erste Stellvertreter Muḥammad Ṣāliḥ⁴⁴³ wurde mit der Begründung, er nehme nur Angehörige der *ḥālidiyya* zum Gottesgedenken (*ḥatm-i ḥwāḡagān*) auf⁴⁴⁴, als Stellvertreter abberufen⁴⁴⁵ und auch dessen Nachfolger ʿAbd al-Waḥḥāb as-Sūsī⁴⁴⁶ wurde des Amtes enthoben.⁴⁴⁷ An seine Stelle wurde Aḥmad al-Aḡribūzī⁴⁴⁸ Stellvertreter von Istanbul und durch ihn verfestigte sich der Einfluss der *ḥālidiyya* in Istanbul.⁴⁴⁹

3.4 Die Versorgungsmöglichkeiten der Scheiche im Osmanischen Reich

Durch das Ansehen der Gefolgschaft der *ṭarīqa* unter den Staatsbediensteten und den Sultanen begünstigten diese sie im Ausmass ihrer politischen und materiellen Möglichkeiten in vielerlei Hinsicht. Sie zeigten ihnen Respekt, kümmerten sich persönlich um ihre Einrichtungen, errichteten nicht nur neue Gebäude, sondern legten auch großen Wert auf deren laufende Instandhaltung und Reparatur.⁴⁵⁰ Die wichtigste Einnahmequelle der Sufi-Orden in der Osmanischen Epoche war deren

⁴⁴³ Knysh (2000): 227.

⁴⁴⁴ Kılıç (2006): 107.

⁴⁴⁵ Algar (2007): 234; Gündüz (1989): 250; Yücer (2003): 323.

⁴⁴⁶ Knysh (2000): 227; Küçük (1976): 97; Algar (2007): 234; Weismann (2009): 90; Yücer (2003): 323.

⁴⁴⁷ Aufgrund dessen, dass er die Herzensbindung (*rābiṭa*) nicht auf Ḥālīd al-Baḡdādī sondern auf sich selbst veranlasste und nur noch mit höheren Schichten verkehrte, wurde er von der Stellvertretung abberufen und von der *ṭarīqa* entlassen. Vgl. Meier (1994): 172; Yücer (2003): 324.

⁴⁴⁸ Algar (2007): 234; Gündüz (1989): 252; Meier (1994): 172.

⁴⁴⁹ Vgl. TDVİA XV, s.v. *Halid el-Bağdadi*: 297.

⁴⁵⁰ Vgl. Yücer (2003): 116; vgl. Kreiser, Klaus. (2001), *Der Osmanische Staat 1300–1922*. München: 64–65.

Unterstützung durch Grundstück- und Stiftungsdonationen.⁴⁵¹ Durch diese Möglichkeit konnten nahezu alle Sufi-Orden die Kosten ihrer Verpflegung, Quartiere, Instandhaltung und Renovierung durch Einnahmen aus den Liegenschaften der Stiftungen, wie Dorfgrundstücken, Obstgärten, Gärten, Mühlen, Herbergen, Hamams und Geschäften, decken.⁴⁵² Sowohl die notwendigen Bedürfnisse der Sufi-Orden, als auch der Unterhalt der Scheichs wurden aus den Erträgen dieser Stiftungsgelder ausbezahlt.⁴⁵³ Außerdem wurden die Sufi-Orden nicht nur durch die Bereitstellung der Stiftungen unterstützt, sondern sie bekamen auch Unterstützung in Form von Sachleistungen oder Geldleistungen als Tages-, Monats- oder Jahresauszahlungen aus der Staatskasse im Osmanischen Reich.⁴⁵⁴ Darüber hinaus wurden die Scheichs und deren Familien von Steuern befreit⁴⁵⁵ und erhielten noch weitere Privilegien wie das der Gehaltszuteilung.⁴⁵⁶

⁴⁵¹ Das Waqf-Wesen im Osmanischen Reich siehe in: Kazıcı, Ziya. (1977), *Osmanlılarda vergi sistemi*. İstanbul; Yediyıldız, Bahaeddin. (2003), *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi. Bir sosyal Tarih İncelemesi*. Ankara.

⁴⁵² Vgl. Koca, Ferhat. (2002), „Osmanlılar Dönemi Fıkıh – Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni“ in: *GÜÇİFD*, I, Çorum: 122.

⁴⁵³ Yılmaz (2007): 438.

⁴⁵⁴ Vgl. Özdemir, Rifat (1994), „Osmanlı Devleti’nin Tarikat, Tekye ve Zaviyelere karşı takip ettiği siyaset“ in: *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, V, Ankara: 290–297.

⁴⁵⁵ Vgl. Barkan, Ömer Lütfi. (1942). „Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler.“ in: *Vakıflar Dergisi*. II, Ankara: 279–386; vgl. Özdemir (1994): 297–299; vgl. Öngören (2003): 264–265; vgl. Yılmaz (2007): 439; vgl. Koca (2002): 123.

⁴⁵⁶ Öngören (2003): 265–266.

3.5 Die Gründung der Dienststelle für die Sufi-Orden (*meclis-i meşāyih*)

In der Tanzimatzeit wurde im Jahre 1864 der *meclis-i meşāyih*, welcher dem *şeyhu l-islām* unterstellt war, gegründet.⁴⁵⁷ Dadurch wollte man die Tätigkeiten der Sufi-Orden, die in verschiedenen Territorien des Osmanischen Reiches präsent waren, und die Tätigkeiten der dort amtierenden Scheichs regeln und kontrollieren, weiters wollte man gewährleisten, dass die Ernennung der Scheichs und die sufische Bildung, sowie die Verknüpfung der Sufi-Orden zentral geregelt wurden.⁴⁵⁸ Im Jahre 1866 begann der *meclis-i meşāyih* mit seiner Tätigkeit⁴⁵⁹ und war bestrebt den Reformbewegungen Stabilität zu verschaffen. Nachdem der *meclis-i meşāyih* gegründet worden war, übernahm er die Kontrolle über die damals von den *ṭarīqas* praktizierte Übernahme der Scheichfunktion mittels der Methode der kontrollierten Ernennung der Nachfolger und Stellvertreter. Das bedeutet, wenn ein Scheich eines Sufi-Ordens verstarb, musste man sich nun für die Ernennung eines Scheichs an den *meclis-i meşāyih* wenden; wenn der Antragsteller ein Familienangehöriger des verstorbenen Scheichs war, wurde die Ernennung bewilligt; wenn jedoch die Berufung nicht an die Voraussetzung eines Nachkommen des Scheichs gebunden war oder der Scheich ohne Nachkommen verstorben war, wurde einem der Stellvertreter dieser *ṭarīqa* die Funktion als Scheich übertragen.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Vgl. *TDVİA XXXVIII*, s.v. *Meclis-i Meşâyiḥ*, von Aydın Bilgin: 247–248. vgl. Gündüz (1989): 155.

⁴⁵⁸ Şimşek, Halil İbrahim. (2006), „Türk modernleşmesi sürecinde tasavvuf alanında ortaya çıkan bazı yöntem tartışmaları“ in: *HÜİFD*, 5–9, Çorum: 32.

⁴⁵⁹ Kara, Mustafa. (2002), *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: 31.

⁴⁶⁰ Vgl. *TDVİA XXXVIII*, s.v. *Meclis-i Meşâyiḥ*: 248; Koca (2002): 127.

3. 6 Die Naqšbandiyya in der Republik Türkei

Bis zum Jahre 1925 versuchte man auf verschiedenste Art und Weise die Sufi-Orden zu reformieren. Zweck der Reformen war dabei nicht, diese Institutionen zu erneuern, sondern ihre eigentliche Funktion wiederherzustellen, ein Ort zu sein an dem die Ausbildung von „vollkommenen Menschen“ stattfinden könne. Jedoch versagten diese Bemühungen und die politischen Unruhen und der Untergang des Osmanischen Reiches verhinderten eine Verwirklichung dieser Ziele. Schliesslich wurden nach der Ausrufung der Republik 1923 durch das am 30. 11. 1925 verkündete und im Amtsblatt vom 13. 12. 1925 mit der Nummer 243 veröffentlichte Gesetz Nummer 677 mit der Aussage „*Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine...*“ die Sufi-Orden innerhalb der Grenzen der Türkischen Republik⁴⁶¹, sowie die Titel des Scheichs, Novizen und all damit verbundenen Dienste verboten.⁴⁶² Da die Naqšbandiyya das Gottesgedenken im Stillen bevorzugte und dieses auch alleine vollzogen wurde, beeinflusste dieses Verbot die Anhänger nicht übermäßig. Die *hālidiyya* setzten ihre Tätigkeiten zunächst in ihren Wohnungen, später in den von ihnen errichteten Vereinen und Stiftungszentren fort. In den Jahren 1933–1947 wurde aufgrund der Politik des

⁴⁶¹ Einen Tag nach der Anordnung erklärte Mustafa Kemal den Grund seines Erlasses in einer Rede in Çankırı: „*Die Sufi-Orden müssen unbedingt geschlossen werden. Niemand von uns braucht eine Wegweisung der Sufi-Orden. Wir nehmen unsere Kraft durch die Zivilisation, Wissen und Wissenschaft und so gehen wir unseren Weg. Anderes erkennen wir nicht an. Das Ziel der Sufi-Orden ist, dass sie das Volk irrsinnig und blöd machen.*“ Siehe in: Harmanşah, Rabia. (2006), „Tarikatların Yasaklanması ve Sonrasında Mevleviler“, in: ÇOMÜİF, Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mavlânâ Sempozyum Bildirileri. Çanakkale: 385.

⁴⁶² İhsanoğlu, Ekmeleddin. (1999), *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: 254; Vgl. Kreiser, Klaus. (2012), *Geschichte der Türkei*. München: 43; vgl. Shaw, Stanford J. (1977), *History of the Ottoman Empire and modern Turkey*. Bd. II, Cambridge: 385; Küçük (1976): 242; Algar (2007): 49; Schimmel (1992): 571; Eyuboğlu (1987): 465; Kara (1980): 328; Knysh (2000): 228.

Regimes die religiöse Bildung verboten.⁴⁶³ Es ist zu sehen, dass die *ṭarīqas* und religiösen Gemeinden in dieser Zeit eine besondere Mission übernommen hatten. Diese Mission bestand einerseits darin, einen Bestand an Seelsorgern mit jenem religiösen Wissen auszubilden, das sicherstellt, dass das Volk seine Religion ausüben kann. Ein weiterer Punkt war es, durch die Vermittlung von katechetischem Wissen und der Grundsätze, die zur Rezitation des Korans notwendig sind, zumindest zu ermöglichen, dass die Kontinuität der religiösen Kultur der Gesellschaft gewährleistet war.⁴⁶⁴ Mit der Gründung der Demokratischen Partei durch Celal Bayar und Adnan Menderes im Jahre 1946,⁴⁶⁵ begannen die Scheichs der *ḥālidiya* bei den Wahlen zu wirken. Um Stimmen zu erhalten, nahmen die politischen Parteien⁴⁶⁶ die Kinder oder Enkel der Scheichs⁴⁶⁷ auf ihre Wahllisten als Kandidaten auf.⁴⁶⁸ Nach der Regierungsübernahme der Demokratischen Partei (Demokrat Parti) in den Jahren 1950 bis 1960⁴⁶⁹ wurde der Druck auf die Religion verringert und das ermöglichte den Sufi-Orden eine Erleichterung für ihre Praxis.⁴⁷⁰

⁴⁶³ Vgl. Gieler, Wolfgang. (2010), *Politik und Gesellschaft in der Türkei*. Wiesbaden: 56–57; vgl. Kreiser (2012): 67–68.

⁴⁶⁴ Sarıkaya, Saffet. (1998), „Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinde dini tarikat ve cemaatlerin toplumdaki yeri“, in: *SDÜ-FEFSBD*, 3, Isparta: 96–97.

⁴⁶⁵ Vgl. Şahin, Mehmet Cem. (2012), „Demokrat parti dönemi Türkiye’sinde din, siyaset ve eğitim ilişkileri“ in: *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/12, o. O: 33; vgl. Shaw (1977): 402–403; vgl. Gieler (2002): 60.

⁴⁶⁶ Z. B. Demokrat Parti (1946), Millet Partisi (1948), Adalet Partisi (1961).

⁴⁶⁷ Z. B. Kasım Kufralı, Kamran İnan, Abidin İnan, Muhittin Mutlu, Abdülmelik Fırat, Gıyasettin Emre, Ali Rıza Septioğlu. Siehe in: *TDVİA XV*, s.v. *Hâlidiyye*: 299.

⁴⁶⁸ Vgl. Ay, Şadiye. (2004), „Türkiye’de Siyasal İslam“, in: *Mevzuat Dergisi*, 83, www.mevzuatdergisi.com. [09.08.2013]; vgl. *TDVİA XV*, s.v. *Hâlidiyye*: 298–299; vgl. Weismann (2007): 152–153.

⁴⁶⁹ Vgl. Steinbach, Udo. (2000), *Geschichte der Türkei*. München: 42–46; Shaw (1977): 405–414.

⁴⁷⁰ Vgl. Yaşar, M. Emin. (2005), „Mehmet Zahid Kotku“, in: *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: İslamcılık*, VI, İstanbul: 328; vgl. Özdalga, Elisabeth. (1998), *Modern*

Mit der neuen Verfassung im Jahre 1961⁴⁷¹ wurde im Bereich der Rechte und Freiheiten eines Individuums in der Türkei neue Gesetze verfasst⁴⁷² und unter der Gerechtigkeitspartei (Adalet Partisi) im Jahr 1965 mit Süleyman Demirel⁴⁷³ und der Nationalen Heilspartei (Milli Selamet Partisi) in den Jahren 1973, 1975, 1977 mit Necmettin Erbakan⁴⁷⁴ konnte man positive Entwicklungen im Bereich des religiösen Lebens in der Türkei beobachten.⁴⁷⁵ Mit der Regierungsübernahme der Mutterlandspartei (Anavatan) im Jahre 1983 unter Turgut Özal⁴⁷⁶ wurde bezugnehmend auf den 24. Artikel⁴⁷⁷ der im Jahre 1983 erarbeiteten Verfassung den *tarīqas* teilweise erlaubt, ihre Tätigkeiten wieder aufzunehmen.⁴⁷⁸

Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam. İstanbul: 54; Şahin (2012): 34–46.

⁴⁷¹ Vgl. Steinbach (2000): 47; vgl. Shaw (1977): 416.

⁴⁷² Vgl. Soysal, Mümtaz. (1987), *100 Soruda Anayasanın anlamı.* İstanbul: 66–67.

⁴⁷³ Vgl. Gieler (2002): 61.

⁴⁷⁴ Vgl. Steinbach (2000): 47–51; vgl. Shaw (1977): 422–428; Yaşar, VI (2005): 580.

⁴⁷⁵ Vgl. Sarıbay, Ali Yaşar. (1984), „Die Nationale Heilspartei“, in: *Jahrbuch zur Geschichte und gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984.* Berlin: 267–270; vgl. Özdalga (1998): 55.

⁴⁷⁶ Vgl. Çavuşoğlu, Hüseyin. (2009), „Türk siyasi hayatında merkez sağ çizginin tarihi“, in: *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.* Elazığ: 271.

⁴⁷⁷ Deklarierung des Grundrechtes der Religionsfreiheit in der Türkei. Vgl. TBMM (2011), *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası.* Ankara: 43–44.

⁴⁷⁸ Vgl. Sarıkaya (1998): 95; vgl. Nar (2008): 311.

VIERTER TEIL

4 Der Naqšbandiyya-Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu

Als alle Sufi-Orden in der Türkei verboten wurden, setzten sie – wie oben skizziert – aufgrund des gesellschaftlichen Bedarfs ihre Aktivitäten, wenn auch unter anderen Namen⁴⁷⁹ und in anderen Tätigkeitsbereichen⁴⁸⁰, fort.⁴⁸¹ Einer der Sufi-Orden, die bis zum heutigen Tag seinen Fortbestand bewahrt hat, ist die İsmailağa-Gemeinschaft⁴⁸² in Istanbul im Stadtteil Fatih/Çarşıamba. Der Naqšbandiyya-Scheich dieser Gemeinschaft, der die geistige Erziehung seiner Anhänger übernommen hat, ist Mahmut Ustaosmanoğlu.

4.1 Das Leben von Mahmut Ustaosmanoğlu

4.1.2 Die Geburt und Familie

⁴⁷⁹ Vgl. Çakır, Ruşen. (o. J.), *Ayet ve Slogan; Türkiye’de İslami Oluşumlar*. O. O; <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/5097892.asp> [30.10.2013]; vgl. Günay, Ünver. (2010), „Gruplar sosyolojisi ve günümüz Türkiye’inde dini gruplar“ in: *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4/7, o. O: 37–43; vgl. <http://www.diyannet.com/haber/hn-22146.html> [30.10.2013]; vgl. <http://mehmet-bakir.blogspot.co.at/2008/11/trkiyede-tarikatlar.html> [30.10.2013]

⁴⁸⁰ Sie übten ihre Tätigkeiten als Imam aus sowie als Gewerbebetreibender, Journalist, Unternehmer, Abgeordneter, usw. Für die Details siehe den Zeitungsartikel online unter: <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/5097892.asp?m=1> [11.07.2013]

⁴⁸¹ Vgl. Sarkaya (1998): 95; vgl. Weismann (2007): 147–148; vgl. <http://www.haber-turk.com/yazarlar/murat-bardakci/642472-tarikat-ve-cemaat> [30.10.2013]

⁴⁸² Diese Gemeinschaft wurde nach der İsmailağa-Moschee im Stadtteil Fatih/Çarşıamba benannt, in der der Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu als Imam (1954–1996) tätig war.

Mahmut Ustaosmanoğlu wurde 1929 im Dorf Miço in Of/Trabzon geboren.⁴⁸³ Mahmut Ustaosmanoğlu, der schon in jungen Jahren unter Aufsicht seines Vaters Ali und seiner Mutter Fatma den Koran lesen gelernt hatte, lernte diesen auch auswendig und wurde *ḥāfiẓ* (Koranbewahrer).⁴⁸⁴ Beeinflusst durch die religiöse Lebensweise seiner Familie und seines Umfeldes verrichtete er seine Pflichtgebete in der Moschee und legte auch sehr viel Wert auf die freiwilligen Gebete.⁴⁸⁵

4. 1. 3 Die Ausbildung und Lehrer

Nachdem Mahmut Ustaosmanoğlu *ḥāfiẓ* geworden war, lernte er im Dorf Balaban⁴⁸⁶, welches eine Stunde von seinem Dorf entfernt war, von Abdulvehhab Hoca⁴⁸⁷ Arabisch.⁴⁸⁸ Um sich weiteres Wissen anzueignen, begab er sich nach Kayseri.⁴⁸⁹ Dort erhielt er ein Jahr lang Persisch- und Arabisch-Unterricht⁴⁹⁰ von Tesbihçizade Hacı Ahmed⁴⁹¹ und kehrte in seine Heimat zurück, um dort von

⁴⁸³ Çelik, Hasan. (2011), *Gönüller Sultanı Efendi Hazretleri ile Hatıralarım*. İstanbul: 41; Selvi (1994): 362; Ahıska (2010), *Hazrat-ü Mevlana eş-Şeyh Mahmud en-Nakşibendi el-Müceddidi el-Halidi el-Ufi*. İstanbul: 11.

⁴⁸⁴ Çelik (2011): 46.

⁴⁸⁵ Ahıska (2010): 13.

⁴⁸⁶ Gehört zum Bezirk Hayrat in Trabzon. Siehe in: <http://www.yerelnet.org.tr/belediyeler/belediye.php?belediyeid=126930> [17.06.2013]

⁴⁸⁷ Lebensdaten und Nachname unbekannt.

⁴⁸⁸ Çelik (2011): 47.

⁴⁸⁹ Selvi (1994): 362.

⁴⁹⁰ Ahıska (2010): 13.

⁴⁹¹ Er ist im Jahr 1868 in Kayseri geboren und am 6 April 1946 starb er in der gleichen Stadt. Vgl. Anonym. (2010), „Üstâdımız hacı Mahmud Efendi hazretleri'nin hocası Tesbihçizâde Hacı Ahmet Efendi“ in: *Kasr-ı Arifan Dergisi*, 31, İstanbul: 17–18. <http://www.ihvanlar.net/2011/07/16/mahmud-efendi-hazretlerinin-hocasi/> [24.10.2013]

einem der damals berühmten Koran-Rezitatoren, Mehmet Rüştü Aşıkkutlu⁴⁹², Unterricht in der Koran-Rezitation⁴⁹³ zu erhalten. Später setzte er sein Studium bei seinem Schwager Dursun Feyzi Güven⁴⁹⁴ fort, der Professor an der *süleymāniye*-Medrese war. Mahmut Ustaosmanoğlu studierte sowohl Hilfswissenschaften⁴⁹⁵ als auch Hauptwissenschaften.⁴⁹⁶ Schon mit 16 Jahren erhielt er sein Diplom. Die Lehrtätigkeit von Mahmut Ustaosmanoğlu begann zunächst im Dorf Yaranoz-Kavakpınar (Of-Trabzon).⁴⁹⁷ Während er bei Dursun

⁴⁹² Er kam im Jahr 1901 im Dorf Uğurlu (Of-Trabzon) auf die Welt. Seine erste Ausbildung hat er von seinem Vater Ahmed Cemaleddin. Er studierte die islamischen Wissenschaften und die arabische Sprache bei den Lehrern Tahir, Dursun Feyzi (Güven) und Kasımpade Hasan. Er starb im Jahr 1980. Vgl. *TDVİA* IV, s.v. *Aşıkkutlu, Mehmet Rüştü*, von Aşıkkutlu Emin: 6.

⁴⁹³ Ahıska (2010): 13.

⁴⁹⁴ Er kam im Jahr 1883 im Dorf Çalek (Of-Trabzon) auf die Welt. Er schloß seine Ausbildung in der *şahın-ı semān*-Medrese in Istanbul ab. Danach studierte er in der *süleymāniye*-Medrese, und im Jahr 1922 bekam er sein Diplom. Er wurde später als Inspektor für die Medresen am Schwarzen Meer beauftragt. Er beherrschte die Sprachen Arabisch und Persisch. Er starb am 23. Februar 1977 in seinem Dorf. Siehe in: Güven, Dursun und Nuri, Feyzi. (2004), „Hacı Dursun Efendi“ in: *Beklenen İrşad*, 1–9, İstanbul: 55; Ahıska (2010): 97–99; Çelik (2011): 48–52; vgl. Albayrak I (1996): 404.

⁴⁹⁵ Es wurden Fächer wie *şarf* (Formenlehre der arabischen Sprache), *naḥw* (Syntax der arabischen Sprache), *luḡa* (Lexik), *falsafa* (Philosophie), *kalām* (Scholastische Theologie), *balāḡa* (Rhetorik der arabischen Sprache), *manṭiq* (Logik) als Hilfswissenschaften in den osmanischen Medresen unterrichtet. Vgl. Demir, Hüseyin. (2005), *Die osmanischen Medresen*. Frankfurt am Main: 63–64.

⁴⁹⁶ Es wurden Fächer wie *fiqh* (Islamische Jurisprudenz), *ḥadīṭ* (Islamische Traditionswissenschaft), *tafsīr* (Koranexegese), *ʿaqā'id* (Glaubenslehre im Islam), *qirā'āt* (Koranrezitation), *uṣūlu l-fiqh* (Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft), *uṣūlu l-ḥadīṭ* (Methodenlehre der islamischen Traditionswissenschaft) als Hauptwissenschaften in den osmanischen Medresen unterrichtet. Vgl. Demir (2005): 63–72.

⁴⁹⁷ Ahıska (2010): 14.

Feyzi Güven studierte, übernahm er auch in diesem Dorf die Funktion als Imam. In der Zeit als Imam bildete er sehr viele Schüler aus. Obwohl er erst 15–16 Jahre alt war, beeindruckte seine Lebensweise die Dorfbwohner sehr.

4. 1. 4 Die Heirat und Kinder

Bevor er den Militärdienst⁴⁹⁸ antrat, heiratete er mit 16 Jahren die Tochter seiner Tante⁴⁹⁹, Zehra Vanlıoğlu und aus dieser Ehe gingen drei Kinder hervor⁵⁰⁰: Ahmed (geb. 1949), Abdullah (geb. 1952) und Fatma (geb. 1953 – gest. 2003)⁵⁰¹. Nachdem seine Frau Zehra Ustaosmanoğlu im Jahre 1993 verstorben war, heiratete er später die aus Kahramanmaraş stammende Müşerref Baydemir.⁵⁰² Aus dieser Ehe gibt es bis jetzt keine Kinder.

4. 2 Der Eintritt in die *ṭarīqa* und die Beziehung zu seinem Scheich

Schon im Kindesalter war Mahmut Ustaosmanoğlu bestrebt einen kompetenten Wegweiser (*murşid*) zu finden und in seinen Werken, in denen er seine innere Situation wiedergibt, schildert er:

*„Als ich noch ein Kind war und mich ins Bett legte, dachte
ich mir immer: Wenn es am anderen Ende der Welt einen*

⁴⁹⁸ Er trat den Militärdienst als Soldat der Infanterie der Bodestreitkräfte in der Stadt Bursa an. Vgl. <http://www.yesilcami.com/ozgecmis.php?id=580> [12.07.2013]

⁴⁹⁹ Die Ehe zwischen Cousin und Cousine ist nach dem Türkischen Zivilgesetzbuch (Türk Medeni Kanunu-Kanun No: 4721, 2. Kitap, 1. Bölüm/2. Ayırım, Madde: 129.) grundsätzlich erlaubt. Siehe in: <http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html> [13.07.2013]

⁵⁰⁰ <http://abdullahfurkan.wordpress.com/category/mahmud-efendi-hazretleri/> [06.04.2012]

⁵⁰¹ Ahıska (2010): 18.

⁵⁰² Çelik (2011): 54.

vollkommenen, vorbildlichen Scheich gäbe, würde ich mich -auch wenn ich barfußig, verhungert und verdurstet wäre- sofort auf die Suche nach diesem begeben und diesen Scheich auch finden.“⁵⁰³

Aufgrund dieser Suche band er sich zuerst an eine in seiner Heimatregion bekannte Persönlichkeit der Naqšbandiyya, den aus Of stammenden Mapsinoler Ahmed Fehmi, an.⁵⁰⁴ In Bandırma, wo Mahmut Ustaosmanoğlu seine Gebete in der Tekke-Moschee verrichtete⁵⁰⁵, lernte er seinen Scheich Ali Haydar Gürbüzler⁵⁰⁶ kennen, aufgrund eines *istihāra*-Gebets begann er eine sufische Ausbildung bei ihm⁵⁰⁷ und begab sich in seine Obhut.⁵⁰⁸ Nach diesem Zusammentreffen wurde in der Kompanie ein paar Monate später eine Versetzung veranlasst, durch die Mahmut Ustaosmanoğlu in die Kaserne Selimiye in Istanbul

⁵⁰³ „Çocukken geceleri başımı yastığa koyduğumda kendi kendime şöyle seslenirdim: *Dünyanın bir ucunda kamil-mükemmel bir mürşid olsa yalın ayak, aç ve susuz olsam hemen yola koyulur o mürşidi bulurum.*“ Siehe Ahıska (2010): 25; Çelik (2011): 55.

⁵⁰⁴ Ahıska (2010): 14. Er kam im Jahr 1861 im Dorf Gürpınar (Of-Trabzon) auf die Welt und starb im Jahr 1958. Sein Grabmal befindet sich im Dorf Gürpınar.

⁵⁰⁵ Nachdem Ali Haydar in einer Eingebung von seinem Scheich Ali Rıza (siehe das Kapitel 4. 3. 4.), der im Garten der Tekke-Moschee in der Stadt Bandırma begraben ist, die Nachricht erhalten hatte, dass die Person, welcher er die geistige erzieherische Aufgabe seiner Anhänger übergeben sollte, sich dort befände, machte er sich auf den Weg nach Bandırma. Als er dort ankam, gab er den Auftrag, dass man einen Soldaten ausfindig machen solle. In diesen Tagen sah man einen Soldaten bei dem Grab des Scheichs Ali Rıza, der den Koran las. Diese Nachricht brachte man sofort zu Ali Haydar und er rief diesen Soldaten (Mahmut Ustaosmanoğlu) zu sich. Als der Soldat zu ihm ins Zimmer kam, stand Ali Haydar auf und sagte seinen Anhängern, das sei derjenige, dem er diese Aufgabe übergeben werde. Siehe in: Ahıska (2010): 31; Ustaosmanoğlu (o. J.): 62; Çelik (2011): 66–68.

⁵⁰⁶ Siehe das Kapitel 4. 3. 5.

⁵⁰⁷ Vakkasoğlu, Vehbi. (2003), *Maneviyat Dünyamızda İz Bırakanlar*. İstanbul: 131.

⁵⁰⁸ Çelik (2011): 66.

gelangte.⁵⁰⁹ Nachdem er seinen Militärdienst in verschiedenen Einheiten verrichtet hatte, setzte er ihn in der Kaserne Davutpaşa in Istanbul fort. Während dieser Zeit nutzte er seine Freizeit, um in der İsmet Efendi Tekke am Unterricht von Ali Haydar teilzunehmen.⁵¹⁰ Im Anschluss an seinen Militärdienst im Jahr 1954⁵¹¹ in Istanbul kehrte Mahmut Ustaosmanoğlu nach Of zurück⁵¹², wurde jedoch von Ali Haydar erneut nach Istanbul eingeladen.⁵¹³ Nun erhielt Mahmut Ustaosmanoğlu die Gelegenheit öfter an den Unterrichtsversammlungen seines Scheichs teilzunehmen. In den folgenden Jahren wich er diesem auch nicht von der Seite. Bezugnehmend auf diese Zusammenkunft erzählt der jüngere Sohn Bahattin Gürbüzler von Ali Haydar folgendes:

*„Mein Vater setzte sich oft am späten Vormittag mit Mahmut Efendi zusammen und unterhielt sich sehr lange mit ihm. Mein Vater sagte: ‘Mein Sohn! Wie du siehst, gebe ich ihm all mein Wissen weiter. Aber um dies kontrolliert durchführen zu können, mache ich dies stufenweise. Denn keine Vernunft (kein Mensch) ist in der Lage, die plötzliche Erkenntnisgewinnung des geistigen Daseins sofort zu begreifen.“*⁵¹⁴

⁵⁰⁹ Ahıska (2010): 34.

⁵¹⁰ Selvi (1994): 362; Çelik (2011): 68.

⁵¹¹ Özşimşekler, Mustafa. (2010), „Bayram Ali Karamustafaoğlu“ in: *Kasrı Arifan Dergisi*, 28, İstanbul: 24–30.

⁵¹² Ahıska (2010): 37.

⁵¹³ Vakkasoğlu (2003): 128; Selvi (1994): 362.

⁵¹⁴ „Babam, Mahmut Efendi ile kuşluk vaktinden sonra baş başa kalır, uzun uzun sohbetler yapardı. Babam derdi ki: ‘Oğlum! Görüyorsun ki bende olan her şeyi ona aktarıyorum. Fakat onu müşahede altında tutabilmem için bunu tedricen yapıyorum. Zira manevi aleme ait malumatın birden kazanılmasına hiçbir akıl tahammül edemez.“ Siehe in: Şenocak, Kamil. (2006). Online unter: <http://yenisafak.com.tr/Diziler/?i=6588> [08.04.2012]

Ali Haydar vermittelte Mahmut Ustaosmanoğlu auch sein weitläufiges Wissen der sufischen Literatur und lehrte ihn auch über die Basiswerke der Sufi-Literatur und der sufischen Disziplin.⁵¹⁵

4. 2. 1 Die Zeit als Scheich

Nachdem Mahmut Ustaosmanoğlu seinen Scheich kennengelernt hatte und in Istanbul an seinem Unterricht teilnahm, änderte sich später diese Situation durch einen Auftrag von Ali Haydar:

„*Du wirst Imam der İsmailağa-Moschee.*“⁵¹⁶

Im Jahre 01.05.1954⁵¹⁷ trat Mahmut Ustaosmanoğlu seinen Dienst als Imam⁵¹⁸ der İsmailağa-Moschee⁵¹⁹ an. Kurz vor seinem Tode bat Ali Haydar Mahmut Ustaosmanoğlu zu sich und teilte ihm mit, dass er ihn als Nachfolger auserwählt hatte. Seinen Anhängern verkündete er:

„*Wer die Hand von Mahmut hält, hält zugleich meine.*“⁵²⁰

⁵¹⁵ Çelik (2011): 68.

⁵¹⁶ „İsmailağa Camii’ne imam olacaksın.“ Siehe in: Emin, Süleyman. (2008), „Ali Haydar Efendi“ in: *Kasr-ı Arifan Dergisi*, 11, İstanbul: 37.

⁵¹⁷ Albayrak, Haşim. (2007). Online unter: <http://www.hayrat.net/html/ismailagahasim.htm> [06.11.2013]

⁵¹⁸ Diesen Dienst setzte er bis zum Jahre 1996 fort und wurde mit 65 Jahren an dieser Moschee pensioniert. Siehe in: Ahıska (2010): 18.

⁵¹⁹ İsmail Ağa Moschee wurde im Jahr 1725 vom *şeyhu l-islām* Abū Ishāq Ismā‘īl Efendī erbaut. Im Jahr 1894 stürzte sie durch ein Erdbeben ein und im Jahr 1952 wurde die Moschee restauriert. Siehe in: Öz, Tahsin. (1962), *İstanbul Camileri*. Vol. I, Ankara: 78; vgl. Aydın, Gülден. (2006). Online unter: <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/ShowNew.aspx?id=5057666> [10.06. 2012]

⁵²⁰ „Mahmut’un elinden tutan benim elimden tutmuş olur.“ Siehe Ustaosmanoğlu (o. J.): 124; Ahıska (2010): 40.

Dieser Appell offenbarte, dass Mahmut Ustaosmanoğlu nun der neue Repräsentant der İsmet Efendi Tekke war.⁵²¹ Nachdem Ali Haydar im Jahre 1960 verstorben war, übernahm Mahmut Ustaosmanoğlu die geistige Erziehung der Anhänger seines Ordens.⁵²² Jedoch übte er seine Tätigkeiten als Scheich nicht in der İsmet Efendi Tekke aus, sondern hielt es für angemessen, in der Moschee, der er von seinem Scheich zugeteilt worden war, zu verbleiben und die Bildungsdienste von dort aus durchzuführen. Seine Gespräche, Predigten und Lehrstunden in der İsmailağa-Moschee wurden von Tausenden von Leuten besucht. Von 1960 bis 2000 setzte Mahmut Ustaosmanoğlu seine Tätigkeiten mit den Methoden⁵²³, wie sie in den osmanischen Medresen⁵²⁴ gepflegt wurden, fort.⁵²⁵ Aufgrund seines fortgeschrittenen Alters und seines dementsprechenden Gesundheitszustandes lebt Mahmut Ustaosmanoğlu derzeit auf Rat seiner Ärzte in seinem Haus in Çavuşköyü/Beykoz/İstanbul. Soweit es sein Gesundheitszustand ermöglicht, verbringt er hier auch Zeit mit seinen Besuchern und nimmt auch teil an den Einladungen seiner Verwandten und Freunde.⁵²⁶

4.3 Die Silsila von Mahmut Ustaosmanoğlu

Die Silsila von Mahmut Ustaosmanoğlu erstreckt sich über die 30. Linie⁵²⁷ Hālid al-Bağdādīs in der Naqšbandiyya bis heute.

⁵²¹ Ali Haydar hat die geistige Erziehung seiner Anhänger nicht schriftlich, sondern mündlich Mahmut Ustaosmanoğlu anvertraut. Vgl. Doğrul, Abdüllatif. (2004), „Kumrulu Mescidi İmamı Muhterem Hasan Kılıç ile“ in: *Beklenen İrşad*, 1–4, İstanbul: 40.

⁵²² Ahıska (2010): 15.

⁵²³ Ahıska (2010): 48.

⁵²⁴ Für die Unterrichtsmethoden in den osmanischen Medresen siehe in: Demir (2005): 78.

⁵²⁵ <http://abdullahfurkan.wordpress.com/category/mahmud-efendi-hazretleri/> [07.04.2012]

⁵²⁶ <http://www.mahmudelofi.com/site/2010/01/mahmud-efendiden-yeni-safak-Gazetesine-tekzip/> [08.04.2012]

⁵²⁷ Die Silsila der Naqšbandiyya bis zu Hālid al-Bağdādī siehe das Kapitel 1. 2.–1. 3.

4. 3. 1 Der Scheich ʿAbdullāh-i Mekkī Erzincānī

Der Scheich ʿAbdullāh-i Mekkī⁵²⁸ wurde von Hālid al-Baġdādī ausgebildet und spielt eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung der *hālidiya*.⁵²⁹ Denn auf Anweisung seines Scheichs Hālid al-Baġdādī befand er sich⁵³⁰ in Erzurum⁵³¹, Erzincan⁵³², Jerusalem⁵³³ und Mekka⁵³⁴. Das genaue Geburts- und Todesdatum von ʿAbdullāh-i Mekkī, der im 19. Jahrhundert gelebt hatte, ist nicht bekannt.⁵³⁵ Sowohl seine materiellen als auch immateriellen Bedürfnisse wurden bis zu seinem Ableben von Hālid al-Baġdādī gedeckt.⁵³⁶ Mustafa İsmet, der einer der Stellvertreter von ʿAbdullāh-i Mekkī war⁵³⁷, begann in Istanbul⁵³⁸ den Menschen den sufischen Weg zu zeigen.

⁵²⁸ Meyan, A. Faruk. (1970), *İslam Meşhurları Ansiklopedisi*. I, İstanbul: 61; vgl. TDVİA XV, s.v. *Hâlidiyye*, von Uludağ Süleyman: 297.

⁵²⁹ Yücer (2003): 334.

⁵³⁰ Vgl. TDVİA XV, s.v. *Hâlidiyye*: 297.

⁵³¹ Apak, İlhan [et al.]. (o. J.), *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*. VI, İstanbul: 151; Ustaosmanoğlu, Mahmud. (2010), *Risale-i Kudsiyye*. II, İstanbul: 418.

⁵³² Şahin, Tahir Erdoğan. (1987), *Erzincan Tarihi*. II, Erzincan: 278. Er wurde Mekkī genannt, weil er aus Mekka stammt, und als Erzincānī bekannt, weil er von seinem Scheich Hālid al-Baġdādī nach Erzincan geschickt wurde, wo er den Menschen den sufischen Weg zeigte. Siehe in: Özşimşekler, Mustafa. (o. J.), *Altın Silsile*. İstanbul: 507. In dem Zeitraum, in dem er in Erzincan war, hat er seine geistig erzieherische Aufgabe seinem Novizen, den er ausgebildet hat, Muḥammed Vehbī (1779/1848), der als Terzi Baba berühmt war, abgegeben. Siehe in: Aktepe, Orhan. (1979), *Terzi Baba Hayatı ve Miftah-ı Kenz*. Erzincan: 1; vgl. TDVİA XXXX, s.v. *Terzi Baba*, von Albayrak Nurettin: 521–522.

⁵³³ Garibullah II (2010): 418; Özşimşekler (o. J.): 510; Şahin II (1987): 279; Apak VI (o. J.): 152.

⁵³⁴ Vgl. TDVİA XV, s.v. *Hâlidiyye*, von Algar Hamid: 295; Garibullah II (2010): 419.

⁵³⁵ Ebd.: 591.

⁵³⁶ Özşimşekler (o. J.): 511.

⁵³⁷ Vgl. TDVİA XV, s.v. *Hâlidiyye*: 297.

4. 3. 2 Der Scheich Mustafa İsmet (gest. 1872)

Mustafa İsmet kam in der Stadt Yanya (heute Ioannina-Griechenland) auf die Welt.⁵³⁹ In einem plötzlichen Entschluss gab er seine Tätigkeit als Schriftführer (*kātib*) in einem Gericht von Yanya auf⁵⁴⁰, ließ sich in Mekka nieder, begab sich unter die Obhut von ʿAbdullāh-i Mekki⁵⁴¹ und fing somit an, den Weg der Naqšbandiyya zu gehen. Nach dem Hinscheiden seines Scheichs ʿAbdullāh-i Mekki begann Mustafa İsmet zunächst in Edirne⁵⁴² mit der sufischen Erziehung der Anhänger seines Sufi-Ordens.⁵⁴³ Er heiratete hier die Tochter seines Novizen Hüseyin Kudsi⁵⁴⁴ und seine sechs Kinder, vier Söhne⁵⁴⁵ und zwei Töchter⁵⁴⁶, wurden geboren.⁵⁴⁷ Aufgrund seiner Predigten und erzieherischen Tätigkeiten erreichte sein Ruf in kürzester Zeit viele Orte, und die Zahl seiner Anhänger stieg von Tag zu Tag.⁵⁴⁸ Mustafa İsmet kam im Jahre 1853 nach Istanbul.⁵⁴⁹ Sein Sufi-

⁵³⁸ Ustaosmanoğlu II (2010): 432.

⁵³⁹ Ustaosmanoğlu I (2010): 62; Garibullah II (2010): 591.

⁵⁴⁰ Vgl. Opçin, Tuncay. (2006). Online unter: <http://www.chronicledergisi.com/tarih-sayfalarindaki-ismailaga-cemaati/> [08.04.2012]

⁵⁴¹ Vgl. *DBİA* IV, s.v. *İsmet Efendi Tekkesi*, von Tanman M. Baha: 216; vgl. *TDVİA* XV, s.v. *Halid el-Bağdadi*: 297; vgl. Ustaosmanoğlu, Mahmud. (1995), *Sohbetler*. I, İstanbul: 231; vgl. Özşimşekler (o. J.): 520.

⁵⁴² Vgl. Varol, Muharrem. (2013), *Islahat Siyaset Tarikat*. İstanbul: 430; vgl. *DBİA* IV, s.v. *İsmet Efendi Tekkesi*: 217; vgl. Yücer (2003): 337.

⁵⁴³ Ustaosmanoğlu II (2010): 599; Garibullah II (2010): 432.

⁵⁴⁴ Vgl. Varol (2013): 430.

⁵⁴⁵ Nimetullah, Hafız, Ferdi, Bahaaddin. Siehe in: <http://www.mumsema.com/turk-islam-alimleri/48891-buyuk-seyh-ismet-garibullah-efendi-k-s-kimdir-kutbul-evliya-seyh-ul.html> [13.07.2013]

⁵⁴⁶ Nakşiye und Siddika. Siehe in: <http://www.mumsema.com/turk-islam-alimleri/48891-buyuk-seyh-ismet-garibullah-efendi-k-s-kimdir-kutbul-evliya-seyh-l.html> [13.07.2013]

⁵⁴⁷ Özşimşekler (o. J.): 513.

⁵⁴⁸ Die Sultane ʿAbdulmecid (reg. 1839–1861) und ʿAbdulhamid II. (reg. 1876–1909) kamen in bestimmten Zeiten zu den Sufi-Konvent von Mustafa İsmet, um ihn zu

Konvent wurde im Stadtteil Fatih Çarşamba errichtet (1853)⁵⁵⁰ und dort setzte er auch seine Tätigkeiten fort.⁵⁵¹ Mustafa İsmet hat ein Werk namens *Risale-i Kudsiyye* verfasst.⁵⁵² Die Grabstätte von Mustafa İsmet befindet sich im Garten⁵⁵³ seines Sufi-Konvents in Fatih/Çarşamba und wird heute noch oft besucht.

4. 3. 3 Der Scheich Halil Nurullah (gest. 1893)

Halil Nurullah, der einer der Stellvertreter von Mustafa İsmet war,⁵⁵⁴ wurde in der Ortschaft Zağra, welche zur Stadt Sivas gehört, geboren. Aus diesem Grund wird er auch Nurullah Zağravi genannt.⁵⁵⁵ Er trat seinen Dienst als Scheich im Jahre 1872 an und übte diesen 21 Jahre lang aus. Er verstarb 1893, und sein Grab befindet sich im Garten der İsmet Efendi-Moschee, neben seinem Scheich Mustafa İsmet.⁵⁵⁶

4. 3. 4 Der Scheich Ali Rıza (gest. 1911)

Ali Rıza stammte ursprünglich aus der Ortschaft Pomorie⁵⁵⁷ (Ahyolu) in Bulgarien, übersiedelte jedoch nach Bandırma und erreichte seine geistige Reife bei Halil Nurullah. Nach dem Tode seines Scheichs wurde er dessen Nachfolger

besuchen. Vgl. Şenocak, Kamil. (2006). Online unter: <http://yenisafak.com.tr/Diziler/?i=5676> [06.04.2012]; Gündüz (1989): 249.

⁵⁴⁹ Yücer (2003): 337.

⁵⁵⁰ Vgl. TDVİA XV, s.v. *Hâlidîyye*: 297; Kılıç (2006): 110.

⁵⁵¹ Vgl. Şenocak, Kamil. (2006). Online unter: <http://yenisafak.com.tr/Diziler/?i=5676> [06.04.2012]; vgl. TDVİA XV, s.v. *Halid el-Bağdadi*: 297; Gündüz (1989): 248.

⁵⁵² Yücer (2003): 338.

⁵⁵³ Garibullah II (2010): 592.

⁵⁵⁴ Vgl. TDVİA XV, s.v. *Halid el-Bağdadi*: 297; Özşimşekler (o. J.): 520.

⁵⁵⁵ Garibullah II (2010): 593; Özşimşekler (o. J.): 519.

⁵⁵⁶ Temir, Fatma. (1994), *Silsile-i Aliyye Gönül Dostları*. İstanbul: 423; Garibullah II (2010): 593.

⁵⁵⁷ Ist eine bulgarische Küstenstadt am Schwarzen Meer.

und versuchte mit bestem Wissen und Gewissen den Menschen und seine Anhänger den sufischen Weg zu zeigen. Ali Rıza war ein sehr wohlhabender Mann, der als Stoffhändler tätig war und deshalb auch Ali Rıza el-Bezzāz genannt wurde.⁵⁵⁸ Sein Grabmal befindet sich in Bandırma auf dem Friedhof der Tekke-Moschee.

4. 3. 5 Der Scheich Ali Haydar Gürbüzler (gest. 1960)

Ali Haydar Gürbüzler wurde 1870 im Dorf Ahıska nahe Batumi⁵⁵⁹ in Georgien geboren⁵⁶⁰, verlor jedoch mit zwei Jahren seine Mutter und mit vier Jahren seinen Vater.⁵⁶¹ Bis zum Jahre 1894 schloss er seine Erstausbildung in Ahıska⁵⁶² ab, nahm danach einige Zeit am Unterricht in Erzurum (1894)⁵⁶³ an der Bakırcı Medrese teil⁵⁶⁴ und kam letztendlich nach Istanbul. Im Jahre 1901 erhielt er von Ahmed Hamdi Efendi aus Çarşamba sein Diplom.⁵⁶⁵ 1905 begann er in der Fatih-Moschee in Istanbul zu unterrichten.⁵⁶⁶ Im Jahre 1909 erteilte er in der *fetwāhāne*⁵⁶⁷ Rechtsrat und durch sein Wissen wurde er 1914 zum Professor der

⁵⁵⁸ Garibullah II (2010): 593.

⁵⁵⁹ Eine Hafenstadt am Schwarzen Meer und Hauptstadt der Autonomen Republik Adscharien im südwestlichen Georgien.

⁵⁶⁰ Albayrak, Sadık. (1996), *Son Devir Osmanlı Uleması I*. İstanbul: 316; vgl. Garibullah II (2010): 594.

⁵⁶¹ Velioğlu, Tarık. (2008), *Osmanlı'nın Manevi Sultanları*. İstanbul: 417; Vakkasoğlu (2003): 128.

⁵⁶² Çelik (2011): 18; Velioğlu (2008): 417.

⁵⁶³ Vgl. *TDVİA* XVII, s.v. *Haydar Efendi Ahıskalı*, von Bayak Cemal: 27.

⁵⁶⁴ Albayrak I (1996): 316.

⁵⁶⁵ Ural X (1996): 101; Albayrak I (1996): 316; Velioğlu (2008): 417.

⁵⁶⁶ Vgl. *TDVİA* XVII, s.v. *Haydar Efendi Ahıskalı*: 28.

⁵⁶⁷ Es war eine Behörde, in der eine Kommission von Rechtsgelehrten Gutachten zu einem bestimmten Thema herausgegeben wurden. Vgl. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (³1988), *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. 8, Ankara: 196–197.

islamischen Rechtswissenschaft an der *şah̄n-i semān*-Medrese⁵⁶⁸ ernannt.⁵⁶⁹ Im Jahre 1915 wurde er zum Vorsitzenden des am Amtssitz des *şeyhu l-islāms* neu gegründeten *te'lif-i mesā'il hey'eti*⁵⁷⁰ berufen⁵⁷¹ und von 1916 bis zum Ende des Osmanischen Reiches (bis 1923) war er als Vorstandsvorsitzender für „*huzūr dersleri*“⁵⁷² tätig.⁵⁷³ Ali Haydar legte sehr viel Wert auf islamische Wissenschaften und war in der Lage, den vier anerkannten Rechtsschulen entsprechend Rechtsgutachten zu erteilen.⁵⁷⁴ Bevor er sich Ali Rıza anschloss, war er ein Gegner des Sufismus und der *ṭarīqas*.⁵⁷⁵ Auch in seinen Predigten brachte er sein Mißfallen offen zum Ausdruck.⁵⁷⁶ Später veränderte er sich jedoch und wurde Novize von Ali Rıza, den er in Bandırma gesehen und kennengelernt hatte und dessen Nachfolger er werden sollte.⁵⁷⁷ Denn bevor Ali Rıza verstarb, ernannte er Ali Haydar zu seinem Nachfolger, der im Jahre 1914⁵⁷⁸ diese Tätigkeit

⁵⁶⁸ Für die Details der Medrese siehe Demir (2005): 74–75.

⁵⁶⁹ Vgl. *TDVİA* XVII, s.v. *Haydar Efendi Ahıskalı*: 28; vgl. Velioğlu (2008): 417.

⁵⁷⁰ Ein Bereich der *fetwāhāne*, in dem man bei dringendsten Problemen, die so bald wie möglich gelöst werden sollten, einen Rechtsrat erteilte. Siehe Demirci, İslam. (2007), „Osmanlı Şeyhülislâmlık Kurumunun Bir Birimi Te'lif-i Mesâil Şubesi“ in: *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9, Konya: 143–170.

⁵⁷¹ Vgl. *TDVİA* XVII, s.v. *Haydar Efendi Ahıskalı*: 28; vgl. Ural X (1996): 101.

⁵⁷² Es waren Vorlesungen, die ab dem ersten Tag des Monats Ramadan von den berühmten Gelehrten in Anwesenheit des Sultans abgehalten wurden. Dies dauerte acht Tage. Vgl. Uzunçarşılı (³1988): 219; vgl. *TDVİA* XVIII, s.v. *Huzur Dersleri*, von İpşirli Mehmet: 441–444.

⁵⁷³ Vgl. *TDVİA* XVII, s.v. *Haydar Efendi Ahıskalı*: 28; vgl. Yalçın, Ayhan. (1996), *Gönül Sultanları İstanbul Evliyalari*. İstanbul: 349.

⁵⁷⁴ Vakkasoğlu (2003): 130.

⁵⁷⁵ Vgl. Emin (2008): 33.

⁵⁷⁶ Çelik (2011): 19–20.

⁵⁷⁷ Vgl. Ustaosmanoğlu III (1998): 237; Özşimşekler (o. J.): 527–530.

⁵⁷⁸ Vgl. *DVİA* XVII, s.v. *Haydar Efendi Ahıskalı*: 28; vgl. *DBİA* IV, s.v. *İsmet Efendi Tekkesi*: 217.

auszuüben begann.⁵⁷⁹ Ali Haydar widmete den Rest seines Lebens dafür, Tausenden von Anhängern religiöses Wissen zu vermitteln.⁵⁸⁰ Am 1. August 1960 verstarb⁵⁸¹ er mit 90 Jahren und hinterließ viele Anhänger, die ihm zutiefst verbunden waren.⁵⁸² Sein Grabmal befindet sich auf dem Friedhof von Edirnekapi Sakızağacı in Edirnekapi/Istanbul.⁵⁸³ Ali Haydar überließ die geistige Erziehung seiner Anhänger Mahmut Ustaosmanoğlu.⁵⁸⁴

4.4 Die Persönlichkeit von Mahmut Ustaosmanoğlu

Mahmut Ustaosmanoğlu legte zeit seines Lebens sehr viel Wert darauf, das Recht Anderer nicht zu beschneiden. Um nicht zu Unrecht Staatseigentum in Anspruch zu nehmen, ließ er von seinem eigenen Haus aus Elektrokabel in die Moschee verlegen, um an besonderen Tagen, die er dort verbrachte, die Moschee mittels einer Elektroheizung⁵⁸⁵ beheizen zu können. Für die Gäste, die er zu sich einlädt, deckt er den Tisch persönlich. Während des Händedrucks lässt er die Hände seines Gegenüber nicht los, bevor dieser seine Hand nicht zurückzieht. Wenn sich jemand ihm gegenüber respektlos benimmt, erwidert er dies in keinsten Weise und

⁵⁷⁹ Velioğlu (2008): 418; Gündüz (1989): 211–212; Yalçın (1996): 349; Özşimşekler (o. J.): 533; Ahıska (2010): 116–118; Albayrak I (1996): 317; Opçin, Tuncay. (2006). Online unter: <http://www.Chronicledergisi.com/tarih-sayfalarindaki-ismail-aga-cemaati/> [08.04. 2012]

⁵⁸⁰ Algar (2007): 266.

⁵⁸¹ Yalçın (1996): 349; Ahıska (2010): 125; Çelik (2011): 36; Albayrak I (1996): 317.

⁵⁸² Abu-Manneh (2008): 7.

⁵⁸³ Ahıska (2010): 126.

⁵⁸⁴ Ural X (1996): 104.

⁵⁸⁵ Der Stromverbrauch der Moscheen (83.708), Kirchen und Synagogen (400) in der Türkei werden vom Amt für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) staatlich gefördert. Der Wasserverbrauch der Moscheen wird von der Stadtgemeinde gefördert. Von den Kirchen und Synagogen werden keine Gebühren erhoben. Siehe <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/7/7-4784c.pdf> [13.07.2003]

weist seine Anhänger an, sich ruhig zu verhalten. Er legt sehr viel Wert auf Bildung und rät allen, sich weiterzubilden.

„Lerne Fiqh und Hadith. Halte dich fern von ungebildeten Sufis. Die Fiqh-Bücher sollten dein Besitz sein. Sei nicht hochmütig, wenn jemand dich lobt und wenn dich jemand kritisiert, sei nicht traurig. Verlange von den Menschen nichts Weltliches, sei nachsichtig und gehöre jenen an, die gütig sind. Lasse all jenes, was Allah, der Erhabene dir zuteil werden läßt, auch deinen Mitmenschen zuteil werden.“⁵⁸⁶

Er verfolgt nicht die Medien, aber seine Anhänger berichten ihm täglich von den Neuigkeiten. Die Bewohner aus dem Dorf Kavakpınar (Of-Trabzon), in dem er als Imam tätig war, erzählen Folgendes über Mahmut Ustaosmanoğlu:

„Als er in unser Dorf kam, war er sehr jung. Aber sein Verhalten war bei Weitem dem einer erwachsenen Person überlegen. Damit die Kinder, die auf den Straßen spielten, nicht innehielten, weil sie ihn kommen sahen, änderte er seinen Weg. Auch dass er aufgrund seiner Tätigkeit als Imam kein Gehalt bezog, machte ihn in kürzester Zeit sehr beliebt.“⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ „Fıkıh ve hadis ilmini öğren, cahil sûfilerden uzak dur, malın fıkıh kitapları olsun. Birisi medh ettiği zaman gururlanma, kınayınca da üzülme. İnsanlardan dünyevi bir şey isteme, affedici, lutfedici ehli ol. Allah Teala'nın sana verdiklerini sen de halka dağıt.“ Siehe in: [http://www.oss-sbs.bilgisi.gen.tr/kim-kimdir/mahmud-ustaosmanoglu-\(ks\)-kimdir/5/?imode](http://www.oss-sbs.bilgisi.gen.tr/kim-kimdir/mahmud-ustaosmanoglu-(ks)-kimdir/5/?imode) [08.04.2012]

⁵⁸⁷ „O, köyümüze geldiğinde henüz çok gençti. Fakat hareketleriyle olgun bir insandan daha kamil görünürdü. Yürüdüğü sokakta oyun oynayan çocuklar kendisini gördüklerinde oyunlarını bozmasınlar diye yolunu değiştirmesi, imamlıktan dolayı ücret almaması gibi hareketleri ile kısa zamanda gönüllerde taht kurdu.“ Siehe in:

4. 4. 1 Beachtung des Wissens und Verbreitung des Wissens

Nach dem Tode seines Scheichs Ali Haydar begann im Leben von Mahmut Ustaosmanoğlu ein neuer Abschnitt. Er ging seiner Tätigkeit als Imam in der İsmailağa-Moschee nach, bildete Schüler aus und bemühte sich nach dem Willen seines Scheichs Ali Haydar, den Anhängern der *ṭarīqa* eine geistige Erziehung zu erteilen.⁵⁸⁸ Er hat die Menschen immer zur religiösen Bildung angeregt und bildete Tausende von männlichen und weiblichen Lehrern aus.⁵⁸⁹ Während Mahmut Ustaosmanoğlu fast alle Städte, Ortschaften und Tausende von Dörfern besuchte, lud er die Menschen auch immer wieder dazu ein, sich religiöses Wissen anzueignen. Auf die Frage: „*Haben Sie einen Wunsch?*“ antwortete er: „*Baut in jedem Viertel eine Mädchen- und eine Knabenmedrese.*“⁵⁹⁰

4. 4. 2 Seine Methode zur Verbreitung des Wissens

Mahmut Ustaosmanoğlu wandte der Zeit und den Bedingungen der Menschen in der Türkei entsprechend die Methode der stufenweisen Mehrung von Wissen an. Er versuchte die Menschen für religiöse Bildung zu begeistern, indem er ihnen sagte: „*Lest al-amṭila*⁵⁹¹, *bināu l-afḥāl*⁵⁹², *al-cawāmil al-ḡadīda*⁵⁹³, das genügt.“⁵⁹⁴

Şenocak, Kamil. (2006). Online unter: <http://yenisafak.com.tr/Diziler/?i=6588> [08. 04.2012]

⁵⁸⁸ Ustaosmanoğlu I (1995): 237.

⁵⁸⁹ Vgl. Ahıska (2010): 51.

⁵⁹⁰ Ahıska (2010): 51–52.

⁵⁹¹ Formenlehre der arabischen Sprache. Verfasser anonym. Vgl. *TDVİA* XI, s.v. *el-Emsile*, von İsmail Durmuş: 166–167.

⁵⁹² „Formenlehre der arabischen Sprache. Verfasser anonym. Vgl. *TDVİA* VI, s.v. *Bināu'l-Efāl*, von Çakır Mehmet: 179.

⁵⁹³ „Syntax der arabischen Sprache. Verfasst von Muḥyiddīn al-Birkawī (gest. 1573). Vgl. *TDVİA* VI, s.v. *Birgivi*, von Yüksel Emrullah: 191–194; vgl. Brockelmann, Carl. (1949), *Geschichte der arabischen Litteratur*. Bd. II, Leiden: 440–441.

Eine gewisse Zeit später erhöhte er das Niveau des Studiums mit den Büchern *izhār al-asrār*⁵⁹⁵ und *Taṣrīf az-Zanğānī* oder *al-ʿizzī*⁵⁹⁶. Mit den Worten „Wer *izhār* studiert, ist ein Lehrer“ versuchte er die Menschen zu motivieren. Diesen Büchern fügte er noch andere Werke wie *al-kāfiya*⁵⁹⁷, *Mollā Ğāmī (al-Fawā'id ad-Diyā'iya.)*⁵⁹⁸, *nūr al-īdāh wa-nağāt al-arwāh*⁵⁹⁹, *multaqā al-abḥur*⁶⁰⁰, *talhīş al-miftāḥ*⁶⁰¹, *şarḥu l-amālī (bad' al-amālī)*⁶⁰², *şarḥ ʿAqā'id an-Nasafi*⁶⁰³ hinzu.⁶⁰⁴

⁵⁹⁴ Ahıska (2010): 55; vgl. Ustaosmanoğlu II (1996): 77. Mit diesen zwei Werken wäre die Morphologie abgehandelt, worauf die Syntax (*al-ʿawāmil al-ğadida*) erlernt wird und damit wurde die erste Grundlage der islamischen religiösen Bildung gelegt.

⁵⁹⁵ Syntax der arabischen Sprache. Verfasst von Muḥyiddīn al-Birkawī. Vgl. *TDVİA* VI, s.v. *Birgivi*: 191–194; vgl. *GAL*. II (1949): 440–441.

⁵⁹⁶ Formenlehre der arabischen Sprache. Verfasst von ʿIzzaddīn az-Zanğānī (gest. 1257). Brockelmann, Carl. (1943), *Geschichte der arabischen Litteratur*. Bd. I, Leiden: 283.

⁵⁹⁷ Syntax der arabischen Sprache. Verfasst von Ğamāladdīn ʿAmr ʿOṭmān b. Bakr b. al-Ḥāğib (gest. 1249). Vgl. *TDVİA* XXI, s.v. *İbnü'l-Hacib*, von Kılıç Hulusi: 55–58; vgl. *GAL*. I (1943): 303.

⁵⁹⁸ Syntax der arabischen Sprache. Verfasst von Ğāmī, ʿAbdurrahmān (gest. 1492). Vgl. *TDVİA* VII, s.v. *Câmî Abdurrahmân*: 98; vgl. *GAL*. II (1949): 207.

⁵⁹⁹ Islamische Jurisprudenz. Verfasst von Abu l-İhlāş Ḥasan b. ʿAmmār al-Wafā'ī aš-Şurunbulālī (gest. 1658). Vgl. *TDVİA* XXXIX, s.v. *Şürinbülâlî*, von Topal Şevket: 274–276; vgl. *GAL*. II (1949): 313.

⁶⁰⁰ Islamische Jurisprudenz. Verfasst von İbrāhīm b. Muḥammad al-Ḥalabī (gest. 1549). Vgl. *TDVİA* XXXI, s.v. *Mülteka'l-Ebhur*, von Has Şükrü Selim: 549–550; vgl. *GAL*. II (1949): 432.

⁶⁰¹ Rhetorik der arabischen Sprache. Verfasst von Ğalāladdīn Muḥammad b. ʿAbdurrahmān al-Qazwīnī (gest. 1338). Vgl. *TDVİA* XXV, s.v. *Kazvînî*, von İsmail Durmuş: 156–157; vgl. *GAL*. II (1949): 22.

⁶⁰² Glaubenslehre im Islam. Verfasst von ʿAlī al-Qārī al-Herewī (gest. 1605). Vgl. *TDVİA* XI, s.v. *el-Emâlî*, von Özervarlı M. Sait: 74; vgl. *GAL*. II (1949): 394; *GAL*. I (1943): 429.

⁶⁰³ Scholastische Theologie. Verfasst von Saʿdaddīn Masʿūd b. ʿOmar at-Taftāzānī (gest. 1390). Vgl. *TDVİA* XXXX, s.v. *Teftâzânî*, von Özen Şükrü: 299–308; vgl. *GAL*. II (1949): 215–216.

⁶⁰⁴ Ahıska (2010): 55.

Dadurch setzte Mahmut Ustaosmanoğlu den Grundstock an Wissen und bildete viele Schüler aus. Damit gab er sich jedoch nicht zufrieden und schritt weiter mit der Anhebung der zu studierenden Werke voran: „*multaqā* muss auswendig gelernt werden“, „*al-hidāya*⁶⁰⁵ muss gelesen werden“, und mit den Worten „Den, der nicht den Kommentar zur *multaqā*, die *mağmac al-anhur*⁶⁰⁶ verstanden und fertiggelesen hat, bezeichne ich nicht als Lehrer“ hob er das Niveau immer weiter an und fügte nun hinzu: „Nehmt euch viel Zeit für das Studium von *tafsīr*⁶⁰⁷, *ḥadīṭ*⁶⁰⁸ und *fiqh*⁶⁰⁹.“ Seine eigentliche Absicht brachte er nun zum Ausdruck, indem er darauf hinwies, dass man nachdem man Lehrer geworden sei, sieben Jahre eine *fiqh*-Ausbildung machen müsse.⁶¹⁰ Den Frauen konnte man am Besten durch Frauen den Islam näher bringen, weshalb es nötig war, Lehrerinnen auszubilden. Vorerst bildete er Männer aus und trug diesen Lehrern auf, ihre eigenen Frauen und Töchter auszubilden. Die Frauen wiederum, die von ihren Ehemännern oder Vätern ausgebildet worden waren, bildeten weitere Frauen aus, so daß die Zahl der Frauen die der Männer überstieg. Viele Mädchen wurden Koranbewahrerinnen und wieder viele sind Lehrerinnen geworden.⁶¹¹

⁶⁰⁵ Islamische Jurisprudenz. Verfasst von ʿAbdalḡalīl al-Farḡānī al-Marḡīnānī ar-Rištānī Burhānaddīn (gest. 1197). Vgl. *TDVİA* XVI, s.v. *el-Hidāye*, von Kallek Cengiz: 471–473; vgl. *GAL*. I (1943): 376.

⁶⁰⁶ Islamische Jurisprudenz. Verfasst von Şeyhizāde (gest. 1667). Vgl. *TDVİA* XXXIX, s.v. *Şeyhizāde*, von Özcan Tahsin: 86; vgl. *GAL*. II (1949): 432.

⁶⁰⁷ Koranexegese. Vgl. *EP*² X, s.v. *Tafsīr*, von A. Rippin: 83–88; vgl. Bilmen, Ömer Nasuhi. (1973), *Büyük Tefsir Tarihi*, I. İstanbul: 105.

⁶⁰⁸ Islamische Traditionswissenschaft. Vgl. *EP*² III, s.v. *Ḥadīth*, von J. Robson: 23–28; vgl. Çakan, İsmail Lütfi. (1998), *Hadis Usulü*. İstanbul: 13.

⁶⁰⁹ Islamische Jurisprudenz. Vgl. *EP*² II, s.v. *Fiqh*, von J. Schacht: 886–891; Siehe dazu Mollā Ḥosraw (1894), *Mirʿāt al-uṣūl fī šarḥi mirqāti l-wuṣūl*. Darsaʿādat: 15.

⁶¹⁰ Ahıska (2010): 55.

⁶¹¹ Ahıska (2010): 56–57.

4. 4. 3 Zusammenfügung von Wissen und *ṭarīqa*

Einerseits legte Mahmut Ustaosmanoğlu sehr viel Wert auf *ṭarīqa*, andererseits jedoch hielt er sich sehr streng an das islamische Recht. Zudem betonte er, dass man Träumen, unvorhersehbaren Ereignissen, Wundertaten und anderen „metaphysischen Erscheinungen“ nicht allzusehr Beachtung schenken sollte⁶¹² und dass das eigentliche Ziel sei, auf dem Pfade des Islam voranzuschreiten.⁶¹³ Diese Aussagen verdeutlichen, wie sensibel er in dieser Hinsicht agierte:

„Ihr könnt in euren Träumen oder Vorstellungen zu sehen bekommen, in welch wunderbarem Zustand ihr euch befindet. Wenn ihr Traumgesichte habt, obwohl es Zustände und Verhaltensweisen eurerseits gibt, die der Scharia zuwiderlaufen, müsst ihr wissen, dass diese Träume für euch istidrāc sind. Istidrāc bedeutet, dass Allah, der Erhabene einen rebellischen Diener stufenweise zu dessen Untergang führt. Wofür sind all unsere Anstrengungen? Um die Scharia meistern zu können. Was auch immer man tut – wir kehren immer zur Scharia zurück.“⁶¹⁴

⁶¹² Ahıska (2010): 73.

⁶¹³ Ustaosmanoğlu III (1998) 47; Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 11.

⁶¹⁴ „Kendinizi rüya veya zuhuratta çok güzel hallerde görebilirsiniz. Şerîata aykırı hal ve hareketleriniz olduğu halde böyle rüyalar görüyorsanız, biliniz ki bu rüyalar sizin için istidractır. İstidrāc; Allâhu Teâlâ'nın âsi bir kulunu derece-derece helâka çekmesi demektir. Bu kadar çalışmalarımız niçin? Şerîatı iyi becerelim diye. Dön dolaş hep şerîat.“ Siehe <http://www.ismailaga.info/yazi/tag/mahmud-ustaosmanoglu-hayati/> [08.04.2012]

4. 4. 4 Den Koran und die Sunna befolgen

Mahmut Ustaosmanoğlu tolerierte nicht, dass man sich einerseits mit religiösem Wissen befasste und andererseits in Apathie beim Gottesdienst, bei den Pflichten der *tarīqa* und der Darlegung der Religion sowie bei der Vermittlung des Guten und dem Verbot von Schlechtem verfiel.⁶¹⁵ Mahmut Ustaosmanoğlu weckte bei den Menschen nicht nur durch Worte das Interesse für Wissen und Gottesdienst, sondern auch durch sein Handeln. Niemals vernachlässigte er die Gottesdienste und mit dieser Einstellung motivierte er viele Menschen. Neben den Pflichtgebeten verrichtet er alle freiwilligen Gebete. Das Fasten an Montagen und Donnerstagen und auch die Zurückgezogenheit an den letzten zehn Ramadan-Tagen hielt er ein, wobei er auch die anderen Muslime dazu aufforderte.⁶¹⁶

4. 4. 5 Politische Persönlichkeit

Mahmut Ustaosmanoğlu versuchte sein Leben lang, von der Politik fern zu bleiben und sich nicht in die Politik einzumischen.⁶¹⁷ Zudem beteuerte er, dass er keinerlei Interesse an einer Position in dieser Richtung habe.⁶¹⁸ Er unterhielt sich aber mit vielen politischen Persönlichkeiten und erteilte ihnen Ratschläge. Diese Haltung hat ihm dazu verholfen, den Islam allen Schichten vorzutragen und auch viele Staatsbeamte hiessen dies gut und zeigten ihren Respekt.⁶¹⁹ Trotzdem wurde er, aufgrund einer Falschaussage im Bezug auf den Mord an Mufti Hasan Ali

⁶¹⁵ Ahıska (2010): 60.

⁶¹⁶ Ahıska (2010): 62–63.

⁶¹⁷ Vgl. Ustaosmanoğlu I (1995): 158. Die Gruppe nimmt offiziell an der Politik nicht teil, aber sie stehen den Rechtsparteien nah. Sie geben Wahlempfehlungen für die Partei Saadet (Saadet Partisi) und die Partei AKP (Ak Partisi) an. Vgl. Peköz, Mustafa. (2007). Online unter: http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=12120 [28.05.2012]

⁶¹⁸ Ustaosmanoğlu II (1996): 223.

⁶¹⁹ Ahıska (2010): 76.

Ünal⁶²⁰ in Üsküdar, im Jahre 1982 verhaftet.⁶²¹ Auch im Jahre 1985, nachdem er Frauen in der Sultan Selim Moschee gepredigt hatte, wurde gegen ihn mit der Begründung, er habe während dieser Predigt dem Laizismus widersprechende Aussagen gemacht⁶²², ein Ermittlungsverfahren eingeleitet.⁶²³

4. 4. 6 Literarische Persönlichkeit

Mahmut Ustaosmanoğlu erhielt von den besten Lehrern seiner Zeit Unterricht in Koranexegese und erlernte so trotz seines jungen Alters einiges Arabisch und Persisch. In der Süleymāniye Medrese, die er mit 16 Jahren besuchte, erweiterte er diese Sprachkenntnisse und nach der Absolvierung der Medrese verfügte er über sehr gute Persisch-, Arabisch- und Osmanischkenntnisse. Als islamischer Gelehrter unterstützt er die Muslime auf ihrem Glaubensweg.⁶²⁴ Die Werke von Mahmut Ustaosmanoğlu bestehen aus den Predigten und Gesprächen aus seiner Zeit als Imam und wurden von seinen Schülern zusammengefasst und zur

⁶²⁰ Er kam im Jahr 1947 in Gediz/Kütahya auf die Welt und wurde im Jahr 1982 in Üsküdar/Istanbul ermordet. Als Mufti vom Stadtteil Üsküdar erlaubte er dem Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu und seinen Anhängern nicht, dass sie in den Moscheen in Üsküdar Predigten abhalten. So kam es untereinander zu unendlichen Auseinandersetzungen. Für die Details siehe in: <http://arama.hurriyet.com.tr/arsiv/news.aspx?id=5304267> [15.07.2013]; <http://www.dinihaberler.com/haber/27743/sehit-muftu-hasan-ali-unal.html> [15.07.2013]

⁶²¹ Vgl. Zarcone, Thierry. (1990), „Turquie Contemporaine“, in: *Naqshbandis*, İstanbul [u. a.]: 413; Ahıska (2010): 17. Mahmut Ustaosmanoğlu war für eine Woche in polizeilichem Gewahrsam und danach wurde er nach zweieinhalb Jahren freigesprochen. Siehe in: Ahıska (2010): 17.

⁶²² <http://www.e-tarih.org/yazdir.php?id=734> [15.07.2013]

⁶²³ Mahmut Ustaosmanoğlu wird im Jahre 1984 vom ersten Kriegsgericht in Istanbul abgeurteilt, später aber wegen seiner Schuldlosigkeit freigesprochen. Siehe in: Ahıska (2010): 17; vgl. <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/ShowNew.aspx?id=5304267> [01.11.2013]

⁶²⁴ <http://www.mahmudelofi.com/site/tag/mahmut-efendi-hazretleri-kimdir/> [22.07.2012]

Verfügung gestellt.⁶²⁵ Mahmut Ustaosmanoğlu begnügte sich nicht nur mit Werken, deren Inhalt aus Auslegungen und Predigten bestand, sondern es ist auch eine Schrift vorhanden, die sich mit sufischem Wissen beschäftigt.⁶²⁶

4.5 Die Werke von Mahmut Ustaosmanoğlu

Einige Werke stammen von Mahmut Ustaosmanoğlu, andere wiederum wurden von seinen Schülern aus den Notizen und Predigten von Mahmut Ustaosmanoğlu erstellt.⁶²⁷

4.5.1 Die Koranexegese „*Ruhu'l-Furkan*“ (*Seele des Korans*)

Sein umfangreichstes Werk, *Ruhu'l-Furkan* (İstanbul, Sıraç Kitabevi 2003 – bis dato) ist noch nicht vollendet. Dieses Werk hat er in türkischer Sprache verfasst. Im Jahre 2012 wurde der 17. Band (ca. 57 Bände), der bis heute fortlaufenden Koranexegese veröffentlicht. Im Werk wird zunächst der Wortsinn der Koranverse angeführt, danach deren Bedeutung und zuletzt deren Auslegung. Außerdem weist die gründliche Analyse in der *Ruhu'l-Furkan*, die zu den Themen, die mit den grundlegenden islamischen Disziplinen zusammenhängen, darauf hin, dass Mahmut Ustaosmanoğlu über tiefgreifendes islamisches Wissen verfügt.⁶²⁸

⁶²⁵ <http://www.mahmudelofi.com/site/tag/mahmud-efendi-hazretleri-ahlak-ve-edebi/>
[22.07.2012]

⁶²⁶ <http://www.efendim.tripod.com/id5.html/> [22.07.2012]

⁶²⁷ Für die anderen Werke von Mahmut Ustaosmanoğlu, die im Laufe der Zeit vom Verlag Ahıska in Istanbul gedruckt werden, siehe in: <http://www.ahiskayayinevi.com/kategori/tumu> [13.07.2013]

⁶²⁸ <http://www.islamvetasavvuf.org/node/819> [08.04.2012]

4. 5. 2 Die Übersetzung und der Kommentar von „*Risale-i Kudsiyye*“ (Heilige Abhandlung)⁶²⁹

In dem Werk *Risale-i Kudsiyye* werden die Methoden des Gottesgedenkens, Prinzipien und Regeln der Naqšbandiyya zum Ausdruck gebracht sowie grundlegende Themen in Verbindung mit den islamischen Glaubensinhalten behandelt.⁶³⁰

4. 5. 3 Das Buch „*Sohbetler*“ (Predigten)⁶³¹

Mahmut Ustaosmanoğlu hielt vor allem in der İsmailağa-Moschee, wo er als Imam tätig war, aber auch in anderen Moscheen viele Predigten ab. Seine Predigten, die nach dem Morgengebet an den Sonntagen in der Sultan Selim Moschee in Istanbul stattfanden, waren in dieser Moschee schon in den frühen Morgenstunden überfüllt und diejenigen, die keinen Platz finden konnten, hörten seine Predigten in den umliegenden Moscheen durch die eingebauten Lautsprecheranlagen zu.⁶³² Diese Predigten, bei denen diverse Gastimame Koranverse vortrugen und bei denen diese auch ausgelegt wurden, dauerten meist bis zu zwei Stunden. Seit dem Jahre 1995 werden die Notizen der Schüler, die sie während der Predigten festhielten, zu Büchern zusammengefasst. Aufgrund des

⁶²⁹ Dieses Werk stammt von Scheich Mustafa İsmet. Die Schüler von Mahmut Ustaosmanoğlu schrieben seine Erläuterungen nieder und brachten diese in zwei Bänden heraus. Dieses Werk wurde in arabischer und türkischer Sprache verfasst und vom Verlag Ahıska in Istanbul (2012) gedruckt. Siehe in: <http://www.Kitaptakipcileri.com/Risale-i-Kudsiyye-Tercumesi-Takim-2-cilt,PR-89.html> [12.07.2013]

⁶³⁰ <http://www.islamvetasavvuf.org/node/819> [08.04.2012]

⁶³¹ Dieses Werk wurde in arabischer und türkischer Sprache verfasst und kürzlich in sechs Bänden vom Verlag Ahıska in Istanbul (2013) herausgegeben. Siehe in: <http://www.kitaptakipcileri.com/Sohbetler-Mahmut-Ustaosmanoglu-6-cilt-Takim-Karton-Kapak,PR-2033.html-4-Cilt,PR-463.html> [12.07.2013]

⁶³² Ahıska (2010): 78.

Gesundheitszustandes von Mahmut Ustaosmanoğlu endeten die Predigten im Jahre 1998.⁶³³

4. 5. 4 Das Buch „İrşadü’l Müridin“ (Wegweisung des Novizen)⁶³⁴

Während der unterschiedlichen Gespräche und Predigten von Mahmut Ustaosmanoğlu wurden die Prinzipien und verschiedenen Verhaltensweisen der Naqşbandiyya sowie das Benehmen und die grundlegenden Eigenschaften eines Novizen gegenüber seinem Scheich notiert und den Anhängern der *tarīqa* in Buchform zur Verfügung gestellt.⁶³⁵

4. 5. 5 Das Buch „Hatm-i Hacı Sohbetleri“ (Predigten beim Gottesgedenken *hatm-i hwāğagān*)⁶³⁶

Dieses Werk beinhaltet die Ratschläge und Bittgebete von Mahmut Ustaosmanoğlu, die von ihm, während er in der İsmailağa-Moschee das gemeinschaftliche Gottesgedenken (*hatm-i hwāğagān*) leitete und für seine Anhänger ausgesprochen hat. Außerdem enthält dieses Werk seine Predigten, welche er in Mekka und Medina während seiner Wallfahrt gehalten hat.⁶³⁷

⁶³³ Özşimşekler (o. J.): 555.

⁶³⁴ Dieses Werk wurde in türkischer Sprache verfasst und vom Verlag Ahıska in Istanbul (2012) herausgegeben. Siehe in: <http://www.kitaptakipcileri.com/Irsadul-Muridin-Mahmut-Ustaosmanoglu,PR-85.html> [12.07.2013]

⁶³⁵ <http://www.ouncedinimiz.tr.gg/MAHMUD-EFEND%26%23304%3B--k1-K-.-S-.-k2-.htm> [08.04.2012]

⁶³⁶ Dieses Werk wurde in türkischer Sprache verfasst und vom Verlag Ahıska in Istanbul (2012) herausgegeben. Siehe in: <http://www.kitaptakipcileri.com/Efendi-Hazretlerimiz-Hatm-i-Hacı-Sohbetleri,PR-1149.html> [12.07.2013]

⁶³⁷ Saban, Ahmet [et al.]. (o. J.), „Efendi Hazretlerinin Eserleri“, in: *Beyan Dergisi*. İstanbul: 15.

4.6 Achtung und Hilfe gegenüber den Gelehrten

Mahmut Ustaosmanoğlu schätzt die Gelehrten und Schüler, interessiert sich für deren Befinden und half ihnen persönlich bei ihren Problemen. Auch Gelehrten, die sich nicht mit seinen Lehren befassen, zeigt er seine Ehrerbietung. Er steht auf, wenn sie ihn besuchen kommen, begleitet sie beim Verlassen bis zur Türe. Sowohl materiell als auch immateriell scheut er nicht davor zurück, Studierenden oder das Studium Unterstützenden seine Hilfe anzubieten. Aufgrund seiner außergewöhnlichen Verdienste um den Islam wurde Mahmut Ustaosmanoğlu am 24. Oktober 2010 unter der Teilnahme von 350 Gelehrten aus 42 verschiedenen Ländern⁶³⁸ in Istanbul eine Auszeichnung verliehen.⁶³⁹ Da Ruhm seiner Ansicht nach eine Art Plage ist⁶⁴⁰, wollte er nicht von den Medien abgelichtet werden oder etwa den Reportern eine Erklärung abgeben.

4.6.1 Die Aussagen der Gelehrten über den Scheich Mahmut Ustaosmanoğlu

Seinen Ansehen können auch Aussagen anderer Gelehrter verdeutlichen⁶⁴¹: Scheich Ali Haydar erzählte, dass er Mahmut Ustaosmanoğlu all sein Wissen gab und wer nun auf seinem Wege geht, ist in seiner Nachfolge⁶⁴², indem er sagt:

⁶³⁸ Z. B. Großbritannien, Kuwait, Saudi Arabien, Jordanien, Indien, Deutschland, Libanon, Schweiz, Ägypten. Für die anderen Länder siehe in: Ünlü, Ahmet Mahmut. (2010), „Mahmud Efendi Hazretleri“, in: *Kasrı Arifan*, 38, İstanbul: 12–15.

⁶³⁹ Die islamische Theologische Universität al-Mahad in Hyderabad-Indien und der Verein Marifet in Istanbul organisierten zwischen 24.10. – 27.10.2010 in Istanbul ein Symposium zu dem Thema „Der Dienst für die Menschheit“ und lud 350 islamische Gelehrte aus 42 Ländern nach Istanbul ein. Für die Details siehe in: <http://www.ihvanlar.net/2012/09/25/mahmud-efendi-hazretlerini-kim-muceddit-ilan-etti/> [15.07.2013]; http://www.Zaman.com.tr/gundem_mahmut-ustaosmanogluna-islama-ustun-hizmet-odulu_1044655.html [15.07.2013]

⁶⁴⁰ Şenocak, Kamil. (2006), Online unter: <http://yenisafak.com.tr/diziler/?i=6037> [15.07.2013]

⁶⁴¹ http://sufiesintiler.com/haber_detay.asp?haberID=312 [08.04.2012]

„Wer ihn nicht verehrt, wird mich im Jenseits nicht zu sehen bekommen.“⁶⁴³

Muhammed Emin Saraç⁶⁴⁴ besuchte Mahmut Ustaosmanoğlu sehr oft und erwähnte Folgendes:

„Mahmut Efendi hat Ali Haydar Efendis Wunsch in die Tat umgesetzt, denn Ali Haydar Efendis einziger Wunsch war es, die Verbreitung von Wissen und die islamischen Merkmale (wie Bart, Talar-Şalvār sowie Ganzkörperverschleierung) zu beleben.“⁶⁴⁵

Muhammad Mazhar al-Faruqī⁶⁴⁶ besuchte Mahmut Ustaosmanoğlu in Istanbul und brachte seine Eindrücke folgendermaßen zum Ausdruck:

„Ich habe viele Länder besucht und habe in diesem Jahrhundert keine Persönlichkeit angetroffen, die wie Mahmut Efendi Scharia und ṭarīqa zusammen vorlebt.“⁶⁴⁷

⁶⁴² Vgl. Şenocak, Kamil. (2006). Online unter: <http://yenisafak.com.tr/Diziler/?i=6588> [08.04.2012]

⁶⁴³ „onu sevmeyen âhirette beni göremez.“ Siehe in: Ahıska (2010): 84.

⁶⁴⁴ Er ist ein berühmter Hadith-Gelehrter in der Türkei. Zurzeit unterrichtet er in Istanbul. Vgl. <http://www.sonpeygamber.info/buyuk-hadis-alimi-m-emin-sarac> [15.07.2013]

⁶⁴⁵ „Ali Haydar Efendi Hazretleri'nin murâdını Mahmut Efendi hayata geçirmiştir, çünkü Ali Haydar Efendi'nin tek arzusu ilmin yayılması ve (sakal, cübbe-şalvar ve çarşaf gibi) islam şîârının canlanmasıydı.“ Siehe in: Şenocak, Kamil. (2006). Online unter: <http://yenisafak.com.tr/Diziler/?i=6588> [08.04.2012]

⁶⁴⁶ Er ist der siebte Enkelsohn von Şayḥ Aḥmad Sirhindî. Siehe in: http://sufiesintiler.com/haber_detay.asp?haberID=312 [08.04.2012]

⁶⁴⁷ „Ben ülkeleri gezdim, bu asırda Mahmut Efendi gibi şeriat ve tarikatı birlikte yaşayan bir zat görmedim.“ Siehe in: Ahıska (2010): 85.

Der Gelehrte Sayyid Muhammad bin Alawi al-Maliki⁶⁴⁸ hatte Mahmut Ustaosmanoğlu in dessen Sufi-Konvent in Istanbul einige Male besucht und war sein Gast bis zehn Tage vor seinem Tod. Hierbei sagte er:

*„Ich habe viele Gemeinden auf dieser Welt gesehen. Einige legten sehr viel Wert auf Wissen und haben den Sufismus vernachlässigt, andere wiederum richteten ihr Augenmerk auf Sufismus und haben das Wissen verkümmern lassen. Aber Mahmut Efendi und seine Anhänger sind eine außerordentliche Gemeinde, die Wissen und Handeln, Scharia und ṭarīqa miteinander vereinbaren, leben und beleben.“*⁶⁴⁹

Muḥammad ʿAwwāma⁶⁵⁰ besuchte im Dezember des Jahres 2009 Mahmut Ustaosmanoğlu und als er dessen Tausende Anhänger sah, sprach er:

*„Allah möge Mahmut Efendi seinen Segen erteilen. Diese Städte hat wahrhaft Wissen erobert.“*⁶⁵¹

⁶⁴⁸ Er kam im Jahr 1946 in Mekka auf die Welt und starb im Jahr 2004. Siehe in: <http://muhammedmaliki.com/maliki/muhammed-maliki/> [15.07.2013]

⁶⁴⁹ „Dünyada birçok cemaatler gördüm. Kimisi ilme önem verip tasavvufu zâyi etmiş, kimi de tasavvufa ihtimam gösterip ilmi zâyi etmişlerdir, ama Mahmut Efendi ve cemaati ilimle ameli, şerîatla tarîkatı birlikte yaşayıp-yaşatan müstesna cemaatlere dendir.“ Siehe in: Ahıska (2010): 85.

⁶⁵⁰ Er kam im Jahr 1940 in Syrien auf die Welt. Ein berühmter Hadithgelehrter und zur Zeit ist er in Medina. Für die Details siehe in: <http://www.hasekidiyanet.gov.tr/?Syf=18&Hbr=496959&/SUR%C4%B0YEL%C4%B0-MUHADD%C4%B0S-MUHAMMED-AVVAMEN%C4%B0N-Z%C4%B0YARET%C4%B0> [15.07.2013]

⁶⁵¹ „Allâh Mahmut Efendi'ye merhamet etsin. Gerçekten bu beldeleri ilim doldurmuş.“ Siehe in: Ahıska (2010): 86–87.

Mahmut Ustaosmanoğlu wird nicht nur in der Türkei, sondern auch in Marokko, Tunesien, Algerien, Libyen, Saudi Arabien und vielen anderen Staaten sehr respektiert und geschätzt.⁶⁵²

4. 7 Die sufischen Ansichten von Mahmut Ustaosmanoğlu

4. 7. 1 *taşawwuf* und *ṭarīqa*

Nach Ansicht von Mahmut Ustaosmanoğlu bedeutet das Beschreiten des Weges des Sufismus, konsequent den religiösen Geboten zu folgen⁶⁵³, Zweifel auszuräumen, so dass der Glaube ins Erkennen und Sehen übergeht.⁶⁵⁴ Eine andere Absicht ist es, leichter richtig zu handeln und konsequenter die religiösen Pflichten zu erfüllen. Mahmut Ustaosmanoğlu beschreibt den Begriff *ṭarīqa* als die Ausstattung mit gutem Benehmen, die Verdrängung schlechter Gewohnheiten aus dem Herzen und das Gottesgedenken aus ganzem Herzen.⁶⁵⁵ Infolgedessen wird das Herz gesäubert und alljene Gefühle und Gedanken, die uns von Allah fernhalten, werden beseitigt, außerdem wird ein fester Zustand im Glauben erreicht und dadurch Allah im Herzen wahrgenommen.⁶⁵⁶ Aufgrunddessen verwandelt sich der Zustand von *nafs-i ammāra*⁶⁵⁷ in *nafs-i muṭma'inna*.⁶⁵⁸ Für Mahmut Ustaosmanoğlu ist *ṭarīqa* die Unterwerfung des Menschen unter die

⁶⁵² Vgl. Oktar, Adnan. (2011). Online unter: <http://www.ilmiarastirma.net/?Pg=Detail&Number=21052> [08.04.2012]; vgl. Ahıska (2010): 86–90.

⁶⁵³ Vgl. Yüce, Abdülhakim. (2002), „Bir ilim olarak tasavvuf“, in: *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4, Ankara: 35.

⁶⁵⁴ Ustaosmanoğlu I (1995): 48.

⁶⁵⁵ Ustaosmanoğlu (o. J.): 22–28.

⁶⁵⁶ Vgl. Ulupınar, Hamide. (2008), „İlk dönem sufilerinde tevhid anlayışı“, in: *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 22, Ankara: 252–253.

⁶⁵⁷ Siehe Kapitel 2. 4. 3.

⁶⁵⁸ Siehe Kapitel 2. 4. 3.; Ustaosmanoğlu (o. J.): 29.

religiösen Befehle und Verbote von Allah⁶⁵⁹, die Ausstattung mit der Ethik der Sunna⁶⁶⁰, das Festhalten an der Überzeugung der sunnitischen Orthodoxie, die Ausrichtung an den Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaften wie Sunna, Konsens und Analogieschluss der Rechtsgelehrten⁶⁶¹, häufiges Gottesgedenken, dauerhafte innere Ruhe sowie Selbstkontrolle, um Seligkeit und Glück im diesseitigen und jenseitigen Leben erfahren zu können. Mahmut Ustaosmanoğlu meint, dass man in einer *ṭarīqa* damit beginnen solle, zunächst die Scharia einzuhalten.⁶⁶² Danach folgen diese Schritte, die soweit als möglich zu befolgen sind; das Gottesgedenken, das Nachdenken über seine uns geschenkten Gaben und seine erhabene Macht.⁶⁶³ Wenn man erst noch am Anfang des Weges ist, sollte man sich nicht mit den Menschen und Dingen dieser vergänglichen Welt anfreunden, sondern die Nähe zu Allah suchen. Zum Schluss sollte man sich dessen bewusst sein, dass man sich immer in Gegenwart von Allah befindet, den Islam als Wohltat (*iḥsān*) ansehen⁶⁶⁴ und nicht vergessen, dass man immer unter Aufsicht von Allah steht.⁶⁶⁵ Das Ziel einer *ṭarīqa* ist seiner Auffassung nach, ihren Anhängern das Ideal zu vermitteln, nur Allah zu dienen⁶⁶⁶ und zu versuchen, seine Gunst zu erlangen.⁶⁶⁷

⁶⁵⁹ Garibullah II (2010): 111.

⁶⁶⁰ Es ist ein Merkmal des Propheten Mohammed, dass die Männer ein langes Obergewand, eine weitgearbeitete Hose und einen Turban tragen sowie einen Bart haben. Siehe in: Garibullah I (2010): 212.

⁶⁶¹ Ustaosmanoğlu I (1995): 53; Ustaosmanoğlu I (2003): 189.

⁶⁶² Friedmann (2000): 46.

⁶⁶³ Garibullah I (2010): 17.

⁶⁶⁴ Vgl. Ulupinar (2008): 254.

⁶⁶⁵ Garibullah I (2010): 21; Schimmel (²2003): 107.

⁶⁶⁶ Vgl. Garibullah II (2010): 285.

⁶⁶⁷ Vgl. Garibullah I (2010): 256; vgl. Ustaosmanoğlu I (2003): 674.

4. 7. 2 *muršid und murīd*

Der Scheich bildet einen Novizen langsam aus, wer stetig dieser Ausbildung folgt, wird nichts versäumen.⁶⁶⁸ Mahmut Ustaosmanoğlu fasst die Prinzipien, denen ein Novize Folge leisten muss, folgendermaßen zusammen⁶⁶⁹: Durch die Verbundenheit des Novizen⁶⁷⁰ mit dem Weg des Sufismus beginnt dieser weniger zu essen und zu trinken, weniger zu schlafen und weniger zu sprechen.⁶⁷¹ Durch die Auferlegung von Pflichten versucht er auf dem Pfade der Geistigkeit die Schranken zwischen sich und Allah zu überwinden. Die Aufgabe des Novizen ist es, den Pflichten der *ṭarīqa*, wie *dīkr*, *tafakkur*⁶⁷², *rābiṭa*, *murāqaba*⁶⁷³ nachzugehen⁶⁷⁴, um nicht den Begierden des Selbst zu verfallen und um mit „absoluter Frömmigkeit“⁶⁷⁵ sein Handeln fortzusetzen.⁶⁷⁶ Der Mensch kann durch die Einhaltung des Pflichtgebetes, des Fastens und der Pilgerfahrt seine Pflichten Allah gegenüber erfüllen, jedoch sind diese nur Handlungen im Sinne des Befohlenen. Handeln in Frömmigkeit hingegen ist nur durch die Befolgung der Aufgaben, die etwa durch die *ṭarīqa*⁶⁷⁷ gestellt werden, möglich.⁶⁷⁸ Der Novize muss all seine Zeit nach seinen Pflichten einteilen. D.h. er muss all seine von der *ṭarīqa* auferlegten Aufgaben, freiwilligen Gebete und Rezitationen aus dem Koran pünktlich verrichten. Er muss diszipliniert sein, was das Aufstehen und Schlafen

⁶⁶⁸ Garibullah II (2010): 100; Ustaosmanoğlu (o. J.): 128.

⁶⁶⁹ Für die weiteren Details siehe in: Ustaosmanoğlu (o. J.): 154–224.

⁶⁷⁰ Die Eigenschaften, welche bei Novizen sein sollen, siehe in: Ustaosmanoğlu (o. J.): 227–434.

⁶⁷¹ Vgl. Garibullah I (2010): 497–499.

⁶⁷² Die Größe und Macht Allahs nachdenken. Vgl. Sure 3, Vers 191.

⁶⁷³ Siehe das Kapitel 2. 4. 2.

⁶⁷⁴ Ustaosmanoğlu (o. J.): 18.

⁶⁷⁵ Vgl. Haar, Johan G. J. (2002): 199–200.

⁶⁷⁶ Vgl. Garibullah I (2010): 489–490.

⁶⁷⁷ Vgl. Köksal, İsmail. (1999), „Fıkıh ve tasavvuf ilişkisi“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2, Ankara: 92–93.

⁶⁷⁸ Ustaosmanoğlu I (2003): 94–95.

betrifft. Ausserdem muss er sich Zeit nehmen, den Menschen zu dienen, um sie z.B. zu unterrichten oder Predigten abzuhalten.⁶⁷⁹ Wenn das Herz eines Novizen nicht aufrichtig ist, so kann der Scheich diesem Herzen keine Gunst⁶⁸⁰ vermitteln.⁶⁸¹ Weiters muss der Novize seinen Scheich mögen und seine Ergebenheit zeigen, damit eine Liebe zustande kommen kann.⁶⁸² Auch die *ṭarīqa* hat einen eigenen Charme. Diesen Charme muss man verspüren können. Zu diesem Genuss kann man aber erst durch die Einhaltung der Gepflogenheiten gelangen, welche von einem kompetenten Wegweiser erlernt werden.⁶⁸³ Wenn aber diesen Maximen nicht in angebrachter und geregelter Weise Folge geleistet wird, kann man auch nicht den Reiz einer *ṭarīqa* geniessen. Nur wenn die Anhänger sich anstrengen, wird ihnen Allah durch die Zuneigung des Scheichs diese Sinnesfreude zuteil werden lassen.⁶⁸⁴

4.7.3 *ḍikr*

Um Allah nahe kommen zu können, müssen die Menschen Mahmut Ustaosmanoğlu zufolge ihr Ziel ernst nehmen, hart daran arbeiten und somit mit Hilfe des eigentlichen Zieles, Gottesgedenken und Gottesdienste vollbringen können. Wenn jedoch Gottesgedenken und Gottesdienste, fernab der Wahrnehmung Allahs im Herzen geschieht; so gleichen diese einem Körper ohne Seele und sind wertlos.⁶⁸⁵ Mahmut Ustaosmanoğlu betont weiters, dass wenn auch der Mensch tausend Jahre lang Allah sagen und ihn preisen würde⁶⁸⁶, ohne von

⁶⁷⁹ Ebd.: 312.

⁶⁸⁰ Die Grundlage der Liebe, die man von Gott erlangen möchte, ist an Aufrichtigkeit, gutes Benehmen und Liebe gegenüber Freunden gebunden. Vgl. Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 5.

⁶⁸¹ Ustaosmanoğlu (o. J.): 17.

⁶⁸² Ebd.: 158.

⁶⁸³ Garibullah I (2010): 380.

⁶⁸⁴ Ustaosmanoğlu (o. J.): 18.

⁶⁸⁵ Ustaosmanoğlu I (2003): 74–75.

⁶⁸⁶ Vgl. Garibullah I (2010): 167.

den entsprechenden Personen eine Ausbildung zu erhalten, dies zu keinem Erfolg führen würde.⁶⁸⁷ Deshalb meint er, ist es von Bedeutung in einer *ṭarīqa* eine Ausbildung zu machen und dort zu lernen, das Erlernte anzuwenden, um alles außer Allah vom Herzen ausschließen zu können.⁶⁸⁸ Danach können ihm weder der Teufel, noch seine *nafs* etwas anhaben⁶⁸⁹ und das preisende Herz erfüllt sich mit Glanz.⁶⁹⁰ Bezugnehmend auf die Devise „...und deren Herz im Gedenken Allahs Ruhe findet“⁶⁹¹ deutet er daraufhin, dass man sich insbesondere auf Gottesgedenken konzentrieren sollte.⁶⁹² Die Anzahl des Gottesgedenkens sollte mindestens fünftausend *kalima-i tawḥīd*⁶⁹³ umfassen.⁶⁹⁴ Denn durch die im Herzen entstandene Zuneigung entsteht Wohlbehagen, das wiederum verleiht dem Menschen das ewige Glück.⁶⁹⁵ Damit das Gottesgedenken wirkungsvoller wird, erinnert Mahmut Ustaosmanoğlu daran, dass den Gepflogenheiten des Gottesgedenkens Folge geleistet werden muss und Gottesgedenken mit *rābiṭa* vollzogen werden muss.⁶⁹⁶ Weiters rät er die Aufgaben der *ṭarīqa*⁶⁹⁷ im Stillen

⁶⁸⁷ Ustaosmanoğlu (o. J.): 18.

⁶⁸⁸ Ebd.: 24.

⁶⁸⁹ Garibullah I (2010): 9.

⁶⁹⁰ Vgl. Ustaosmanoğlu, Mahmut. (1996), *Sohbetler*. II, İstanbul: 308.

⁶⁹¹ Sure 13, Vers 28.

⁶⁹² Ustaosmanoğlu I (2003) 178.

⁶⁹³ Das islamische Einheitsbekenntnis „*lā ilāha illā llāh*“

⁶⁹⁴ Ustaosmanoğlu (o. J.): 62.

⁶⁹⁵ Ebd.: 64.

⁶⁹⁶ Garibullah I (2010): 257; Ustaosmanoğlu II (1996): 202. Bevor man mit dem Gottesgedenken beginnt ist eine akzeptable und den Gepflogenheiten entsprechende rituelle Waschung vorzunehmen. Er betonte, dass während der rituellen Waschung nicht unnötig Wasser verbraucht werden sollte, bei jeder Waschung eines Organs der Wasserhahn abgedreht werden sollte und um sich vor dem Spritzwasser zu schützen, riet er eine Schürze oder ein Taschentuch als Schutz zu verwenden. Auch empfahl er nach der rituellen Waschung ein Gebet zu verrichten. Vgl. Ustaosmanoğlu (o. J.): 50.

⁶⁹⁷ Mahmut Ustaosmanoğlu beschreibt die Aufgabe eines Novizen in der *ṭarīqa* folgendermaßen: „Nachdem ihr die rituelle Waschung vollzogen habt, setzt euch an einen sauberen, ruhigen Platz so, als ob ihr das Gebet verrichten würdet. Nehmt

eure Gebetskette und legt sie auf euer Herz und sprecht hundert mal *astagfiru llāh*. Beim 100. Mal sagt *astagfiru llāh al-ʿaẓīm allāzī lā ilāha illā huwa l-ḥayyu l-qayyum wa-atūbu ilayh*. Nach der Rezitierung der Suren von *al-Ihlās* (112. Sure–drei mal), *al-Falaq* (113. Sure), *an-Nās* (112. Sure), und *al-Fatiḥa* (1. Sure) sagt: ‘Oh Allah! Akzeptiere diese Suren mit deiner Gnade und die aus diesen Suren entspringende Belohnung erteile zuallererst der erhabenen, reinen Seele des Propheten Mohammed (s.a.s.), als Zweites der Seele von Abū Bakr (r.a.); als Drittes der Seele unseres Gründers der *ṭariqat-i naqṣbandīya Muḥammad Bahā’uddīn*; als Viertes der Seele von Ali Haydar Efendi. Ihnen zuliebe geleite auch mich zu meinem Ziel.’ Die erste Person, zu der wir *rābiṭa* machen, ist *Muḥammad Bahā’uddīn*. Wir stellen uns diese Person mit bräunlicher Hautfarbe, in einem grünen Talar und einem Turban vor und vor uns stehend. Wir richten unseren Blick an jene Stelle zwischen seinen zwei Augenbrauen und sprechen innerlich: ‘Oh Allah! Du bist mein Ziel und mein Wunsch. Durch diesen dir vertrauten Freund möchte ich dich erreichen. Geleite mich zu dir.’ Auf der anderen Seite richtet man sich an *Muḥammad Bahā’uddīn*: ‘O du Vertrauter meines Schöpfers, akzeptiert mich als eure/n Adoptivsohn/tochter, geleitet mich, helft mir, ver helft mir zu meinem Ziel, Allah zu erreichen.’ Mit dieser Art von Flehen erreicht man geistig, dass Allah sich bei *Muḥammad Bahā’uddīn* offenbart und dass das Licht in seinem Herzen in unser Herz einfließt und sich in all unseren Zellen verteilt. Dabei befindet man sich in der Phase, als ob wir Allah vor Augen hätten und verharren 10–15 Minuten in diesem Zustand. Später sagt *Muḥammad Bahā’uddīn*: ‘Jetzt werde ich dich zum Propheten Mohammed geleiten.’ Beim Propheten angelangt sagt er: ‘Oh unser Gesandter, diese Person gehört unserem Sufi-Orden an und ist einer unserer Glaubensbrüder, akzeptieren sie ihn bitte.’ Wir erwidern darauf hundert Mal mit *aṣ-ṣalātu wa-s-salāmu ʿalayka yā rasūlallāh*, so dass wir es leise hören können. Im Zustand, in dem wir den Propheten Mohammed als Licht wahrnehmen, beten wir mit innerer Stimme zu Allah: ‘O mein Allah! Durch deinen geliebten Propheten möchte ich dich erreichen, geleite mich zu dir.’ Auf der anderen Seite erbitten wir die Gunst des Propheten Mohammed auf folgende Weise: ‘Oh du geliebter Prophet Allahs, du Gesandter Allahs, bitte geleiten sie mich zu meinem Ziel, akzeptieren sie mich in ihrer Gemeinde (ummah). Verhelfen sie mir zu meinem Ziel, Allah zu erreichen.’ Mit dieser Art von Flehen erreicht man geistig wieder, dass Allah sich beim Propheten offenbart. So verbringt man die nächsten 10–15 Minuten und dann denkt man, dass der Prophet Mohammed sagt:

und Halbdunkeln zu verrichten, wenn möglich nach dem nachts verrichteten *ṣalātu t-tahağğud*⁶⁹⁸, da in der Nacht eine bestimmte Ruhe herrscht und die Wirkung des Gottesgedenkens noch effektiver ist.⁶⁹⁹ Außerdem muss der Ort, an dem Gottesgedenken vollzogen wird, sowie die Kleidung des Novizen sauber sein⁷⁰⁰ und auch seine Sitzweise muss angemessen sein, er sollte sich vor allem nicht an etwas anlehnen, während des Gottesgedenkens ruhig sein, seine Augen schließen und seine Gebetskette sollte sich über seinem Herzen befinden.⁷⁰¹ Am Ende der Aufgaben der *ṭarīqa* sollte man, damit das Gottesgedenken akzeptiert wird, zu Allah dafür beten.⁷⁰²

*‘Ich habe dich akzeptiert, ich bin im Jenseits, du jedoch bist im Diesseits, aus diesem Grunde übergebe ich dich meinem Stellvertreter, deinem Scheich.’ In diesem Moment befinden wir uns in Gegenwart unseres Scheichs. In Gedanken wenden wir uns an den Punkt zwischen seinen Augenbrauen und erbitten seine Hilfe: ‘Oh du Freund Allahs, halten sie meine Hand, akzeptieren sie mich in diesem Sufi-Orden, nehmen sie sich meiner an und geleiten sie mich zu Allah.’ Andererseits beten wir zu Allah: ‘Mein Gebieter! Durch diesen dir vertrauten Freund möchte ich dich erreichen, geleite mich zu dir.’ Durch dieses Flehen erreicht man im geistigen Sinne, dass Allah sich in unserem Scheich offenbart und dass das Licht in seinem Herzen in unser Herz einfließt und sich in all unseren Zellen verteilt. Nachdem man 10–15 Minuten so verbracht hat, drückt man die Zunge an den Gaumen, presst die Lippen und gedenkt Allahs und zwar mit dem Herzen und nicht etwa mit dem Mund, der Nase oder durch die Zunge. Dies vollzieht man mindestens 5000 Mal oder mehr. Bei jedem hundertsten Mal sagt man *ilāhī anta maqṣūdī wa-riḍāka maṭlūbī*. Wenn man diese Aufgabe mit einer Sitzung erfüllt, ist es besser. Falls nicht, kann man es auf bis zu drei Sitzungen aufteilen. Jedes Mal sagt man *astagfiru llāh* und beginnt da, wo man aufgehört hat. Siehe in: Ustaosmanoğlu (o. J.): 133–136; vgl. Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 44–46.*

⁶⁹⁸ Siehe das Kapitel 2. 5.

⁶⁹⁹ Ustaosmanoğlu (o. J.): 51.

⁷⁰⁰ Radtke (2005): 397; Ustaosmanoğlu (o. J.): 51.

⁷⁰¹ Ustaosmanoğlu (o. J.): 54.

⁷⁰² Ebd.: 77.

4.7.4 *rābiṭa*

Mahmut Ustaosmanoğlu ist der Meinung, dass Gottesgedenken mit *rābiṭa* noch effektiver ist und der kürzeste Weg ist⁷⁰³, um Allah nahe zu sein.⁷⁰⁴ Mittels der *rābiṭa* wird dem Herzen des Menschen ein Glanz zuteil und dieser verbleibt dann auch dort.⁷⁰⁵ Es wird geraten, dass man sich auf die Stelle zwischen den beiden Augenbrauen des Scheichs konzentriert, da hier die Gunst Gottes stattfindet.⁷⁰⁶ Hierbei gibt es keinerlei Einschränkung, was die Konzentration auf oben erwähnten Punkt des Scheichs durch weibliche Novizen betrifft.⁷⁰⁷ Wichtig ist es laut Mahmut Ustaosmanoğlu, immer in *rābiṭa* zu bleiben, auch wenn man sich dessen nicht bewusst ist, ob die Gunst Gottes erhalten wird oder nicht.⁷⁰⁸ Bedeutsam sei der Glaube daran, sagt er.⁷⁰⁹

4.7.5 *murāqaba*

Hierbei befindet sich der Mensch im Zustand des Wartens; er wartet auf die Erlangung der Gunst Gottes und Allah beobachtet seinen Diener.⁷¹⁰ Es ist der Wunsch, dass man während des Beginns von *murāqaba* um Allahs Hilfe und Unterstützung der treuen Diener Allahs bittet und sich später wünscht, dass die

⁷⁰³ Vgl. Okudan, Rifat. (2003), „İnsani bir insiyak olarak rabita“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10, Ankara: 203.

⁷⁰⁴ Imam-i Rabbani (1977), *Mektubat-i Rabbani*. I, Türk. Übers. von Ayçiçek, Abdülkadir. İstanbul: 392. Der Originaltitel: *al-maktubāt*; Ustaosmanoğlu (o. J.): 119; Garibullah I (2010): 101.

⁷⁰⁵ Garibullah I (2010): 91; Selvi (1994): 363.

⁷⁰⁶ Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 11.

⁷⁰⁷ Ustaosmanoğlu (o. J.): 120.

⁷⁰⁸ Vgl. Ziyaüddin, Muhammed Halid. (2007): 43.

⁷⁰⁹ Ustaosmanoğlu (o. J.): 128–129.

⁷¹⁰ Ebd.: 137.

Gunst dieses Stadiums fortwährt.⁷¹¹ Die Anzeichen dafür, dass *murāqaba* erfolgreich war, sind: Die Befolgung der Gebote seitens des Novizen und die Distanzierung von weltlichen Interessen. Geduld in Bezug auf den Widerspruch zu seinen irdischen Verlangen.⁷¹²

4. 7. 6 *ṣuḥba*

Mahmut Ustaosmanoğlu meint, dass *ṭarīqa* mit *ṣuḥba* erlebt werden kann⁷¹³, denn *ṣuḥba* ist die Übertragung von guten Charakterzügen und Eigenschaften von Sufis, die durch Widerspiegelung auf den Novizen übergehen.⁷¹⁴ Dies können nur die Novizen wahrnehmen und nur diejenigen können Vollkommenheit erlangen, die begabt sind, sowie den Befehlen und Gepflogenheiten der *ṭarīqa* Folge geleistet haben. Denn sonst kann dies den Novizen nicht beeinflussen⁷¹⁵, egal wie effektiv die *ṣuḥba* des Scheichs auch sein möge. Mit dem Segen der *ṣuḥba* streue Allah den Menschen eine Liebe in die Herzen und durch diese Liebe entsteht ein Reiz, durch den der Mensch Gottesdienste noch leichter verrichten kann.⁷¹⁶

4. 7. 7 *ʿilm*

Mahmut Ustaosmanoğlu riet den Menschen, egal wie alt sie seien, 90 oder gar 100, sich immer mit Studium zu befassen⁷¹⁷, und betonte, dass über den Menschen, der während der Phase der Wissensaneignung versterbe, auch dementsprechend gerichtet werde.⁷¹⁸ Zudem betont er, dass das Wissen alleine

⁷¹¹ Ebd.: 60–61.

⁷¹² Ustaosmanoğlu (o. J.): 138.

⁷¹³ Ebd.: 299; Garibullah I (2010): 100.

⁷¹⁴ Garibullah II (2010): 318–319.

⁷¹⁵ Ustaosmanoğlu (o. J.): 141.

⁷¹⁶ Garibullah II (2010): 320.

⁷¹⁷ Ustaosmanoğlu (o. J.): 417–434.

⁷¹⁸ Ustaosmanoğlu I (1995): 221.

nicht ausreichend ist, dass man sich auch mit Handlungen befassen und Aufrichtigkeit besitzen muss. Der, der alle drei erlangt hat, hat die Scharia erreicht.⁷¹⁹

4. 7. 8 *nawāfil*

Mahmut Ustaosmanoğlu unterstreicht, dass man bei dieser *ṭarīqa* die Verrichtung der freiwilligen Gebete (*nawāfil*) nicht vernachlässigen sollte⁷²⁰ und weiters *ṣalātu t-tahaḡḡud*⁷²¹, *ṣalātu l-iṣrāq*⁷²², *ṣalātu ḡ-ḡuḡā*⁷²³, *ṣalātu l-awwābīn*⁷²⁴, und *ṣalātu l-qabr*⁷²⁵, wenn auch nur in zwei *rakʿāt* davon, verrichten sollte.⁷²⁶ Durch die Verrichtung der freiwilligen Gebete lieben wir Allah und er liebt uns.⁷²⁷ Auch fügt er hinzu, dass man montags und donnerstags fasten und jeden Tag⁷²⁸ oder Abend aus dem Koran rezitieren sollte.⁷²⁹

⁷¹⁹ Ebd.: 335.

⁷²⁰ Ustaosmanoğlu I (2003): 193.

⁷²¹ Siehe das Kapitel 2. 5. Mahmut Ustaosmanoğlu empfiehlt nicht und gibt auch sein Einverständnis nicht, dass man nach dem Nachtgebet (*ʿiṣāʾ*) noch länger aufbleibt. Vgl. Ustaosmanoğlu II (1996): 210.

⁷²² Siehe das Kapitel 2. 5.; vgl. Ustaosmanoğlu II (1991): 123.

⁷²³ Siehe das Kapitel 2. 5.; vgl. Ustaosmanoğlu II (1991): 139–141; vgl. Kocaer (2005): 303–306.

⁷²⁴ Siehe das Kapitel 2. 5.; vgl. Ustaosmanoğlu II (1991): 128; vgl. Kocaer (2005): 313.

⁷²⁵ Das ist ein Gebet, welches der Prophet Mohammed, bevor er schlafen wollte, im Bett sitzend verrichtete, ein aus zwei *rakʿāt* bestehendes Gebet. Siehe in: Ustaosmanoğlu II (1991): 130.

⁷²⁶ Ustaosmanoğlu, Mahmut. (2003), „İbadetlerimizi Dikkatli Yapalım“, in: *Beklenen İrşad*, 1–2, İstanbul: 32; Ustaosmanoğlu (o. J.): 278; Garibullah II (2010): 100; Ustaosmanoğlu II (1996): 118;

⁷²⁷ Ustaosmanoğlu (o. J.): 279.

⁷²⁸ Es ist von Tugend, nach dem Abendgebet die Suren 32, 56, 67 zu rezitieren. Siehe in: Ustaosmanoğlu (o. J.): 105.

⁷²⁹ Ustaosmanoğlu (o. J.): 105.

Zum Schluss möchte ich mit den Worten von Şentürk, der die İsmailağa-Gemeinschaft beschrieben hat, diesen Teil meiner Arbeit beenden.⁷³⁰

„Die Ruhe in Çarşamba durch die Menschen, die einander um Allahs willen lieben, ist noch immer auf der Strasse und in der Moschee zu spüren. Das Leben, das in Çarşamba in der Morgendämmerung mit Gebeten beginnt, blüht durch das Morgengebet in den Tag hinein. Das Aufgehen der Sonne wird auf dem Gebetsteppich wahrgenommen. In dieser Zeit, wo mit bestimmten duʿā tesbiḥāt vollzogen wird, verrichtet man das „ṣalātu l-işrāq“. Nach diesem Gebet löst sich die Gemeinschaft auf und mit der Vormittagszeit, „waqtu ḍ-ḍuḥā“, wird die Moschee wieder lebendig. Turbane werden aufgebunden und das Vormittagsgebet, „ṣalātu ḍ-ḍuḥā“ wird verrichtet. Jedoch zieht es die Gemeinde meist vor, freiwillige Gebete zu Hause oder an ihren Arbeitsplätzen zu verrichten. Anrainer, die lieber das Mittags- und Nachmittagsgebet in der Moschee mit der Gemeinde verrichten wollen, füllen wieder die Moschee. Nach dem Pflichtgebet begeben sie sich zu ihrem Arbeitsplatz und zum Abendgebet versammeln sie sich wieder. Es ist nicht zu übersehen, dass im Gegensatz zu anderen Moscheen die Zahl der Menschen weitaus höher ist, die nach der Sunna des Abendgebetes das „ṣalātu l-awwābīn“ verrichten. Dieses Gebet, dessen Verrichtung als äusserst schöne Geste empfunden wird, besteht aus sechs rakʿāt. Nach dem Abendgebet verweilt ein Teil der Gemeinde noch in der

⁷³⁰ Şentürk, Kamil. (2006). Online unter: <http://www.yenisafak.com.tr/diziler-haber/ismailagada-24-saat-huzur-10.12.2006-6413> [09.01.2013]

*Moschee. Dies ist ein Moment, wo die Menschen
innehalten und sich Gedanken über den Tag machen.*⁷³¹

4.8 Empirische Erhebungen

Um die Situation der Mitglieder der Naqşbandiyya des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu in Bezug auf ihr soziales, kulturelles sowie religiöses Leben zu ermitteln, wurden die Mitglieder der Naqşbandiyya des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu schriftlich in türkischer Sprache befragt.⁷³² Die 70 Fragen gliedern sich in neun Bereiche. Am Ende des Fragebogens hatten die Mitglieder die Möglichkeit, eigene Angaben zu machen, ihre eventuellen Wünsche und Anregungen zu äußern. Es wurden insgesamt 100 Fragebögen in den Sommerferien Juli und August 2012 im Bezirk Fatih Çarşamba in Istanbul an die Mitglieder der Naqşbandiyya verteilt. An dieser Befragung nahmen also 100 Personen teil; davon 29 Frauen, 71 Männer.

⁷³¹ „Allah için birbirini seven insanların Çarşamba'da meydana getirdiği huzuru hâlâ sokakta ve camide görmek mümkün. Çarşamba'da seher vaktinde dua ile başlayan hayat, sabah namazıyla güne açılıyor. Güneşin doğuşu seccadenin üzerinde seyrediliyor. Bu sürede belli dualardan oluşan tesbihat yapıldıktan sonra "işrak namazı" kılınıyor. Namazın ardından dağılan cemaat "kuşluk vakti" camiye yeniden hareketlendiriyor. Sarıklar sarılıyor ve "kuşluk namazı" kılınıyor ancak cemaat, nafile namazlarını daha çok ev ya da işyerlerinde kılmayı tercih ediyor. Öğle ve ikindi namazlarını cemaatle eda etmek isteyen çevre sakinleri yine camiye dolduruyor. Farz namazların edasından sonra işlerine dağılan cemaat, akşam namazı için tekrar saf tutuluyor. Akşam namazının sünnetinden sonra kılınması güzel kabul edilen 6 rekatlık "evvabin namazını" kılanların sayısının diğer camilere göre oldukça fazla olması gözlerden kaçmıyor. Akşamdan sonra cemaatin bir kısmının camide kalıp, bir köşeye çekildiğine şahit olunuyor. Bu; insanların kendileriyle baş başa kaldığı, günün muhasebesini yaptıkları özel anlardan biri.”

⁷³² In diesen Fragebögen gestellte Fragen wurden überwiegend aus der Umfrage von Tatlıoğlu, Durmuş. (1995), „Dini Cemaatların Yapısal-Fonksiyonel Analizi; Kayseri ve Ankara İlleri Rifai Cemaati Örneği“ EÜSBE. Kayseri. Doktora Tezi. 42798., entnommen.

Die thematische Verteilung der Fragen, die an die Mitglieder der Naqšbandiyya gerichtet wurden, umfasst folgende Bereiche:

- Allgemeine Informationen über die Mitglieder
- Aufteilung bezüglich der Familie
- Ausbildungsstand
- Aufteilung betreffend der Berufe
- Soziale und ökonomische Situationen
- Freizeitaktivitäten
- Politischer und kultureller Wissensstand
- Religiöse und gesellschaftliche Aktivitäten
- Beziehungen zum Naqšbandiyya-Orden

4. 8. 1 Allgemeine Informationen über die Mitglieder

Die Mitglieder der Naqšbandiyya des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu bekundeten, dass sie sich diesem Sufi-Orden angeschlossen hätten, damit sie ihre Religion wahrhaftig leben und ihr religiöses Leben in Ordnung bringen könnten. Außerdem seien sie diesem Sufi-Orden beigetreten, um ihre Verantwortung gegenüber ihrem Schöpfer auszuführen und die Glückseligkeit sowohl im Diesseits als auch im Jenseits zu erlangen. Die befragten Mitglieder bestanden – wie gesagt – aus 29 % Frauen und 71 % Männern. Wenn man die Geburtsorte der Befragten anschaut, sieht man, dass 51 % in einer Stadt, 45 % im Dorf geboren sind und 4 % keine Angaben bezüglich ihrer Geburtsorte gemacht haben. Die Ergebnisse aus den Fragebögen zeigen uns, dass die befragten Mitglieder zu 49 % unter 40 Jahren, zu 51 % über 40 Jahre alt sind.

4. 8. 2 Aufteilung bezüglich der Familie

Bei der Auswertung bezüglich der Familie sind 85 % der befragten Mitglieder (24 % f + 61 % m) als verheiratet, 10 % als ledig und 5 % als verwitwet

angegeben. 67 % der Befragten behalten noch die traditionelle Form der Ehe (arrangierte Ehe), wobei 20 % ihren Ehepartner selbst kennengelernt haben. 10 % sind noch ledig (1 % f + 9 % m) und 3 % haben keine Angaben gegeben.

Als bevorzugte Kriterien für die Ehe haben die Befragten zu 79 % angegeben, dass die Ehepartner religiös sein sollten. Bei den weiblichen Mitgliedern sehen wir, dass sie bei ihren Ehepartnern nicht nur Religiosität, sondern auch gutes Aussehen, gute Abstammung, Reichtum, Bildung sowie Gehorsam wichtig finden. Bei den männlichen Mitgliedern sehen wir neben der Religiosität auch gute Bildung und Schönheit bei ihren Ehepartnern bedeutungsvoll. Bei dieser Frage machten auch die ledigen Mitglieder Angaben und nannten bei ihren zukünftigen Ehepartnern die oben erwähnten Kriterien.

Die Zusammensetzungen der Familie bei den Mitgliedern ist die folgende: 15 % haben ein Kind, 17 % zwei Kinder, 23 % drei Kinder, 9 % vier Kinder, 12 % über fünf Kinder. Neben den 10 % ledigen Mitgliedern haben 6 % der Befragten keine Angaben gemacht und 8 % der Befragten waren kinderlos. Von den Kindern der Befragten sind 57 % Töchter und 43 % Söhne.⁷³³ Aus der Anzahl der Kinder können wir auf eine Kernfamilienstruktur schließen. Auf die Frage, wie viele Kinder in einer Familie sein sollten, ist die Einstellung bei den Befragten klar: 70 % meinten, so viele Kinder Gott ihnen gebe, 14 % sprachen von mindestens drei und 7 % von höchstens drei Kindern.⁷³⁴

Die überwiegende Mehrheit der Befragten, nämlich 60 % sind gegen eine Familienplanung, weil das ihrem Glauben widerspreche⁷³⁵, 27 % sprechen sich

⁷³³ Das Türkische Statistik Institut (2012) gibt an, dass die Anzahl der Jugendlichen bis zum 17. Lebensjahr in der Türkei sich auf 22.692.174 (davon 11.041.143 weiblich und 11.651.031 männlich) beläuft. Von den Jugendlichen sind 27,3 % zwischen 0–4, 27,1 % zwischen 5–9, 28,6 % zwischen 10–14 und 16,9 % zwischen 15–17 Jahren. Vgl. TÜİK (2012), *İstatistiklerle Çocuk 2012*. Ankara. 1–8.

⁷³⁴ Die statistischen Daten aus dem Jahre 2011 haben ergeben, dass 35,4 % der Frauen in der Türkei sich zwei Kinder, 32,5 % drei Kinder und 0,5 % keine Kinder wünschen. Vgl. TÜİK (2012): 49.

⁷³⁵ Das Amt für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) in der Türkei veröffentlicht in seiner Homepage, dass eine Familienplanung der islamischen Religion nicht widerspricht. Vgl. <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/basiliyayin/>

dafür aus und sehen keine Religionswidrigkeit, 7 % vermuten in Bezug auf Familienplanung eine Gesundheitsschädlichkeit und 8 % haben die Einstellung, dass Familienplanung unnötig sei.

Bei den Befragten haben 62 % (15 % f + 47 % m) angegeben, dass in der Familie die Wirksamkeit einer Entscheidung eher dem Ehemann zusteht, 14 % (4 % f + 12 % m) bereden sich untereinander, und welche Einstellung der beiden Partner eher positiv und gereift ist, gilt als Entscheidung. Des Weiteren haben 10 % (5 % f + 5 % m) mitgeteilt, dass der Frau in der Familie die Entscheidungen gebühren. Ferner haben 6 % (3 % f + 3 % m) erwähnt, dass in der Familie auch die Eltern mitbestimmend sind. Die Mehrzahl der Befragten haben mitgeteilt, dass sie auch ohne die Familie zu fragen, etwas unternehmen. Auf die Frage wer die Einkäufe in der Familie erledigt, haben 45 % (14 % f + 31 % m) angegeben, dass sie gemeinsam einkaufen, 38 % (20 % f + 18 % m) erledigen das selbst.

4. 8. 3 **Ausbildungsstand**

Die befragten Mitglieder haben zu 28 % (11 % f + 18 % m) die Volksschule, zu 25 % (6 % f + 19 % m) das Gymnasium, zu 16 % (3 % f + 13 % m) eine Universität, zu 17 % (2 % f + 15 % m) eine Medrese und zu 8 % (3 % f + 5 % m) die Hauptschule abgeschlossen. 4 % (f) haben keine der oben erwähnten Schultypen absolviert, sind aber des Lesens und Schreibens der türkischen Sprache kundig. 2 % (m; im Alter zwischen 31–40) können weder schreiben noch lesen.⁷³⁶ Am Bildungsstand ihrer Ehepartner ist zu sehen, dass 33 % die

weboku.asp?Sayfa=10&yid=36 [15.07.2013]; vgl. Atay, Hüseyin. (1973), „Kurân'ı Kerim ve Hadîs-i Şerîf'de Aile Planlamasına ait bir tetkik" in: *İTED*; 5, 1–4, Ankara: 229–263; vgl. *TDVİA IX*, s.v. *Doğum Kontrolü*, von Yaran Rahmi: 494–495.

⁷³⁶ Statistische Daten (2013) zur Alphabetisierung der Personen, die über 15 Jahre in der Türkei sind folgende: 2.784.257 (5 %) des Lesens und Schreibens unkundig, 3.784.667 (7 %) des Lesens und Schreibens kundig, aber keine Schule absolviert. 15.220.028 (28 %) Volksschule, 11.617.159 (21 %) Gesamtschule, 2.849.999 (5 %) Hauptschule oder gleichgestellte Schulen, 12.096.830 (22 %) Gymnasium oder gleichgestellte Schulen, 913.187 Hochschule oder Universität (11 %), 416.741 (1 %)

Volksschule, 18 % das Gymnasium und 16 % die Medrese abgeschlossen haben. Auf die Frage, ob ihre Kinder eine Schule besuchen, ergab sich aus den Antworten, dass die Mehrheit der Kinder der Befragten, nämlich 46 %, keine Schule besuchen⁷³⁷ gegenüber 34 %, deren Kinder sehr wohl eine Schule besuchen. Wenn man die ledigen Befragten nicht berücksichtigt, haben 7 % keine Angaben gemacht. Bezüglich der Schultype, die die Kinder besuchen, gaben 16 % Gymnasium, 10 % Volksschule, 10 % Hauptschule an. Lässt man die 10 % ledigen Mitglieder und jene 8 % der Befragten, die keine Kinder haben, außer Acht, haben 44 % der Befragten keine Antwort auf diese Frage gegeben.

Die Frage nach dem Grund der Ausbildung der Kinder hat ergeben, dass die Befragten 55 % (12 % f + 43 % m) dies als Dienst an der Religion sieht. Weiters haben 87 % betont, dass sie eine Geschlechtertrennung befürworten. Die Mehrheit der Befragten, nämlich 87 % (10 % f + 77 % m), hat sich dahingehend geäußert, dass der religiöse Erziehungsstand, der in den Schulen in der Türkei erworben werden könne, sehr gering sei, und betonten, dass eine hervorragende religiöse Bildung zu 60 % privat, zu 20 % durch die Sufi-Orden, 13 % staatlich und 7 % durch das Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) erfolgen solle.

4. 8. 4 Aufteilung nach Berufen

Beruflich sind 37 % der männlichen Befragten Gewerbebetreibende, 13 % Arbeiter, 15 % Angestellte, 17 % Lehrpersonen, welche durch ihre Sufi-Orden

Diplomanden (Yüksek Lisans), 122.619 (0 %) Dissertanten (Doktora). Siehe in: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/23100775.asp> [31.10.2013]

⁷³⁷ Den Kindern der Gemeinschaft wird der Schulbesuch verweigert. Das kommt daher, dass diese Gemeinschaft mit der Ausbildung, die in den Schulen angeboten werden, nicht zufrieden sind. Deswegen schicken sie ihre Kinder zu den Bildungsorten, welche sie in ihrer Gemeinschaft inoffiziell gegründet haben. Darüber hinaus sieht die Republik Türkei eine Geldstrafe für diejenigen, die ihren Kindern den Schulbesuch (8 Jahre) verweigern, vor. Für die Details siehe in: <http://www.memurlar.net/haber/362480/> [15.07.2013]

ausgebildet sind und in privaten Bereichen unterrichten. Darüber hinaus sind 17% der Befragten noch Schüler und 1 % Pensionist. Bei den weiblichen Mitgliedern der Befragten kann man sehen, dass 13 % Hausfrauen, 13 % berufstätig (9 % im privaten Bereich als Lehrerin), 2 % Schülerin und 1 % Pensionistin sind. Von den Ehefrauen der befragten Mitglieder sind 45 % Hausfrauen. 66 % (10 % f + 56 % m) haben angegeben, dass sie aus religiösen Gründen nicht zulassen⁷³⁸, dass ihre Frauen arbeiten gehen.⁷³⁹ Dagegen sehen 19 % (5 % f + 12 % m) kein Problem darin. Ferner haben 15 % keine Angaben zu dieser Frage gemacht. Darüber hinaus erlauben von den Befragten 81 % (23 % f + 58 % m) nicht, dass ihre Töchter arbeiten

⁷³⁸ In Bezug auf den Menschen gibt es im Islam keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Sie sind beide gleichermaßen verantwortlich gegenüber den Vorschriften Gottes. Aus theologischer Sicht ist es den Frauen erlaubt einen Beruf auszuüben, vorausgesetzt, dass sie dabei die Gebote des Islam nicht übertreten müssten. Außerdem ist das für den Mann eine Hilfe bei der Versorgung der Familie und stellt damit eine gute Tat dar. Vgl. <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=38> [16.07.2013]. Im sunnitischen Islam besteht die Möglichkeit verschiedener Rechtsmeinungen, die – sofern sie theologisch ausreichend begründet sind – gleichberechtigt nebeneinander stehen können und es den Gläubigen freisteht, welcher Rechtsmeinung sie folgen wollen. Dabei spielt das Gewissen und religiöse Auffassung der betroffenen Gläubigen eine maßgebliche Rolle.

⁷³⁹ Das Türkische Statistik Institut (Türkiye İstatistik Kurumu) veröffentlichte im Jahr 2012, dass die Bevölkerung in der Türkei aus 75.627.384 Bewohnern besteht und davon 37.671.216 (49, 8%) weiblich sind. Die weibliche Bevölkerung 24,4 % ist zwischen 0-14, 16,3 % zwischen 15-24, 31 % zwischen 25-44, 19,8 % zwischen 45-64 und 8,5 % ab 65 Jahre alt. Die Arbeitsfähigkeit bei den Frauen beläuft sich auf 29,5 % und bei Männern 71 %. Die tatsächliche Beschäftigungsquote bei den Frauen ist 26,3 % und bei den Männern 65 %. Die Besoldung oder das Tagegeld der berufstätigen Frauen ist 54,3 % und bei selbstständigen Frauen 10,8%. Die Arbeitslosigkeit bei Frauen 10,8 % und bei Männern 8,5 %. Bei der Altersgruppe zwischen 15-24 ist die Arbeitslosigkeit bei Frauen 19,9 % und Männern 16,3 %. 70,1 % der berufstätigen Frauen und 71,2 % der berufstätigen Männer haben angegeben, dass sie mit ihrer Arbeit zufrieden sind. Vgl. <http://www.tuik.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=13425> [26.10.2013]; vgl. http://www.zaman.com.tr/ekonomi_iste-tuikin-kadin-istatistigi_2062675.html [16.07.2013]

gehen, 19 % lassen das zu. Außerdem haben 78 % (22 % f + 55 % m) sich geäußert, dass sie nicht erlauben würden, dass ihre Söhne eine berufstätige Frau heiraten, 22 % haben angegeben, dass sie auch so heiraten dürften.

Auf die Frage, welchen Beruf ihr Vater habe, gaben 51 % gewerbetreibend, 29 % Arbeiter, 15 % Angestellter an. Für den Wunschberuf nannten 21 % Lehrer in einer religiösen Schule, 10 % Prediger, 9 % Kaufmann. Von den Familien, mit denen sie Kontakt pflegen, stehen an erster Stelle bei den Mitgliedern 30 % von ihrem Sufi-Orden ausgebildete Lehrer, 16 % Gewerbebetreibende, 54 % andere Berufe wie Imam, Kaufmann.

4. 8. 5 Soziale und ökonomische Situationen

Um etwas über die soziale und ökonomische Situation der Befragten zu erfahren, waren verschiedene Informationen zu geben. Die Mitglieder wohnen demnach zu 49 % in Eigentumswohnungen, zu 29 % in Mietwohnungen, zu 12 % in Dienstwohnungen, zu 2 % in Stiftungswohnungen und 8 % der Befragten haben auf diese Frage keine Antwort gegeben.

An erster Stelle der mit Netto-Einkommen, die monatlich über 2000 TL verdienen, sind etwa 38 % der befragten Mitglieder, an zweiter Stelle sind mit 32 % diejenigen, die im Monat zwischen 1000–2000 TL verdienen. Am dritten Platz stehen 30 % derjenigen, die zwischen 500–1000 TL verdienen. Aus diesen Angaben ist ersichtlich, dass die befragten Mitglieder in Anbetracht der Bedingungen in der Türkei⁷⁴⁰ überwiegend aus reichen Menschen bestehen.⁷⁴¹

Die Befragten haben ihre Situation in Bezug auf sozial und ökonomisch zu 56 % als gut, zu 33 % als normal, und zu 9 % als schlecht bewertet. Es gibt zu denken, dass die Befragten, die ihre soziale und ökonomische Situation als „schlecht“

⁷⁴⁰ Für das Jahr 2013 wurde in der Türkei der Mindestlohn für die ArbeiterInnen mit Netto 773 TL geregelt. Siehe in: <http://www.ssksorgu.net/asgari-ucet-2013.html> [07.05.2013]

⁷⁴¹ Für das Jahr 2012 wurde in der Türkei der Mindestlohn für die ArbeiterInnen mit Netto 643 TL geregelt. Siehe in: <http://www.muhassebedersleri.com/pratik-bilgiler/asgari-ucetler.html> [08.09.2013]

bewertet haben, diejenigen sind, die eine gute Ausbildung hinter sich haben und mehr als 2000 TL im Monat verdienen. Außerdem haben 58 % angegeben, dass außer ihnen niemand arbeiten geht, bei 30 % arbeiten die Ehefrau und die erwerbstätigen Kinder⁷⁴² mit, 12 % haben keine Angaben gegeben.

4. 8. 6 Freizeitaktivitäten

22 % (5 % f + 17 % m) der Befragten verbringen ihre Freizeit, indem sie verschiedene Vereine⁷⁴³ besuchen gehen, 39 % (15 % f + 24 % m) lesen ein religiöses Buch, 13 % (8 % f + 5 % m) sehen fern, 11 % (2 % f + 9 % m) lesen ein wissenschaftliches Buch oder gehen einkaufen, 7 % (m) gehen ins Kaffeehaus, 8 % (2 % f + 6 % m) verfolgen andere Beschäftigungen, wie den Friedhof zu besuchen oder die Beschäftigung mit handwerklichen Tätigkeiten und Hausreparaturen.

Darüber hinaus haben 61 % angegeben, dass sie gar keine Zeitungen lesen, 39 % haben dies bejaht. Außerdem sehen 63 % der Befragten nicht fern⁷⁴⁴, 37 % haben erklärt, dass sie im Fernsehen hauptsächlich die Nachrichten, Dokumentation, ausländische Filme, religiöse Programme, Podiumsdiskussionen, Musik- und religiöse Filme ansähen. Zur Frage, welchen Themen man sich im Fernsehen widmen sollte, haben 17 % religiöse Programme, 12 % Dokumentationen, 11 % Nachrichten, 9 % erzieherische Programme angegeben. 51 % haben keine Angaben gemacht. Außerdem haben 62 % der Befragten angegeben, dass sie auch kein Radio hören,

⁷⁴² Ab dem vollendeten 15. Lebensjahr dürfen die Kinder in der Türkei bis zu 40 Stunden in der Woche arbeiten. Es ist auch angegeben, wenn ein Kind seine Schulpflicht (acht Jahre) erfüllt hat, kann es in der Woche bis zu 30 Stunden arbeiten. Außerdem gibt es eine Regelung für sie, die ihre Schulpflicht erfüllt haben und weiter zur Schule gehen, können in der Woche bis zu zehn Stunden arbeiten. Vgl. <http://www.Turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=6597> [25.06.2013]

⁷⁴³ Gemeinnützige Vereine und Hilfsorganisationen.

⁷⁴⁴ Die Mitglieder sehen weder fern noch hören sie Radio und Musik oder lesen Zeitungen, weil sie nach ihrer Auffassung nicht in einem islamischen Umfeld leben und daher sind diese Dinge nicht islamisch geprägt sind.

was sie damit argumentieren, dass es religionsabwertend sei, Musik zu hören, aufgrund der Verderbtheit der Moral. So fänden sie keinen Gefallen daran, und es sei als Programm unbrauchbar. Stattdessen betonten sie, dass sie den Koran rezitieren. 38 % der Befragten hören das Radio und teilten mit, dass sie hauptsächlich Nachrichten, Predigten, Musik hörten. Ferner hören 78 % keine Musik, 22 % hören Musik und dazu, welche Art von Musik dies sei, haben 73 % keine Angaben gegeben, 27 % haben sich geäußert, dass sie verschiedene Arten⁷⁴⁵ von Musik hörten.

4. 8. 7 Politischer und kultureller Wissensstand

Die Befragten wurden über ihren politischen und kulturellen Wissensstand befragt und haben zu 57 % angegeben, dass sie die Entwicklungen in der Türkei als positiv empfänden, und als Grund angegeben, dass die Politiker Muslime seien und politisch sehr gut handeln könnten. Außerdem betonten sie, dass die religiösen Werte und die individuelle Freiheit einen Aufstieg erlebten, woraus auch der Glaube resultiert, dass die Politiker sich für ihr Land einsetzen. Dagegen beurteilten 35 % der Befragten die Entwicklungen negativ und begründeten dies mit einer Abnahme der religiösen Werte, einem Verlust moralischer Werte, vermehrter Ungerechtigkeit und Ungleichheit, falscher Erziehung der Jugendlichen, dem Rückgang der Gehälter und Angst vor der weiteren politischen Entwicklung begründet. Die Befragten haben zu 80 % angegeben, dass die moderne Wissenschaft in der Türkei der Religion positiv gegenüberstand, 15 % sehen das sowohl positiv als auch negativ, 2 % sehen das negativ, 3 % haben darüber keine Angaben gemacht. Die Mitglieder machen für die wichtigsten Lebensaspekte in der Türkei in erster Linie zu 53 % ihre Scheiche, 27 % die Politiker, 14 % die islamische Gelehrten, und zuletzt 6 % die Wissenschaftler verantwortlich.

⁷⁴⁵ Volksmusik, Klassische türkische Musik, Religiöse Musik, Pop-Musik und Sufi-Musik.

62 % der Befragten haben angegeben, dass es keinen Respekt mehr gegenüber den Älteren gäbe, 30 % erklärten, dieser Respekt könne von Familie zu Familie unterschiedlich sein, 8 % äußerten sich hier positiv. Ferner erklärten 85 %, dass es einen Wandel in der Tradition gäbe und begründeten dies, dass religiöse Werte, wie Liebe und Respekt, abnehmen. Es gäbe eine Schwächung der verwandtschaftlichen, freundschaftlichen und nachbarschaftlichen Beziehungen, keine moralischen Werte mehr und keinen Respekt gegenüber den Eltern. Die Familien degenerieren und die Hilfsbereitschaft verschwindet. Dagegen äußerten 11 % sich positiv dahingehend, dass kein Wandel in der Tradition stattfinde und man sich die Traditionen sehr wohl aneignen könne, die Familien ihren Kindern einen positiveren Ansatz und qualifizierte Bildung böten. 4 % machten keine Angaben. Aus religiösen Gründen sitzen bei einem Hausbesuch 67 % der Befragten von den Frauen getrennt, 21 % ändern das je nach Situation, 12 % haben angegeben, dass sie zusammen säßen.

4. 8. 8 Religiöse und gesellschaftliche Aktivitäten

50 % der Befragten haben geäußert, hätten sie religiösen oder weltlichen Kummer, würden sie sich unmittelbar an ihren Scheich wenden, 24 % an ihre Familie, 9 % an ihre Freunde, 7 % an ihre Unterrichtenden, 4 % an ihren Scheich und die Unterrichtenden. Darüber hinaus haben 64 % angegeben, dass ihr Scheich eine große Rolle in ihrem religiösen Leben spiele, 15 % ihre Familie, 10 % ihre Freunde, 7 % ihre Unterrichtenden, 3 % sowohl ihren Scheich als auch ihre Unterrichtenden. 71 % der Befragten sprechen mit ihrer Umgebung statt über weltliche Angelegenheiten über religiöse Fragen, 14 % führen Alltagsgespräche, 8 % darüber, was in der Welt so passiert, 4 % über die Erwartungen in der Zukunft, 3 % führen politische Gespräche in Bezug auf die Türkei. Die Befragten haben zu 50 % angegeben, dass sie sich selten mit den anderen Menschen in religiöse Streitgespräche verwickeln, 46 % führen häufig religiöse Streitgespräche, 4 % betonten, nie in solche religiösen Streitgespräche involviert zu sein. Die wichtigsten Eigenschaften einer guten moralischen Person haben die Befragten zu 66 % mit fromm

angegeben, gefolgt von Aufrichtigkeit 13 %, Bescheidenheit 5 %, Hilfsbereitschaft und Rücksicht auf andere 5 %, Großzügigkeit 5 %, und Reichtum 2 %.

4. 8. 9 Beziehungen zum Naqšbandiyya-Orden

Die Befragten haben sich zu 78 % dahingehend geäußert, dass sie sich dieser *ṭarīqa* angeschlossen hätten, weil sie ihre Religion wahrhaftig leben wollten, 6 % gaben an, dass sie ihre soziale Umgebung erweitern wollten oder an ihrem Scheich Gefallen gefunden hätten, 4 % wären auf Verlangen ihrer Familie beigetreten.

Zu dieser *ṭarīqa* sind 40 % über ihre Unterrichtenden, 25 % über ihre Familie, 21 % über Freunde, 9 % über Verwandte, 5 % über Nachbarn gekommen. Als die wichtigsten Besonderheiten dieser *ṭarīqa* erklärten 21 % das Erlernen und Lehren islamischen Wissens, 18 % das Leben der Religion, 15 % die hohe Moralität, 12 % den Dienst an der Menschheit, 11 % (f) die Ganzverhüllung der Frauen, 8 % die Befolgung der Sunna, 6 % die Anregung zum Gottesgedenken, 4 % die Ermutigung zur Frömmigkeit, 3 % die Predigten, 2 % die Geschlechtertrennung bei den Zusammenkünften.

Hinsichtlich der Beteiligung an den Gottesdiensten meinten 64 % der Befragten, dass sie den Koran regelmäßig rezitierten gegenüber 36 %, die das selten taten. 82 % gaben an, den Koran nicht auswendig zu können, 18 % aber betonten, dass sie den Koran auswendig könnten. Weiters gaben 90 % an, ihr Pflichtgebet ohne Versäumnisse regelmäßig zu verrichten, 7 % es selten zu verrichten, 3 % nur das Freitagsgebet zu verrichten.

Die Befragten stellten zu 61 % fest, an der gemeinschaftlichen Predigt einmal wöchentlich teilzunehmen, 32 % manchmal, 4 % einmal im Monat, 2 % jede zweite Woche, 1 % selten. Zu den Kindern der Befragten erklärten diese, dass 60 % ihr Pflichtgebet regelmäßig, 9 % selten, 3 % nur das Freitagsgebet verrichteten, wobei 28 % der Befragten keine Angaben machten, davon 8 % weil sie keine Kinder haben, 20 % aus anderen Gründen. Bezüglich der Wahrnehmung der Befragten von außen, gaben 56 % an, als sehr religiös, 32 % als religiös, 12 % als mittelmäßig religiös eingestuft zu werden.

Auf die Frage, ob sie in der Religion unerlaubte Dinge begehen würden, sagten 74 %, dass sie es nicht täten, 26 %, dass sie es nur unter besonderen Umständen machen.

83 % der Befragten hatten keinen Kontakt zu einer anderen Gruppe, bevor sie sich ihrem Orden angeschlossen haben, 17 % erklärten, davor bei einer anderen Gruppe gewesen zu sein.

Die Dauer der Zugehörigkeit der Befragten zu dieser *ṭarīqa* schlüsselt sich folgendermaßen auf: 33 % 10 bis 20 Jahre, 25 % 5 bis 10 Jahre, 21 % 20 bis 30 Jahre, 13 % 1 bis 5 Jahre, 8 % 30 bis 50 Jahre. Ergänzend gaben 85 % an, dass der Anschluss an eine *ṭarīqa* notwendig sei, 15 % empfanden dies als nicht notwendig.

Zum Schluss gaben die Mitglieder an, dass die Zugehörigkeit zu einer *ṭarīqa* es mit sich bringe, dass die Menschen ihre Religion leichter leben können und unter der Obhut eines Scheichs die Unterstützung bekommen, sei es materiell oder immateriell, um zu Gott zu gelangen. Weiters betonten sie, dass das Fernbleiben von den unerlaubten Dingen und Tätigkeiten sie beschütze und dadurch zu einer hohen moralischen Integrität ver helfe. Darüber hinaus haben sie angegeben, dass die *ṭarīqa* ihnen individuelle Pflichten auferlegt habe, nämlich tägliches Gottesgedenken, Beachtung der Bekleidungs vorschriften, anderen von der Religion zu erzählen, Erlaubtes und Verbotenes zu achten, an den gemeinschaftlichen Predigten teilzunehmen, das Gute zu gebieten, Wissen zu erlangen und in die Tat umzusetzen, um wahrhaftig zu sein, die Befolgung der Sunna und das Verbreiten von deren Kenntnis. Sie gelobten, ihre Religion zu halten und ihre Kinder entsprechend der Religion zu erziehen, Älteren gegenüber Respekt zu erweisen, mit den Jüngeren mit Liebe umzugehen, den Eltern gegenüber Respekt und Liebe zu zeigen, die Betreuung der Verwandtschaft zu übernehmen, die Einkäufe mit Aufrichtigkeit zu erledigen und mit den Mitmenschen gut auszukommen.

4. 8. 10 Resümee

Aus den Fragebögen ist ersichtlich, dass die Befragten mehrheitlich in einer Stadt geboren und altersmäßig über 41 Jahre alt sind, wobei immerhin 49 % unter 40 Jahre sind. Mehrheitlich sind sie noch nach der traditionell geprägten Art der Ehefindung in einer arrangierten Ehe verheiratet, die anderen durch Kennenlernen, bei einer Verheiratetenquote von 85 %. Die übrigen Befragten sind ledig bzw. geschieden. Sie sind mehrheitlich gegen eine Familienplanung und begründen dies, dass es gegen die Religion sei, wenn auch 27 % bekundeten, dass das kein Problem sei. Die häufigste Kinderanzahl sind drei Kinder. Die Befragten selbst sind überwiegend Kinder von Gewerbetreibenden und Arbeitern, meistens erwerbstätig, wobei die Ehefrauen eher Hausfrauen sind. Die hauptsächlich absolvierte Schulform ist der Volksschulabschluss, was sich auch bei den Ehefrauen spiegelt, wo 32 % Volksschulabschluss haben. Die meisten Befragten äußerten, dass sie ihre Kinder für den Dienst an der Religion ausbilden würden. Die Befragten erachten eine Geschlechtertrennung unter den Kindern bei einer Ausbildung für sehr notwendig und wollen ihre Töchter nicht arbeiten lassen, erlauben aber mehrheitlich, dass ihre Söhne eine Frau, die erwerbstätig ist, heiraten. Die meisten erklärten, dass sie auch ihre Ehefrauen nicht arbeiten lassen. Die allgemeine Erziehung in der Türkei und die religiöse Erziehung werden überwiegend als unzureichend bewertet, eine vollkommene religiöse Erziehung könne nur im Privaten und in Sufi-Orden erzielt werden. Die Unterkünfte der Mitglieder sind hauptsächlich deren Eigentum. Nach Auffassung der Mitglieder hat alleine der Ehemann die Entscheidungsgewalt im Haus und außerdem steht ihm als Einzigen das Beisteuern zum Familienerhalt zu. 38 % der Mitglieder haben die Meinung, dass der Ehemann die Einkäufe für die Familie und den Haushalt zu tätigen habe.

Wenn man die Finanzen der Mitglieder betrachtet, sind sie in der Überzahl wohlhabende Bürger, gemessen an den Verhältnissen der Türkei.

Die Familien, die sich untereinander besuchen, bestehen aus hauptsächlich von ihrem eigenen Sufi-Orden ausgebildeten Lehrern, die wiederum in ihrem Gruppenkreis ihre Dienste erweisen, und aus gewerbetreibenden Personen. Sie

betonen, dass ihre Ehefrauen mit ihren Gästen in getrennten Zimmern sitzen. Die Befragten verbringen ihre Freizeit hauptsächlich so, dass sie Vereine besuchen gehen oder ein religiöses Buch lesen. Darüber hinaus haben sie betont, dass sie keine Zeitungen lesen, fernsehen und nicht Radio oder Musik hören. Sie sprechen mit ihrer Umgebung hauptsächlich über religiöse Themen und manchmal führen sie auch Streitgespräche. Die Befragten sehen, dass die Menschen heutzutage in ihrer Tradition einen Wandel erleben und beobachten weiter, dass kein Respekt mehr gegenüber den älteren Personen wahrnehmbar sei und die religiösen Werte abgeschwächt. Die Mitglieder sehen die modernen wissenschaftlichen Tätigkeiten in der Türkei und ihre Wirkung auf die Religion eher positiv.

Für die wichtigsten Lebensaspekte in ihrer Heimat sehen sie in erster Linie die Scheiche als verantwortlich. Darüber hinaus wenden sie sich bei Kummer zuerst an ihren Scheich und betonten, dass ihr Scheich derjenige sei, der eine wichtige und große Rolle in ihrem religiösen Leben spiele. Die Befragten erklärten, dass sie nie zu einer anderen Gruppe Kontakt hatten und dass sie dieser Gruppe über ihre Lehrer beigetreten seien, um ihre Religion wahrhaftig zu leben. Sie hielten weiters fest, dass die wichtigsten Merkmale dieses Sufi-Ordens die Anregung zum religiösen Wissenserwerb und zur Entwicklung zu einem tugendhaften Menschen seien. Als die wichtigste Eigenschaft bei einem Menschen betrachten sie größtenteils die Frömmigkeit. Die Mitglieder lesen den Koran jeden Tag; eine relevante Zahl kann sogar den Koran zur Gänze auswendig. Sie verrichten regelmäßig ihr Pflichtgebet, die anderen sehen sie als fromme Menschen und sie würden nie die Handlungen, die in ihrer Religion unerlaubt sind, begehen, auch wenn es nötig ist. Die Befragten haben hervorgehoben, dass man den Islam heutzutage nur dann wirklich leben kann, wenn man sich einem Sufi-Orden anschließt. Sie sind überwiegend länger als zehn Jahre bei dieser Gruppe und nehmen an der gemeinschaftlichen Predigt einmal in der Woche teil. Abschließend betonten die Mitglieder der Naqšbandiyya des Scheichs Mahmut Efendi, dass jeder individuelle Pflichten habe und das tägliche Gottesgedenken verrichten solle, sowohl der Mann als auch die Frau sollten auf ihre Bekleidungsvorschriften achten, den Islam lernen und andere lehren und sich nach dem Gottesgesandten Mohammed richten.

5 Schlussbemerkung

Der Islam wird als eine Religion der Ethik verstanden, die der Prophet Mohammed, der nach dem Glauben der Muslime gesandt wurde, vollendete. Er selbst ist für sie das beste Vorbild dieser Ethik. Ein Muslim ist bestrebt, die muslimischen Moralauffassungen mit all ihren Geboten und Verboten zu leben. Hierin befördert der Islam die ethischen Prinzipien, die alle seine Gläubigen anleitet, in einer Gesellschaft im Frieden und in Gerechtigkeit zu leben. Bei der Vermittlung dieser makellosen Ethik spielte der Sufismus eine bedeutende Rolle in der islamischen Tradition. Durch die Predigten und Werke der Sufis wurde diese Kultur in der Form von *ṭarīqas* organisiert und den Menschen nähergebracht. Die direkte Bildung des Novizen durch den Scheich soll bewirken, dass die Unreinheit und der Fremdeinfluss des Herzens bereinigt sowie geistige Unzufriedenheit beigelegt wird. Des Weiteren sollen die Menschen in innerlicher Harmonie nur Gott dienen und ausschließlich dem Ziel nacheifern, Gottes Gunst zu erlangen. Die Epoche zwischen dem 12. und 13. Jahrhundert bildet in der islamischen Geschichte jene Zeit, in der der Sufismus seine Askese-Periode abgeschlossen und sich zu *ṭarīqas* institutionalisiert, weiterentwickelt und verbreitet hatte. Eine der bedeutendsten *ṭarīqa* des Sufismus ist die bis zu diesem Zeitpunkt als *ḥwāḡagān* bekannte, jedoch später *naqšbandīya* genannte *ṭarīqa*, welche ihren Namen Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband verdankte. Dieser ist einer der bedeutendsten Sufis, der im 14. Jahrhundert lebte. Er bevorzugte das stille Gottesgedenken, weiters war er bekannt für seine Verbundenheit mit der Sunna sowie durch seine Betonung der Wichtigkeit sich von allen Sünden abzuwenden. Auch sein tiefgreifendes Wissen, was die Themen des Sufismus betrifft, machte ihn so bedeutend. Die Grundprinzipien seiner Auffassung vom Sufismus bestanden darin, dass die Bedingungen und die Moral des islamischen Rechts einzuhalten sowie Gebete zu verrichten und Taten in frommer Absicht zu vollziehen sind. Weiters betonte er immer wieder, dass man Gottespräsenz nur dann erlangen könne, wenn das islamische Recht eingehalten wird, man dem Propheten Mohammed verbunden ist und den Gegebenheiten der *ṭarīqa* Folge

leiste. Die Naqšbandiyya verbreitete sich nach dem Tode von Muḥammad Bahā'uddīn Naqšband in Mittelasien und erlangte mit der Zeit einen universellen Charakter, wobei sie durch ʿAbdullāh İlāhī Simāwī nach Anatolien gelangte. In den islamischen Ländern gewann die Naqšbandiyya durch Verbreitung von Wissen, Verkündung des Islam und Predigten der Sufis immer weitere Anerkennung. Letztendlich verbreitete sie sich mit Ḥālid al-Baġdādī unter den Osmanen und gewann nun an Stabilität. Durch die Modernisierung und den Laizismus der Reformen von Atatürk verloren die *ṭarīqas* in der Türkischen Republik an Bedeutung und waren nunmehr historische Institutionen, die schließlich am 30. November 1925 offiziell geschlossen wurden. Da sie aber ein tief verankertes gesellschaftliches Phänomen waren, verschwanden diese *ṭarīqas* damit nicht vollständig, sondern formierten sich je nach Situation neu und übernahmen weitere Funktionen. In der heutigen Türkei reetablierte sich eine Neugier dem Islam gegenüber sowie das Bedürfnis und Bestreben, das Leben dem Islam gemäß auszurichten. Hier wird insbesondere ein Zweig der *ḥālidiyya*, die İsmailağa-Gemeinschaft im Stadtteil Fatih/Çarşamba in Istanbul und ihr geistiger Führer Mahmut Ustaosmanoğlu behandelt.

6 Anhang

6.1 Abkürzungsverzeichnis

Arab.	Arabisch
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bd.	Band
<i>bzw.</i>	<i>beziehungsweise</i>
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ÇOMÜİF	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>d. h.</i>	<i>das heißt</i>
DBİA	Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<i>ebd.</i>	<i>ebenda</i>
EP ²	The Encyclopaedia of Islam, Second Edition
<i>et al.</i>	<i>et alii</i>
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜSBE	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>f</i>	<i>feminin</i>
<i>gest.</i>	<i>gestorben</i>
GAL	Geschichte der arabischen Litteratur
GÜÇİFD	Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜİFD	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İA	İslam Ansiklopedisi
İSAV	İslami İlimler Araştırma Vakfı
<i>m</i>	<i>maskulin</i>
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

MÜİFVY	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
o. J.	ohne Jahr
o. O.	ohne Ort
o. V.	ohne Verlag
OSAV	Osmanlı Araştırma Vakfı
Osman.	Osmanisch
SDÜFEFSBD	Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi
SÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>reg.</i>	<i>regiert</i>
<i>s. v.</i>	<i>sub voce</i>
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TTK	Türk Tarih Kurumu
TÜİK	Türkiye İstatistik Kurumu
TÜRDAV	Türkiye Diyanet Araştırmaları Vakfı
Türk.	Türkisch
<i>u. a.</i>	<i>unter anderem</i>
<i>usw.</i>	<i>und so weiter</i>
Übers.	Übersetzung
UÜİF	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
VD	Vakıflar Dergisi
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

6.2 Quellenverzeichnis

Sekundärliteratur:

Abrahamov, Binyamin (2003), *Divine Love in Islamic Mysticism*. London&New York: Routledge Curzon.

Abu-Manneh, Butrus (2008), *The Naqshbandiyya-Khalidiyya Sufi Order*. Paris: Maisonneuve.

Aktepe, Orhan (1979), *Terzi Baba Hayatı ve Miftah-ı Kenz*. Erzincan: Muştu Yayınları.

Akash, Hussein Ali (2006), *Die sufische Koranauslegung*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Albayrak, Sadık (1996), *Son Devir Osmanlı Uleması*. I, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.

Algar, Hamid (2007), *Nakşibendilik*. Türk. Übers. von Köksal A. Cüneyd. İstanbul: İnsan Yayınları.

Altıntaş, Hayrani (1986), *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: AÜİFY.

Apak, İlhan [et. al.] (o. J.), *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*. VI, İstanbul: İhlas Matbaacılık, Gazetecilik ve Sağlık Hizmetleri A. Ş.

Arberry, Arthur J. (1966), *Muslim Saints and Mystics*. London: Routledge& Kegan Paul.

_____ (1979), *Sufism An Account of the Mystics of Islam*. London: Unwin Paperbacks.

Aydın, Ferit (2000), *Tarikatta Rabita ve Nakşibendilik*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.

Aydın, Hüseyin (1976), *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Matbaası.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1973), *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.

Buehler, Arthur F. (1998), *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina.

Buhārī, Muhammad Ibn Ismā'īl (²2006), *Şahīḥ al-Buhārī*. ar-Riyād: Maktabatu r-ruşd.

Burckhardt, Titus (1953), *Vom Sufitum*. München-Planegg: Barth Verlag.

_____ (2008), *Introduction to Sufi Doctrine*. Bloomington&Indiana: World Wisdom.

Chittick, William C. (⁵2008), *Sufism A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld.

Çakan, İsmail Lütü (1998), *Hadis Usulü*. İstanbul: MÜİF.

Çakır, Ruşen (o. J.), *Ayet ve Slogan; Türkiye'de İslami Oluşumlar*. O. O: Metis Yayınları

Demir, Hüseyin (2005), *Die osmanischen Medresen*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

Dimaşqī, ºAbdurrahmān Muḥammad Sa'īd (o. J.), *aṭ-Tarīqatu n-naqşbandīya*. (o. O): Mawqiu l- furqān.

Claude, Cahen [et al.]. (1987), *Der Islam I: Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. 14, o. O: Fischer Weltgeschichte.

Eraydın, Selçuk (2001), *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: MÜİFVY.

Eyuboğlu, İsmet Zeki (1987), *Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Ebel Matbacılık.

Faroqhi, Suraiya (2000), *Geschichte des Osmanischen Reiches*. München: Beck.

Friedmann, Yohanan (2000), *Shaykh Ahmad Sirhindi*. New Delhi: Oxford University Press.

_____ (1971), *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal&London. Gill University, Institute of Islamic Studies.

Gieler, Wolfgang (2010), *Politik und Gesellschaft in der Türkei*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Goldziher, Ignaz (1920), *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill.

Gramlich, Richard (1992), *Islamische Mystik*. Stuttgart Berlin Köln: Verlag W. Kohlhammer.

Günay, Ünver und Ecer, Vehbi (1999), *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Gündüz, İrfan (1989), *Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat.

Güngör, Erol (2011), *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Haeri, Shaykh Fadhlalla (1997), *The Elements of Sufism*. Shaftesbury: Element Books.

Haar, J. G. J. ter. (1992), *Follower and heir of the prophet: Ahmad Sirhindi (1564 - 1624) as mystic*. Leiden: Het Oosters Inst.

Hartmann, Richard (1914), *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*. Berlin: Mayer & Müller.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1999), *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Zaman.

Imber, Colin (2002), *The Ottoman Empire 1300–1600*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Ismācīl bin Muḥammad al-ʿAḡlūnī (²1932), *Kaṣfu l-ḥafā' wa-muzīlu l-ilbās*. Bd. II, Bairut: Dāru iḥyā at-turāṭu l-ʿarabī.

İz, Mahir (1990), *Tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi.

Kara, Mustafa (1980), *Tekkeler ve zaviyeler*. İstanbul: Dergah Yayınları.

_____ (1990), *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Uludağ Yayınları.

_____ (2002), *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.

_____ (2006), *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Kazıcı, Ziya (1977), *Osmanlılarda vergi sistemi*. İstanbul: Şamil Yayınevi.

Knysh, Alexander (2000), *Islamic Mysticism*. Leiden [u. a.]: Brill.

Kocaer, Abdullah Feyzi (2004), *Sahih-i Buhari*. Konya: Hüner Yayınları.

_____ (2005), *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Hüner Yayınevi.

Kreiser, Klaus (1980), *Die Istanbuler Derwischkonvente und ihre Scheiche*. Freiburg im Breisgau: Schwarz.

_____ (2001), *Der Osmanische Staat 1300–1922*. München: Oldenbourg.

_____ (2012), *Geschichte der Türkei*. München: Beck.

Küçük, Hasan (1976), *Tarikatlar*. İstanbul: TÜRDAV.

Le Gall, Dina (2005), *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450–1700*. Albany: State University of New York Press.

Lohlker, Rüdiger (2008), *Islam Eine Ideengeschichte*. Wien: Facultas Verlag- und Buchhandels AG.

Massignon, Louis (1997). *Essay on the origins of the technical language of Islamic mysticism*. Notre Dame, India: University of Notre Dame Press.

Meier, Fritz (1995), *Meister und Schüler im Orden der Naqšbandiyya*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

_____ (1943), *Vom Wesen der islamischen Mystik*. Basel: Schwabe.

_____ (1994), *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Stuttgart: Steiner.

Meyan, A. Faruk (1970), *İslam Meşhurları Ansiklopedisi*. I, İstanbul: Hikmet Gazetecilik LTD. ŞTİ.

Molé, Marijan (1965), *Les Mystiques Musulmans*. Paris: Pr. Universitaires de France.

Muslu, Ramazan (2003), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (18. yüzyıl), İstanbul: İnsan Yayınları.

Müller-Wiener, Wolfgang (1977), *Bildlexikon zur Topographie Istanbul's*. Tübingen: Wasmuth.

- Nicholson, R. A.** (²2002), *The Mystics of Islam*. Bloomington&Indiana: World Wisdom.
- _____ (²2005), *Studies in Islamic Mysticism*. London: Curzon Press.
- Ocak, Ahmet Yaşar** (1999), *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. I, İstanbul: Zaman.
- _____ (2011), *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ohlander, Erik S.** (2008), *Sufism in an Age of Transition: Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Leiden&Boston: Brill.
- Öngören, Reşat** (2003), *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öz, Tahsin** (1962), *İstanbul Camileri*. Bd. I, Ankara: TTK.
- Özdalga, Elisabeth** (1998), *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Öztürk, Nuri** (1989), *Kur’anı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: MÜİFVY.
- Parrinder, Geoffrey** (1976), *Mysticism in the World’s Religions*. Oxford: Oneworld.
- Paul, Jürgen** (1991), *Die politische und soziale Bedeutung der Naqşbandiyya in Mittelasien im 15.Jahrhundert*. Berlin-New York: de Gruyter.
- Sağiroğlu, Ekrem** (2001), *Şah-ı Nakşibend Muhammed Bahaeddin Buhari*. İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Sarmış, İbrahim** (1997), *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*. İstanbul: Ekin Yayınları.

Sell, Edward (2000), *The Religious Orders of Islam*. London [u.a.]: Routledge.

Selvi, Dilaver (1997), *Kuran ve Tasavvuf*. İstanbul: Şule Yayınları.

_____ (1994), *Kuran ve Sünnet Işığında Rabıta ve Tevessül*. İstanbul: Umran Yayınları.

Siğistānī, Abū Dāwūd Sulaimān Ibn al-Aṣ'at (o. J.), *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: al-Maktabatu l-ʿaṣrīya.

Smith, Margaret (1995), *Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford: Oneworld.

Soysal, Mümtaz (⁷1987), *100 Soruda Anayasanın anlamı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

As-Sufi, Abd Al-Qadir (1996), *Was ist Sufismus?* Bern; Wien [et. al]: Barth Verlag.

Steinbach, Udo (2000), *Geschichte der Türkei*. München: Beck.

Sunar, Cavit (2003), *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.

Şahin, Tahir Erdoğan (1987), *Erzincan Tarihi*. II, Erzincan: Erzincan Hayra Hizmet ve Dayanışma Vakfı Yayın.

Şeker, Fatih M. (2007), *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Schimmel, Annemarie (1992), *Mystische Dimensionen des Islam*. München: Diederichs Verlag.

_____ (²2003), *Sufismus*. München: Verlag C.H. Beck.

Shaw, Stanford J. (1977), *History of the Ottoman Empire and modern Turkey*. Bd. II, Cambridge: Cambridge University Press.

Şimşek, Halil İbrahim (2004), *Osmanlı'da Müceddidilik XII/XVIII. Yüzyıl*. İstanbul: Suf Yayınları.

Tatlıoğlu, Durmuş (1995), „*Dini Cemaatların Yapısal-Fonksiyonel Analizi; Kayseri ve Ankara İlleri Rifai Cemaati Örneği*“ EÜSBE. Kayseri. Doktora Tezi. 42798.

Tor, Andrae (1980), *Islamische Mystik*. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.

Tosun, Necdet (2007), *Bahaeddin Nakşbend*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Tozlu, İbrahim (2005), *Altın Silsile*. İstanbul: Semerkand.

Trimingham, John Spencer (1971), *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press.

TÜİK (2012), *İstatistiklerle Çocuk 2012*. Ankara. Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası.

Türer, Osman (1998), *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat.

TBMM (2011), *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*. Ankara: TBMM Kütüphanesi.

Uslu, Hüseyin (1985), *İslam Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınevi.

Uysal, Muhammed (2010), *Tasavvufun Esasları*. İstanbul: Özkan Matbaacılık.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (³1988): *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK.

Velioğlu, Tarık (2008), *Osmanlı'nın Manevi Sultanları*. İstanbul: Hayykitap.

Vakkasoğlu, Vehbi (2003), *Maneviyat Dünyamızda İz Birakanlar*. İstanbul: Nesil Yayınları.

Varol, Muharrem (2013), *Islahat Siyaset Tarikat*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Vassaf, Hüseyin (1990), *Sefine-i Evliya*. Modern Türk. Bearbeitung von Akkuş, Mehmet und Yılmaz, Ali. İstanbul: Seha Neşriyat.

Weismann, Itzhak (2001), *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden-Boston-Köln: Brill.

_____ (2009), *The Naqshbandiyya*. London: Routledge.

_____ (2007), *The Naqshbandiyya*. London: Routledge.

Yediyıldız, Bahaeddin (2003), *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi. Bir sosyal Tarih İncelemesi*. Ankara. TTK.

Yılmaz, Kamil (1980), *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiyye Tarikatı*. İstanbul: MÜİFVY.

_____ (2007), *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Yılmaz, Necdet (2007), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*. İstanbul: OSAV.

Yücer, Hür Mahmut (2003), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. yüzyıl]*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Artikel

Akpınar, Ali (2005), „Kurân’a göre müslümanın gönül dünyası: kalbin eylemleri ve sorumluluğu“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15, Ankara: 109–120.

Algar, Hamid (1976), „The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance“, in: *Studia Islamica*, 44, Paris: 128.

_____ (1984), „Der Nakşibendi-Orden in der republikanischen Türkei“, in: *Jahrbuch zur Geschichte und gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984*. Berlin, Express Edition: 169.

_____ (1990^a), „A Brief History Of The Naqshbandi Order“, in: Gaborieau Marc [Hrsg.], *Naqshbandis*, Istanbul [u. a.], Éds. Isis: 5.

_____ (1990), „Political Aspects“, in: Gaborieau Marc [Hrsg.], *Naqshbandis*, Istanbul [u. a.], Éds. Isis: 130.

Aşkar, Mustafa (1999), „Tarikat İlişkisi: Kadızadeli ve Meşayih Tartışmaları Açısından Niyaz-i Mısri ve Döneme Etkileri“ in *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1, Ankara: 56.

Atay, Hüseyin (1973), „Kurân’ı Kerim ve Hadîs-i Şerif’de Aile Planlamasına ait bir tetkik“ in: *İTED*; 5, 1–4, Ankara: 229–263

Ay, Şadiye (2004), „Türkiye’de Siyasal İslam“, in: *Mevzuat Dergisi*, 83, www.mevzuatdergisi.com. [09.08.2013]

Barkan, Ömer Lütfi (1942). „Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler.“ in: *Vakıflar Dergisi*. II, Ankara, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı: 279–386.

Buehler, Arthur F. (2003), „Nakşbendiyye – Müceddidiyye ve Hindistan`da yayılışı“ in *GÜÇİFD*, 2–2, Türk. Übers. von Halil, İbrahim Şimşek. Çorum: 143–164. Der Originaltitel: The Naqshbandiyah-Mujaddidiyah and its Rise to Prominence in India. 1990.

Dedeyev, Bilal (2008), „Safevi tarikatı ve Osmanlı Devleti ilişkileri“ in: *The Journal of International Social Research*, I/V, o. O: 205–223.

Demirci, İslam (2007), „Osmanlı Şeyhülişlâmlık Kurumunun Bir Birimi Te’lîf-i Mesâil Şubesi“ in: *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9, Konya: 143–170.

Demirci, Mehmet (2007), „İçeride dönük cihad: mücahâde“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19, Ankara: 10.

Çetin, Firdevs (o. J.), „Osmanlı-Safevi rekabetinin Osmanlı resmi ideolojisine etkisi“ in: *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, II/I, o. O: 12–28.

Çavuşoğlu, Hüseyin (2009), „Türk siyasi hayatında merkez sağ çizginin tarihi“, in: *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi*. Elazığ: 271.

Günay, Ünver (2010), „Gruplar sosyolojisi ve günümüz Türkiye’inde dini gruplar“ in: *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4/7, o. O: 37–43.

Gündüz, İrfan (1995), „Tasavvufi bir terim olarak Rabîta“, in *MÜİFD*, 7-8-9-10, İstanbul: 246.

Haksever, Ahmet Cahid (2003), „Çorum`da Nakşbendiliğin Tarihi süreci ve Temsilcileri“, in: *HÜİFD*, 7-13, Çorum: 62.

_____ (2002), „Nakşibendiyye’de Manevi Rehberliğin Önemi“ in: *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 9, Ankara: 393.

Harmanşah, Rabia (2006), „Tarikatların Yasaklanması ve Sonrasında Mevleviler“, in: *ÇOMÜİF*, Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mavlânâ Sempozyum Bildirileri. Çanakkale: 385.

Harr, Johan G. J. (2002), „Ahmed Sirhindi'nin Nakşibendi Geleğine Bakış“ in: *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Türk. Übers. von Şimşek, Halil İbrahim. Ankara: 200. Der Originaltitel: Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi. Paris-İstanbul 1990.

Hurvitz, Nimrod (1997), „A Study of Islamic Moral Imagination“, in: *Studia Islamica*, 85, Maisonneuve&Larose: 64.

Kara, Mustafa (1989), „Hazreti Peygamber'in Tasavvufî Düşüncedeki Yeri“, in: *Diyanet Dergisi*, 25-4, Ankara: 234.

_____ (1994), „Tasavvuf Penceresinden Bursa'ya Bakış“, in *UÜİF*, 6-6, Bursa: 19.

_____ (1990), „Molla İlâhî: Un Précurseur de la Nakşibendiye en Anatolie“, in: Gaborieau Marc [Hrsg.], *Naqshbandis*, İstanbul [u. a.], Éd. Isis: 304.

Kasapoğlu, Abdurrahman (2008), „Kuran'da inabe kavramı: dini tecrübe açısından bir yaklaşım“, in: *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 22, Ankara: 143.

Kenneth, L. Pike (1999): „Etic and Emic Standpoints for the Description of Behaviour“, in: Russell T. Mc Cutcheon [Hrsg.], *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London, Casell: 28–36.

Kılıç, Rüya (2006), „Osmanlı Devleti'nde yönetim-nakşibendi ilişkisine farklı bir bakış: hâlîdi sürgünleri“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17, Ankara: 106.

- Kinberg, Leah** (1985), „What is meant by Zuhd“, in: *Studia Islamica*, 61, Maisonneuve&Larose: 31.
- Koca, Ferhat** (2002), „Osmanlılar dönemi fıkıh – tasavvuf ilişkisi: Fakılar ile sofular mücadelesinin tarihi serüveni“ in: *GÜÇİFD*, I, Çorum: 122.
- Köksal, İsmail** (1999), „Fıkıh ve tasavvuf ilişkisi“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2, Ankara: 92–93.
- Kufralı, Kasım** (2003), „Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşbendi Muhiti“, in: *Tasavvuf Kitabı*, İstanbul: Kitabevi: 42.
- Küçük, Hülya** (2002), „The Role of Sufism in the Dialogue Between World Religions“ in: *SÜİFD*, 8, Konya: 161.
- Muslu, Ramazan** (2001), „Ebu Said Muhammed Hadimi ve Nakşbendilik Risalesinin Tahlili“ in: *SÜİFD*, 4, Sakarya: 213.
- Okudan, Rifat** (2003), „İnsani bir insiyak olarak rabita“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10, Ankara: 203.
- Özdemir, Rifat** (1994), „Osmanlı Devleti’nin tarikat, tekye ve zaviyelere karşı takip ettiği siyaset“ in: *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygula-Merkezi Dergisi*, V, Ankara: 290–297.
- Öztürk, Mustafa** (2006), „Kuran’ın değer sisteminde dünya ve dünyevi hayatın anlamı“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 16, Ankara: 78–81.
- Sarıbay, Ali Yaşar** (1984), „Die Nationale Heilspartei“, in: *Jahrbuch zur Geschichte und gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984*. Berlin, Express Edition: 267–270.

- Sarıkaya, Saffet** (1998), „Cumhuriyet dönemi Türkiye’inde dini tarikat ve cemaatlerin toplumdaki yeri“, in: *SDÜFEFSBD*, 3, Isparta: 96–97.
- Schaeder, Hans Heinrich** (1925), „Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung“, in: *ZDMG*, 79, Wiesbaden: 192–268.
- Şahin, Mehmet Cem** (2012), „Demokrat parti dönemi Türkiye’inde din, siyaset ve eğitim ilişkileri“ in: *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/12, o. O: 33.
- Şimşek, Halil İbrahim** (2006), „Türk modernleşmesi sürecinde tasavvuf alanında ortaya çıkan bazı yöntem tartışmaları“ in *HÜİFD*, 5–9, Çorum: 32.
- Tek, Abdürrezzak** (2007), „Tekkeler kapatılmadan önce Nakşîliğin Bursa’daki tarihi süreci“ in: *UÜİFD*, 16/1, Bursa: 220.
- Ulupınar, Hamide** (2008), „İlk dönem sufilerinde tevhid anlayışı“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 22, Ankara: 252–253.
- Zakir, Şükrü Efendi** (1981), „İstanbul’daki Tekkelerin Silsile-i Meşâyihî III“, in: *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 5–2, İstanbul: 103.
- Zarcone, Thierry** (1990), „Turquie Contemporaine“, in: Gaborieau Marc [Hrsg.], *Naqshbandis*, İstanbul [u. a.], Éd. Isis: 413.
- Yaşar, M. Emin** (²2005), „Mehmet Zahid Kotku“, in: *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: İslamcılık*, VI, İstanbul: 328.
- Yıldız, Kemal** (2005), „Zâhir-Bâtın dayanışması: Mutasavvıf Mevlâna Hâlid ile Fâkîh ibn Âbidîn örneği“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15, Ankara: 126.

Yüce, Abdülhakim (2002), „Bir ilim olarak tasavvuf“, in: *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4, Ankara: 35.

Religiöse und sufische Werke

Afifi, Abu'l-Ala (2009), *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*. Türk. Über. von Demirli, Ekrem und Kartal, Abdullah. İstanbul: İz Yayıncılık. Der Originaltitel: *at-taşawwuf: Sawratu r-rūhiyya fī-l islām*. İskandariyya 1963.

Akçiçek, Abdulkadir (1983), *Miftah'ül-Kulub Kalplerin Anahtarı*. İstanbul: Huzur Yayınevi.

Alakese, Hasan (2004), *Sultanların Şeyhleri*. İstanbul: Okul Yayınları.

Ahıska (2010), *Hazrat-ü Mevlana eş-Şeyh Mahmud en-Nakşibendi el-Müceddidi el-Halidi el-Ufi*. İstanbul: Ahıska Yayınevi.

Ğāmī, Nūr ad-Dīn ʿAbd ar-Rāḥmān Ibn Ahmad (1980), *Naḫāḫātu l-ʿuns min ḫaḍarāti l-quḍs*. Osman. Übersetzung und Kommentar von Lāmicī Çelebī. Hrsg. Uludağ Süleyman. İstanbul: Marifet Yayınları.

Coşan, M. Esad (1993), *İslamda Nefis Terbiyesi ve Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Seha Neşriyat.

Çelik, Hasan (2011), *Gönüller Sultanı Efendi Hazretleri ile Hatıralarım*. İstanbul: Yasin Yayınevi.

Dedeoğlu, Abdülkadir (o. J.), *Şah Nakşibend Hazretleri*. İstanbul: Osmanlı Yayınevi.

Demirkıran, Yasin (2011), *Şah-ı Nakşibend Sohbetlerinden Bir Gül Deste*. İstanbul: Semerkand.

Ece, Hüseyin K. (2002), *Kur'an'a göre üç evliya*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Eren, Şadi (1996), *Mesnevi Bahçesinde Tasavvuf*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

_____ (2010), *Olaylar ve Örneklerle Nefis Terbiyesi*. İstanbul: Nesil Yayınları.

Fahruddin ar-Rāzī (1981), *Maḳāṭihü l-ğayb*. Libanon. Dāru l-fikr.

Garibullah, Mustafa İsmet (2010), *Risale-i Kudsiyye*. İstanbul: Sıraç Kitabevi.

Ibn-al-Ğawzī, Abī al-Farağ ʿAbd ar-rāḥmān b. ʿAlī (1424), *Talbīs Iblīs*. Saudi Arabien: Dāru l-waṭan.

Ğazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (o. J.), *Iḥyā ʿulūm ad-dīn*. III, Indünisiyā: Kurbātāh fūtrā samārāğ.

Gümüştanevi, Ahmed Ziyaüddin (2005), *Veliler ve Tarikatlarda Usul*. Türk. Übers. von Serin, Rahmi. İstanbul: Pamuk Yayıncılık. Der Originaltitel: *Ğāmiʿu l-ʿuṣūl*.

Hani, Muhammed b. Abdullah (1985), *Adab*. Türk. Übers. von Hüsrevoğlu, Ali. İstanbul: Erkam Yayınları. Der Originaltitel: *al-bahçatu t-tanīya*.

Huğwiri (2007), *Kaşf al-maḥğūb*. al-Qāhira: Maktabat at-Taḳāfa ad-Dīniya.

Ibn Taymiya Ahmad ʿAbdulḥalīm (1994), *Tazkīyatu n-naḥs*. Riad: Darulmuslim.

Imam-i Rabbani (1977), *Mektubat-ı Rabbani*. Türk. Übers. von Ayçiçek, Abdülkadir. İstanbul: Çile Yayınları. Der Originaltitel: *al-maktubāt*.

- Lings, Martin** (1990), *Was ist Sufitum?* Freiburg im Breisgau: Aurum Verlag.
- Mecdi, Mehmet Efendi** (1989), *Ḥadā'iqu š-šaqā'iq*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Molla Husraw** (1894), *Mir'ātu l-uşūl fī-şarḥi mirqātu l-wuşūl*. Darsacādat: Osmaniye Matbaası.
- Nar, Cemal** (2008), *Aydınlanma Yolu Tasavvuf*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Nasr, Seyyed Hossein** (2007), *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: Harper One.
- Nurbahş, Cevad** (2011), *Sufi öğretisinde insan ve insan psikolojisi*. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Özelsel, Michaela Mihriban** (2005), *40 Tage: Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur*. Freiburg: Maurer.
- Özköse, Kadir und Şimsek, Halil İbrahim** (2009), *Altın Silsileden Altın Halkalar*. Ankara: Nasihat Yayınları.
- Özşimşekler, Mustafa** (o. J.), *Altın Silsile*. İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Öztürk, Osman** (2004), *Tasavvufta İslami Hassasiyet*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Parsa, Muhammed** (2002), *Risale-i Kudsiye*. Türk. Übers. von Tosun, Necdet. İstanbul: Erkam Yayınları. Der Originaltitel: *risāla-i qudsīya*.
- Al-Qaḥṭanī, Sa'īd b. ʿAlī b. Wahf** (1999), *Nūru s-sunna wa-zulumātu l-bid'a*. ar-Riyāḍ: o. V.

Ibn-Qaiyim al-Ğawzīya, Muḥammad Ibn Abī Bakr (o. J.), *Iğātatu l-lahfān fī maṣāyidi š-šayṭān*. o. O.: Dār Ibn al-Ğawzīya.

al-Qāsim, Maḥmūd ʿAbdurraūf (1987), *al-Kaṣfu ʿan ḥaqīqati š-šūfiya*. Libanon: Dāru š-ṣaḥāba.

Şafī, ʿAlī b. Ḥusayn (1291), *Raṣāḥat ʿayni l-ḥayāt*. o. O.: o. V.

Saʿduddīn Mascūd b. ʿUmar at-Taftāzānī (1976), *Ḥašiyatu l-kastallī ʿalā šarḥi l-ʿaqāʾid*. İstanbul: Eser Matbaası.

Sirhindī, Ahmad (1317), *al-Maktūbāt*. Arab. Übers. von Muḥammad Murād al Makkī al-Manziliwī. 1, Brief 73. Mekka: Maṭbaʿa al-[a]mirīya al-kāʾina.

Schwarz, Florian (2000), *Unser Weg schließt tausend Wege ein*. Berlin: Schwarz.

Temir, Fatma (1994), *Silsile-i Aliyye Gönül Dostları*. İstanbul: Yasin Yayınevi.

Topbaş, Osman Nuri (2006), *Der Prophet der Barmherzigkeit Muhammad*. İstanbul: Erkam Verlag.

Ustaosmanoğlu, Mahmud (o. J.), *İrşadü'l Müridin*. İstanbul: Yasin Kitabevi.

_____ (1991–2003), *Ruhu'l-Furkan Tefsiri*. İstanbul: Sıraç Kitabevi.

_____ (1995), *Sohbetler*. İstanbul: Sıraç Kitabevi.

Yalçın, Ayhan (1996), *Gönül Sultanları İstanbul Evliyalari*. İstanbul: Çelik Yayınevi.

Ziyaüddin, Muhammed Halid (2007), *Risale-i Halidiyye Tercümesi*. Türk. Übers. von Fakirullah, İsmail. İstanbul: Yasin Yayınevi. Der Originaltitel: *risāla-i ḥalidīya*.

Artikel

Anonym (2010), „Üstâdımız hacı Mahmud Efendi hazretleri'nin hocası Tesbihcizâde Hacı Ahmet Efendi“ in: *Kasr-ı Arıfan Dergisi*, 31, İstanbul: 17–18.

Emin, Süleyman (2008), „Ali Haydar Efendi“ in: *Kasr-ı Arıfan Dergisi*, 11, İstanbul: 33.

Doğrul, Abdüllatif (2004), „Kumrulu Mescidi İmamı Muhterem Hasan Kılıç ile“ in: *Beklenen İrşad*, 1-4, İstanbul: 40.

Güven, Dursun und Nuri, Feyzi (2004), „Hacı Dursun Efendi“ in: *Beklenen İrşad*, 1-9, İstanbul: 55.

Özşimşekler, Mustafa (2010), „Bayram Ali Karamustafaoğlu“ in: *Kasr-ı Arıfan Dergisi*, 28, İstanbul: 24–30.

Saban, Ahmet. [et al.] (o. J.), „Efendi Hazretlerinin Eserleri“, in: *Beyan Dergisi*. İstanbul: 15.

Ustaosmanoğlu, Mahmud (2003), „İbadetlerimizi Dikkatli Yapalım“, in: *Beklenen İrşad*, 1-2, İstanbul: 32.

Ünlü, Ahmet Mahmut (2010), „Mahmud Efendi Hazretleri“, in: *Kasr-ı Arıfan Dergisi*, 38, İstanbul: 12–15.

Enzyklopädien, Handbücher und Lexika

Encyclopaedia of Islam (1960–2000), *New Edition*. Ed. by H. A. R. Gibb [et al.].
Leiden: Brill.

İslâm Ansiklopedisi (1940–1986), *İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biografya Lûgatı*. Istanbul: MEB.

Geschichte der arabischen Litteratur (1943–1949), Brockelmann, Carl. Bd. I–II, Leiden: Brill.

Lisānu l-ʿarab (1708), ʿĠamāladdīn Muḥammad b. Mukarram b. Manẓūr. Kairo:
Dār al-Maʿārif.

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü (1951), Pakalın, Mehmet Zeki.
İstanbul: MEB.

Osmanlıca Türkçe Ansiklopedisi (1987), Yeğin, Abdullah [et al.]. İstanbul:
TÜRDAY.

Sahabe’den Günümüze Allah Dostları (2002), Ural, A. Ali [et al.]. Germany:
Şule Yayınları.

Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü (1997), Cebecioğlu, Ethem. Ankara:
Rehber Yayınları.

Tasavvuf Terimleri Sözlüğü (1999), Uludağ, Süleyman. İstanbul: Marifet
Yayınları.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (2006), Âkif, Aydın [et al.].
İstanbul: Diyanet Vakfı.

Websites

<http://abdullahfurkan.wordpress.com/category/mahmud-efendi-hazretleri/> [06.04.2012]
<http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=269690> [10.10.2013]
<http://www.ahlu-sunnah.com/threads/46123-Mit-dem-Ehepartner-nachtsgebet>
[10.10.2013]
<http://www.chronicledergisi.com/tarih-sayfalarindaki-ismailaga-cemaati/> [08.04.2012]
<http://www.dinihaberler.com/haber/27743/sehit-muftu-hasan-ali-unal.html>
[15.07.2013]
<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/basiliyayin/weboku.asp?Sayfa=10&yid=36>
[15.07.2013]
<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=38> [16.07.2013]
<http://www.diyannet.com/haber/hn-22146.html> [30.10.2013]
<http://www.efendim.tripod.com/id5.html/> [22.07.2012]
<http://ejabat.google.com/ejabat/thread?tid=24458953d8ac353a> [10.10.2013]
<http://egitim.bugun.com.tr/antalya-birinci-oldu-iste-sonuncu-olan-3-il-haberi/599851> [15.07.2013]
<http://www.e-tarih.org/yazdir.php?id=734> [15.07.2013]
<http://www.gurabamecmuasi.comDergi/9-sayi/174-vesile-ve-tevessul-3.html>
[01.01.2013]
<http://www.haber-turk.com/yazarlar/murat-bardakci/642472-tarikat-ve-cemaat>
[30.10.2013]
<http://www.hasekidiyanet.gov.tr/?Syf=18&Hbr=496959&/SUR%C4%B0YEL%C4%B0-MUHADD%C4%B0S-MUHAMMED-AVVVAMEN%C4%B0N-Z%C4%B0YARET%C4%B0> [15.07.2013]
<http://www.hayrat.net/html/ismailagahasim.htm> [06.11.2013]
<http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/ShowNew.aspx?id=5057666> [10.06.2012]
<http://www.hurriyet.com.tr/pazar/5097892.asp?m=1> [11.07.2013]
<http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=5304267> [15.07.2013]
<http://www.hurriyet.com.tr/pazar/5097892.asp> [30.10.2013]
<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/23100775.asp> [31.10.2013]

<http://www.ihvanlar.net/2012/09/25/mahmud-efendi-hazretlerini-kim-muceddit-ilan-etti/> [15.07.2013]

<http://www.ihvanlar.net/2011/07/16/mahmud-efendi-hazretlerinin-hocasi/> [24.10.2013]

<http://www.ihvanlar.net/2012/04/24/lalegul-fm-dinle/> [05.12.2013]

<http://www.ilmiarastirma.net/?Pg=Detail&Number=21052> [08.04.2012]

<http://www.islamvetasavvuf.org/node/819> [08.04.2012]

<http://www.ismailaga.info/yazi/tag/mahmud-ustaosmanoglu-hayati/> [08.04.2012]

<http://www.kuranikerim.com/telmalili/sems.htm> [27.12.2012]

<http://www.mahmudelofi.com/site/2012/01/mahmud-efendiden-yeni-safak-gazete-sine-tekzip/> [08.04.2012]

http://www.marifetdernegi.org/efendi_hazretleri-700_tr_lc.html [04.04.2012]

<http://mehmet-bakir.blogspot.co.at/2008/11/trkiyede-tarikatlar.html> [30.10.2013]

<http://www.memurlar.net/haber/362480/> [15.07.2013]

<http://muhammedmaliki.com/maliki/muhammed-maliki/> [15.07.2013]

<http://www.muhassebedersleri.com/pratik-bilgiler/asgari-ucretler.html> [08.09.2013]

<http://www.netpano.com/haber/1052/%C4%B0smaile%C4%9Fadan/Tepki/Saadettin/Ustaosmano%C4%9Flu/ile/R%C3%B6portaj> [08.04.2012]

<http://www.netpano.com/ismailagadan-tepki-saadettin-ustaosmanoglu-ileroportaj/> [10.12.2013]

<http://www.oncedinimiz.tr/gg/MAHMUD-EFEND%26%23304%3B--k1-K-.S.--k2-.htm> [08.04.2012]

[http://www.oss-sbs.bilgisi.gen.tr/kim-kimdir/mahmud-ustaosmanoglu-\(ks\)-kim-dir/5/?imode](http://www.oss-sbs.bilgisi.gen.tr/kim-kimdir/mahmud-ustaosmanoglu-(ks)-kim-dir/5/?imode) [08.04.2012]

http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=12120 [28.05.2012]

<http://www.seyfislam.com/forum/image-vp161292.html> [08.04.2012]

<http://www.sonpeygamber.info/buyuk-hadis-alimi-m-emin-sarac> [15.07.2013]

<http://www.sksorgu.net/asgari-ucret-2013.html> [07.05.2013]

http://sufiesintiler.com/haber_detay.asp?haberID=312 [08.04.2012]

<http://www.seyhedevaliyolu.com/mahmud-efendi-hz-ks-nin-eserleri?lang=es/> [22.07.2012]

<http://www.1ststepsinislam.com/de/commandments-of-islam.aspx> [11.10.2013]

<http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html> [13.07.2013]

<http://www2.tbmm.gov.tr/d24/7/7-4784c.pdf> [13.07.2003]
<http://www.tuik.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=13425> [26.10.2013]
<http://www.Turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=6597> [25.06.2013]
<http://yenisafak.com.tr/Diziler/?i=6588> [08.04.2012]
<http://yenisafak.com.tr/diziler/?i=6037> [15.07.2013]
<http://www.yerelnet.org.tr/belediyeler/belediye.php?belediyeid=126930> [17.06.2013]
http://www.zaman.com.tr/gundem_mahmut-ustaosmanogluna-islama-ustun-hizmet-odulu_1044655.html [15.07.2013]
http://www.zaman.com.tr/ekonomi_iste-tuikin-kadin-istatistigi_2062675.html [16.17.2013]

Websites zu den Abbildungen

Abb. 1: İsmailağa-Moschee in Fatih/Çarşamba.

<http://www.ismailaga.com.tr/ismailaga-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 2: İsmailağa-Moschee von außen in der Manyasizade Straße.

<http://www.ihvanforum.org/showthread.php?60458-Fatih-Eyup-Hat%C4%B1ras%C4%B1-2009-a%C4%9Fostos/page3> [30.05.2013]

Abb. 3: Der Eingang der İsmailağa-Moschee in der İsmailağa Gasse 2–10.

<http://www.ismailaga.com.tr/ismailaga-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 4: Der Innenhof der İsmailağa-Moschee.

<http://www.ismailaga.com.tr/ismailaga-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 5: Der Innenbereich der İsmailağa-Moschee.

<http://www.ismailaga.com.tr/ismailaga-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 6: Der Innenbereich der İsmailağa-Moschee.

<http://www.ismailaga.com.tr/ismailaga-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 7: Mahmut Ustaosmanoğlu in seinem Arbeitszimmer.

<http://www.ismailaga.com.tr/efendi-hazretlerimiz-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 8: Mahmut Ustaosmanoğlu im Garten.

<http://www.ismailaga.com.tr/efendi-hazretlerimiz-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 9: Mahmut Ustaosmanoğlu.

<http://www.ismailaga.com.tr/efendi-hazretlerimiz-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 10: Mahmut Ustaosmanoğlu im Garten seines Hauses in Beykoz/
Çavuşköyü.

<http://www.ismailaga.com.tr/efendi-hazretlerimiz-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 11: Mahmut Ustaosmanoğlu bei seinen Novizen.

<http://www.ismailaga.com.tr/efendi-hazretlerimiz-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 12: Mahmut Ustaosmanoğlu im Rollstuhl.

<http://www.ihvanlar.net/2012/10/25/Mahmut-efendi-hazretlerinin-evinden-bayram-goruntuleri/> [30.05.2013]

Abb. 13: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen.

<http://www.ismailaga.com.tr/efendi-hazretlerimiz-resimleri.html> [29.05.2013]

Abb. 14: Mahmut Ustaosmanoğlu bei einer Feier in Silivri/İstanbul.

<http://www.ihvanlar.net/2013/05/25/silivrideki-icazetin-verdigi-mesajlar/> [29.05.2013]

Abb. 15: Mahmut Ustaosmanoğlu beim Opferfest in seinem Garten.

<http://www.ihvanlar.net/2012/10/25/Mahmut-efendi-hazretlerinin-evinden-bayram-goruntuleri/> [30.05.2013]

Abb. 16: Mahmut Ustaosmanoğlu empfängt seine Gäste aus verschiedenen Städten aus der Türkei in seiner Wohnung.

<http://www.ihvanlar.net/2012/09/05/turkiyenin-her-yerinden-ziyaret-var/> [29.05.2013]

Abb. 17: Mahmut Ustaosmanoğlu empfängt die Gäste aus Libyen in seiner Wohnung.

<http://www.ihvanlar.net/2012/10/15/efendi-hazretleri-yusa-aleyhisselami-ziyaret-etti/> [30.05.2013]

Abb. 18: Mahmut Ustaosmanoğlu bei einer Hochzeit.

<http://www.ihvanlar.net/2012/09/16/efendi-hazretleri-dugun-merasiminde/> [30.05.2013]

Abb. 19: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen in der Stadt Bursa.

<http://www.ihvanlar.net/2012/08/06/mahmud-efendi-hazretleri-ile-bursada-oglen-namazi/> [30.05.2013]

Abb. 20: Mahmut Ustaosmanoğlu empfängt seine Lehrer in seiner Wohnung.

<http://www.ihvanlar.net/2012/10/11/ismailaga-hocalarindan-ziyaret/> [30.05.2013]

Abb. 21: Mahmd Ustaosmanoğlu empfängt seine Gäste aus Pakistan in seiner Wohnung.

<http://www.ihvanlar.net/2012/10/05/pakistan-heyetinden-mahmud-efendi-hazretlerine-ziyaret/> [29.05.2013]

Abb. 22: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen in der Stadt Bursa.

<http://www.ihvanlar.net/2012/07/11/mahmud-efendi-hazretlerinin-bursa-resimleri/> [30.05.2013]

Abb. 23: Das Grabmal von Scheich Mustafa İsmet im Garten der İsmet Efendi-Moschee.

<http://www.ismailaga.com.tr/esseyid-muhammed-mustafa-ismet-garibullah-buyuk-seyh-efendi-k-s.html> [30.05.2013]

Abb. 24: Das Grabmal von Scheich Halil Nurullah im Garten der İsmet Efendi-Moschee.

<http://www.ismailaga.com.tr/halil-nurullah-zagravi-k-s.html> [30.05.2013]

Abb. 25: Das Grabmal von Scheich Ali Rıza im Garten der Tekke-Moschee in Bandırma/Balıkesir.

<http://www.ismailaga.com.tr/ali-riza-el-bezzaz-efendi-k-s.html> [30.05.2013]

Abb. 26: Das Grabmal von Scheich Ali Haydar auf dem Friedhof Edirne/Sakızağacı in Istanbul.

<http://www.ismailaga.com.tr/ali-haydar-ahishavi-k-s.html> [30.05.2013]

Abb. 27: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen auf dem Friedhof Edirne/Sakızağacı in Istanbul.

<http://www.ihvanlar.net/2012/12/28/mahmud-efendi-hazretleri-ali-haydar-efendi-yi-ziyareti-2/> [30.05.2013]

Abb. 28: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen auf dem Friedhof Edirne/Sakızağacı in Istanbul.

<http://www.ihvanlar.net/2012/10/25/mahmud-efendi-hazretleri-ali-haydar-efendi-yi-ziyareti/> [30.05.2013]

6.3 Abstract (Deutsch)

Die Sufi-Orden, die man als eine institutionalisierte Form des Sufismus bezeichnen kann und in den Anfängen des Islam als eine Lebensweise in Askese beschrieben wurde, entwickelte sich zu einem System und zu einer Disziplin, welche versuchte, die Innenwelt des Menschen aufzubauen.

Nach einer Einführung in die Geschichte des Ordens der Naqšbandiyya und deren grundlegende elf Prinzipien werden die Aufnahme zur Naqšbandiyya und die Beziehungen zwischen Scheich und Novize, die sechs Stützen sowie die wichtigsten Gottesdienste in der Naqšbandiyya beschrieben.

Danach wird die Ankunft und Etablierung der Naqšbandiyya im Osmanischen Reich dargelegt, wo sie bis zur Gründung der Republik Türkei in sozialer Hinsicht einen weitgehenden und tiefen Eindruck in der Bevölkerung hinterlassen hat.

Im Hauptkapitel werden das Leben und die sufischen Ansichten des zeitgenössischen Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu, der derzeit in der Türkei als Scheich des Zweiges der *ḥalidīya* der Naqšbandiyya gesehen wird, behandelt.

Abschließend werden die Ergebnisse der unter den Mitgliedern der İsmailağa-Gemeinschaft des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu in Çarşamba/Istanbul in Bezug auf ihr soziales, kulturelles und religiöses Leben durchgeführten Befragung präsentiert.

6.4 Abstract (English)

The Sufi Orders, which can be referred to as an institutionalized form of sufism, were conceived as an ascetic way of life in the early period of Islam. They evolved into a system and a scientific discipline over time that tried to enhance or edify people's inner lives.

In this thesis, after an introduction into the history of the Naqshbandiyya order and its underlying eleven principles, the accession procedure into the Sufi Order, the relationship between the sheikh and the novices, the six pillars as well as the major forms of liturgy in the Naqshbandiyya order are summarized.

Thereafter, the thesis proceeds to describe the emergence and establishment of the Naqshbandiyya in Ottoman society where it had a heavy impact on daily life until the Empire's demise.

The main chapter is devoted to the life and Sufistic views of the contemporary sheikh Mahmut Ustaosmanoğlu, who is regarded as the head of the *ḥālidiyya* branch of the Naqshbandiyya order in Turkey.

Finally, the results of a survey conducted among the members of the İsmailağa Community of Sheikh Mahmut Ustaosmanoğlu in Çarşamba/Istanbul in an effort to shed light on their social, cultural and religious way of life are presented.

6.5 Fragenbogen

Fragen zur persönlichen Situation:

- **Ihr Geburtsort?**

☐ Land ☐ Stadt

- **Ihr Alter?**

☐ 14 - 25 ☐ 26 - 30 ☐ 31 - 40 ☐ 41 - 50 ☐ 51 - 60 ☐ ab 61

Fragen zur Familiensituation:

- **Ihr Familienstand?**

☐ ledig ☐ verheiratet ☐ Witwe/r (geschieden) ☐ Witwe/r (Ehepartner gestorben)

- **Wie lange sind Sie verheiratet?**

☐ 05 ☐ 5-10 ☐ 10-20 ☐ 20- 30 ☐ ab 30

- **Wie kam es zu Heirat mit Ihrer/m Frau/Mann?**

☐ kennen gelernt ☐ arrangierte Ehe ☐ andere

- **Was sind die wichtigsten Punkte beim Heiraten nach Ihrer Meinung?**

☐ Frömmigkeit ☐ Abstammung ☐ Schönheit ☐ Reichtum ☐ Ausbildung

☐ andere

- **Wie viele Kinder haben Sie?**

☐ insgesamt ☐ Sohn ☐ Tochter

- **Wie viele Kinder sollten mindestens in einer Familie sein?**

☐ Wie viel ☐ Was Gott gibt

- **Wie viele Kinder sollten höchstens in einer Familie sein?**

☐ Wie viel ☐ Was Gott gibt

- **Was denken Sie über die Familienplanung?**

☐ religiös anstößig ☐ kein Hindernis

☐ schädlich wegen der Gesundheit ☐ unnötig

- **Führen Sie eine Familienplanung durch?**

☐ ja ☐ nein

- **Wer ist Entscheidungsträger in Ihrem Haus?**

☐ Ehemann ☐ Ehefrau ☐ derjenige, der alt ist ☐ andere.....

- **Würden Sie etwas entscheiden und tun, ohne Ihre Familie zu fragen?**

☐ ja ☐ nein ☐ manchmal ☐ andere

- **Wer erledigt in Ihrer Familie die Einkäufe?**

☐ selber ☐ mein Ehepartner ☐ Kinder

☐ gemischt ☐ andere

Fragen zur Ausbildungssituation:

- **Ihre Ausbildung**

☐ Analphabet ☐ des Lesens und Schreibens kundig ☐ Volksschule

☐ Hauptschule ☐ Gymnasium ☐ Universität ☐ Medrese Absolvent

- **Ausbildung Ihrer/s Frau/Mannes?**

☐ Analphabet/in ☐ des Lesens und Schreibens kundig ☐ Volksschule

☐ Hauptschule ☐ Gymnasium ☐ Universität ☐ Medrese Absolvent

- **Besucht eines Ihrer Kinder die Schule?**

☐ ja ☐ nein

- **Wenn ja, welche Schule?**

☐ Volksschule ☐ Hauptschule ☐ Gymnasium ☐ Universität

☐ Medrese ☐ andere

- **Üben Sie eine Geschlechtertrennung unter Ihren Kindern?**

☐ ja ☐ nein

- **Warum bilden Sie Ihre Kinder aus?**

☐ für den Beruf ☐ um gebildet zu sein ☐ Zum Dienst der Religion

☐ für die Nation nützlich zu sein ☐ für einen guten Platz in der Gesellschaft

☐ andere

- **Wie sollen die Buben und Mädchen in den öffentlichen und privaten Schulen unterrichtet werden?**

☐ Geschlechtertrennung ☐ gemischt ☐ andere

- **Ist das Bildungssystem in der Türkei nach Ihrer Meinung ausreichend?**

☐ ja ☐ nein

- **Ist die religiöse Erziehung in der Türkei nach Ihrer Meinung ausreichend?**

☐ ja ☐ nein

- **Wie soll nach Ihrer Meinung eine hervorragende religiöse Bildung sein?**

☐ privat ☐ öffentlich ☐ durch die Sufi-Orden

☐ durch den Amt für religiöse Angelegenheiten

☐ andere

Fragen zur beruflichen Situation:

- **Ihr Beruf?**

☐ Arbeiter ☐ Gewerbebetreibend ☐ Angestellte ☐ Student

- **Der Beruf Ihrer/s Frau/Mannes?**

☐ Hausfrau ☐ Arbeiter ☐ Angestellte ☐ andere

- **Der Beruf Ihres Vaters?**

☐ Arbeiter ☐ Gewerbebetreibend ☐ Angestellte ☐ Student

- **Nennen Sie drei von Ihren Lieblingsberufen?**

☐ ☐ ☐

- **Drei Berufe von Ihren Freunden, welche sie auch mit Ihrer Familie besuchen?**

☐ ☐ ☐

- **Würden Sie zulassen, dass Ihre Frau arbeiten geht?**

☐ ja, weil ☐ nein, weil

- **Möchten Sie, dass Ihre Tochter arbeiten geht?**

☐ ja, weil ☐ nein, weil

- **Möchten Sie, dass Ihr Sohn eine Frau heiratet, die arbeiten geht?**

☐ ja ☐ nein

Fragen zur sozialen und ökonomischen Situationen:

- **Welche Art des Wohnungsvertrags haben Sie unterzeichnet?**

☐ Miete ☐ Dienstwohnung ☐ Eigentum ☐ andere

- **Ihr Monatsgehalt beträgt?**

☐ 500-750 TL ☐ 750-1000 TL ☐ 1000-1500 TL

☐ 1500-2000 TL ☐ ab 2000 TL

- **Wie schätzen Sie Ihre finanzielle Situation ein?**

☐ gut ☐ schlecht ☐ normal

- **Gibt es jemanden außer Ihnen in Ihrer Familie, der Einkommen hat?**

☐ ja ☐ nein

Fragen zur freizeitlichen Situation:

- **Was machen Sie in Ihrer Freizeit?**

☐ spazieren ☐ einkaufen ☐ fernsehen ☐ lesen wissenschaftlicher Bücher

☐ lesen religiöser Bücher ☐ Vereine besuchen

☐ Caféhaus ☐ andere

- **Lesen Sie gerne Zeitungen?**

☐ ja ☐ nein

- **Welche Zeitungen lesen Sie gerne?**

☐ Hürriyet ☐ Milliyet ☐ Cumhuriyet ☐ Sabah ☐ Türkiye ☐ Zaman ☐ Vakit

☐ Milli Gazete ☐ Akşam ☐ Tercüman ☐ andere

- **Sehen Sie gerne fern?**

☐ ja ☐ nein

- **Wenn ja, welche Programme sehen Sie am meisten?**

- ☐ Nachrichten ☐ Musik ☐ religiöse Programme ☐ Dokumentation
☐ religiöse Filme ☐ ausländische Filme
☐ Podiumsdiskussionen ☐ andere

- **Welchen Themen sollte man sich nach Ihrer Meinung am meisten im Fernsehen widmen? Nennen Sie drei Themen?**

1.
2.
3.

- **Hören Sie gerne Radio?**

- ☐ ja, weil ☐ nein, weil

- **Hören Sie gerne Musik?**

- ☐ ja ☐ nein

- **Welche Arten von Musik hören Sie gerne?**

- ☐ Volksmusik ☐ Klassische Musik ☐ Unterhaltungsmusik ☐ Sufi-Musik
☐ Religiöse Musik ☐ Popmusik ☐ andere

Fragen zur politischen und kulturellen Situationen:

- **Schätzen Sie die Situation in der Türkei eher positiv oder negativ ein?**

- ☐ eher positiv, weil ☐ eher negativ, weil

- **Was denken Sie über den Einfluss der modernen Wissenschaft auf die Religion?**

- ☐ positiv ☐ negativ ☐ sowohl positiv als auch negativ
☐ andere

- **Wer ist für die wichtigsten Lebensaspekte in der Türkei nach Ihrer Meinung verantwortlich?**

☐ Politiker ☐ Gelehrte ☐ Scheichs ☐ Wissenschaftler ☐ Lehrer ☐ andere

- **Wie schätzen Sie den Respekt der heutigen Menschen vor älteren Leuten ein?**

☐ gut ☐ schlecht ☐ variieren je nach Familie ☐ andere

- **Gibt es einen Wandel der Tradition in der Vergangenheit?**

☐ ja, was ☐ nein, was

- **Wie sitzt man mit den Gästen in Ihrem Haus?**

☐ zusammen ☐ Frauen sind getrennt ☐ entsprechend der Lage

☐ andere

Fragen zur religiösen und gesellschaftlichen Situation:

- **An wen wenden Sie sich zuerst, wenn Sie irgendeinen Kummer haben?**

☐ Familie ☐ Lehrer ☐ Freunde ☐ Scheich ☐ Nachbar

☐ andere

- **Wer ist die einflussreichste Person in Ihrem religiösen Leben?**

☐ Familie ☐ Lehrer ☐ Freunde ☐ Scheich ☐ Nachbar

☐ andere

- **Über welche Themen sprechen Sie mit Ihrer Umgebung?**

☐ Alltägliche ☐ über die Zukunft ☐ Arbeitslosigkeit ☐ religiöse Themen

☐ Themen über die Türkei ☐ andere

- **Diskutieren Sie mit anderen Menschen über die religiösen Themen?**

☐ immer ☐ selten ☐ nie

- Was sind die wichtigsten Eigenschaften bei einem tugendhaften Menschen Ihrer Meinung nach?

☐ fromm ☐ gehorsam ☐ aufrichtig ☐ reich ☐ genügsam ☐ hilfsbereit
☐ andere

Fragen zur Situation der *ṭarīqat-i naqšbandīya*-Gruppe:

- Welche Gründe sind es, dass Sie ein Mitglied der *ṭarīqat-i naqšbandīya* geworden sind?

☐ möchte meine Religion leben ☐ Erweiterung meiner Umgebung
☐ wegen meiner Familie ☐ dass mein Geschäft besser wird
☐ weil ich den Scheich sehr gern habe ☐ andere

- Wer war die maßgebliche Person, die Sie zu dieser Gruppe verbunden hat?

☐ Familie ☐ Nachbarn ☐ Verwandte ☐ Lehrer ☐ Freunde
☐ andere

- Was glauben Sie, was die wichtigsten drei Merkmale dieser *ṭarīqa* Gruppe sind?

1.
 2.
 3.

- Lesen Sie den Koran?

☐ ich kann nicht lesen ☐ sehr oft ☐ manchmal ☐ nie ☐ andere

- Sind Sie *ḥāfiẓ* (Koranbewahrer)?

☐ ja ☐ nein

- **Verrichten Sie regelmäßig das Gebet?**

☐ immer ☐ Freitagsgebet ☐ manchmal ☐ Festgebete ☐ andere

- **Verrichten Ihre Kinder das Gebet?**

☐ immer ☐ Freitagsgebet ☐ manchmal ☐ Festgebete ☐ andere.....

- **Wie schätzen die anderen Sie aus religiöser Sicht ein?**

☐ religiös ☐ sehr religiös ☐ uninteressiert ☐ andere

- **Würden Sie die Handlungen begehen, welche in Ihrer Religion unerlaubt sind?**

☐ ja ☐ nein

- **Hatten Sie auch Kontakt zu anderen Gruppen, bevor Sie zu dieser Gruppe kamen?**

☐ ja ☐ nein

- **Wie oft nehmen Sie an einer gemeinschaftlichen Predigt teil?**

☐ einmal in der Woche ☐ einmal in zwei Wochen ☐ einmal im Monat

☐ manchmal ☐ selten

- **Wie lange sind Sie in dieser *ṭarīqa*-Gruppe?**

(.....)

- **Ist es notwendig einer *ṭarīqa* anzugehören, damit man sein religiöses Leben praktizieren kann?**

☐ ja, weil ☐ nein, weil

- **Was sind Ihre individuellen Verpflichtungen in dieser *ṭarīqa*?**

.....
.....
.....

- **Möchten Sie etwas hinzufügen?**

.....

.....

.....

6.6 Lebenslauf

Vor- und Zuname: Mag. Hüseyin Demir
Geburtsdatum: 18. Dezember 1969
Geburtsort: Istanbul
Staatsbürgerschaft: Österreich
Familienstand: verheiratet
Bildungsweg: 4 Jahre Volksschule in Wien
4 Jahre Hauptschule in Wien
4 Jahre Gymnasium in Istanbul



WS 1998 – WS 2003 Studium der Turkologie sowie Arabistik, Islamwissenschaft und Politikwissenschaft an der Universität Wien.

WS 2006 – SS 2007 Akademielehrgang Deutsch als Fremdsprache- und Zweitsprache an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Wien.

WS 2009 – SS 2010 Universitätskurs zum/zur Betreuungslehrer/in für die schulpraktische Ausbildung an der Universität Wien.

SS 2009 – WS 2013 Doktoratsstudium Arabistik & Islamwissenschaft an der Universität Wien.

Veröffentlichungen: **Artikel:** Mitarbeit an: Edith Ambros et al.: „Ignorante Ärzte und die Bändigung der Gelüste: Veranschaulichende Gleichnisse in einem türkei-türkischen medizinischen Ms. aus dem Jahre 1460“, in: *Osmanlı Araştırmaları* 25, (2005), 83–104.
„Die Medresen als islamische Bildungseinrichtung“, in: *Turkish Studies*. 8/5, (2013), 165–171.
„Die Anfänge des Sufismus“, in: *Turkish Studies*. 8/8, (2013), 447–459.

Monographie: *Die osmanischen Medresen: Die Bildungswesen und seine historischen Wurzeln im Osmanischen Reich von 1331–1600*, Leipziger Beiträge zur Orientforschung, Band 17, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2005, 127 Seiten.

Berufliche Tätigkeit:

Ab November 2003 Lehrer für islamische Religion, arabische und türkische Sprache an Wiener allgemein bildenden höheren Schulen (AHS) bis dato.

Ab April 2004 Deutsch- Integrationskurse im Rahmen der Integrationsvereinbarung für Ausländer und als Prüfungsvorsitzender für die Abschlussprüfung auf A2 (ÖIF-Test Neu Nr. 30234) bis B1 (DTÖ-Nr. 10181) des Europäischen Referenzrahmens bis dato.

Ab März 2012 als Prüfungsvorsitzender für die Abschlussprüfung auf A1 bis B1 (ÖSD-Nr. 3200) des Europäischen Referenzrahmens bis dato.

Ab April 2012 als Prüfungsvorsitzender für die Abschlussprüfung auf A1 bis C1 (Telc Deutsch-Nr. 1349505) des Europäischen Referenzrahmens bis dato.

Sprachkenntnisse:

Deutsch (aktiv Wort und Schrift)

Türkisch (Muttersprache)

Arabisch (Gut)

Englisch (Schulkenntnisse)

Persisch (Grundkenntnisse)

7 Abbildungen

7.1 İsmailağa-Moschee in Fatih/Çarşamba



Abb. 1: İsmailağa-Moschee in Fatih/Çarşamba.⁷⁴⁶



Abb. 2: İsmailağa-Moschee von außen in der Manyasizade Straße.

⁷⁴⁶ Bildnachweis siehe Seite: 169–172.



Abb. 3: Der Eingang der İsmailağa-Moschee in der İsmailağa Gasse 2–10.



Abb. 4: Der Innenhof der İsmailağa-Moschee.



Abb. 5: Der Innenbereich der İsmailağa-Moschee.



Abb. 6: Der Innenbereich der İsmailağa-Moschee.

7.2 Mahmut Ustaosmanoğlu



Abb. 7: Mahmut Ustaosmanoğlu in seinem Arbeitszimmer.



Abb. 8: Mahmut Ustaosmanoğlu im Garten.



Abb. 9: Mahmut Ustaosmanoğlu.



Abb. 10: Mahmut Ustaosmanoğlu im Garten seines Hauses in Beykoz/Çavuşköyü.



Abb. 11: Mahmut Ustaosmanoğlu bei seinen Novizen.



Abb. 12: Mahmut Ustaosmanoğlu im Rollstuhl.

7.3 Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen



Abb. 13: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen.



Abb. 14: Mahmut Ustaosmanoğlu bei einer Feier in Silivri/İstanbul.



Abb. 15: Mahmut Ustaosmanoğlu beim Opferfest in seinem Garten.



Abb. 16: Mahmut Ustaosmanoğlu empfängt seine Gäste aus verschiedenen Städten aus der Türkei in seiner Wohnung.



Abb. 17: Mahmut Ustaosmanoğlu empfängt die Gäste aus Libyen in seiner Wohnung.



Abb. 18: Mahmut Ustaosmanoğlu bei einer Hochzeit.



Abb. 19: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen in der Stadt Bursa.



Abb. 20: Mahmut Ustaosmanoğlu empfängt seine Lehrer in seiner Wohnung.



Abb. 21: Mahmd Ustaosmanoğlu empfängt seine Gäste aus Pakistan in seiner Wohnung.



Abb. 22: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen in der Stadt Bursa.

7.4 Das Grabmal von Scheich Mustafa İsmet in Istanbul



Abb. 23: Das Grabmal von Scheich Mustafa İsmet im Garten der İsmet Efendi-Moschee.

7.5 Das Grabmal von Scheich Halil Nurullah in Istanbul



Abb. 24: Das Grabmal von Scheich Halil Nurullah im Garten der İsmet Efendi-Moschee.

7.6 Das Grabmal von Scheich Ali Rıza in Bandırma

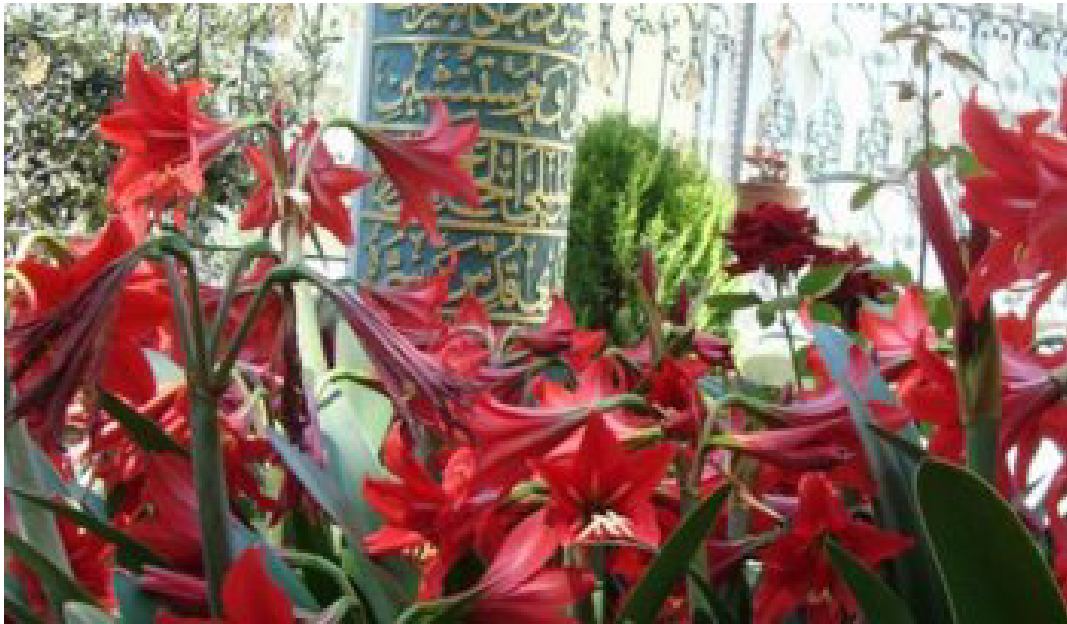


Abb. 25: Das Grabmal von Scheich Ali Rıza im Garten der Tekke-Moschee in Bandırma/Balıkesir

7.7 Das Grabmal von Scheich Ali Haydar in Istanbul



Abb. 26: Das Grabmal von Scheich Ali Haydar auf dem Friedhof Edirne/Sakızağacı in Istanbul.

7.8 Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen auf dem Friedhof seines Scheichs Ali Haydar in Istanbul



Abb. 27: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen auf dem Friedhof Edirne/Sakızağacı in Istanbul.



Abb. 28: Mahmut Ustaosmanoğlu mit seinen Novizen auf dem Friedhof Edirne/Sakızağacı in Istanbul.