

Notizhefte alevitischer *Dedes* und die Vermittlung der rituellen Praxis:
Wissenstradierung in einer anatolischen Dorfgemeinschaft,
Provinz Malatya, 20. Jh.

Inauguraldissertation zur
Erlangung der Doktorwürde der
Philosophischen Fakultät der
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

vorgelegt von:
Janina Karolewski

Erstgutachter: Prof. Dr. Michael Ursinus
Zweitgutachter: PD Dr. Robert Langer

2021

Die vorliegende Arbeit wurde am 24. Juli 2018 im Promotionsfach Islamwissenschaft an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg zur Begutachtung vorgelegt. Die mündliche Prüfung fand am 4. Februar 2019 statt. Die Bestätigung zur Publikation erging am 6. September 2021.

Danksagung

Die vorliegende Fallstudie wäre nicht möglich gewesen ohne Hasan Gazi Ögütçü, Angehöriger des Şah İbrahim Veli Ocağı mit Interesse an der wissenschaftlichen Erforschung des Alevitentums und an diesbezüglichen Veröffentlichungen, ehemals Generalsekretär der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. (AABF), Gründer des Alevitischen Bildungswerks „Şah İbrahim Veli“ e. V. 2015, Kooperationspartner des Lehrstuhls für Islamwissenschaft (Osmanistik) an der Universität Heidelberg und Mitorganisator der Konferenzen „*Ocak* und *Dede*: Geistlichenfamilien und religiöse Spezialisten als Institutionen und Träger alevitischen Ritualwissens“ (1.–2. Dezember 2006, Heidelberg), „First Şah İbrahim Veli Symposium“ (29. September–2. Oktober 2011, Malatya, Bicir und Ballıkaya/Mezirme), „1. Internationales Symposium zum Alevitentum an der PH Weingarten“ (21. Oktober 2017, Weingarten) und der seit 2017 regelmäßig in verschiedenen deutschen Städten stattfindenden Doktorandenworkshops „Alevi Studies“. Ich bin ihm für seine jahrelange Zusammenarbeit und unermüdliche Unterstützung besonders verbunden.

Die vorliegende Arbeit ging aus dem osmanistischen Teilprojekt C 7 „Ritualtransfer bei marginalisierten religiösen Gruppen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften des Vorderen Orients und in der Diaspora“ des Sonderforschungsbereiches 619 „Ritualdynamik“ an der Universität Heidelberg hervor, und fand ihren Abschluss während meiner Tätigkeit in zwei aufeinanderfolgenden turkologischen Teilprojekten des Sonderforschungsbereiches 950 „Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa“. In all diesen Jahren halfen mir zahlreiche Personen dabei, die Arbeit zu formen, und sie ermöglichten es mir, einen eigenen methodischen Zugang zum Forschungsgegenstand, aber auch ein umfassenderes Verständnis für die untersuchten Gemeinschaften zu entwickeln.

Für ihre geduldige und umsichtige Betreuung meiner Arbeit bedanke ich mich bei meinen beiden Gutachtern Prof. em. Dr. Michael Ursinus und PD Dr. Robert Langer. Sie haben das Kunststück vollbracht, meine eigensinnigen Ideen in Bahnen zu lenken, die für mich zu ungeahnten Erkenntnissen führten. Beide Gutachter bekräftigten mich darin, für meine Forschung historisch-philologische und ethnologische Methoden zu kombinieren, und sie unterstützten dieses Vorgehen mit ihrer einzigartigen Expertise. Ich verdanke Prof. em. Dr. Michael Ursinus nicht nur meine historisch-philologische und paläographische Ausbildung, sondern auch die Einsicht, Feldforschung im wahrsten Sinne des Wortes zu betreiben: Die Kenntnis der Felder von Bicir, die ich vor Ort abgeschritten war, eröffnete in Kombination mit osmanischen Archivalia und mündlicher Überlieferung weitere Einsichten in die Dorfgeschichte. PD Dr. Robert Langer verdanke ich meinen ethnologischen Blick auf den Untersuchungsgegenstand, den er mir bereits als studentische Hilfskraft im Heidelberger Teilprojekt ermöglichte. Ich danke ihm für die zahlreichen gemeinsamen Forschungsaufenthalte in der Tür-

kei, die mich in den Methoden der Feldforschung schulten und mit vielen kostbaren Erinnerungen verbunden sind.

Mein Dank gilt zudem Prof. Dr. Raoul Motika, der meine Arbeit bereits im Heidelberger Teilprojekt fachlich mitbetreute und meine Forschung seit vielen Jahren fördert. Sein Vertrauen in meine Arbeit ermöglichte es mir, die Dissertation im Umfeld der Hamburger Manuskriptforschung voranzubringen und abzuschließen. In gleicher Weise bin ich auch Prof. Dr. Michael Friedrich verbunden, der mich in Hamburg im Sonderforschungsbereich „Manuskriptkulturen“ aufnahm und beim Abschluss der Dissertation nach Kräften unterstützte. Für das große Vertrauen, das er mir hinsichtlich meiner Arbeit entgegenbrachte, bin ich ihm ausgesprochen dankbar.

Aus dem früheren Kreis der Heidelberger Osmanistik danke ich PD Dr. Hüseyin Ağuıçenođlu für den fachlichen Austausch und seine stete Hilfsbereitschaft. Besonderer Dank gebührt ihm für seine Unterstützung bei meiner Feldforschung in der Türkei sowie für seine gewissenhafte Durchsicht der Übersetzungen in der Arbeit. Darüber hinaus danke ich Johannes Zimmermann für die inspirierende Zusammenarbeit und seine konstruktive Kritik sowie für seinen Beistand in kniffligen Situationen. Ich möchte mich zudem bei Dr. Benjamin Weineck dafür bedanken, seine Expertise mit mir geteilt und die historischen Abschnitte der Arbeit dadurch immens bereichert zu haben. Unseren fachlichen Austausch, zu dem wir erst gegen Ende unserer Dissertationsprojekte fanden, möchte ich nicht mehr missen. Auch bin ich ihm für seine vielfältige Hilfe bei der Drucklegung und Veröffentlichung der Arbeit verbunden.

Unter den zahlreichen Kollegen, die mir auf die eine oder andere Art und Weise bei meiner Forschung halfen und denen ich daher in Dank verbunden bin, sind: Prof. Dr. Ali Yaman und sein Vater Mehmet Yaman Dede (1940–2014), die mich beständig mit ihrem umfassenden Wissen sowie durch das Vermitteln von Kontakten und beim Zugang zu Quellen unterstützten; Dr. Rıza Yıldırım, der mich in derselben Weise unterstützte und seine große Expertise zur alevitischen Handschriftenkultur mit mir teilte; Prof. Dr. Dođan Kaplan, der mir großes Vertrauen entgegenbrachte und unkompliziert Zugang zu einigen Quellen ermöglichte; Ass. Prof. Dr. Zeynep Oktay-Uslu, mit der jedes Gespräch zum gemeinsamen Thema der schriftlichen Überlieferung alevitisch-bektaschitischer Dichtung wichtige Impulse gab; Prof. Dr. Béatrice Hendrich, die mit ihrer Forschung zur Erinnerungskultur und zu Frauenrollen im Alevitentum einen großen Einfluss auf meine Fragestellungen hatte, auch wenn ich mit meiner Arbeit weit hinter ihren Beiträgen zurückbleibe; PD Dr. Martin Greve, der mich in unseren Gesprächen für die Rolle von Musik bei der Wissensvermittlung sensibilisierte; Dr. Antonella Brita und Dr. Vito Lorusso, die mir mit ihren philologischen Kenntnissen stets mit Rat und Tat zur Seite standen; Jun.-Prof. Dr. Hülya Çelik, die mir mit ihrer Expertise des Osmanischen aushalf und mein Faible für dessen ‚Standards‘ teilt; Prof. Dr. Claus-Peter Haase, dessen kunsthistorisches Fachwissen

den an einigen Stellen dringend benötigten Schliff besorgte; und Prof. Dr. Markus Dreßler, Prof. Dr. Yavuz Köse, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ersal sowie Prof. em. Dr. Thomas McElwain, die mich mit ihrer Expertise unterstützten und in meinem Forschungsansatz bekräftigten.

Des Weiteren möchte ich mich bei meinen studentischen Hilfskräften bedanken, die mich bei der Bearbeitung der vorliegenden Fallstudie sehr engagiert unterstützten. In Heidelberg fertigten Şafak Baş und Evgin Dağ erste Manuskriptscans an, und Aliye Roth erstellte eine detaillierte Inventarliste der Büchersammlung aus Bicir; in Hamburg unterstützte mich Sümeyye Doğan vor allem mit ihrer muttersprachlichen Kompetenz des Türkischen und ihrer ungeahnten ‚Telefondiplomatie‘.

Einen immensen Beitrag zu dieser Arbeit leisteten viele Personen in der Türkei, die mich mit offenen Armen empfangen, mit reichlich Umsicht behandelten und mir dabei halfen, sie, ihre Kultur und ihre Geschichte besser zu verstehen. Für den großen Vertrauensvorschuss, den mir viele von ihnen entgegenbrachten, bin ich unendlich dankbar und hoffe, stets verantwortungsvoll damit umgegangen zu sein. Zuallererst bin ich allen Interviewpartnern in Bicir in tiefer Dankbarkeit verbunden, denn sie ermöglichten mir einmalige Einblicke in ihr Leben und ihre Gemeinschaft: Halife Gezegen (geb. ca. 1937, gest. 2020), Hasan Göbenli (geb. 1938), İlyas Göbenli (geb. ca. 1945), Hacı Yusuf Karaman (1928–2013), Güllü Kargin (geb. 1962), Sabır Kargin (geb. 1935), Tamam Kargin (1927–2016), Ali Kaya (1929–2014), Ahmet Öğütcü (geb. 1935), Emin Ali Öğütcü (geb. 1929), Hasan Gazi Öğütcü (1938–2020), Meryem Öğütcü (1923–2010), Tamam Öğütcü (1936–2013), Veli Can Öğütcü (geb. 1964), Halife Özdemir (geb. 1955), Nazik Özer (geb. 1945), Temir Özer (1938–2020), Temir Özer (geb. 1948), Cennet Uluk (1922–2015) und den vielen anderen, die ich in Bicir kennenlernen und sprechen durfte. Nicht vergessen sind zudem Tamam Öğütcü, die ihr Wissen mit mir teilte, und Özlem Öğütcü, die bei der Transkription früherer Interviews mithalf. Auch danke ich Gazi Özer, seiner Frau Tamam und seinen beiden Töchtern Çağdaş und Şirin, die mich im Sommer 2008 mit großer Herzlichkeit bei sich aufnahmen, sowie İlhan, Ufuk und Arif Öğütcü, die mir während meines Aufenthalts im Dorf im Sommer 2010 wundervolle Assistenten waren.

In den vielen Jahren, die ich nach Malatya kam, halfen mir unzählige Personen. Leider kann ich hier nicht alle namentlich nennen, doch wer mein Gedächtnis kennt, weiß, dass ich keinen einzigen vergessen habe. Ihnen allen danke ich für ihre selbstlose Hilfe und ihren Einsatz für meine Arbeit. Persönlich danken möchte ich Ali Tura, der mich gemeinsam mit Ali Doğan im Jahre 2009 und auch danach beharrlich unterstützte; Süleyman Özerol, der mir mit seiner herzlichen Art immer hilfreich zur Seite stand; Hatice Tunçdemir, die mich stets verständnisvoll und voller Zuneigung willkommen hieß, meine Arbeit unterstützte und deren *Eylül Kitabevi* mir eine geliebte Anlaufstelle wurde; und Ali Göktürk Dede

(1932–2020), der mir mit endloser Geduld und großer Liebenswürdigkeit begegnete und dadurch ein Geschenk für mich und meine Forschung wurde.

Mein aufrichtiger Dank gebührt meinen Freunden und Kollegen, die sich an das Korrekturlesen der Arbeit wagten: Ulrike Riedling, Dr. Michael Kohs, Maria Herting, Gabriel Lieberum und Dr. Philipp Schäfer. Mit ihrer gewissenhaften Arbeit kamen sie meinem sprachlichen Eigensinn in großen Teilen bei, doch alle im Text verbliebenen Fehler gehen einzig auf mich zurück. Unter den treuen Helfern und Unterstützern sind auch meine Kolleginnen und Freundinnen Dr. Antonella Brita, Dr. Darya Ogorodnikova und Dr. Irina Wandrey, die mir fachlich und zum Abschluss der Arbeit vor allem ganz praktisch zur Seite standen. Alle drei gehören auch zu dem kleinen Hamburger Kreis, deren Freundschaft mir zugleich sozialer Anker in arbeitsreichen Zeiten war: Dr. Max J. Fölster, Karsten Helmholz, Mohamed Haikel Fansuri bin Mohamed Latiff, Gabriel Lieberum, Ass. Prof. Dr. Zhenzhen LU, Rebecca Payer, Drs. Ridder Samsom und Siti Nurliyana binte Taha. Im fernen Heidelberg nahmen zudem meine Freundinnen Ulrike Riedling, Ina Buchholz und Yvonne Stoldt immer großen Anteil an den Fortschritten der Arbeit und sprachen mir Mut zu.

Abschließend möchte ich meiner Familie und meinen Lieben danken, die mich in all den Jahren immer unterstützten, obgleich ihnen diese Arbeit nie wichtiger war als Zeit mit mir. Doch am Ende sind es meine beiden liebsten Menschen in der Türkei, Bedirhan und Meryem, die nun unter meiner Forschung leiden und mich nicht mehr sehen können. Ich danke ihnen für ihre bedingungslose Liebe und Toleranz, mit der sie mich mehr unterstützten, als es ihnen bewusst ist. Meinen Eltern und meinen beiden Schwestern Kristina und Halina danke ich dafür, mich in meiner Studienwahl bekräftigt zu haben und immer hinter mir zu stehen. Ihr Vertrauen in meine Entscheidungen war mir stets die größte Unterstützung. Mehr als allen anderen bin ich ihnen für ihr liebevolles Verständnis dankbar. Als mich meine Schwester Halina vor einigen Jahren ungeduldig fragte, wie lange man an so einer Dissertation schreiben könne, konnte ich keine Antwort geben. Doch nun ist es geschafft, und ich danke Euch von Herzen, dass Ihr immer an meiner Seite wart.

Teşekkür

Türkiye’de; bana kollarını açarak geniş bir anlayışla yaklaşıp, kendi kültür ve tarihlerini daha iyi anlamamda yardımcı olan çokça kişinin bu çalışmaya büyük katkı sunduklarını belirtmek istiyorum. Çoğunun, başlangıçta beni tanımıyor olmalarına rağmen bana sundukları büyük güvene müteşekkirim, ve ona lâyük olmuş olmayı diliyorum. Bu kişiler Almanca olarak yazdığım teşekkürde de dahiller ama, onlara Türkçe olarak da şükranlarımı sunmak istiyorum.

Öncelikle Bicir Köyü’nde benimle röportaj yaparak hayat hikayelerini ve toplumsal yaşantılarını farklı ve özel açılardan inceleyebilmemi sağlayan Halife Gezegen (doğ. 1937), Hasan Göbenli (doğ. 1938), İlyas Göbenli (doğ. 1945 dolaylarında), Hacı Yusuf Karaman (1928–2013), Güllü Kargın (doğ. 1962), Sabır Kargın (doğ. 1935), Tamam Kargın (1927–2016), Ali Kaya (1929–2014), Ahmet Öğütcü (doğ. 1935), Emin Ali Öğütcü (doğ. 1929), Hasan Gazi Öğütcü (1938–2020), Merzem Öğütcü (1923–2010), Taman Öğütcü (1936–2013), Veli Can Öğütcü (doğ. 1964), Halife Özdemir (doğ. 1955), Nazik Özer (doğ. 1945), Temir Özer (1938–2020), Temir Özer (doğ. 1948), Cennet Uluk (1922–2015) ve Bicir’de tanıma ve kendileriyle sohbet etme fırsatı bulduğum daha nice değerli kişilere içten birer teşekkür borçluyum. İlaveten benimle bilgilerini paylaşan Tamam Öğütcü’yü ve daha önce yapılmış olan röportajların transkripsiyonda bana yardımcı olan Özlem Öğütcü’yü de unutmamam gerekir. Ayrıca, 2008 yazında beni büyük içtenlikle evlerinde misafir eden Gazi Özer, eşi Tamam ve kızları Çağdaş ve Şirin’e, ve 2010 yazında köyde geçirdiğim süre boyunca benden yardımlarını esirgemeyen İlhan, Ufuk ve Arif Öğütcü’ye de teşekkürlerimi sunarım.

Malatya’yı ziyaret ettiğim yıllarda bir çok kişiden yardım gördüm. Doğaldır ki hepsini isim isim burada belirtmek kolay olmayacak ama, beni ve hafızamı tanıyanlar, hepsini tek tek hatırlıyor olduğumu tahmin edeceklerdir. Ben de hepsine, anlamlı yardım ve katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. 2009 yılında Ali Doğan’la beraber ve daha sonra kendi çabalarıyla tek başına bana güçlü bir destek sağlayan Ali Tura’ya; kalpten ve gönülden, her zaman yardıma hazır bulunan Süleyman Özerol’a; bana daima büyük bir anlayış ve sevgi gösteren, çalışmalarına destek veren ve benim için kitabevinin kapısını daima açık tutan Eylül Kitabevi’nin sahibi Hatice Tunçdemir’e; bana sonsuz bir sabır ve büyük sevgiyle yaklaşan, böylece varlığı bu çalışma ve benim için aslında bir ödül olmuş olan Ali Göktürk Dede’ye (1932–2020) derinden şükranlarımı sunarım.

Ayrıca; benim için çok önemli olan bilgileri benimle paylaşmakla kalmayıp, gerekli kişi ve kurumlarla bağlantı kurmamda ve kaynaklara ulaşmamda da bana büyük yardımı dokunan rahmetli Mehmet Yaman Dede (1940–2014) ve oğlu Prof. Dr. Ali Yaman’a; bana aynı şekilde destek veren ve Alevi el yazma kültürü üzerindeki derin uzmanlığını benimle paylaşan Dr. Rıza Yıldırım’a; ve bana büyük güven göstererek bazı kaynaklara kolaylıkla erişimimi sağlayan Prof. Dr. Doğan Kaplan’a içten teşekkürlerimi sunarım.

Arbeitstechnische Vorbemerkungen

Termini technici und Eigennamen aus dem Osmanisch-Türkischen und Arabischen, für die im Deutschen eine Schreibung vorliegt, werden dementsprechend angegeben und nicht transliteriert (z. B. Ali statt ‘Alī). Für alle anderen türkischen Wörter wird die Schreibung des Türkischen in Lateinschrift nach den aktuellen Vorgaben des online einsehbaren *Güncel Türkçe Sözlük* der Türk Dil Kurumu gewählt. Einzige Ausnahme ist *Mezraa*, dessen neuere Schreibung als *Mezra* zu gewohnheitsbedürftig ist. Türkische Nomen werden im Deutschen als Neutra behandelt und erhalten im Plural die Endung „-s“. Eigennamen werden überwiegend an der *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* orientiert in der türkischen Version geführt (d. h. Safiyyüddin statt etwa Şafī ad-Dīn).

Die Übersetzungen der Interviews und der Zitate aus türkischen Publikationen stammen von der Verfasserin. Die Interviews aus eigener Feldforschung wurden nur bedingt mitgeschrieben und beruhen meist auf Gedächtnisprotokollen, die unmittelbar nach den Gesprächen niedergeschrieben wurden. Für Interviews der Feldforschung von Hasan G. Öğütçü und Robert Langer wurden einerseits die bereits vorliegenden, paraphrasierenden Transkriptionen genutzt, andererseits erstellte die Verfasserin anhand der Videoaufnahmen eigene, dem Wortlaut getreue Transkriptionen.

Bei Zitaten aus Publikationen und aus den Texten der untersuchten Manuskripte wird auf das Markieren von Fehlern oder abweichenden Schreibungen verzichtet, da dies den Lesefluss unnötig stört. Es wird nur dann mit Vermerken eingegriffen, wenn Fehler und Abweichungen das Verständnis beeinträchtigen würden. Zu den Richtlinien der Edition in Kapitel 4.2.

Aus praktischen Gründen wurden die im Zentrum der Arbeit stehenden Handschriften mit Namen versehen, statt sie lediglich mit den Nummern zu benennen, die ihnen in der Inventarliste der Sammlung Bicir zugewiesen wurde. Für sechs Hefte ist dies der Name *Dede Defteri* (kurz DD), ergänzt mit einer Ziffer von eins bis sechs; für zwei kleine Büchlein sind es die Namen *Mejbaya* (kurz MB) und *Mejmaya* (kurz MM). Hierzu nochmals im Detail in Kapitel 3.1.

Aus Platzgründen werden die Links zu Online-Publikationen nicht in den Fußnoten wiedergegeben, sondern finden sich im dazugehörigen Verzeichnis am Ende der Arbeit. Aus demselben Grund sind auch die Reihenangaben von Publikationen nur im Literaturverzeichnis aufgenommen.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
1.1	Zum Hintergrund der Arbeit	5
1.2	Zur Geschichte des Alevitentums	8
1.3	Forschungsstand	21
1.4	Fragestellung und Aufbau der Arbeit	39
2	Das Dorf Bicir	43
2.1	Das Dorf und seine Umgebung	43
2.2	Das religiöse Leben im Dorf	50
2.3	Bevölkerungsdaten zu Aleviten in der Region	58
2.4	Zur Geschichte des Dorfes und seiner geographischen Lage	66
3	Die Aufzeichnungen zu Ritualen	85
3.1	Die Handschriften	87
3.2	Ritualskripte und „Baukästen“ mit rituellen Sequenzen	94
3.3	Das Projekt hinter den Aufzeichnungen	104
4	Die Ritualanweisung zu <i>Abdal Musa und Talip Görme</i>	125
4.1	Der Inhalt im Überblick	125
4.2	Vorbemerkungen zur Edition und Übersetzung	136
4.3	Edition und Übersetzung der Ritualanweisung	153
5	Wissensträger und Wissensvermittlung	225
5.1	Mündlichkeit, Musik und Schriftlichkeit	226
5.2	Ausbildung und Arbeitsteilung in den <i>Ocak</i> -Familien	236
5.3	Rituale und <i>Sohbets</i> als Unterricht	248
	Schlussbetrachtung	261

Anhänge	269
Anhang A: Zusätzlicher Editions- und Übersetzungsteil	271
Anhang B: Edition von DD1	297
Anhang C: Edition von DD2	315
Anhang D: Detaillierte Beschreibung der Handschriften	337
Anhang E: Ritualtexte mit Parallelstellen	377
Anhang F: Register der Texte	389
Anhang G: Abbildungen	397
Verzeichnis der Literatur, Quellen und Interviews	421

1 Einleitung

Çok şükür bu yazıyı öğrenmiş ve^h yazmaya de^hvâm edi[_]yoruz.
(Gott sei Dank haben wir diese Schrift gelernt und schreiben weiterhin in ihr.)

Mekteb-î ürfānda^h okudık yazdık
cehāletîñ ne^h oldığını anladık.¹
(In der Schule des Wissens haben wir gelesen und geschrieben,
haben verstanden, was Unwissenheit ist.)

Diese Zeilen finden sich auf der ersten Seite einer Kladde des alevitischen *Dede Alişan Öğütçü* (1923–1970) aus dem Dorf Bicir. Vermutlich schrieb er sie Anfang der 1950er Jahre gemeinsam mit zahlreichen anderen Texten in seinem Heft nieder. Der Zweizeiler ist von mit Strichen ausgefüllten Dreiecken gerahmt, so dass die erste Zeile unscheinbar, fast wie eine beliebige Schreibprobe wirkt, doch inhaltlich kann man dies auch genau entgegengesetzt interpretieren: Das Erlernen von Lesen und Schreiben ist Voraussetzung für das Studium in der „Schule des Wissens“ (*Mekteb-i İrfan*). Denn, wie es Alişan Dede notierte, hätte man dort nicht nur gelernt bzw. gelesen, sondern auch geschrieben.

Wir haben gute Gründe zu glauben, dass Alişan Dede in diesen Zeilen von sich selbst spricht, denn in den späten 1920er und frühen 1930er Jahren erlernte er das perso-arabische Alphabet zum Schreiben des Osmanisch-Türkischen und schrieb zeitlebens in diesem, heute meist „alte Schrift“ genannten Alphabet. Die erwähnte Kladde ist nur ein Manuskript unter vielen, die er für sich anlegte, um zum Beispiel Ritualtexte zu sammeln, Exzerpte aus religiösen Traktaten festzuhalten und seine eigene Dichtung zu notieren. Gemeinsam mit dem *Dede Temir Kargın* (1926–1990) arbeitete Alişan Dede zudem an dem Text einer Ritualanweisung, die im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht. Die dazugehörigen Skizzen von Alişan Dede und Temir Dede in Osmanisch-Türkisch sind in mindestens sechs Notizheften erhalten. Für beide *Dedes* war Schriftlichkeit im perso-arabischen Alphabet auch noch Jahrzehnte nach der türkischen Schriftreform von 1928 ein fester Bestandteil ihres Lebens: Sie konnten die meist osmanisch-türkischen Texte ihrer Tradition, die fast ausschließlich in Handschriften zirkulierten, lesen und rezipieren, und sie legten sich religiöse sowie profane Notizen und Aide-Mémoires an.

Bis vor einigen Jahren hätte solch eine Schilderung der Nutzung von Schriftlichkeit noch für Erstaunen gesorgt. Doch mittlerweile ist die Annahme von einer schriftlosen Vermittlung der alevitischen Tradition vielfach entkräftet worden, und dank der Kooperationsbereitschaft ihrer privaten Besitzer konnte bereits zu einigen dieser Schriftzeugnisse wissenschaftlich gearbeitet werden. Zu den Pionierleistungen gehören hier die Arbeiten von Ayfer Karakaya-Stump zu Doku-

1 DD6, fol. 1^r.

menten aus alevitischen Privatarchive² und von Doğan Kaplan über die oftmals als Sammlungen alevitischer Religionsregeln verstandenen *Buyruk*-Handschriften, deren Abschriften er im Privatbesitz von Aleviten, aber auch in öffentlichen Bibliotheken fand.³ An zwei türkischen Universitäten gibt es zudem Sammelstellen für Manuskripte aus alevitischen Privatarchive, die dort entweder im Original verwahrt werden oder in Form von Papierkopien und Photographien dokumentiert wurden (Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, und Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi, Hitit Üniversitesi, Çorum). Eine große öffentliche Aufmerksamkeit erhielt zudem die fünfzehn Bände umfassende Schriftenreihe *Alevî-Bektâşî Klasikleri* aus dem Verlagshaus der Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), in der auch einige Handschriften aus alevitischem Privatbesitz als Faksimileausgaben mit Transliterationen und Übertragungen ins heutige Türkisch veröffentlicht wurden.⁴ Rıza Yıldırım, der in über dreihundert alevitischen Dörfern Interviews zum „traditionellen Alevitentum“ führte, lässt in seiner jüngst veröffentlichten kurzen Darstellung zu den im Laufe der Forschung dokumentierten Manuskripten anklingen, dass noch zahlreiche Sammlungen alevitischer Privatpersonen ihrer Erschließung und Dokumentation harren.⁵

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Handschriften aus alevitischen Sammlungen wird von Aleviten nur sehr begrenzt rezipiert; meist überwiegt die Skepsis, nichtalevitischer, vor allem sunnitische türkische Autoren könnten tendenziös arbeiten. Weitaus größeren Anklang finden die Veröffentlichungen von alevitischen, nicht notwendigerweise akademischen Autoren, die, basierend auf Manuskripten, osmanisch-türkische Texte ins moderne Türkisch übertragen herausgeben.⁶ Im Zuge von Prozessen der Standardisierung und Kanonisierung alevitischer Tradition rekurrieren einige Aleviten vermehrt auf diese Publikationen.⁷ Wie Benjamin Weineck und Johannes Zimmermann unlängst darstellten,

2 Ayfer Karakaya-Stump, *The Kızılbaş/Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*, Edinburgh: Edinburgh Univ., 2020.

3 Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, Ankara: TDV, 2010.

4 Janina Karolewski, „The Materiality of Alevi Written Heritage: Beautiful Objects, Valuable Manuscripts, and Ordinary Books“, Martin Greve, Ulaş Özdemir u. Raoul Motika (Hg.), *Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage*, Baden-Baden: Ergon, 2020, 175–211, hier 197–202.

5 Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*, Istanbul: İletişim, 2018, 295–302.

6 Janina Karolewski, „Adaptation of *Buyruk* Manuscripts to Impart Alevi Teachings: Mehmet Yaman Dede and the *Arapgir-Çimen Buyruğu*“, Stefanie Brinkmann et al. (Hg.), *Education Materialised: Reconstructing Teaching and Learning Contexts through Manuscripts*, Berlin etc.: De Gruyter, 2021, 465–495.

7 Tord Olsson, „Epilogue: The Scripturalization of Ali-oriented Religions“, ders., Elisabeth Özdalga u. Catherina Raudvere (Hg.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, Istanbul: Curzon 1998, 199–206.

kommt dies einer Verengung des früheren Verständnisses von textlicher Vielfalt in alevitischen Milieus gleich.⁸ Hiermit verbunden ist die Frage danach, welche alevitischen Gruppen sich durch die einzelnen Schriften eigentlich repräsentiert sehen. In einigen Gemeinschaften erinnert man sich nicht daran, dass religiöse Autoritäten *Buyruk*-Handschriften besaßen oder auf die enthaltenen Inhalte verwiesen; in anderen Gemeinschaften fanden Texte aus dem sunnitischen sufischen Umfeld Verwendung.⁹

Eine Fokussierung auf schriftliche Texte des Alevitentums greift auch deshalb zu kurz, weil alevitische Gemeinschaften trotz der Verwendung von Schriftlichkeit zu einem hohen Maße von anderen Formen der Wissensvermittlung geprägt waren. Die Stellung, welche niedergeschriebene Texte bei der Bewahrung und Vermittlung religiösen Wissens einnahmen, bedarf daher einer umsichtigen Bewertung, um das Verhältnis zu anders tradierten Inhalten nicht falsch zu gewichten.¹⁰ Wie Zeynep Oktay-Uslu im Falle von religiöser Dichtung betont, dienten geschriebene Texte den wenigen alphabetisierten Aleviten meist als Lernstoff sowie Inspiration für die mündliche Auslegung von Texten, für die sie unterschiedliche diskursive und interpretative Strategien besaßen.¹¹

Ein zentrales Anliegen einiger Aleviten ist es, den Schlüssel zur ‚korrekten‘ rituellen Praxis, in den Handschriften ihrer Vorfahren und den Handbüchern alevitischer *Dedes* zu finden. Die Vielfältigkeit in der Ritualistik alevitischer Gemeinden deuten sie als eine Degeneration von der ‚ursprünglichen‘ Tradition, der die jahrhundertlange soziale Ausgrenzung den Weg gebahnt habe. Häufig wird dies durch die Annahme untermauert, mündliche Bewahrung von Glaubensinhalten sei fehleranfällig und hätte dazu geführt, dass auch das Wissen um die eigenen Rituale in Vergessenheit geraten sei. Dieser hohen Gewichtung schriftlich niedergelegter Texte begegnen andere Aleviten mit großer Skepsis; sie sehen die vergangene Praxis des Dorfkontextes als ‚authentisch‘ an und sind um deren Rekon-

8 Benjamin Weineck u. Johannes Zimmermann, „Introduction: Sourcing Alevism Between Standard, ‚Canon‘, and Plurality“, dies. (Hg.), *Alevism Between Standardisation and Plurality: Negotiating Texts, Sources, and Cultural Heritage*, Berlin etc.: Peter Lang, 2018, 21–58, hier 51–53.

9 Vgl. Leyla Neyzi, „Embodied Elders: Space and Subjectivity in the Music of Metin-Kemal Kahraman“, *Middle Eastern Studies* 38.1 (2002), 89–109, hier 102; Janina Karolewski, „The Education of Alevi Religious Specialists and their Manuscripts: Ali Göktürk Dede from Şeyh Hasan Köyü, Turkey“, Stefanie Brinkmann et al. (Hg.), *Education Materialised: Reconstructing Teaching and Learning Contexts through Manuscripts*, Berlin etc.: De Gruyter, 151–184, hier 164 u. 172.

10 Zur Bedeutung der *Oral Tradition* siehe Yıldırım, *Geleneksel*.

11 Zeynep Oktay-Uslu, „Alevi-Bektashi Literature as a Discursive Tradition: Interpretive Strategies, Orality, Charisma-Loyalty“, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 7.2 (2020), 33–53.

struktion auf Grundlage von *Oral History*-Daten und audio-visueller Dokumentation bemüht.¹²

Die mittlerweile zahlreich erschienenen Handbücher zum alevitischen *Cem*-Ritual bieten einen Querschnitt dieser Suche nach der ‚korrekten‘ und ‚authentischen‘ rituellen Praxis: Für einige Inhalte (vor allem Ritualtexte) griffen die Autoren auf schriftliche Quellen zurück und für andere (fast alle nichttextlichen Komponenten des Rituals, wie rituelle Handlungen, Verhaltensformen, Abfolgen ritueller Sequenzen und Informationen zum zeitlichen sowie örtlichen Rahmen) bemühten sie ihre eigene Erinnerung oder die von Verwandten. Nur wenige Autoren halten die Praxis ihrer Dorf- oder Familientradition fest; der Großteil präsentiert ein Ritual, das der heutigen Zeit sowie der Verstärkung Rechnung trägt und von jedem *Dede* durchführbar sei.¹³

Das Bedürfnis nach Büchern zur eigenen Tradition sowie das Verfassen solcher Bücher erklärt David Shankland damit, dass viele Aleviten fern der Dorfgemeinschaften ihrer familiären Herkunft leben. Die in diesen Publikationen beobachtete Kodifizierung und lehrmäßige Festlegung sind ihm aus dem Dorfkontext jedoch nicht bekannt: „The previously fuzzy boundaries are in the process of being made hard, and as a result the past may suffer from a needless process of simplification.“¹⁴

An diese Beobachtung knüpft die vorliegende Arbeit an und untersucht, inwieweit sich die ritualrelevanten Aufzeichnungen von Alişan Dede und anderen Bewohnern des Dorfes Bicir aus den 1950er Jahren innerhalb der besagten „fuzzy boundaries“ bewegten. Die Arbeit beschränkt sich dabei nicht auf die Ritualpraxis, sondern sie zeichnet auch den Umgang der beiden *Dedes* mit rituellem Wissen sowie Schriftlichkeit nach und analysiert die verschiedenen Formen und Akteure der Wissensvermittlung im Dorf.

In Hinblick auf die bisherige Forschung zu Ritualen im Alevitentum und zur Bewahrung und Vermittlung rituellen Wissens in alevitischen Dorfgemeinschaften unternimmt die vorliegende Arbeit einen ersten Vorstoß in bisher wenig bis gar nicht bearbeitete Themenfelder. Die Arbeit leistet einen neuen Bei-

12 Johannes Zimmermann, „Between ‘Authenticity’ and ‘Reliability’: Negotiation of Religious and Ritual Knowledge in an Alevi Online Discussion Forum“, ders., Janina Karolewski u. Robert Langer (Hg.), *Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction*, Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2018, 123–188, insb. 147–166.

13 Refika Sariönder, „Transformationsprozesse des alevitischen *Cem*: Die Öffentlichkeit ritueller Praktiken und Ritualhandbücher“, Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang 2005, 163–173.

14 David Shankland, „Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement“, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga u. Catharina Raudvere (Hg.), *Alevi Identity: Cultural Religious and Social Perspectives*, Istanbul: Curzon, 1998, 19–27; hier 21.

trag zur Erforschung der dörflichen alevitischen Ritualpraxis in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Durch die Manuskripte aus Bicir, deren Anfertigung in die 1950er Jahre fällt, ergibt sich erstmals die Möglichkeit, die damalige rituelle Praxis unter Nutzung eines in sich weitgehend geschlossenen und gut kontextualisierbaren Korpus zeitgenössischer schriftlicher Quellen zu untersuchen.

Die Ergebnisse der Arbeit tragen zudem zur wissenschaftlichen Debatte um die heutigen Bemühungen alevitischer Akteure bei, ihre Glaubenslehre und, *pars pro toto*, ihre Ritualtradition zu standardisieren und zu kanonisieren. In der Arbeit wird die Tradierung rituellen Wissens in einer alevitischen Dorfgemeinschaft erstmalig ausführlich beschrieben und in ihren ausdifferenzierten Abläufen untersucht. Dabei gehört es zu den erklärten Zielen der Verfasserin, hierdurch ein Gegengewicht zu den bisherigen Verfahren der Erforschung schriftlicher Zeugnisse aus alevitischen Privatsammlungen zu schaffen, die sich allzu oft auf bestimmte Textsorten beschränken und Nutzhandschriften bzw. Notizhefte sträflich vernachlässigt haben. Hiermit eng verbunden ist die in der Arbeit konsequent angewandte Kombination historisch-philologischer und ethnologischer Methoden, die ebenfalls bei der Erforschung alevitischer Siedlungsgeschichte gewinnbringend eingesetzt wurde.

1.1 Zum Hintergrund der Arbeit

Der Beginn der wissenschaftlichen Arbeit über Bicir und die umliegenden Dorfgemeinschaften ist eng verbunden mit dem Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik“ an der Universität Heidelberg, der seine Arbeit im Jahre 2002 aufnahm. In dem osmanistischen Teilprojekt C 7 „Ritualtransfer bei marginalisierten religiösen Gruppen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften des Vorderen Orients und in der Diaspora“ untersuchten PD Dr. Robert Langer und Janina Karolewski (seit 2007) unter der Leitung von Prof. em. Dr. Michael Ursinus und Prof. Dr. Raoul Motika die rituelle Praxis alevitischer Gemeinschaften in der Türkei und in Deutschland.

Am Anfang bestand die Arbeit des Teilprojektes vor allem aus der teilnehmenden Beobachtung an Ritualen, freien Interviews mit Beteiligten und der Sichtung von ritualrelevanten Veröffentlichungen, zu denen insbesondere die im Selbstverlag oder in kleinen Verlagshäusern erschienenen Taschenbücher aus alevitischer Feder gehören. Letztere thematisieren seit den 1990er Jahren vermehrt, wie das alevitische Versammlungsritual *Cem* zu begehen sei und wenden sich dabei vor allem an Aleviten, denen innerhalb der Familie oder dem engen sozialen Umfeld keine Unterweisung in die rituelle Praxis und die religiöse Tradition im Allgemeinen zuteilgeworden war. Wie die Erfahrungen der Teilprojektmitarbeiter zeigten, werden diese Texte heutzutage vor allem von den *Dedes* als Leitfaden zum Ritual verwendet. Es kam jedoch die Frage auf, ob diese Ritualanweisungen auf älteren Vorlagen basieren oder älteren Vorbildern nachempfunden sind.

Eine andere Forschungsfrage betraf die frühere Organisation des Wissenstransfers in alevitischen Gemeinschaften. Bei Gesprächen mit Aleviten wurde die gängige Meinung bestätigt, religiöse Würdenträger seien die Besitzer der schriftlichen Quellen des Alevitentums gewesen. Mitunter erinnerten sich die Gesprächspartner auch, dass ihre Vorfahren über Bücher verfügt hatten, denen Informationen zum Ritual entnommen werden konnten. Der Verbleib dieser Aufzeichnungen war aber meist nicht mehr bekannt oder der Blick in die genannten Handschriften verriet, dass nur knappe Erwähnungen und keine umfassenden Anweisungen zum Ritual enthalten waren. Weitaus mehr Interviewpartner betonten, Wissen sei innerhalb der Familien mündlich weitergegeben worden, Texte wären auswendig zu beherrschen gewesen und Schriftlichkeit habe keine besonders wichtige Rolle gespielt.

Eng verbunden mit der Suche nach älteren schriftlichen Quellen war das Anliegen des Teilprojektes, sich in der Arbeit nicht auf die aktuelle rituelle Praxis im großstädtischen Kontext zu beschränken, sondern die Rituale in anatolischen Dorfgemeinschaften rückblickend zu erforschen. Mit der in den 1950er Jahren einsetzenden Migration aus den Dörfern in die nächstgelegenen Städte, in türkische Metropolen wie Ankara und Istanbul sowie ins Ausland veränderte sich das sozio-religiöse Gefüge der alevitischen Dorfgemeinschaften. Einige Aleviten sprechen daher bereits für die 1960er Jahre von einem Ende der rituellen Praxis. Zeitzeugen zu treffen, die den zuvor stattgefundenen Ritualen beiwohnten, wird immer schwieriger, denn die Jüngsten unter ihnen wurden meist in den 1930er Jahren geboren. Deshalb sollten im Teilprojekt die Erinnerungen dieser Aleviten an Rituale aufgezeichnet werden, solange die Möglichkeit dazu noch bestand. Es sollte aber auch versucht werden, die Existenz von Schriftzeugnissen aus dieser Zeit zu eruieren, um sie als weitere Quellen für die Erforschung der Ritualpraxis heranzuziehen.

Inwieweit dieser Ansatz in die Praxis umgesetzt werden konnte, war anfangs unklar, da bisher keine Forschungen in diese Richtung stattgefunden hatten. Die bei alevitischen Gemeinschaften praktizierte Geheimhaltung der Glaubensinhalte vor Außenstehenden war und ist eine Hürde hierfür. Seit den 1980er und 1990er Jahren gaben viele Aleviten diese Haltung auf, doch besonders im Zusammenhang mit Büchern, Heften und Dokumenten sind einige Besitzer nach wie vor sehr zurückhaltend. Dies erklärt sich unter anderem damit, dass die enthaltenen Texte vorwiegend im perso-arabischen Alphabet verfasst sind, das fast niemand mehr beherrscht. Mitunter sind die Besitzer zwar am Inhalt der Schriften interessiert, befürchten aber auch, dass ein Außenstehender Zugang zu Inhalten bekommen könnte, die nicht für ihn bestimmt sind oder mit denen er nicht vertrauensvoll umgehen könnte. Solche Bedenken betreffen viele Bereiche, meist aber religiöse Inhalte sowie familiäre Themen.

Im Jahre 2003 ermöglichte Hasan Gazi Ögütçü (im Folgenden Hasan G. Ögütçü¹⁵) dem Teilprojekt, eine aus Büchern und Heften bestehende Sammlung seines türkischen Heimatdorfes Bicir zu erforschen. Diese einmalige Gelegenheit war durch den bereits zuvor bestehenden Kontakt zwischen Raoul Motika und Hasan G. Ögütçü entstanden. In Gesprächen mit Raoul Motika hatte Hasan G. Ögütçü erwähnt, in seiner Familie Notizen zum Versammlungsritual gesehen und von weiteren Schriften gehört zu haben. Dank Hasan G. Ögütçüs Vermittlung stimmten die verschiedenen Besitzer der Schriften, meist seine Verwandten aus dem Dorf, der wissenschaftlichen Bearbeitung zu. Das Vertrauen, welches den Heidelberger Forschern durch die Erlaubnis zur Einsicht in die Sammlung entgegengebracht wurde, fand sogar eine Steigerung darin, dass sich die Dorfgemeinschaft für Interviews mit dem Forscherteam bereiterklärte. In Zusammenarbeit mit Hasan G. Ögütçü folgten mehrere Feldforschungsaufenthalte der Mitarbeiter des Teilprojektes in Bicir und Umgebung.

Bei der ersten Durchsicht der Sammlung, die Prof. em. Dr. Michael Ursinus und Prof. Dr. Raoul Motika vorgenommen hatten, wurde schnell klar, dass neun Hefte mit ritualrelevanten Texten aus den 1950er Jahren in enger Beziehung zueinander stehen. Zu ihren Schreibern fehlten oft Angaben in den Heften; auch waren die meisten Niederschriften nicht datiert. Hier konnte Hasan G. Ögütçü erste Hintergrundinformationen liefern, schließlich handelt es sich um die Notizhefte und Büchlein seiner Verwandten. Im Jahre 2006 führten er und Robert Langer zudem einige Interviews in Bicir, um mehr über die Schreiber der Manuskripte und die Verbreitung von Schriftlichkeit im Dorf zu erfahren. Eines dieser Interviews führten sie mit den zwei damals noch lebenden Schreibern Hasan Gazi Ögütçü (1938–2020) und Mehmet Abbas Ögütçü (1936–2010) über ihre Büchlein und ihre Erinnerungen an Alişan Ögütçü und Temir Kargın, die Schreiber der anderen Hefte.

Für Robert Langers Forschung zum Transfer alevitischer Rituale führten er und Hasan G. Ögütçü in erster Linie Interviews mit älteren Mitgliedern der Gemeinschaft in Bicir und dokumentierten deren Erinnerungen an die rituelle Praxis im Dorf. Teil einer der Forschungsaufenthalte im Dorf war auch die teilnehmende Beobachtung an einem zu diesem Zeitpunkt stattfindenden *Abdal Musa*, das zudem per Videoaufnahme dokumentiert wurde. Die Interviews, welche Hasan G. Ögütçü und Robert Langer in den Jahren 2006 und 2009 in Bicir führten, und die Rituale, die sie dokumentierten, liegen als Videoaufnahmen vor und wurden auszugsweise von Hasan G. Ögütçü und Özlem Ögütçü transkribiert.

15 Da ein weiteres Mitglied der Familie Ögütçü mit denselben beiden Vornamen Teil der vorliegenden Untersuchung ist, wird der zweite Vorname des hier vorgestellten Hasan Gazi Ögütçü zum Zwecke der Eindeutigkeit im Folgenden stets wie oben erwähnt abgekürzt.

Dieses Material durfte die Verfasserin dankenswerter Weise einsehen und zitieren.¹⁶

Durch die Arbeit zu den ritualrelevanten Aufzeichnungen der Sammlung kamen weitere Forschungsfragen hinzu, die sich allesamt der Vermittlung von religiösem und speziell rituellem Wissen in Bicir widmeten. Im Jahre 2008 begleitete die Verfasserin Hasan G. Ögütcü bei seinem Forschungsaufenthalt in Malatya, Bicir und Ankara und machte einige kurze Notizen zu seinen Interviews und Gesprächen. Im Jahre 2010 folgte dann ein weiterer Besuch der Verfasserin im Dorf, bei dem sie für ihre Arbeit von den beiden Jugendlichen İlhan und Ufuk Ögütcü unterstützt wurde. Gemeinsam mit den zuvor erwähnten Forschungsdaten von Hasan G. Ögütcü und Robert Langer komplementieren ihre Interviews und Feldnotizen aus 2010 die Handschriften der Sammlung zu einer einzigartigen Quellengrundlage für die vorliegende Arbeit.

Die Forschung zu Bicir blieb in dieser Form singulär und gilt als Glücksfall für das Teilprojekt, welches die zuvor erwähnte Methodenkombination erfolgreich umsetzen konnte – nicht zuletzt aufgrund der Quellenlage und einem Zugang zum Feld, der ohne Hasan G. Ögütcü nicht denkbar gewesen wäre.

1.2 Zur Geschichte des Alevitentums

Die heutige Glaubensgemeinschaft der Aleviten entwickelte sich zum Teil aus der historischen Gruppierung der Kızılbaş, die vorwiegend aus den östlichen Regionen Anatoliens, aber auch aus Nordsyrien und dem Armenischen Hochland stammten. Häufig wurden die Kızılbaş-Gemeinschaften den *Gulat*¹⁷ zugeordnet, zu denen man auch die Šabak im Nordirak, die Ahl-e Haqq in Iran sowie die Nuşayrî/‘Alawî in Syrien und der türkischen Provinz Antakya zählte. Diese Gruppenbezeichnung ist nicht unproblematisch, da sie pejorative hegemoniale Zuschreibungen der islamischen Gelehrsamkeit – sowohl der sunnitischen als auch der zwölferschiitischen – fortsetzt: Die bei den Kızılbaş und den verwandten Gruppen verbreiteten Glaubensvorstellungen und Rituale wurden als übermäßig bzw. übertrieben verurteilt. Ein Beispiel unter vielen ist die Form, wie sie die *Ehl-i Beyt* verehren, das heißt den Propheten Muhammed, seine Tochter Fatima, ihren Mannes Ali mit den Söhnen Hasan und Hüseyin sowie die auf Hüseyin folgenden Imame.

Die Kızılbaş waren die zahlenmäßig bedeutendsten Anhänger des seit dem Jahre 1301 bestehenden Safawiden-Ordens, dessen Zentrum in Ardabil im heutigen Iran lag. Sie dienten den Scheichen des Ordens seit dem 15. Jahrhundert als militärische Stütze und verhalfen ihnen so, ein ernstzunehmender Gegenspieler des Osmanischen Reiches um Gebiete in Ostanatolien zu werden. Der Orden ging

16 Für eine kurze Zusammenfassung der Arbeit von Robert Langer und Hasan G. Ögütcü siehe Langer u. Ögütcü, „Orality“.

17 Z. B. Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, 1. Aufl., Syracuse, N. Y.: Syracuse Univ. 1988.

spätestens im Jahre 1501 in eine politische Institution über, als Şah İsmail die bis ins 18. Jahrhundert bestehende safawidische Herrscherdynastie gründete.¹⁸ Die Kızılbaş setzten sich damals vorwiegend aus (halb)nomadischen, später größtenteils sesshaft gewordenen Turkmenenstämmen zusammen, und zu den prominentesten unter ihnen gehörten die „Ustādjūs, Rūmlūs, Shāmlūs, Dulghadrīs (arabice: Dhu 'l-Ḳadars), Takkalūs, Afshārs and Ḳādjārs“¹⁹. Heute sind vermutlich 20–25 % der Aleviten in der Türkei kurdisch bzw. kurdischsprachig, wobei dies ebenso eine Schätzung ist wie Zahlen zum Anteil der Aleviten an der Gesamtbevölkerung der Türkei, die aufgrund fehlender Zensusdaten zwischen zehn und zwanzig Prozent liegen mögen.²⁰

Während der Safawidenorden in seinen Anfängen der schafiitischen Rechtsschule nahestand, entwickelte er sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Richtung schiitischer Glaubensvorstellungen, wobei er seine mystische Orientierung nicht aufgab. Hierzu gehörte unter anderem, die ersten drei Kalifen Ebu Bekir, Ömer und Osman nicht anzuerkennen, Ali, den Neffen und Schwiegersohn des Propheten Muhammed, gemeinsam mit seinen elf als Imam anerkannten Nachkommen, auch bekannt als die Zwölf Imame, zu verehren, an das Erscheinen einer als *Mahdi* bekannten Erlösergestalt und Seelenwanderung zu glauben, bei der Gottfindung auf menschliche Mittler mit Segenskräften zu vertrauen und der Scharia nicht zu folgen.²¹ Hiermit schienen die Safawiden bei den turkmenischen Stämmen erfolgreich zu sein; möglicherweise, da sie religiöse Vorstellungen ansprachen, die in diesem Zeitraum zum ländlichen anatolischen Islam gehörten, allem voran die weite Verbreitung sufischer Ansichten sowie Praktiken und die Verehrung der *Ehl-i Beyt*.²²

Wie die noch heute in alevitischen Familien aufbewahrten Dokumente belegen, gehörte offenbar ein nicht unbedeutender Teil der sich später den Kızılbaş anschließenden religiösen Führer zum Orden der Vefaiyye, der auch in osmanischen Verwaltungsakten als bedeutender Akteur in Ostanatolien auftaucht, bevor er vermutlich ab dem 16. Jahrhundert nach und nach von der Be-

18 Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Şafawids: Šī'ism, Şūfism and the Ġulāt*, Wiesbaden: Steiner, 1972.

19 R. M. Savory, „Kızıl-bāsh“, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. II, Clifford Edmund Bosworth et al. (Hg.), Leiden: Brill, 1986, 243a–245b, hier 243b.

20 U. a. Markus Dreßler, *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg: Ergon, 2002, 10; und David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, London u. New York: RoutledgeCurzon, 2003, 136 f. Siehe hierzu auch Kapitel 2.3.

21 U. a. Markus Dreßler, „Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict“, Hakan T. Karateke u. Maurus Reinkowski (Hg.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden [et al.]: Brill, 2005, 151–173, hier 155 ff.

22 U. a. Dreßler, *Alevitische Religion*, 74–78.

ktasıyye verdrängt bzw. von ihr einverleibt wurde.²³ Für den Stamm der Çepni hingegen wird vermutet, er sei erst mit der Bektaşiiyye verbunden gewesen, bevor er sich den Kızılbaş anschloss.²⁴

Vermutlich handelte es sich bei dem Begriff „Kızılbaş“ (wörtl. Rotkopf) um die Bezeichnung der Safawiden für ihre turkmenischen Anhänger. „Rotkopf“ verweise auf die rote Kopfbedeckung der turkmenischen Krieger, die aus zwölf Zwickeln geformt gewesen sei bzw. entsprechend viele Falten gehabt habe, um die Verehrung der Zwölf Imame zum Ausdruck zu bringen. Die Kennzeichnung der eigenen Anhänger mit der erwähnten Kopfbedeckung wird je nach Überlieferung verschiedenen Persönlichkeiten zugeschrieben. Einer Überlieferung folgend sei es bereits Imam Ali gewesen, der seine Anhänger in der Schlacht von Siffin (657) mit roter Kopfbedeckung kämpfen ließ, um sie von den Feinden unterscheiden zu können.²⁵ Spätestens unter Şah İsmail habe es sich dann um die offizielle Bezeichnung und sogar um eine Ehrbezeichnung für jene Turkmenenstämme gehandelt, die durch die safawidische Propaganda für den Orden gewonnen worden waren.²⁶

Die Verbindungen zwischen dem Ordenszentrum in Ardabil, dem späteren Machtsitz der Safawiden-Dynastie in Täbris und den Anhängern in Anatolien wurden durch das Amt des *Halifetü l-Hülefa* (wörtl. Stellvertreter der Stellvertreter) koordiniert. Dieser, meist selbst ein Kızılbaş, setzte für bestimmte Gebiete Anatoliens *Halifes* ein, die wiederum *Piras* ernannten. Dieses Amt und das dahinterstehende Netzwerk hätten bereits seit Anbeginn der Ordenstätigkeit existiert und seien unabdingbar gewesen für die Anwerbung und Mobilisierung von Gefolgschaft in Anatolien.²⁷ Im frühen 14. Jahrhundert, zu Lebzeiten des Ordensgründers Şeyh Safiyyüddin (1252–1334), seien allein in drei Monaten 13.000 Anhänger aus Anatolien nach Ardabil gereist, um ihm ihre Ehre zu er-

23 Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)*, Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2011; Ayfer Karakaya-Stump, „The Vefâ' iyye, the Bektashiyye and Genealogies of ‚Heterodox‘ Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm“, *Turcica* 44 (2012–2013), 279–300; dies., *Kızılbaş/Alevis*, 44–144; Benjamin Weineck, *Zwischen Verfolgung und Eingliederung: Kızılbaş-Aleviten im osmanischen Staat (16.–18. Jahrhundert)*, Baden-Baden: Ergon, 2020, 155–164.

24 Benjamin Weineck, „Er ist ein notorischer Übeltäter‘: Lokalhistorische Perspektiven auf einen Kızılbaş-Vorfall aus dem frühen 18. Jahrhundert“, Johannes Zimmermann, Christoph Herzog und Raoul Motika (Hg.), *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien. Festschrift für Michael Ursinus*, Bamberg: Univ. of Bamberg, 2016, 665–698, hier 687 f.

25 Zu den verschiedenen Überlieferungen u. a. Moosa, *Extremist*, 33–35.

26 U. a. Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin: Klaus Schwarz 1988, 9); Savory, „Kızıl-bâsh“, 243b.

27 Roger M. Savory, „The Office of Khalifat al-Khulafâ Under the Şafawids“, *Journal of the American Oriental Society* 85. 4 (1965), 497–502, hier 497 f.

weisen.²⁸ Im 15. Jahrhundert, vermutlich unter der Führung des Şeyh Cüneyd (gest. 1460), habe der Orden die anatolischen Gefolgsleute für seine militärischen Kampagnen erfolgreich gewonnen.²⁹

Spätestens mit der Übernahme der Ordensführung durch Şeyh Cüneyds Enkel İsmail (1487–1524), die im Jahre 1501 in seine Ernennung zum Schah der Safawidendynastie mündete, kollidierten dessen expansive Bestrebungen in Anatolien mit den osmanischen Machtinteressen. Darüber hinaus gelang es der safawidischen Propaganda, im Osmanischen Reich Aufstände zu initiieren, die dessen staatliche Autorität zeitweise erheblich in Frage stellten (z. B. Şahkulu 1511/12³⁰). Einen nicht unwichtigen Faktor innerhalb des Konfliktes stellte auch die Abwanderung der Kızılbaş aus dem Osmanischen Reich und den umkämpften Gebieten Anatoliens dar. Der Verlust an Steuer- und Wehrpflichtigen nahm für die Hohe Pforte enorme Ausmaße an.³¹ Im Jahre 1514 sollte diesem schleichenden Prozess ein Ende gesetzt werden, als das osmanische Heer unter Führung Sultan Selims (1470–1520) gegen die Safawiden zog, sie in der Schlacht bei Çaldıran besiegte und große Teile Ost- und Südostanatoliens eroberte.³²

In Folge dieser Entwicklung wurde die Verfolgung der Kızılbaş innerhalb des Osmanischen Reiches, die schon im Vorfeld begonnen hatte, forciert, denn die Propagandatätigkeiten der Safawiden kamen mit der Niederlage gegen die Osmanen nicht zu einem jähen Ende. Wie Sultanserlasse aus den Jahren 1558–1591 belegen, waren die *Halifes* nach wie vor aktiv und verbrachten vermutlich als Kultgegenstände verwendete Stiefel und Kleider sowie Bücher aus Persien zu den Anhängern im nun osmanischen Gebiet.³³ Hiervon berichtet auch der venezianische Zypriot Michele Membré, der in den Jahren 1540/41 Iran bereiste. Bei seinem Gastgeber in Täbris, einem gewissen Şahkulu Halife Kavurgalı Dul-kadır, beobachtete er:

28 Roger Savory, *Iran Under the Safavids*, Cambridge etc.: Cambridge Univ., 1980, 11.

29 Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 10 f.

30 U. a. Hanna Sohrweide, „Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert“, *Der Islam* 41 (1965), 95–223, hier 145–156.

31 U. a. Savory, *Iran*, 25.

32 U. a. Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906–962, 1500–1555)*, Berlin: Klaus Schwarz, 1983.

33 U. a. Sohrweide, „Sieg“, 191 f.; Anke Otter-Beaujean, „Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: Zum Stellenwert der *Buyruk*-Handschriften im Alevitum“, Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele u. dies. (Hg.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“*, Berlin, 14–17 April 1995, Leiden, New York u. Köln: Brill, 1997, 213–226, hier 220; beide beziehen sich vermutlich auf Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik: On Altıncı Asırda Türkiye’de Rafizîlik ve Bektaşîliğe Dair Hazinei Evrak Vesikalarını Havidir*, Istanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932, 36 u. 39 f.

[...] [T]he secret comings and goings of adherents of the Shah from Turkey and elsewhere, who brought their gifts and begged for some token of the Shah in return. Shāhqulī *khalīfa* acted as intermediary with the King [i.e. Shah] on these occasions.³⁴

Ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert scheint die Verbindung zu den Safawiden nach und nach abzunehmen und schließlich in einigen Gemeinschaften so sehr an Bedeutung zu verlieren, dass sie teilweise sogar in Vergessenheit geriet. Hier wären beispielsweise die in den letzten Jahrzehnten erschienenen Publikationen von alevitischen Autoren zu nennen, in denen die Geschichte des Alevitentums ohne Rekurs auf die Safawiden oder Kızılbaş behandelt wird.³⁵ Sicherlich kann nicht davon ausgegangen werden, dass alle sich heute als Aleviten ererkennenden Gemeinschaften zu den Anhängern der Safawiden zählten, doch ist unter ihnen zumindest die Dichtung des Şah İsmail unter seinem Dichterpseudonym Şah Hatayi ebenso verbreitet wie zahlreiche textliche Anspielungen auf ihn und die Safawiden.

Der Rückgang der Beziehungen zwischen den Safawiden und den im Osmanischen Reich verbliebenen Kızılbaş wurden wohl auch dadurch bedingt, dass aus dem Sufiorden eine Dynastie geworden war, die einen Staat zu lenken hatte. Hierbei konnten ihre anatolischen Anhänger nur in Maßen berücksichtigt werden, waren diese doch durch Repressalien der osmanischen Autoritäten stark eingeschränkt. Selbst die noch im Einflussbereich der Safawiden verbliebenen Kızılbaş mussten ihre Machtstellung einbüßen, als Ende des 16. Jahrhunderts eine Umstrukturierung des safawidischen Militärs zu ihren Ungunsten erfolgte.³⁶ Nicht unbedeutend scheint zudem die Niederlage von Çaldıran gewesen zu sein, die bei den Kızılbaş das Ansehen des Şah İsmail als *Mahdi* in Frage gestellt haben dürfte,³⁷ ebenso wie die Einführung der Zwölferschia unter seiner Herrschaft, die von vielen Kızılbaş nur nominell mitgetragen wurde.³⁸

Ab dem 16. Jahrhundert benutzten auch die Osmanen den Begriff „Kızılbaş“ – etwa in dem Ausdruck „evbāş-i Kızılbaş“ („Kızılbaş-Pöbel“)³⁹ – als abschätzige Bezeichnung für die Anhänger der Safawiden, die im Einflussbereich des Osmanensultans siedelten, aber auch für die Safawiden im Allgemeinen. Einerseits

34 Alexander H. Morton, „The Chūb-i Ṭarīq and Qizilbāsh Ritual in Safavid Persia“, Jean Calmard (Hg.), *Études Safavides / Muṭāla‘āt-i şafawī*, Paris u. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 1993, 225–245, hier 228.

35 Z. B. Derviş Tur, *Erkânname: Aleviliğin İslam’da Yeri ve Alevi Erkânları*, 2. Aufl., Istanbul: Can, 2002, 197–268; Şakir Keçeli u. Aziz Yalçın (Hg.), *Alevîlik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi*, Ankara: Ardiç, 1996, 79–80 u. 83–89.

36 U. a. Savory, *Iran*, 78–83; Suraiya Faroqhi, „The Bektashis: A Report on Current Research“, *Bektachiyya: Études sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein = *Revue des Etudes Islamiques* 60 (1992), 9–29, hier 17.

37 Savory, *Iran*, 78.

38 Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 42.

39 U. a. Moosa, *Extremist*, 45; Savory, „Kızıl-bāsh“, 243b.

seien in den osmanischen Fetwas und Polemiken, in denen die Safawiden zum Thema gemacht werden, mit Kızılbaş „in erster Linie die persischen Qızılbaş, der Schah und seine religiösen Anhänger innerhalb des safawidischen Staates, gemeint, weniger die anatolischen Qızılbaş.“⁴⁰ Andererseits diente der Begriff in der osmanischen Verwaltung zur Kennzeichnung von Einzelpersonen und Gemeinschaften, die durch bestimmte Merkmale als Häretiker und somit häufig als oppositionell zum osmanischen Staat angesehen wurden. Unter den Osmanen waren die Begriffe *Zındık* und *Mülhid*,⁴¹ oft auch gemeinsam als ein Ausdruck verwendet, und *Rafizi* gebräuchlich, um zu bezeichnen, was außerhalb des sunnitischen Islams lag und auch zu keiner der beiden anderen Buchreligionen, Christentum und Judentum, gehörte.

Der osmanisch-safawidische Konflikt wurde somit zum Ausgangspunkt der verstärkten Bemühung darum, das Sunnitentum der Osmanen als korrekte Form des Islam zu präsentieren,⁴² während als davon abweichend ausgemachte Personen nicht unter dem Schutz des Sultans standen, sondern entsprechend der Scharia rechtlos waren und mit Verfolgung, Vertreibung, Bestrafung und im schlimmsten Falle mit dem Tode rechnen mussten.⁴³ Im Falle der Kızılbaş wurden als Verfehlungen häufig die Verfluchung der ersten drei Kalifen, die Anrede von sunnitischen Muslimen als „Yezid“, unsittliche Ausschweifungen und die Missachtung religiöser Pflichten, wie etwa des Gebets und des Fastens aufgeführt. Da diese Merkmale nicht nur den Anhängern der Safawiden unterstellt wurden, war „Kızılbaş“ ein Oberbegriff für teilweise religiöse, aber in jedem Fall subversive Gruppen, ohne dass eine detaillierte Unterscheidung vorgenommen wurde.⁴⁴ So bezeichnete man etwa die schiitischen Hamadas im heutigen Libanon in osmanischen Dokumenten des späten 17. Jahrhunderts als Kızılbaş, doch lautete der Vorwurf gegen sie nicht Häresie oder ähnliches, sondern Wegelagerei.⁴⁵

Im Gegensatz zu den Kızılbaş konnte der ähnliche Glaubensvorstellungen besitzende Sufiorden der Bektāşīyye im Osmanischen Reich über weite Stre-

40 Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, 1970, 72.

41 Zur Entwicklung beider Begriffe siehe Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: Yahut Dairenin Dışında Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*, 3. Aufl., Istanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2003, 6–15.

42 Dreßler, „Inventing“.

43 Abdurrahman Atçıl, „The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire During the 16th Century“, *International Journal of Middle East Studies* 49 (2017), 295–314.

44 Colin H. Imber, „The Persecution of the Ottoman Shī'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565–1585“, *Der Islam* 56.2 (1979), 245–273; hier 261–262.

45 Stefan Winter, „Shiite Emirs and Ottoman Authorities: The Campaign Against the Hamadas of Mt Lebanon, 1693–1694“, *Archivum Ottomanicum* 18 (2000), 209–245, hier 229–231. Auch ders., *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788*, Cambridge etc.: Cambridge Univ., 2010.

cken frei agieren. Ausschlaggebend scheint hier zu sein, dass sein Wirken einen Schwerpunkt auf integrative Tätigkeiten legte, wie etwa bei der Expansion des Osmanischen Reiches auf dem Balkan⁴⁶ oder der Aufnahme der jungen, ursprünglich meist christlichen Sklaven in die Janitscharentruppen, was deren Initiation in den Orden umfasste.⁴⁷ Mitunter wird vermutet, die osmanische Führung habe den Orden bewusst benutzt, um durch ihn indirekte Kontrolle auf Bevölkerungsteile wie etwa ordensungebundene Derwische ausüben zu können, da diese ein politisch subversives Potential darstellten, wie die großen Aufstände der anatolischen Landbevölkerung seit dem 13. Jahrhundert gezeigt hatten.⁴⁸ Dieser Annahme folgend könnte auch die beiderseitige Annäherung zwischen den Bektaşis und einigen Kızılbaşgemeinschaften verstanden werden, die möglicherweise im frühen 16. Jahrhundert ihre Ursprünge hat.⁴⁹ Denkbar wäre auch, dass die Einführung der Zwölferschia unter den Safawiden sowie die Veränderungen im safawidischen Staat zu Ungunsten der Kızılbaş verliefen, die sich daraufhin in die Nähe der Bektaşiyye begaben bzw. von deren Anhängern für eine Allianz mit dem Orden gewonnen wurden.⁵⁰

Die konkreten Hintergründe und der Beginn dieser Allianz werden bis auf weiteres unbekannt bleiben, doch gelang es wohl nur dem erblichen, Çelebi genannten Zweig der Bektaşiyye, einige Kızılbaşgemeinschaften dauerhaft an sich zu binden und anstelle der Safawiden als deren religiöse Autorität aufzutreten.⁵¹ Ersichtlich wird dies beispielsweise aus Handschriften mit religiösen Traktaten, in denen die Verbindung zu den Safawiden offenbar wird, doch einige Erwähnungen des safawidischen Şah zu einem späteren Zeitpunkt durch Verweise auf die Bektaşiyye ersetzt wurden.⁵² Auch die Unterscheidung der Kızılbaş in *Peñçeli* und *Erkanlı* zeugt vom Einfluss der Bektaşiyye. Denn nur die

46 U. a. Ömer Lûtfi Barkan, „Osmanlı İmparatorluğundan Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler“, *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279–386.

47 U. a. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London [1937] 1994, 46–48.

48 Suraiya Faroqhi, „Conflict, Accommodation and Long-term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)“, *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein = *Revue des Etudes Islamiques* 60 (1992), 167–180.

49 Irène Mélikoff, „Le Problème Kızılbaş“, *Turcica* 6 (1975), 49–67, hier 52.

50 U. a. Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 42 u. 45; Faroqhi, „Bektashis“, 17.

51 Zu den beiden Zweigen siehe Birge, *Bektashi Order*, 58; Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 46–47.

52 Siehe Bisâtî, *Şeyh Sâfi Buyruğu (Menâkıbu 'l-Esrâr Behcetü 'l-Ahrâr)*, Hg. Ahmet Taşğın, Ankara: Pyramit, 2003, 135–136. Im Falle dieser Handschrift ist fraglich, ob sie im Besitz von Kızılbaşgemeinden oder Bektaşis war (Karakaya-Stump, *Kızılbaş/Aleviten*, 174, Endnote 99). Zu einer Abschrift aus Ballıkaya (ehemals Mezirme) vermerkt Koçak, es gebe ergänzte Zuschreibungen an Hacı Bektaş Veli (vermutlich handelt es sich um Stellen in Paragraph 38 und 39) (Yunus Koçak, „Şah İbrahim Ocağı'ndan Gelen bir Şeyh Safi Buyruğu“, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004), 63–119, hier 64).

mit der Bektaşiyye verbundenen Kızılbaş lehnten bei der Ausübung von gewissen Ritualhandlungen die Verwendung eines Stabes (*Erkan*)⁵³ kategorisch ab und benutzen stattdessen die Hand (*Pençe*), wie es auch bei den Bektaşi üblich ist.⁵⁴ Nicht zuletzt für die religiösen Autoritäten der Kızılbaş wurde der Orden eine wichtige Institution, denn die Befähigung zur Ausübung ihres Amtes geht sehr häufig auf die Abstammung vom Propheten Muhammed über Ali und seine Nachkommen zurück und ist durch einen Stammbaum, *Şecere* genannt, zu belegen. Als ausstellende Instanz dieser Dokumente fungierten etwa die *Dergahs* der Bektaşiyye in Hacibektaş und in Kerbela.⁵⁵

Die bereits vorhandenen Ähnlichkeiten in den Glaubensvorstellungen und der Ritualpraxis bei den Bektaşi und Kızılbaş waren sicherlich entscheidend für eine Annäherung. So ist beiden die Verehrung der *Ehl-i Beyt* und die zentrale Stellung des Ali und der Zwölf Imame ebenso gemein wie das Begehen von Versammlungsritualen, an denen Männer und Frauen gemeinsam teilnehmen, bei denen Lieder zum Ritualtext gehören und ein als Gebet verstandener Tanz namens *Sema(h)* aufgeführt wird. Es ist nicht möglich, zu bestimmen, welche Elemente des einen vom anderen übernommen wurden; nicht zuletzt auch, da sie diese Gemeinsamkeiten mit anderen religiösen Gemeinschaften teilen, allen voran mit anderen Sufiorden wie der Mevleviyye und anderen Gruppierungen, wie etwa den *Ahl-e Haqq*.⁵⁶

Beim Blick auf die religiösen Texte, die sich bei Aleviten noch heute in Form von Handschriften finden, stößt man auf ähnliche Probleme in der Zuordnung. Während einige Texte eindeutig dem Einfluss der Safawiden oder Bektaşi geschuldet sind (bei Letzterem wären natürlich das *Velayetname* und die *Makalat* des Hacı Bektaş Veli zu nennen), könnten andere Schriften, wie etwa die *Hüsniyye*, auch aus dem weiteren schiitischen Milieu stammen⁵⁷. Wichtig muss die Rolle der Bektaşiyye für die schriftliche Überlieferung bei den mit ihnen verbandelten Kızılbaş allemal gewesen sein. Immerhin waren die Bektaşi bis zur

53 Zur möglichen Herkunft des Stabes als Ritualgegenstand von den Safawiden siehe Morton, „Chüb“. Hierzu auch nochmals im Folgenden.

54 U. a. Rıza Yıldırım, „Kiştim Marı: Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarını Hacı Bektaş Evlâdına Bağlama Girişimi ve Sonuçları“, *Tunceli Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 1–19; Ali Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocaklar*, Istanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998, 83–84.

55 U. a. ebd., 72–77; Ayfer Karakaya-Stump, „The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and Their Kizilbash Clients“, *International Journal of Turkish Studies* 16. 1&2 (2010), 1–24; dies., „Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge“, *Tuba* 30.2 (2006), 117–130.

56 U. a. Dreßler, *Alevitische Religion*, 14–98; Birge, *Bektashi Order*, 210–218; Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 233–241; Vladimir Minorsky, „Ahl-i Haqq“, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. I, Clifford Edmund Bosworth et al. (Hg.), Leiden: Brill, 1960, 260a–263b, hier 261a–261b; Moosa, *Extremist*, 231–244.

57 U. a. İlyas Üzüm, „Hüsniyye“, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 19, Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999, 34–35; und Birge, *Bektashi Order*, 126–128.

gewaltsamen Auflösung ihres Ordens im Jahre 1826 in der Lage, ihre religiösen Texte zu vervielfältigen und aufzubewahren, ohne andauernde Repressionen der osmanischen Verwaltung befürchten zu müssen.⁵⁸ Eventuell sicherten sie somit auch den Kızılbaş, die häufig in abgelegenen Regionen siedelten, den Zugang zu solchen Schriften.⁵⁹

Der Besitz häretischer Bücher war nur einer der Vorwürfe, aus welchem die Kızılbaş im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts verfolgt wurden. In den Erlassen findet sich ein immer wiederkehrendes Register an Vorwürfen, das man der grundsätzlichen Anklage, die *İlhâd* (Häresie) lautete, beigab.⁶⁰ So wurde ihnen etwa vorgeworfen, das Pflichtgebet nicht zu verrichten, das Fasten im Ramadan nicht einzuhalten und den Propheten Muhammed sowie die drei ersten Kalifen Ebu Bekir, Ömer und Osman zu verfluchen.⁶¹ Weitere Vergehen reichten von:

[...] a refusal to attend the mosque or follow the *shari'a*, to insulting the Sunnis and the *ulema*, playing music in the *tekkes* (convents), reading or possessing „heretical“ books, taking part in orgies, collecting alms for the Safavids and secretly working for them as *khalifas*.⁶²

Bei der Verfolgung der Kızılbaş spielten Denunziationen offensichtlich eine nicht zu unterschätzende Rolle, kamen sie doch hilfreich zu der Arbeit der vom Staat eingesetzten Spione hinzu, die über das Handeln der *Halifes* wachen sollten.⁶³ Denn das subversive Potential der *Halifes*, zu Aufständen aufzuwiegeln, stellte für die osmanische Regierung ein erhebliches Problem dar, zu dem die Abwanderung von Kızılbaş nach Persien und der daraus resultierende Verlust von Steuer- und Wehrpflichtigen hinzukamen.⁶⁴ Ab dem 17. Jahrhundert zeugen nur noch wenige osmanische Dokumente von aktiv oppositionellen, militanten

58 Die beiden alevitischen Autoren Mehmet Yaman und Haydar Kaya gehen davon aus, dass der Großteil des Schrifttums der Bektaşiyye nach 1826 vernichtet wurde (siehe Dreßler, *Alevitische Religion*, 105 FN 31). In welchem konkreten Ausmaß Handschriften und vermutlich auch Druckwerke vernichtet wurden, ist nach dem Kenntnisstand der Verfasserin noch nicht wissenschaftlich aufgearbeitet.

59 Hierauf deutet etwa der Vermerk in einer Handschrift im Besitz des Mehmet Yaman. Der Schreiber, ein Vorfahre von Yaman, berichtet im Kolophon, den Text im Jahre 1880 aus einem Exemplar im Dergah des Hacı Bektaş Veli kopiert zu haben. Siehe *Buyruk: Alevî İnanç, İbadet ve Ahlâk İlkeleri*, Hg. Mannheim AKM Dedeler Kurulu, Bearb. Mehmet Yaman, Istanbul u. Mannheim: Selbstverlag, 2000, 203.

60 Fariba Zarinebaf-Shahr, „Qizilbash ‚Heresy‘ and Rebellion in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century“, *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu* 7 (1997), 1–13, hier 5.

61 Imber, „Persecution“, 261–262.

62 Zarinebaf-Shahr, „Qizilbash“, 12.

63 Imber, „Persecution“, 263–264; Zarinebaf-Shahr, „Qizilbash“, 11.

64 U. a. Eberhard, *Polemik*, 42–44.

Kızılbaş, was möglicherweise ein Ergebnis der intensiven Verfolgungen des 16. Jahrhunderts ist.⁶⁵

Die historischen Kızılbaş und weitere Gemeinschaften, die heute größtenteils unter dem Begriff „Aleviten“ gefasst werden, ziehen sich aber in Folge der staatlichen Repressalien nicht vollständig in entlegene Regionen zurück, wie dies im ‚alevitischen Rückzugsnarrativ‘ dargestellt wird. Zahlreiche Siedlungen überdauern bis zum heutigen Tage, ihre Bewohner waren im 17. und 18. Jahrhundert weiterhin in administrative Abläufe des Staates integriert und sie suchten in einigen Fällen sogar die lokalen Gerichte auf. Spätestens in diesem Zeitraum etablieren sich vermutlich die sozio-religiösen Netzwerke zwischen den drei zentralen Gruppen der alevitischen Tradition: den heute oft *Ocak* genannten sufischen Abstammungsgemeinschaften und den ihnen verbundenen halb-nomadischen Stämmen sowie Bewohnern von Dörfern.⁶⁶

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts werden die Kızılbaş von protestantischen amerikanischen Missionaren und später von europäischen Wissenschaftlern sowie türkischen Nationalisten ‚wiederentdeckt‘. Die Berichte der Missionare, die von den 1850er bis in die 1920er Jahre reichen, stellen ein reiches Archiv für die Erforschung der Kızılbaş dar, die im ländlichen Anatolien ein eher zurückgezogenes Leben führten.⁶⁷ Zudem liegen ab der Jahrhundertwende auch vermehrt Notizen von europäischen Wissenschaftlern vor, die über ihre Aufenthalte in Anatolien und den Kontakt zu Kızılbaş publizieren. So etwa der britische Archäologe John Winter Crowfoot (1873–1959)⁶⁸ oder der ebenfalls britische Ethnologe Frederick William Hasluck (1854–1924).⁶⁹ Nennenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Aufzeichnungen Hugo Grothes über seine Reise durch Vorderasien.⁷⁰ Der deutsche Orientalist Georg Jacob veröffentlichte zudem in diesem Zeitraum zur Bektaschiyye.⁷¹ Zur selben Zeit begannen

65 Zu der seltenen Teilnahme von Kızılbaş an den (Celali-)-Aufständen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts siehe Zarinebaf-Shahr, „Qizilbash“, 12.

66 Zur bisher unbearbeiteten Geschichte der Kızılbaş-Aleviten im 17. und 18. Jahrhundert liegt seit Kurzem die Pionierarbeit von Benjamin Weineck vor (Weineck, *Verfolgung*).

67 U. a. Hans-Lukas Kieser, „Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions Between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia“, *Die Welt des Islams* 41.1 (2001), 89–111; Ayfer Karakaya-Stump, „The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath“, David Shankland (Hg.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*. Bd. 2, Istanbul: ISIS, 2004, 329–353.

68 J. W. Crowfoot, „Survivals Among the Kappadocian Kyzylbash (Bektashi)“, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 30 (1900), 305–320.

69 Frederick William Hasluck, „Heterodox Tribes of Asia Minor“, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 51.2 (1921), 310–342.

70 Hugo Grothe, *Meine (Studien)Reise durch Vorderasien (Kleinasien, Mesopotamien und Persien) 1906 und 1907: Vorläufiger Bericht*, Halle a. S.: Gebauer-Schwetschke, 1908.

71 Georg Jacob, „Die Bektaschiyye in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen“, *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-philo-*

sich auch türkische Nationalisten wie Baha Said Bey (1882–1939) intensiver für die Gemeinschaften der Kızılbaş zu interessieren. Im Sinne der jungtürkischen Bestrebungen, steht die Bildung einer türkischen Nation im Mittelpunkt ihres Wirkens.

Um die Jahrhundertwende herum werden die Kızılbaş vermehrt Aleviten genannt, also mit einer Bezeichnung belegt, die von einigen Kızılbaşgemeinschaften seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als Eigenbezeichnung bekannt war⁷² und sich heute fast gänzlich durchgesetzt hat.⁷³ Auch wenn „Kızılbaş“ nach wie vor als pejorativer Ausdruck gebräuchlich ist,⁷⁴ wurde er doch vom neutralen Begriff „Alevi“ (dt. Alevit od. alevitisch) in den Hintergrund gedrängt, der die Anhängerschaft zu Ali, dem Neffen und Schwiegersohn des Propheten Muhammed, zum Ausdruck bringt. Ähnlich wie schon zuvor unter Sultan Abdülhamid II., der die Kızılbaş durch Sunnitisierungskampagnen in die osmanische Gesellschaft integrieren wollte,⁷⁵ sollten sie Teil der nun stärker national angelegten kollektiven Identität werden.⁷⁶

Die Jahre nach der Republikgründung brachten für die Aleviten zunächst die Hoffnung mit sich, Atatürks Staatsprinzip des Laizismus verändere die Lage zu ihren Gunsten. Aus dieser Erwartungshaltung resultierte auch die pro-kemalistische Einstellung vieler, in erster Linie türkischer Aleviten. Immerhin wurde den türkischen Aleviten die Möglichkeit gegeben, sich als Türken im neuen Staat zu integrieren, ohne dass ihnen aus ihrer religiösen Zugehörigkeit ein Nachteil entstand. Die kurdischstämmigen Aleviten konnten dieses Angebot nicht annehmen, da sie sich durch ihre ethnische Herkunft unterschieden und im türkisch-nationalistischen Konzept der Republik keinen Platz fanden. Die meist ablehnende Haltung kurdischer Aleviten gegenüber Atatürk gründet auf seiner anti-kurdischen Politik, zu der etwa die gewaltsame Niederschlagung der Aufstände von Koçgiri (1920) und Dersim (1938/39) oder das rigide Unterdrücken der kurdischen Kultur und Sprache gehörten.⁷⁷

logische Klasse 24.3 (1907–1909), 1–53; ders., *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis* (mit einem Anhang v. Prof. Snouk Hurgronje in Leiden und 2 Tafeln), Berlin: Mayer & Müller, 1908.

72 Crowfoot, „Survivals“, 305; Hasluck, „Heterodox“, 311.

73 Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford etc.: Oxford Univ., 2013.

74 *Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri*, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (Hg.), Ankara: o. A., 2005.

75 Kieser, „Heterodoxy“, 96 f.

76 Fahriye Dinçer, „Alevî Âyinlerine İlişkin 1915–1940 Döneminde Yayımlanan Metinlerde Alevî Kimliğinin Temsili“, Gönül Pultar (Hg.), *Kimlikler Lütfe: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*, Ankara: ODTÜ, 2009, 134–147.

77 Sehruban Sahin, *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*, unveröffentl. Diss., New School Univ., New York, 2001, 44–45.

Die Sunnitisierung der 1950er Jahre, die eine Gegenbewegung zur Einparteiherrschaft der CHP war, wurde durch den Putsch im Jahre 1960 aufgehalten. Auf alevitischer Seite nutzte man das liberalere Klima, um „unter Berufung auf das Alevitentum als türkische Kultur und Philosophie erstmals mit einzelnen Publikationen, Vereinen und der Gründung einer alevitischen Partei,“⁷⁸ der *Birlik Partisi*, öffentlich tätig zu werden.⁷⁹ In der Zeit bis zum Militärputsch des Jahres 1980 setzte die nach Kieser bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnende „alevitisches Renaissance“⁸⁰ in vollem Ausmaß ein. Dies geschah paradoxerweise, indem rigoros die ‚alten Tatsachen‘ des Alevitentums in Frage gestellt wurden, um eine alevitische Identität zu schaffen.

Die an staatlichen Schulen und Universitäten ausgebildete Generation, die mitunter ausschließlich im städtischen Kontext aufgewachsen war, hinterfragte und kritisierte die alevitische Tradition als unzeitgemäß oder stellte die älteren Generationen als – in ihrem Sinne – ungebildet bloß. Einhergehend mit ihrer meist sozialistisch und kommunistisch geprägten Einstellung lud sich der Generationenkonflikt ideologisch auf.⁸¹ Dies führte auch dazu, dass ein Grundpfeiler der alevitischen Tradition – teilweise sogar bis zum heutigen Tage – ins Wanken geriet: die Charisma- bzw. Abstammungsloyalität.⁸² Das Expertentum alevitischer Geistlicher ist durch ihre Abstammung aus *Ocak* genannten *Holy Lineages* legitimiert. Ihre Fähigkeiten, ihr Wissen und ihre Handlungen im religiösen und teilweise auch sozialen Bereich durften nicht hinterfragt werden. Die Kritik der jüngeren Generation konnte von den Geistlichen nicht adäquat beantwortet werden, da zwei unterschiedliche Bildungstraditionen und Weltanschauungen aufeinandertrafen. „Nicht mehr die religiösen Kenntnisse, sondern die Beherrschung weltlicher, moderner Fähigkeiten und Fertigkeiten bestimmte [über] Stärke und Machtstellung“⁸³ innerhalb der alevitischen Gemeinschaften. Die einflussreichen Positionen bei heutigen alevitischen Vereinen oder Organisationen haben oftmals nicht die Angehörigen der *Ocaks* inne; sie sind größtenteils durch Aleviten besetzt, die der ‚Laienkaste‘, den *Talips* entstammen. Auch die

78 Dreßler, *Alevitische Religion*, 172.

79 Weiterführend siehe Elise Massicard, „Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation“, Hege Irene Markussen (Hg.), *Alevism and Alevism: Transformed Identities*, Istanbul: ISIS, 2005, 109–135.

80 Kieser, „Heterodoxy“, 107–108.

81 U. a. Hüseyin Ağuıçenođlu, „Das alevitische *Dede*-Amt“, Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2005, 132–145, hier 143.

82 Zu Charismaloyalität siehe Dreßler, *Alevitische Religion*, 17. Zu Abstammungsloyalität siehe Günter Kehrer, „Spezialisten, religiöse“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG)*. Bd. 5, Hg. Hubert Canik et al., unter Mitarb. v. Günter Kehrer et al., Stuttgart etc.: Kohlhammer, 2001, 76–81; hier 78.

83 Ağuıçenođlu, „*Dede*-Amt“, 143.

meisten indigenen Autoren zum Thema Alevitentum sind der städtischen Bildungselite zuzurechnen und sind nicht selten ehemalige Linksaktivisten.

Seit der verstärkten Landflucht von Aleviten in türkische Großstädte und ihrer Migration ins Ausland hatten viele alevitische Geistliche bereits an Handlungsspielraum verloren, da ihr Expertentum teilweise überflüssig geworden war. In den Städten und natürlich auch im Ausland konnte die rituelle Praxis, zu der die Anwesenheit eines Geistlichen zwingend notwendig war, zunächst nicht oder nur rudimentär fortgeführt werden. Außerdem konnte das Gemeinderitual, an welchem die jeweilige Dorfgemeinschaft vollständig teilnehmen sollte, aufgrund der Migration weder im Dorf noch in der Stadt bzw. dem Ausland durchgeführt werden. Auch kam es weiterhin zu gewaltsamen Aktionen der Polizei- und Militärkräfte, die die Gemeinderituale der Aleviten auflösen oder verhindern sollten. Doch bedeutete dies nur, dass die Geistlichen die Rituale seltener durchführten; ihre besondere Stellung behielten sie trotzdem bei. Man spricht spätestens ab diesem Zeitpunkt von einem Traditionsbruch, da weder die Weitergabe des zuvor tradierten Wissens noch die rituelle Praxis konsequent fortgeführt wurden. Seit den 1960er Jahren, mit dem Ausbruch des Generationenkonflikts, büßten die Geistlichen jedoch zusehends an Ansehen und Autorität ein, teilweise wurden sie gar verspottet.⁸⁴

In der Folge führte die Generation der ersten Migrationswelle in die türkischen Großstädte und ins Ausland und auch ihre Folgegeneration ihre religiöse Tradition unter den veränderten Umständen nicht fort bzw. gab sie bewusst auf. Erst die Zeit nach dem Militärputsch im Jahre 1980 führte einen Wechsel herbei. Eine Rückbesinnung auf die religiöse Herkunft fungierte einerseits als Substitut für die Ideale der zerschlagenen linken Bewegung – das Alevitentum wurde von vielen ehemaligen linkspolitischen Aktivisten als Identifizierungsmöglichkeit ‚wiederentdeckt‘. Andererseits sahen sich viele Aleviten durch die zunehmende Sunnitisierung der Politik (*Türk-İslam Sentezi*) dazu gezwungen, ihre eigene Identität in Abgrenzung zum sunnitischen Islam hervorzuheben oder sogar neu zu formulieren.

Die 1990er Jahre brachten dann den endgültigen Durchbruch in der türkischen Öffentlichkeit und auch im Ausland. Unzählige Vereine wurden gegründet, Publikationen zum Alevitentum veröffentlicht, die seit Jahrzehnten vernachlässigte religiöse Bildung der Gemeinschaft sollte nachgeholt werden, und man bemühte sich, die eigenen Interessen auch politisch zu vertreten, die eigenen Rechte gar einzuklagen.⁸⁵ Diese „Alevi Revival“ benannte Bewegung brachte auch mit sich, dass man für die Konstituierung einer religiösen Gemeinschaft einer eigenen Tradition bedurfte und sich wieder der geistlichen Wür-

84 U. a. Shankland, *Alevi*, 136.

85 Reha Çamuroğlu, „Alevi Revivalism in Turkey“, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga u. Catharina Raudvere (Hg.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, Istanbul: Curzon, 1998, 79–84.

densträger besann. Dass man die alevitischen Rituale mittlerweile auch in den Großstädten unter der Leitung von Geistlichen praktiziert, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich hierbei um Geistliche im Angestelltenverhältnis handelt. Die Führungsschicht der alevitischen Bewegung besteht nach wie vor aus der Bildungselite, die mitunter auch über das Tun und Walten der Geistlichen befindet.⁸⁶

1.3 Forschungsstand

Den beiden Themenfeldern der vorliegenden Arbeit entsprechend zerfällt der Forschungsstand in zwei Teile, von denen der erste den Untersuchungen zu Ritualen in Kızılbaş- und Alevitengemeinschaften gewidmet ist und der zweite die Forschung zur Bewahrung und Überlieferung alevitischer Wissensbestände zusammenfasst.

Rituale der Kızılbaş und Aleviten

Für die Untersuchung der rituellen Zusammenkünfte der Kızılbaş können osmanische Dokumente und Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts als Quellen verwendet werden, wobei sie mit Vorsicht zu genießen sind, da ihre Funktion meist keine neutrale Darstellung, sondern eine Verurteilung der Ritualpraxis und Glaubensvorstellungen als häretisch ist. Einen Anfang hierzu machte Ahmet Refik bereits im Jahre 1932 mit seiner kurz kommentierten Übertragung einiger Einträge aus den *Mühimme Defterleri* der Jahre 1558–1591 in die Lateinschrift. In diesen Registern der wichtigen Angelegenheiten des Osmanischen Reiches wurden viele, aber nicht alle Sultanserlasse in Abschrift gesammelt.⁸⁷ Seine Auswahl der Registereinträge beschränkte sich auf solche, aus denen die staatliche Verfolgung der als „Häretiker“ und „Kızılbaş“ bezeichneten Gruppen und Personen im 16. Jahrhundert hervorgeht. Auf einige der von Refik übertragenen Einträge geht Hanna Sohrweide 1955 in ihrer Dissertation kurz ein, um die Situation der Kızılbaş im Anatolien des 16. Jahrhunderts darzustellen.⁸⁸ Colin H. Imber griff 1979 für seinen Artikel zur Verfolgung der Kızılbaş ebenfalls auf Refiks Arbeit zurück, ergänzte diese aber um andere Einträge aus den *Mühimme Defterleri* der Jahre 1565–1585.⁸⁹ Da Imbers Interesse auf den staatlichen Maßnahmen liegt, die zur Ergreifung und Bestrafung dieser Personen führten,

86 Robert Langer, „Alevitische Rituale“, *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Martin Sökefeld (Hg.), Bielefeld: transcript, 2008, 65–108, hier 87.

87 Refik, *On Altıncı Asırda*.

88 Sohrweide, „Sieg“, 186–195; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, Ankara: Vadi, 2002.

89 Imber, „Persecution“. Anders als der allgemein formulierte Titel der Arbeit vermuten lässt, „[t]he article is about the persecution of the pro-Safavid elements in the Ottoman state, in particular the kızılbaş“ (ebd., 245).

finden Rituale nur kurz Erwähnung.⁹⁰ Zur Aussagekraft der Dokumente bemerkt er, es bleibe unklar, ob sich unter den Betroffenen Kızılbaş im Sinne von Anhängern der Safawiden befanden.⁹¹ Auch der Beitrag von Fariba Zarinebaf-Shahr aus dem Jahre 1997 basiert auf den *Mühimme Defterleri* des 16. Jahrhunderts, würdigt das Thema der Rituale aber nur mit wenigen Sätzen.⁹² Selbiges gilt für die Arbeit Saim Savaş aus dem Jahre 2002, in deren Anhang in Lateinschrift übertragene Auszüge der von ihm genutzten Quellen aufgeführt sind.⁹³ Ayşe Baltacıoğlu-Brammer legte unlängst den ersten auf Kızılbaş-Rituale fokussierten Beitrag vor, in dem sie zudem historiographische Literatur als Quelle einbezieht.⁹⁴

Unzweifelhaft informieren die Einträge der *Mühimme Defterleri* nur in geringem Umfang darüber, worin die religiöse Praxis der Kızılbaş bestand. Ihre rituellen Versammlungen waren offenbar Treffen, über die es heißt, beide Geschlechter nähmen daran teil und man spiele Musik. Weiterhin kann angenommen werden, dass die Kızılbaş das tägliche Gebet oder das Ramadanfasten mitunter nicht beachtetten, da ihnen die Missachtung genau dieser Rituale häufig vorgeworfen wird. Exemplarisch sei hier zunächst ein Eintrag auszugsweise aufgeführt, in dem auf diese Versammlungen Bezug genommen wird. Es wird darin die Entsendung eines Beamten der Hohen Pforte angekündigt, der im Jahre 1583 in der Umgebung von Amasya und Çorum einige Gruppen von Häretikern und Kızılbaş (*bazı mülhid ve kızılbaş taifesi*) ausfindig machen solle, die unter anderem wie folgt beschrieben sind:

[...] es ist offensichtlich, dass sie Häretiker sind, da sie [...] sich nachts versammeln, ihre Ehefrauen und Töchter zu ihren Versammlungen bringen, sich gegenseitig der Ehefrauen und Töchter des anderen bemächtigen und *Salat* und *Sawm* nicht kennen [...].⁹⁵

Am augenfälligsten ist sicherlich der Vorwurf der unsittlichen und inzestuösen Handlungen, der eine nicht unbekannte Strategie war, um unliebsame Gruppierungen in drastischster Art zu diffamieren. So findet Colin H. Imber beispielsweise in zeitgleich verfassten Dokumenten über den Sufiorden der Melamiyye in Bosnien dieselben Vorwürfe.⁹⁶ Elke Eberhard, die in ihrer Promotionsschrift

90 Ebd., z. B. 255, 259 u. 261.

91 Ebd., 245.

92 Zarinebaf-Shahr, „Qizilbash“, 11 f.

93 Savaş, *XVI. Asırda*.

94 Ayşe Baltacıoğlu-Brammer, „Those Heretics Gathering Secretly ...‘: Qizilbash Rituals and Practices in the Ottoman Empire according to Early Modern Sources“, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 6.1 (= *Ceremonies, Festivals, and Rituals in the Ottoman World*) (2019), 39–60.

95 „[...] gece ile cemiyet idüb avretlerin ve kızların meclislerine getirüb birbirlerinin avretlerin ve kızların tasarruf idüb salât ve sawm bilme[mekle] [...] mülhid oldukları zâhir olup [...]“ (Refik, *On Altıncı Asırda*, 41).

96 Imber, „Persecution“, 261.

aus dem Jahre 1970 die polemische Darstellung von Safawiden und Kızılbaş in osmanischen Rechtsgutachten (Sing. *Fetva*) und Streitschriften behandelt, geht ebenfalls auf diese sowie auf andere Vorwürfe ein, die mit der religiösen Praxis in Verbindung stehen. In ihrer Bewertung der Einzelheiten dieser Vorwürfe ist Eberhard sehr zurückhaltend und beschränkt sich meist darauf, die Sicht der Autoren wiederzugeben.⁹⁷ In ihrem allgemeinen Fazit beschreibt sie die osmanische Polemik gegen Safawiden und Kızılbaş aber als Mittel, diese Gruppen zu diskreditieren.⁹⁸

Die Arbeiten von Leslie Peirce und Boğaç A. Ergene aus dem Jahre 2003 bedienen sich einer anderen Dokumentenart, nämlich den Protokollbüchern osmanischer Richter (Sing. *Kadi Sicilli*, auch als Kadiamtsprotokolle bekannt). In wenigen Fällen enthalten die Aufzeichnungen der Kadis auch Informationen zu Ritualen, denn diese waren während der Prozesse gegen Kızılbaş häufig Teil der Anklage. Ergene bespricht einen solchen protokollierten Fall aus dem Jahre 1698 kurz: Drei männlichen Bewohnern eines Dorfes in der Provinz Çankırı wird vorgeworfen, Kızılbaş zu sein und in ihren Häusern häretischen Ritualen nachzugehen und Geschlechtsverkehr mit den Ehefrauen der jeweils anderen zu haben.⁹⁹ Wie in den Einträgen im Protokollbuch festgehalten, hätten Zeugen ausgesagt, die von ihnen beobachteten Untaten entsprächen den Ritualen der Häretiker (*Firak-i Dallenin Ayini*).¹⁰⁰ Ergene bemerkt, dass der zuständige Richter offensichtlich Zweifel am Wahrheitsgehalt der Zeugenaussagen hegte und, entgegen dem üblichen Prozedere, alle Zeugen einen Eid ablegen ließ. Nichtsdestotrotz wurden die Angeklagten bestraft, da, so vermutet Ergene, die Dorfgemeinschaft sie bereits zuvor preisgegeben hatte und dies nur noch durch den Urteilsspruch formal abzusichern suchte.¹⁰¹

Leslie Peirce widmet einem Fall aus dem Jahre 1541 ein ganzes Kapitel ihrer Monographie: Hacıye Sabah wurde in Ayntab, dem heutigen Gaziantep, wegen Missachtung der Geschlechtertrennung angeklagt und schließlich zum Verlassen der Stadt verurteilt. Nachdem der ursprüngliche Vorwurf darauf lautete, der von ihr im eigenen Hause organisierte religiöse Unterricht für Frauen werde von männlichen Lehrern erteilt, wurde im Verlauf des Prozesses eine weitere Anschuldigung von Seiten der Nachbarn hervorgebracht. Hacıye Sabah und der Lehrer İbrahim hätten die Schülerinnen in häretischen Lehren unterwiesen und exzessive Andachten entsprechend der Kızılbaş-Doktrin abgehalten. Zudem hätte sich herumgesprochen, dass in besagtem Haus sexuelle Verfehlungen be-

97 Eberhard, *Polemik*, 84–106.

98 Ebd., 161 f.

99 Boğaç A. Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*, Leiden [et al.]: Brill, 2003, 164.

100 Ebd., 165.

101 Ebd., 167.

gangen würden. In ihren Aussagen bestätigen sowohl Hacıye Sabah als auch İbrahim, diesen Unterricht schon seit Längerem auf einer regulären Basis zum Erwerb ihres Lebensunterhalts angeboten zu haben; und männliche Teilnehmer seien lediglich der Lehrer İbrahim und seine zwei Lehrlinge gewesen. Interessant ist aber auch in diesem Fall, dass der Richter den Vorwurf, Kızılbaş zu sein, im Prozess nicht sonderlich hervorhebt, sondern die Missachtung der Geschlechtertrennung verurteilt.¹⁰²

Beide Autoren äußern Zweifel, ob die Angeklagten überhaupt an Ritualen teilnahmen und ob diese wie geschildert abliefen.¹⁰³ Insbesondere Peirce bietet ein Spektrum an möglichen Beweggründen für die Anklage der Hacıye Sabah an, die von Spannungen zwischen offiziellen Religionslehrern und freiberuflichen Lehrern wie İbrahim¹⁰⁴ bis hin zu nachbarschaftlichen Konflikten um kommunale Ehre und sozialen Wandel reichen.¹⁰⁵

Zudem sei hier Evliya Çelebi (geb. 1611, gest. nach 1683), der wohl bekannteste osmanische Reisende und Verfasser eines zehnbändigen Werkes, der *Seyahatname*, erwähnt. In seinem Autograph, das im Topkapı Sarayı in Istanbul aufbewahrt wird, äußert sich der sonst keiner, wenn auch noch so unglaublichen Sensation abgeneigte Schreiber in einer erstaunlichen Art und Weise zum Vorwurf des *Mum Söndürmek*, dem Auslöschten der Kerze, wie die angeblich im Dunklen stattfindenden unsittlichen Ausschweifungen oft genannt werden.¹⁰⁶ Über einen gewissen Şeyh Salih Efendi aus der westiranischen Stadt Urmiya überliefert Evliya Çelebi folgende Erzählung: Şeyh Safi, der Gründer des Safawidenordens, habe einst seine in die Tausende gehende Gemeinde zum *Tevhit*, der Einheitsbekundung Gottes, versammelt, an dem Männer und Frauen gleichermaßen teilnahmen. Nachdem Şeyh Safi die Kerze ausgelöscht hatte, habe er befohlen, jeder solle in der Dunkelheit die Personen neben sich umarmen und zu sich nach Hause gehen. Dank der wundersamen Vorzüge des Şeyh Safi habe ein jeder seine Frau und Töchter neben sich gefunden und sei mit ihnen heimgegangen. Dies habe sich auf ebendiese Weise während der Lebzeiten des Şeyh Safi mehrere Male wiederholt, doch nach seinem Tode hätten seine Stellvertreter das Auslöschten der Kerze übernommen und die Teilnehmer hätten nicht mehr ihre eigenen Frauen neben sich gefunden, und man begann die Perser als Kerzenauslöscher zu verunglimpfen. Şeyh Salih Efendi habe daraufhin das ge-

102 Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkley, Los Angeles u. London: Univ. of California, 2003, 249–275.

103 Ergene, *Local Court*, 165; Peirce, *Morality*, 267–271.

104 Ebd., 265.

105 Ebd., 268 f.

106 Robert Dankoff, „An Unpublished Account of *Mum Söndürmek* in the *Seyāhatnāme* of Evliya Chelebi“, *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunis par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein = *Revue des Etudes Islamiques* 60 (1992), 69–73.

meinsame *Tevhit* von Frauen und Männern und das Auslöschten der Kerze verboten.¹⁰⁷

Evliya Çelebi belässt es nicht bei der Wiedergabe dieser Erzählung, die bereits ein anderes Licht auf den von osmanischer Seite propagierten Vorwurf des *Mum Söndürmek* wirft. Was nun folgt, sei in voller Länge in Dankoffs Übersetzung zitiert, da dieser persönlichen Notiz des Evliya Çelebi Beachtung gebührt.

People say that in Persia there are still those who do it. But as God is my witness, I travelled to Persia from Erzurum in the year 1056 (1646) ; in 1055 (1645) I went from Baghdad to Hamedan and Darguzin ; later, in 1077 (1666–1667) I went from the Crimea to Daghestan and from there through the iron gate of Persia (i.e., Darband) to Shamaqi in Shirvan and Baku in Gilan ; and in the present instance [1065/1655] I visited, aside from Urmiya, also Khoy, Marand, Tasuj, Qumla and Tabriz ; and I never saw anything resembling “extinguishing the candle.” But the people of this world are slanderers and libelers and cavilers. It is also reported about the province of Sivas, in the *sanjaks* of Keskin and Bozoq, and in Sunqur and Imad, that they extinguish the candle and that everyone embraces another man’s wife and lies with her in a corner – God forbid! This humble slave has traversed those regions [often] since the conquest of Baghdad [in 1048/1638] ; and during our lord’s governorship of Sivas [i.e., Murtażā Pasha, in 1060/1650] I carried out several offices in Keskin and in Bozoq ; and I never observed anything like that. Again, these officious people claim that there are shah-lovers and candle-extinguishers and men and women who wear the shah’s diadem in Rumeli, in the province of Silistra, in the districts of Deli Orman and Qara Su, and in the Dobrudja. As God is my witness, I have sojourned in those countries perhaps fifty times, and have carried out offices there, and I never observed any such illegitimate activities – although, to be sure, there are those who fail to pray, or who run after singing girls.¹⁰⁸

Ausdrücke wie *Mum Söndürmek* und das damit oftmals gleichgesetzte *Kızılbaşlık* (lit. Kızılbaştum) werden bis zum heutigen Tage in der türkischen Gesellschaft verwendet und sind eng gebunden an den Vorwurf, Aleviten begingen während ihrer Rituale „inzestuöse Promiskuität“, wie es Martin Sökefeld benennt.¹⁰⁹ Wie groß die Zahl derjenigen ist, die diese Diffamierungen heutzutage noch für glaubhaft erachten, ist nicht zu eruieren. Singulär und recht unbekannt blieb der Versuch eines von der Europäischen Union finanzierten Projektes, Berichte von Aleviten aufzuzeichnen, in denen sie ihre Erfahrungen mit diesen und zahlreichen anderen Vorurteilen schildern.¹¹⁰ Doch werden immer wieder Einzelfälle publik, die widerspiegeln, wie weitverbreitet diese Auffassung über ale-

107 Ebd., 70–73.

108 Ebd., 73. In der später erschienenen Monographie zu Evliya Çelebi gibt Dankoff die Notiz gekürzt wieder, siehe ders., *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, Leiden u. Boston: Brill, 2006, 67).

109 Martin Sökefeld, „Einleitung: Aleviten in Deutschland – von takiye zur alevitischen Bewegung“, Martin Sökefeld (Hg.), *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Bielefeld: transcript, 2008, 7–36, hier 14.

110 *Alevi Olmak*, 51–62.

vitische Rituale innerhalb der türkischen Gesellschaft nach wie vor ist. Für Aufsehen sorgten beispielsweise zwei Vorfälle im türkischen Fernsehen, bei denen Entertainer mit den Ausdrücken „Kızılbaş“ und „Mum Söndürmek“ sexuell konnotierte Witze machten.¹¹¹

Neben diesen ungeheuerlichen Vorwürfen aus den *Mühimme Defterleri*, die auch in zeitgenössischen persischen und europäischen Quellen auftauchen,¹¹² scheinen andere Angaben auf tatsächliche Charakteristika der Kızılbaşrituale hinzuweisen. Hierzu kann, wenn auch unter Vorbehalt, die Erwähnung von Musikinstrumenten zählen. Im Zusammenhang mit den Versammlungen der Kızılbaş wird unter anderem von „saz ve çalgi“ und „saz ve söz“ berichtet.¹¹³ Saim Savaş vermutet, es sei bereits hier von der Langhalslaute *Saz* die Rede, zu deren Spiel in alevitischen Ritualen Dichtung vorgetragen wird.¹¹⁴ Möglich wäre aber auch, dass allgemein Musikinstrumente gemeint sind, besitzt „*Saz*“, aus dem Persischen kommend, doch auch diese Bedeutung und gilt als Synonym für „*Çalgi*“.¹¹⁵ Zudem schwingt wahrscheinlich auch bei diesen Schilderungen der Vorwurf mit, musikalischer Zeitvertreib – und erst recht instrumentelle Begleitung von Rezitation im Ritual – seien, je nach Auslegung der islamischen Quellen, verpönt oder verboten¹¹⁶ (hierzu nochmals in Kapitel 5.1).

Ayşe Baltacıoğlu-Brammer wertete die *Mühimme Defterleri* vor allem hinsichtlich der darin erwähnten Gegenstände wie Mäntel, Stiefel und Teppiche aus, die vom Safawidenorden kamen und den Kızılbaş als rituelle Objekte dienten.¹¹⁷ Ihre Befunde komplementiert Baltacıoğlu-Brammer neben osmanischen und persischen Geschichtswerken auch mit europäischen Reiseberichten; letztere Quellenart nutzte schon vor ihr Alexander H. Morton für seinen Beitrag aus dem Jahre 1993, in dem er die Verwendung eines als *Çub-i Tarik* bezeichneten Stabes bei den Kızılbaş unter den Safawiden in Persien untersucht. Insbesondere der Bericht des venezianischen Zyprioten Michele Membré aus den Jahren 1540/41 schildert, wie die Kızılbaş, meist militärische Würdenträger am Hofe

111 Für den Vorfall um Güner Ümit (1995) siehe Janina Karolewski, „What Is Heterodox About Alevism?: The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment“, *Die Welt des Islams* 48 (2008), 434–456, ins. 451 f. Für den Vorfall um Mehmet Ali Erbil (2010) siehe Oral Çalışlar, „Mehmet Ali Erbil’den ‚mum söndü‘“, Online-Publ., *Radikal*, 09.10.2010. Siehe auch Sökefeld, „Einleitung“, 7 f.; Ahmet Terkivatan: *Inzestvorwurf an Aleviten/ Kizilbas: Wie man mit gewissen Vorurteilen rationell umgehen kann, ohne den Verstand zu verlieren, (wissenschaftlicher Aufsatz)*, Norderstedt: GRIN, 2009.

112 Baltacıoğlu-Brammer, „Heretics“, 58.

113 Refik, *On Altıncı Asırda*, 29; Savaş, *XVI. Asırda*, 53 f.

114 Savaş, *XVI. Asırda*, 54.

115 U. a. Melih Duygulu, „Saz“, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 36, Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009, 218–220.

116 Hierzu beispielsweise Lois Ibsen al Faruqi, „Music, Musicians and Muslim Law“, *Asian Music* 17.1 (1985), 3–36.

117 Baltacıoğlu-Brammer, „Heretics“, 52 f.

des Schahs, zu Ritualen zusammenkamen, die denen der anatolischen Aleviten punktuell glichen. Bei einigen alevitischen Gemeinschaften kam der als *Tarik* oder *Erkan* bekannte Stab vor allem im jährlichen *Talip Görme* zum Einsatz.¹¹⁸

Ein großes Desiderat in der Forschung zur Ritualistik der Kızılbaş stellt ohne Frage die Auswertung der Quellen aus dem Privatbesitz alevitischer Familien dar. Hervorragende Vorarbeit leistete hier Doğan Kaplan, der in seiner Dissertation aus dem Jahre 2008 verschiedene *Buyruk*-Texte inhaltlich gegenüberstellte¹¹⁹ und eine Faksimileausgabe veröffentlichte, in der er Auszüge aus einigen Handschriften in Lateinschrift übertrug und zusätzlich eine dem heutigen Türkisch entsprechende Fassung präsentiert.¹²⁰ Seit Kurzem liegt zudem der erste Versuch einer kritischen Edition von Rıza Yıldırım vor.¹²¹

Eine umfassende Diskussion der ritualrelevanten Passagen steht noch aus; bieten einige uns mittlerweile bekannte Manuskripte aus dem 17. Jahrhundert doch die Möglichkeit, dem Zeitraum am nächsten zu kommen, in dem die Kızılbaş im Osmanischen Reich noch in Verbindung zu den Safawiden standen. Hiervon zeugen vor allem diejenigen Texte, in denen diese Verbundenheit zu den Safawiden und dem Schah in Persien noch aktuell ist; beispielsweise in der Beschreibung des Initiationsrituals im bisher ältesten bekannten und zugänglichen Manuskript aus dem Jahre 1612¹²² mit dem Text „Risale-i Şeyh Safi“, der auch in einer Faksimileausgabe in Lateinschrift übertragen vorliegt.¹²³ So solle der Adept neben Gott auch Şah Abbas, Sohn des Şah Tahmasp, um die Vergebung seiner Sünden bitten.¹²⁴ Diese Nennung könnte als ein Hinweis darauf gelesen werden, dass dieser Text entweder der Regierungszeit des Şah Abbas (1587–1629) entstammt oder bereits zuvor verfasst, aber in dieser Kopie entsprechend angepasst wurde.

Hinsichtlich des Ursprungs der frühen *Buyruk*-Texte, in denen die Glaubensinhalte der Kızılbaş zusammengefasst sind, sieht Rıza Yıldırım große Ähn-

118 Morton, „Chüb“.

119 Kaplan, *Yazılı*.

120 *Şeyh Safi Buyruğu: Kitâb-ı Menâkib-ı Şerif Kutbu'l-Ârifin Hazreti Şeyh Seyyid Safi – Rahmetullâhi Aleyh – (17. Yüzyıl)*, Hg. Doğan Kaplan, Ankara: TDV, 2015.

121 Rıza Yıldırım, *Menâkib-ı Evliyâ (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*, Istanbul: Yapı Kredi, 2020.

122 Siehe *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Bd. 3, Hg. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972, 430–432, Nr. 1172. Laut Gölpınarlı lag ihm ein anderes, mittlerweile nicht mehr zugängliches Manuskript ähnlichen Inhalts vor, dessen Abschrift er auf 1608/09 datierte. Die Abschrift der Texte liegt uns aus Gölpınarlıs eigener Feder vor. Siehe Rıza Yıldırım, „Inventing a Sufi Tradition: The Use of the Futuwwa Ritual Gathering as a Model for the Qizilbash Djem“, John J. Curry u. Erik S. Ohlander (Hg.), *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200—1800*, London u. New York: Routledge, 2012, 164–182, hier 178, Fn. 4 u. 5.

123 Siehe Bisâtî, *Şeyh Sâfi Buyruğu*.

124 Nr. 1172, Mevlana Müzesi, Konya, Türkei, fol. 15^v.

lichkeit zu den Texten der türkischsprachigen *Fütüvvetnames*, den Schriften der *Fütüvvet-/Ahi*-Bünde in Anatolien. Er vermutet daher, die *Fütüvvetnames* hätten den *Buyruks* als Blaupause gedient. In seiner Untersuchung der Beschreibungen zum Initiationsritual in *Fütüvvetnames*, geht Yildırım einen Schritt weiter und sieht auch in den Ritualen der *Fütüvvet* eine Vorlage für die der Kızılbaş. Er lenkt den Blick hiermit auf einen weiteren möglichen Einfluss während der Genese des Kızılbaş- und Alevitentums.¹²⁵ Seine Beurteilung der *Buyruk*-Texte für die Erforschung der Ritualpraxis von Kızılbaşgemeinschaften im 16. Jahrhundert fällt gerechtfertigter Weise nüchtern aus:

Although it constitutes the central ritual of worship for the Qizilbash faith, neither earlier nor later *buyruq* copies include any detailed descriptions of the *djem* ritual. [...] Indeed, it is not possible to re-enact a fully detailed *djem* ritual of the tenth/sixteenth-century Qizilbash by relying solely on the patchy information provided by *buyruq* texts. However, this gap might be partly filled by modern anthropological studies of Alevi communities; by juxtaposing the *buyruq* texts' occasional allusions to contemporary observations, scholars may be able to develop an idea about the basic structure of the *djem* ritual as it was performed during the tenth/sixteenth century as well.¹²⁶

Noch lange bevor die im Zitat erwähnten anthropologischen Arbeiten erschienen, haben europäische Forscher und christliche Missionare, die sich ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in den fraglichen Regionen aufhielten, Berichte mit zahlreichen Informationen verfasst. Zu den europäischen Wissenschaftlern, die über ihre Aufenthalte in Anatolien berichten, gehören unter anderem der britische Archäologe John Winter Crowfoot (1873–1959)¹²⁷ oder der Brite Frederick William Hasluck (1878–1920)¹²⁸ und der Österreicher Felix von Luschan (1854–1924)¹²⁹, beide ihres Zeichens Ethnologen. Meist konnten sie nicht aus eigenen Beobachtungen darstellen, wie Rituale abliefen, da sie als Außenstehende nicht an ihnen teilnehmen konnten. Was sie wiedergeben, sind Informationen von ihren Kontaktpersonen vor Ort, die beispielweise von einem alljährlichen Schafopfer,¹³⁰ von abendlichen Zusammenkünften mit Gesang und Tanz¹³¹ oder einer öffentlichen Beichte¹³² sprechen.

125 Yildırım, „Inventing“.

126 Ebd., 173.

127 Crowfoot, „Survivals“.

128 Hasluck, „Heterodox“.

129 U. a. Felix von Luschan u. Eugen A. Petersen, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyris*, 2 Bde, Wien: Gerold 1889; Felix von Luschan, „Die Tachtadschy und andere Ueberreste der alten Bevölkerung Lykiens“, *Archiv für Anthropologie* 19 (1891), 31–53; ders., „Wandervölker Kleinasiens“, *Zeitschrift für Ethnologie* 18 (1886), 167–171.

130 Crowfoot, „Survivals“, 308.

131 Luschan, „Tachtadschy“, 35.

132 Hasluck, „Heterodox“, 335.

Auch viele amerikanische Missionare waren von der Teilnahme an alevitischen Ritualen ausgeschlossen, doch beschreibt Hans-Lukas Kieser, dass deren Austausch mit Aleviten wohl zur zunehmenden Lockerung dieser Regel führte. In den 1850er Jahren waren amerikanische Missionare wohl die ersten Nicht-aleviten, denen der Zutritt zu Ritualen erlaubt wurde.¹³³ Hierfür spricht auch ein Bericht des Missionars George E. White aus dem Jahr 1918, in dem er das alljährliche Ritual der Dorfgemeinschaften kurz beschreibt und es als Erbe christlicher Vorfahren deutet.¹³⁴

In diesen ‚westlichen‘ Versuchen, die Aleviten als ehemals christliche Bevölkerungsteile Anatoliens zu vereinnahmen, sieht Ayfer Karakaya-Stump einen Auslöser dafür, dass seitens türkischer Intellektueller und Nationalisten überhaupt erst Theorien zur Entstehung der alevitischen Gemeinschaften formuliert wurden.¹³⁵ Zu nennen sind hier unter anderem Baha Said (1882–1939) und Ziya Yusuf Yörükân (1887–1954), deren Texte zu alevitischen Ritualen Fahriye Dinçer im Jahre 2009 daraufhin untersuchte, wie die Autoren in den Jahren 1915–1940 das Alevitentum über seine rituellen Besonderheiten religiös und ethnisch bestimmen.¹³⁶ Dinçer fokussiert stark auf den übergeordneten Diskurs um die alevitische Identität, doch bietet die Bibliographie einen guten Ausgangspunkt, um diese Texte auf ihre Schilderungen der Rituale hin zu nutzen. Die in diesem Zeitraum am intensivsten und meist durch Feldforschung untersuchten Gruppen sind die Tahtacı und Çepni, die auch noch heute häufig diese Eigenbezeichnungen verwenden, obwohl sie damals erstmals gemeinsam mit vielen anderen Gruppen unter dem Begriff „Aleviten“ subsumiert wurden. Die diesbezüglichen Beiträge von beispielsweise Yusuf Ziya Yörükân liegen seit einigen Jahren in einem umfangreich kommentierten Sammelband vor und bieten zahlreiche Anhaltspunkte für ihre verschiedenen Rituale, wie sie der Autor selbst seit Ende der 1920er Jahre beobachtete oder durch Interviews erfragte.¹³⁷

Eine interessante Position nimmt die Forschung des später veröffentlichen Abdülbaki Gölpınarlı (1900–1982) ein, die eine Kontinuität der rituellen Praxis der frühen Kızılbaş bis hin zu den alevitischen Dorfgemeinschaften in der Mitte des 20. Jahrhunderts suggeriert. In seinem Eintrag „Kızıl-baş“ in der *İslâm Ansiklopedisi* aus dem Jahre 1955 beschreibt er verschiedene Rituale, die er nur spärlich mit Quellennachweisen versieht.¹³⁸ Er stützt sich für kurze Absätze auf

133 Kieser, „Heterodoxy“, 94 f.

134 George E. White, „Some Non-Conforming Turks“, *The Muslim World* 8.3 (1918), 242–248, hier 245 f.

135 Karakaya-Stump, „Emergence“, 350.

136 Dinçer, „Alevî Âyinlerine“.

137 Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Hg. Turhan Yörükân, 2. Aufl., kommentiert v. Turhan Yörükân, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.

138 Abdülbaki Gölpınarlı, „Kızıl-baş“, *İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 6, Istanbul: Maarif 1955, 789–795, hier 792–795.

zwei zusammenhängende Texte, die die Grundsätze der Kızılbaş enthielten.¹³⁹ Für den Großteil der Beschreibung bedient er sich aber vermutlich der Ergebnisse seiner Feldforschung, da er zahlreiche Details benennt, die in den beiden Texten keine Erwähnung finden. Auch die renommierte Alevitenforscherin Irène Mélikoff (1917–2009) kommt bei ihrer Darstellung eines alevitischen Rituals ganz ohne Verweise aus.¹⁴⁰ Es ist anzunehmen, dass auch hier Einzelheiten nur durch teilnehmende Beobachtung oder Interviews erworben werden konnten. Dies bestätigt Mélikoff in einem Interview indirekt, da sie davon spricht, sich dem Thema Alevitentum erst durch textanalytische Arbeit genähert zu haben, sie dann aber mit Feldforschung kombiniert habe.¹⁴¹

Die erste ethnologische Arbeit zu einer alevitischen Siedlung unternahm Nermin Erdentuğ Mitte der 1950er Jahre; doch die 1959 veröffentlichte Dorfstudie blieb lange Zeit die einzige auf diesem Gebiet.¹⁴² Ihre Beschreibungen des religiösen Lebens im Dorf verdienen aus vielerlei Hinsicht Beachtung; nicht zuletzt aber, da sie entstehen, bevor alevitische Ritualhandbücher die Idee eines rituellen Standards vermitteln. Vermehrte Aufmerksamkeit der internationalen Forschungsgemeinschaft kam dem Alevitentum aber erst seit dem Ende der 1980er Jahre zu, als auch Aleviten begannen, ihre eigene Tradition im öffentlichen Diskurs zu platzieren. Dies führte neben der Gründung von alevitischen Kulturvereinen und der Aufnahme von Ritualen im städtischen Umfeld auch zu einer Welle an alevitischen Publikationen. Diese Öffnung der zuvor nach außen hin meist geschlossenen Gemeinschaften nutzten Forscher vermehrt aus. Zu den ethnologischen Arbeiten, die auch die Ritualpraxis in Dorfgemeinschaften untersuchen, gehören unter anderem Altan Gokalp (Gökalp),¹⁴³ Krisztina Kehl-Bodrogi,¹⁴⁴ David Shankland¹⁴⁵, Thomas McElwain,¹⁴⁶ Nur Yalman¹⁴⁷ und Caro-

139 Ebd., 791.

140 Irène Mélikoff, „La Cérémonie du Ayn-i Djem (Anatolie Centrale)“, *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein = *Revue des Études Islamiques* 60 (1992), 65–68.

141 Siehe beispielsweise Ayhan Aydın, *Akademisyenlerle Alevilik-Bektaşılık Söyleşileri*, Istanbul: Horasan, 2006, 125 f.

142 Nermin Erdentuğ, *Sün Köyü'nün Etnolojik Tetkiki*, Ankara: Ayyıldız, 1959.

143 Altan Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires: Une Confrérie tribale de l'Ouest Anatolien*, Paris: Société d'Ethnographie, 1980, insb. 203–219.

144 Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, insb. 179–241.

145 Shankland, *Alevis*, insb. 94–131.

146 Thomas McElwain, „Ritual Change in a Turkish Alevi Village“, Tore Ahlbäck (Hg.), *The Problem of Ritual*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1993, 131–168, insb. 151–166.

147 Nur Yalman, „Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey“, *Archives Européennes de Sociologie / European Journal of Sociology* 10 (1969), 41–60, insb. 49–58.

line Tee¹⁴⁸. Neben diesen wenigen Fallstudien treffen viele Arbeiten nur allgemeine Aussagen über alevitische Rituale im Dorfkontext.¹⁴⁹

Neuerdings unternehmen Forscher wie Musa Karakaş,¹⁵⁰ Coşkun Kökel,¹⁵¹ Mehmet Ersal¹⁵² und Rıza Yıldırım¹⁵³ ganz bewusst den Versuch, jene als authentisch verstandene Dorfrituale zu dokumentieren und *Oral History*-Daten zur früheren Ritualpraxis zu sammeln. Im Jahre 2016 schlug Mehmet Ersal hierzu eine Methodenkombination vor, die teilnehmende Beobachtung mit der Erforschung schriftlicher Quellen vereint, um „den Aufbau der sich schnell auflösenden *Ocak*-zentrierten traditionellen Rituale und die schriftlichen Werke“ festzuhalten.¹⁵⁴ Diese Verschränkung von ethnographischer und historischer Arbeit findet sich auch in den Arbeiten von Robert Langer.¹⁵⁵

Mit der Landflucht vieler Aleviten in Städte innerhalb der Türkei und ins Ausland veränderte sich nicht nur die Ritualpraxis in den Dörfern. Es entstanden auch ‚neue‘ Formen von Versammlungsritualen, die dem städtischen Kontext und den dortigen Ritualteilnehmern angepasst wurden. Zudem setzte sich nach und nach die Vorstellung durch, es sei möglich, alevitische Rituale zu standardisieren. Die mit dieser Vorstellung verbundenen Standardisierungsprozesse in der alevitischen Tradition wurden unlängst in einem von Benjamin

-
- 148 Caroline Tee, „Holy Lineages, Migration and Reformulation of Alevi Tradition: A Study of the Derviş Cemal Ocak from Erzincan“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 37.3 (2010), 335–392; dies., *Mysticism and Identity Amongst the Alevis in Turkey: A Study of Flexibility and Adaptation in the aşık Poetry of an Eastern Alevi ocak*, unveröffentl. Diss., Bristol, Univ., 2012.
- 149 Vgl. u. a. Martin Sökefeld, „Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution“, *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2002), 163–186, hier 167; A. Yaman, *Dedeler*, 104 f.
- 150 Musa Karakaş, „Alevilikte Cem“, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 27 (Guz 2003), 227–266.
- 151 Coşkun Kökel, *Güvenç Abdal Ocaklıları*, Bde 3 u. 4, Istanbul: Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği, 2013.
- 152 Mehmet Ersal, „Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler“, *Turkish Studies* 6.1 (2011), 1058–1083; und ders., *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi. Çubuk Havzası Örneği*, Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2016.
- 153 Yıldırım, *Geleneksel*.
- 154 „[...] hızlı bir şekilde eriyen ocak merkezli geleneksel ritüelik yapı yazı eserler [...]“ (Mehmet Ersal, „Cönkten Hizmet Defterine, İcradan Yazıya: Alevi Yazma Geleneği“, *Millî Folklor* 28.111 (2016), 87–99, hier 98).
- 155 Z. B. Robert Langer u. Hasan Gazi Ögütcü, „Orality and Scriptuality: A Historical Ethnographic Account of Religious Ritual Practice in an Alevi Village“, Johannes Zimmermann, Janina Karolewski u. Robert Langer (Hg.), *Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction*, Berlin, Bern, etc.: Peter Lang, 2018, 107–122.

Weineck und Johannes Zimmermann herausgegebenen Sammelband untersucht.¹⁵⁶

Forschung zur ‚neuen‘ alevitischen Ritualistik liegt mittlerweile in beachtlichem Umfang vor, was nicht zuletzt auch mit der bereits angesprochenen alevitischen Publikationswelle der letzten Jahrzehnte und der Öffnung alevitischer Gemeinschaften für Außenstehende zusammenhängt. Die bisher umfassendste Beschreibung alevitischer Rituale in der Moderne stellt der Versuch Robert Langers dar, einer polythetischen Definition ähnlich, die Vielzahl der beobachteten ‚neuen‘ Formen wiederzugeben und die Veränderungen zwischen den Kontexten Dorf, Stadt und Diaspora zu diskutieren.¹⁵⁷ Andere Arbeiten der letzten Jahre widmeten sich ebenfalls dem Thema der veränderten Rituale, so etwa Ali Yaman, der die Gründe für veränderte Rituale im städtischen Kontext bespricht,¹⁵⁸ Martin Sökefeld, der die Transformation des Rituals in der alevitischen Bewegung untersucht,¹⁵⁹ oder Robert Langer, der Neuerungen beim alevitischen Tieropfer im Zuge von Migration und Verstädterung fokussiert.¹⁶⁰ Ina Paul und Johannes Zimmermann arbeiten die Bedeutung des Rituals für die alevitische Identitätsstiftung heraus.¹⁶¹ Refika Sariönder stellt einige der Akteure hinter den ‚neuen‘ Ritualen vor,¹⁶² und Hege Irene Markussen schildert, wie Teilnehmer Kritik an den ‚neuen‘ Ritualen äußern und eigene Zuschreibungen an ihre rituelle Tradition formulieren.¹⁶³

156 Benjamin Weineck u. Johannes Zimmermann (Hg.), *Alevism between Standardisation and Plurality: Negotiating Texts, Sources and Cultural Heritage*, Berlin, Bern, etc.: Peter Lang, 2018.

157 Langer, „Rituale“; ders., *Alevitische Rituale im transnationalen Kontext: Religiöse Praxis zwischen türkischer Großstadt, Diasporagruppen und anatolischem Dorf*, unveröffentl. Habilitationsschrift, Univ. Heidelberg, 2015.

158 Ali Yaman, „Ritual Transfer within the Anatolian Alevis: A Comparative Approach to the Cem Ritual“, Axel Michaels et al. (Hg.), *Ritual Dynamics*. Vol. 5: *Transfer and Spaces*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, 269–276.

159 Martin Sökefeld, *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, New York etc.: Berghahn, 2008, insb. 145–177.

160 Robert Langer, „The Alevi Animal Sacrifice (Kurban) Between Professionalisation and Substitution: Recent Developments in the Context of Migration and Urbanization“, Eftychia Stavrianopoulou, Axel Michaels u. Claus Ambos (Hg.), *Transformations in Sacrificial Practices: From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, 12–14, July 2006*, Berlin: LIT-Verlag, 2008, 193–214, hier 202, Fn. 40.

161 Ina Paul u. Johannes Zimmermann, „Zur Funktionalität des Cem-Rituals als Instrument alevitischer Identitätsstiftung in der *Cem Dergisi*“, Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang 2005, 175–202.

162 Sariönder, „Transformationsprozesse“.

163 Hege Irene Markussen, „Ritual Criticism and the Alevi Cem Ritual“, *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, Bd. 4: Axel Michaels et al. (Hg.), *Reflexivity, Media, and Visuality*,

Tradierung religiösen und rituellen Wissens

Über die Verwendung von Schriften innerhalb der Kızılbaşgemeinschaften liegen nur wenige Arbeiten vor. Anke Otter-Beaujean und Ayşe Baltacıoğlu-Brammer verweisen auf Einträge der *Mühimme Defterleri*, in denen von Büchern die Rede ist, welche aus Persien ins Osmanische Reich gebracht worden seien und dort zirkulierten.¹⁶⁴ Weitere Anhaltspunkte dafür, dass die Safawiden ihre Gefolgsleute in Anatolien mit Schriften versorgten, bieten die von Alexander H. Morton verwendeten Reiseberichte. In einem solchen Bericht ist beispielsweise die Rede von einem hohen safawidischen Kızılbaş aus Täbris, auf dessen Initiative eine türkische Ausgabe des *Şafwat aş-Şafâ*, der Hagiographie des Ordensgründers Şeyh Safi, für türkischsprachige Anhänger erstellt wurde.¹⁶⁵

Welche Schriften innerhalb der alevitischen Dorfgemeinschaften verbreitet waren, ist bisher über Fallstudien zu einzelnen Sammlungen hinaus kaum erforscht. Obgleich mindestens zwei Forschungsinstitute an türkischen Universitäten Manuskripte aus alevitischem Privatbesitz erwerben und dokumentieren, liegt keine Arbeit zu den unterschiedlichen Sammlungen vor. Einen Überblick zu schriftlichen Quellen im Alevitentum bietet Harun Yıldız, doch bleibt unklar, in welchem Umfang und bei welchen Gemeinschaften diese Texte seit wann vorhanden waren.¹⁶⁶ Auf breit angelegter Feldforschung beruhen die Ergebnisse von Rıza Yıldırım, die er bisher nur in einem zusammenfassenden Kapitel seiner Buchpublikation *Geleneksel Alevilik* zusammengefasst hat.¹⁶⁷ Die seit über zehn Jahren beim Verlagshaus des Türkiye Diyanet Vakfı erscheinende Schriftenreihe *Alevi-Bektâsi Klasikleri*, in der Faksimileausgaben von Manuskripten aus Sammlungen alevitischer und bektaschitischer Privatpersonen herausgegeben werden, stellt einen weiteren Beitrag dazu dar, die Fülle der zirkulierenden Texte zu erfassen.¹⁶⁸

Zu den als „Cönk“ bezeichneten Kladden oder Notizheftchen, in denen vornehmlich, aber nicht ausschließlich Dichtung gesammelt wird, gibt es bisher wenig Arbeiten mit einem Fokus auf deren Rolle bei der Wissensvermittlung in alevitischen Gemeinschaften. Thomas McElwain zeigt in seinem Beitrag aus dem Jahre 1995, wie diese oft unscheinbaren Manuskripte bei der Bewahrung

Section 1: Udo Simon (Hg.), *Reflexivity and Discourse on Ritual*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, 147–162.

164 Otter-Beaujean, „Überlieferung“, 220; Baltacıoğlu-Brammer, „Heretics“, 56.

165 Morton, „Chüb“, 228.

166 Harun Yıldız, „Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış“, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004), 323–359.

167 Yıldırım, *Geleneksel*, 295–302.

168 *Alevî-Bektâşi Klasikleri*, Bde. 1–15, Hg. TDV, Ankara: TDV 2007–2015. Hierzu Ali Yaman, „Diyanet Vakfı'nca Yayınlanan Alevî-Bektaşî Klasikleri Üzerinden Diyanet ve Alevîlik Tartışmaları“, Süleyman Akkuş et al. (Hg.), *Uluslararası Alevî-Bektaşî Klasikleri Sempozyumu, Sakarya Üniversitesi, 08–09 Kasım 2014, Sakarya*, Ankara: TDV, 2016, 148–166.

und Vermittlung rituellen Wissens zentral sein konnten.¹⁶⁹ Mehmet Ersal verdeutlicht zudem anhand mehrerer *Cönks* und Hefte, dass es für drei Gruppen innerhalb der alevitischen Gemeinschaften besonders wichtig war, Notizen anzulegen: die religiösen Autoritäten (*Dedes*), die Musiker (*Aşıks* oder *Zakirs*) und die an Medresen ausgebildeten Geistlichen (*Hocas*).¹⁷⁰

Ayfer Karakaya-Stump erweitert in einem Aufsatz aus dem Jahre 2010 den Blick auf Dokumente wie Stammbäume oder Einsetzungsurkunden, die vor allem in den Familien der *Ocaks* von großer Bedeutung waren und viel über deren historische Entwicklung aussagen.¹⁷¹ Wie solche Manuskripte in alevitischen Gemeinden zur Weitergabe von Wissen an die überwiegend analphabetischen Mitglieder eingesetzt und sogar Teil von Ritualen wurden, verdeutlicht die Verfasserin der vorliegenden Arbeit an einem kleinen Fallbeispiel.¹⁷²

Im Fokus des wissenschaftlichen Interesses standen aber von jeher die zentralen Schriften und Bücher, die offenbar innerhalb vieler alevitischer Gemeinschaften *Buyruk* (Gebot) genannt wurden, obwohl dieser Titel weder auf den Einbänden der Handschriften noch in den Texten nicht auftaucht.¹⁷³ So waren die Missionare und westlichen Forscher ab der Mitte des 19. Jahrhunderts stets auf der Suche nach den heiligen Büchern und Schriften der von ihnen ‚entdeckten‘ Gruppierungen, über die so wenig bekannt war. Ihnen blieb der Inhalt der Schriften aller Wahrscheinlichkeit nach vorenthalten, doch erwähnt der amerikanische Missionar Dunmore im Jahre 1857 im *Missionary Herald*, die kurdischen „Kuzzel-bash“ besäßen „a large book, called the Bouyouruk“, von dem er glaubt, es enthalte Teile des Alten Testaments und ihrer eigenen Tradition.¹⁷⁴ Der britische Generalkonsul in Kurdistan, John George Taylor, der im Jahre 1866 zwar behauptet, den „Booywick“ in seinen Händen gehalten zu haben, berichtet aber dennoch nicht mehr über dessen Inhalt als: „I find their respect for Mehemed is simply a blind to deceive the Moslems, for they have nothing in common with them“.¹⁷⁵ Weitere Berichte präsentieren keine einheitlichen Aussagen, sondern ein Spektrum, welches von der Nichtexistenz heiliger Bücher, über die Akzeptanz der Bibel und des Koran, bis hin zur Verwendung eines Bu-

169 McElwain, „Ritual“.

170 Ersal, „Cönkten“, 90 ff.

171 Ayfer Karakaya-Stump, „Documents and *Buyruk* Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 37.3 (2010), 273–286.

172 Karolewski, „Materiality“, 186–188.

173 Siehe hierzu u. a. Otter-Beaujean, „Überlieferung“, 218.

174 Dunmore, „Northern Armenians: Letter from Mr. Dunmore, January 22, 1857“, *Missionary Herald* 53 (1857), 218–220, hier 220.

175 J.[ohn] G.[eorge] Taylor, „Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagħ, in 1866“, *Journal of Royal Geographical Society of London* 38 (1868), 281–361, hier 320.

ches namens *Yusef Kitab* reicht.¹⁷⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, der den Katalogeintrag zur bisher ältesten bekannten und uns zugänglichen *Buyruk*-Handschrift aus dem Jahre 1612 verfasst hat,¹⁷⁷ glaubt, es handele sich bei der *Risale-i Şeyh Safi* um einen Text aus der Zeit des Safawidenschahs Tahmasp I. (gest. 1576), der von einem gewissen Bisati unter dem Titel *Menakıbu l-Esrar Behcetü l-Ahrar* angefertigt worden sei.¹⁷⁸ Weniger konkret, aber in dieselbe Richtung vermutet auch Anke Otter-Beaujean, die *Buyruks* seien mit anderen Büchern (sie nennt diese „Sendschreiben“), von den Safawiden aus Persien nach Anatolien gekommen.¹⁷⁹

Otter-Beaujeans unpublizierte Magisterarbeit aus dem Jahre 1990 widmet sich einem *Buyruk*-Text, der in einer Sammelhandschrift der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz zu finden ist.¹⁸⁰ Ähnliche Arbeiten, die auf die Transliteration bzw. Übertragung in Lateinschrift, Übersetzung und Interpretation von Texten abzielen, wurden in den letzten Jahren vermehrt angefertigt; zu nennen sind unter anderem jene von Ahmet Taşğın, Doğan Kaplan und Rıza Yıldırım¹⁸¹. Die Herkunft der Manuskripte, die Verwendung der Texte durch die Besitzer oder deren Repräsentativität für das so weit gefasste Alevitentum werden selten untersucht, aber häufig problematisiert.

Otter-Beaujean nimmt an, „daß die *dede* die Handschriften individuell nach ihrem Ermessen durch Ergänzungen, Veränderungen oder Auslassungen adaptierten“,¹⁸² und Krisztina Kehl-Bodrogi ist davon überzeugt, dass die Geistlichen des Yan Yatır Ocağı „interpolated the passages regarding religious practices and institutions [...] into another, most probably older text otherwise used by Holy Lineages in Anatolia“¹⁸³. Und während Markus Dreßler spekuliert: „Historically, *buyruk* texts, with their detailed description and explanation of the Qızılbaş rit-

176 U. a. Hasluck, „Heterodox“, 336.

177 Siehe Fn. 122 in diesem Kapitel.

178 Gölpınarlı, „Kızıl-baş“, 791.

179 Otter-Beaujean, „Überlieferung“, 220.

180 Anke Otter-Beaujean, *Buyruk: Übersetzung und Untersuchung eines alevitischen Textes*, unveröffentl. Magisterarbeit, FU, Berlin, 1990.

181 Bisâtî, *Şeyh Sâfi Buyruğu*; Ahmet Taşğın, „Şeyh Sâfi Menakıbı ve Buyruklar“, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (2005), 441–458; Doğan Kaplan, „Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine: Bir İçerik Çözümleme Denemesi“, SDÜ İlahiyat Fakültesi İsparta (Hg.), *Uluslar Arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyonu I: Bildirler ve Müzakereler. 28–30 Eylül 2005, İsparta*, İsparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2005, 233–247; ders., *Yazılı*; und *Şeyh Safi*, Hg. ders.; Yıldırım, *Menâkıb*.

182 Otter-Beaujean, „Überlieferung“, 224.

183 Krisztina Kehl-Bodrogi, „On the Significance of Musahiplik Among the Alevis of Turkey: The Case of the Tahtacı“, dies., Barbara Kellner-Heinkele u. Anke Otter-Beaujean (Hg.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“*, Berlin, 14–17 April 1995, Leiden, New York u. Köln: Brill, 1997, 120–137, hier 135.

ual, might have served the *dedes*, the leaders of Qızılbaş-Alevī communities, as source for ritual and mythological knowledge“¹⁸⁴, vermutet Rıza Yıldırım, der die Abwesenheit ausführlicher Ritualbeschreibungen in den Texten konstatiert, sie hätten als „extended mnemonics rather than didactic accounts“ gedient.¹⁸⁵ In seiner Arbeit *Die alevitische Religion* sieht Markus Dreßler zudem eine enge Verbindung von Mündlichkeit mit Charismaloyalität, die es den religiösen Autoritäten erlaubt, ein Gegenmodell zur Schriftgelehrsamkeit umzusetzen. In einem nicht alphabetisierten Umfeld fällt ihnen qua Abstammung die Verantwortung zu, die schriftlichen Quellen der Tradition mündlich an die Gemeinde weiterzugeben.¹⁸⁶ Einen exzellenten Beitrag zur Verwendung von *Buyruk*-Texten liefert David Shankland, in dem er anhand einer Fallstudie das Wechselspiel von Schriftlichkeit und Mündlichkeit verdeutlicht.¹⁸⁷ In einer kleinen Fallstudie zeigte die Verfasserin der vorliegenden Arbeit zudem, wie ein zeitgenössischer *Dede Buyruk*-Handschriften zum eigenen Studium verwendete und für die alevitische Leserschaft aufbereitete.¹⁸⁸

Unter der nichtschriftlichen Vermittlung religiösen Wissens im Alevitentum wird häufig mündliche Tradierung verstanden, insbesondere die musikalisch begleitete Darbietung von gesungenem Text. Zu den frühen Arbeiten aus den 1970er Jahren gehören unter anderem jene von Kurt Reinhard zu den vornehmlich alevitischen *Aşıks*, den singenden und meist auch dichtenden *Saz*-Spielern,¹⁸⁹ aber auch singuläre kleinere Studien, wie etwa die von Laxmi Tewari zur Musik in einem alevitischen Dorf¹⁹⁰. Ab den 1980er und 1990er Jahren folgten dann zahlreiche Arbeiten von Irène Markoff zur Rolle von Musik im Alevitentum der Republikzeit, in denen sie unter anderem deren Funktion bei der Stärkung der Gruppenidentität und dem Erlernen der alevitischen Lehre hervorhebt.¹⁹¹ Zudem arbeiteten die Musikethnologen Ayhan Erol und Martin

184 Markus Dreßler, „Alevīs“, *Encyclopaedia of Islam III*. Vol. 2008-1, Marc Gaboriau, Gudrun Krämer u. Roger Allen (Hg.), Leiden etc.: Brill, 2008), 93–121, hier 103.

185 Yıldırım, „Inventing“, 181, Fn. 46.

186 U. a. Dreßler, *Alevitische Religion*, 17 ff.

187 David Shankland, „The *Buyruk* in Alevi Village Life: Thoughts From the Field on Rival Sources of Religious Inspiration“, Gilles Veinstein (Hg.), *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe–XVIIIe siècle)*, Leuven u. Paris: Peeters, 2005, 310–323.

188 Karolewski, „Adaptation“.

189 Z. B. Kurt Reinhard, „Bemerkungen zu den *Âşık*, den Volkssängern der Türkei“, *Asian Music* 6.1/2 (1975), 189–206.

190 Laxmi Tewari, „Turkish Village Music“, *Asian Music* 3.1 (1972), 10–24.

191 U. a. Irène Markoff, „The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam“, *The World of Music* 28.3 (1986), 42–56; dies., „Music, Saints, and Ritual: Samāʿ and the Alevīs of Turkey“, Grace Martin Smith u. Carl W. Ernst (Hg.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul: ISIS, 1993, 95–110; und dies., „The Case of Transgressive Musical Orientations in Contemporary Alevi Musical Expression: Purity Versus Hybridity in the Sacred/Secular Continuum“, Rosemary Stalova et al. (Hg.), *The Human World and Musical Diversity: Proceedings from the Fourth Meeting of the ICTM Study Group*, „Music and

Greve zur Funktion der Musik in alevitischen Diasporagemeinschaften und dem Wandel, den die Kommerzialisierung ihres Liedguts mit sich bringt.¹⁹² Darüber hinaus arbeitet Martin Greve seit einigen Jahren zur Musik im überwiegend alevitisch-kurdisch besiedelten Gebiet von Dersim und thematisiert unter anderem die vielen weiteren Funktionen, die den Volkssängern und Musikern neben der Vermittlung von religiösem Wissen und der musikalischen Leitung des Rituals zukommen.¹⁹³ Die große Bedeutung mündlicher Dichtung für die Bewahrung und Weitergabe alevitischer Lokal- und Familiengeschichte verdeutlichen Peter Alford Andrews und Hıdır Temel in ihrem Beitrag zu Liedtexten der Gemeinschaft der Hubyar.¹⁹⁴

Gloria L. Clarke behandelt in ihrer unveröffentlichten Doktorarbeit und der später erschienenen Monographie die Bedeutung von Musik für alevitische religiöse Autoritäten, die sie als Wächter über das religiöse Wissen der Tradition und Bewahrer des kulturellen Erbes sieht.¹⁹⁵ Sie beschränkt sich hierbei auf einen besonderen Fall, denn es gibt sowohl *Dedes* als auch *Talips*, die als Musiker wirken. Neuere Forschung zur Rolle der als *Zakir* bezeichneten Barden, die während des Rituals mit der musikalischen Begleitung und mit dem Vortragen

Minorities“ in Varna, Bulgaria 2006, Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, Institute of Art Studies, 2008, 29–35.

- 192 Ayhan Erol, „Reconstructing Cultural Identity in Diaspora: Musical Practices of the Toronto Alevi Community“, Ursula Hemetek u. Hande Sağlam (Hg.), *Music from Turkey in the Diaspora*, Wien: Institut für Musikerforschung und Ethnomusikologie, 2008, 151–162; ders., „Marketing the Alevi Musical Revival“, Johanna Pink (Hg.), *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption: Politics, Culture and Identity Between the Local and Global*, Newcastle: Cambridge Scholars, 2009, 165–184; Martin Greve, *Die Musik der imaginären Türkei: Musik und Musikleben im Kontext der Migration aus der Türkei in Deutschland*, Stuttgart etc.: Metzler, 2003; ders., „Alevitische und musikalische Identitäten in Deutschland“, *Zeitschrift für Türkeistudien* 13 (2000), 213–238; und ders., „Der elektrisch verstärkte Koran mit Saiten: Die Modernisierung Alevitischer Musik im 20. Jahrhundert“, Hg. Föderation der Aleviten Gemeinden in Europa e. V., *Wie der Phönix aus der Asche: Renaissance des Alevismus. Glaubenslehre, Organisationsformen, Musik, Moderne*, Köln: o. A., 1998, 52–81.
- 193 Martin Greve, „Tu Temburî Ey Perde Me’ – Religious Music in and from Dersim/Tunceli Today“, Benjamin Weineck u. Johannes Zimmermann (Hg.), *Alevism between Standardisation and Plurality: Negotiating Texts, Sources and Cultural Heritage*, Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2018, 195–231; ders., „Neither Aşık nor Dengbêj: The Lament Singers from Dersim“, Wendelmoet Hamelink, Ulaş Özdemir u. ders. (Hg.), *Diversity and Contact among Singer-Poet Traditions in Eastern Anatolia*, Würzburg: Ergon, 2018, 95–130.
- 194 Peter Alford Andrews u. Hıdır Temel, „Hubyar: Alevi Texts, Deyişler“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 40.4 (2013), 410–427.
- 195 Gloria Lucille Clarke, „Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri ne Kadardır?“ *Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rölü*, unveröffentl. Diss., Mimar Sinan Üniv., Istanbul, 1998; dies., *The World of the Alevi: Issues of Culture and Identity. Including a Comparison of the Anatolian Alevi Ocak with the North Indian Gharana*, New York u. Istanbul: AVC Publications, 1999.

zahlreicher Ritualtexte betraut sind, bieten Informationen zu deren Ausbildung und Wissensüberlieferung. Unter anderem zeigen Rumiana Margaritova und Stephan Balastchev,¹⁹⁶ sowie Mehmet Ersal¹⁹⁷ und Ulaş Özdemir¹⁹⁸, wie die Unterweisung der *Zakirs* nicht nur aus dem Erwerb musikalischen und textlichen Wissens besteht, sondern mit einbezieht, dass sie ihre Fähigkeit ausbauen, die alevitische Lehre an die Gemeinde zu vermitteln und das rituelle Geschehen am Laufen zu halten. Zu den verschiedenen Trägern musikalischen rituellen Wissens im Dorfkontext der Vergangenheit und dem heutigen städtischen Kontext legte die Verfasserin der vorliegenden Arbeit einen Beitrag vor.¹⁹⁹

Arbeiten wie die von Béatrice Hendrich haben den Blick mittlerweile auch auf andere Prozesse der nichtschriftlichen Wissensvermittlung gelenkt. So verdeutlicht sie etwa am Beispiel des Instruments der *Aşiks*, der Langhalslaute *Saz*, wie dieses als Erinnerungs- und Gedächtnismedium der Aleviten fungiert, indem es nicht nur ein Hilfsmittel bei der Aufführung mündlicher Texte ist, sondern mit bestimmten Narrativen in Verbindung gebracht wird und diese immer wieder aufs Neue in Erinnerung ruft.²⁰⁰ Béatrice Hendrich argumentiert, dass bei alevitischen Gemeinschaften, deren Situation die von staatlicher Verfolgung und sozialer Marginalisierung geprägt war, solche und andere nichtmaterielle Formen der Wissensvermittlung zwangsläufig zum Tragen kamen.²⁰¹ Für Hendrich steht aber vor allem die Erinnerungskultur alevitischer Gemeinschaften im Zentrum der Arbeit. So spricht sie die mimetischen Prozesse bei der Aneignung rituellen Wissens nur kurz im Zusammenhang mit dem als *Dede* bezeichneten Autoritäten an:

-
- 196 Rumiana Margaritova u. Stephan Balastchev, „The Early Saz Education of a Young Alevi (Bektashi) Performer from Bulgaria“, Rosemary Stanelova et al. (Hg.), *The Human World and Musical Diversity: Proceedings from the Fourth Meeting of the ICTM Study Group „Music and Minorities“ in Varna, Bulgaria 2006*, Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, Institute of Art Studies, 2008, 185–189.
- 197 Mehmet Ersal, „Alevî Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği“, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 188–205.
- 198 Ulaş Özdemir, *Kimlik Ritüel Müzik İcrası: İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*, Istanbul: Kolektif Kitap, 2016; ders., *Senden Gayrı Âşık mı Yoktur: 20. Yüzyıl Âşık Portreleri* Istanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- 199 Janina Karolewski, „Ritual Text and Music in Turkish Alevism: Dimensions of Transmission and Bearers of Knowledge“, Hendrik Schulze (Hg.), *Musical Text as Ritual Object*, Turnhout: Brepols, 2015, 91–110.
- 200 Béatrice Hendrich, „Im Monat Muharrem weint meine Lautel!– Die alevitische Langhalslaute als Medium der Erinnerung“, Astrid Erll u. Ansgar Nünning (Hg.), *Medien des kollektiven Gedächtnisses: Konstruktivität - Historizität - Kulturspezifität*, Berlin etc.: de Gruyter, 2004, 159–176.
- 201 Béatrice Hendrich, „Location(s) of Memory and Commemoration in Alevi Culture: Incorporation and Storage“, Johannes Zimmermann, Janina Karolewski u. Robert Langer (Hg.), *Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction*, Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2018, 37–76.

The ‚ideal *dede*‘ acquires his knowledge during the years of training when he accompanies his father and attends *cems*, in order to mimetically learn the ritual, music and text. During this period, cultural knowledge is inscribed on his brain and on his body.²⁰²

Zur Ausbildung der *Dedes* im Dorfkontext liegt keine Forschung vor. Einige Informationen lassen sich aber unter anderem aus Ali Yamans und Gloria L. Clarks Befragungen von *Dedes* gewinnen.²⁰³ Die Verfasserin der vorliegenden Arbeit widmete sich in zwei kleinen Fallstudien der Ausbildung von *Dedes*, wobei hierbei die Rolle von Schriftlichkeit und der Umgang mit Manuskripten im Mittelpunkt stand.²⁰⁴

Einen wichtigen Beitrag zur Wissensvermittlung in einem alevitischen Verein in Istanbul stellt Hege Irene Markussens Studie aus dem Jahre 2012 dar, in der sie auch den Versuch unternimmt, die dortige Überlieferung von rituellem Wissen theoretisch zu analysieren. Ein wichtiger Aspekt ist hierbei die Ritualkritik, die den Beteiligten dazu dient, die Ritualpraxis im Verein zu bemängeln und das in der Vergangenheit im Dorf begangene, häufig als authentisch bezeichnete Ritual als Vorbild hervorzuheben.²⁰⁵ Zu den Prozessen der Verschriftlichung von religiösem Wissen seit den 1990er Jahren bietet Tord Olsson einen vergleichenden Blick auf andere alidische Gruppen²⁰⁶, und Elise Massicard diskutiert die damit einhergehenden Veränderungen innerhalb der sozialen Hierarchien des Alevitentums.²⁰⁷

1.4 Fragestellung und Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit widmet sich zwei großen Fragenkomplexen, die zwar getrennt voneinander bearbeitet werden, aber zwischen denen es zahlreiche Überlappungen gibt. Der erste Komplex umfasst Fragen zu den Handschriften aus Bicir, in denen neben zahlreichen anderen Inhalten vor allem ritualrelevantes Wissen notiert, teilweise strukturiert und in einer umfangreichen Ritualanweisung zusammengestellt wurde. Für den zweiten Fragenkomplex wird die Vermittlung rituellen Wissens in der Dorfgemeinschaft untersucht, um die Ritualaufzeichnungen in ihrem größeren Kontext einordnen zu können und den Blick auf die vielen anderen Wissensträger und Strategien der Überlieferung zu weiten. Aus der intensiven Beschäftigung mit Bicir, seinen Bewohnern und der

202 Hendrich, „Location(s)“.

203 Ali Yaman, *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*, Cemal Şener (Hg.), Istanbul: Barış Matbaası, 2004; Clarke, „Bir Dedenin“.

204 Karolewski, „Education“; dies., „Adaptation“.

205 Hege Irene Markussen, *Teaching History, Learning Piety: An Alevi Foundation in Contemporary Turkey*, Lund: Sekel Bokförlag, 2012, insb. 69–88.

206 Olsson, „Epilogue“.

207 Elise Massicard, „Local Productions of Alevi Knowledge“, *Istanbul Almanach* 5 (2001), 70–74.

Umgebung entstand ein kleinerer Fragenkomplex zur Geschichte des Dorfes. Im Folgenden wird kurz dargestellt, wie sich diese Fragekomplexe ergaben sowie methodisch angegangen wurden und in welchen Kapiteln der Arbeit sie beantwortet werden.

Am Anfang der Arbeit stand die kodikologische und textliche Analyse der neun Notizhefte aus der Sammlung Bicir, die zuvor von Prof. em. Dr. Michael Ursinus, Prof. Dr. Raoul Motika, PD Dr. Robert Langer und Hasan G. Ögütcü als zusammenhängende Zeugnisse der Ritualtradition im Dorf identifiziert worden waren. Der Empfehlung von Prof. em. Dr. Michael Ursinus und PD Dr. Robert Langer folgend, begleitete die Verfasserin im Jahre 2008 Hasan G. Ögütcü zu seiner Forschungsreise in die Türkei. Ziel war es, Hintergrundinformationen zu den Schreibern der Hefte und den ritualrelevanten Inhalten zu erfragen. Hierfür führte Hasan G. Ögütcü Interviews mit älteren Bewohnern Bicirs, aber auch mit Mitgliedern der Dorfgemeinschaft, die in Malatya sowie Ankara leben. Bei einem zweiten Aufenthalt der Verfasserin in Bicir im Jahre 2010 sprach auch sie die Anfertigung der Hefte an, doch weitete sie ihre Fragen insbesondere auf die Vermittlung von Wissen im Dorf aus; mitunter ließ sie Gespräche und Interviews zu anderen Themen abdriften, was sich für ihren eigenen Blickwinkel oftmals als hilfreich erwies.

Eine wichtige Referenzquelle für die Bearbeitung der hier untersuchten ritualrelevanten Texte sind Veröffentlichungen zum *Cem*, die oftmals von populärwissenschaftlichen alevitischen Autoren (Sg. *Araştırmacı-Yazar*) stammen. Mitunter sind dies auch Textsammlungen und Ritualhandbücher alevitischer Autoritäten, die nicht selten darum bemüht sind, das rituelle Geschehen in einer standardisierten Form darzustellen. Für die vorliegende Arbeit wurden in erster Linie die Ritualhandbücher der *Dedes Derviş Tur*, Mehmet Yaman, Hüseyin Dedekargınoğlu und Hüseyin Orhan²⁰⁸ konsultiert, wobei zu erwähnen ist, dass insbesondere die Veröffentlichungen der beiden ersten Autoren bei vielen Aleviten, die ihre rituelle Tradition erlernen wollen, als Standardwerke gelten.²⁰⁹ Außerdem wurde die Ritualbeschreibung des populärwissenschaftlichen Autors Alper Çağlayan hinzugezogen, da sie, anders als die zuvor erwähnten, detailliert auf die verschiedenen Rituale im Dorfkontext eingeht.²¹⁰ Besondere Bedeutung kommt im Kontext der vorliegenden Arbeit natürlich den Schilderungen des Mustafa Başaran, *Dede* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Mezirme, zu, da sie auf Pa-

208 Mehmet Yaman, *Alevilik'te Cem: İnanç-İbadet-Erkân*, Istanbul: Can, 2003; Ali Kaya u. Mehmet Yaman, *Cem: Cem Örneği Kitapçığıdır*, Hg. CEM Vakfı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı, Istanbul: CEM Vakfı 2005; Hüseyin Dedekargınoğlu, *Dede Garkın Süreğinde Cem: Alevilik Öğretisi*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2010; Hüseyin Orhan, *Alevilikte İbadet*, Istanbul: Garip Dede, 2003; Derviş Tur, *Erkânname: Aleviliğin İslam Yorumu ve Alevi Erkanları. Alevi İnançına Vurulan Tarihi Darbeler*, 3. erweiterte Aufl., Istanbul: Can, 2012.

209 Zimmermann, „Authenticity“, 161.

210 Alper Çağlayan, *Tarîk-i Mustakiym (Nâzenin)'de Erkân veya Cem Âyini*, o. O., o. J.

rallelen zur Ritualpraxis in Bicir und deren lokale Eigenheiten hin befragt werden können.²¹¹

Für den ersten Fragenkomplex zu den Ritualaufzeichnungen wurden die Ergebnisse der Quellenanalyse mit den Informationen aus den Gesprächen im Dorf kombiniert. Die Verbindung zwischen den Heften, die aufgrund zahlreicher textlicher Parallelstellen evident ist, konnte durch die Erkenntnisse aus den Interviews auch auf andere Manuskripte der Sammlung ausgedehnt werden. Die zentralen Fragen bei der Untersuchung waren: Wie nutzten die Schreiber ihre Notizhefte, um rituelles Wissen für sich selbst aufzubereiten und zu bewahren? Gab es textliche Vorlagen und, wenn ja, wie wurden diese verwendet? Wie entstand der Text der umfangreichen Ritualanweisung, und welche Rückschlüsse können wir aus den Aufzeichnungen auf die Ritualpraxis im Dorf ziehen? Die Antworten auf diese Fragen sind im Kapitel 3 der Arbeit zusammengefasst. Direkt danach, in Kapitel 4, findet sich die Edition und Übersetzung der Ritualanweisung, der eine kurze Einordnung zu Inhalt sowie Textstruktur und einige Vorbemerkungen zu den formalen und sprachlichen Eigenheiten der Texte vorausgehen.

Dem zweiten Fragenkomplex konnte sich die Verfasserin nur über die Interviewdaten von Hasan G. Ögütcü und Robert Langer sowie über ihre eigenen Befragungen im Dorf nähern. Sie konnte zum Vergleich auf einige der oben erwähnten alevitischen Publikationen und ethnologischen Vorarbeiten zurückgreifen. Der Personenkreis, der direkt mit dem untersuchten Textkorpus gearbeitet hatte, war sehr klein, so dass sich folgende Fragen zur Wissensvermittlung in der gesamten Dorfgemeinschaft stellten: Wie wurde Wissen innerhalb der Gemeinschaft bewahrt und weitergegeben? Welche Rolle spielte Schriftlichkeit? Wer agierte als Wissensträger? Wo und wie eignete sich wer rituelles Wissen an? Diese und weitere Fragen werden im Kapitel 5 der Arbeit beantwortet, und die Ergebnisse werden im Hinblick auf andere alevitische Gemeinschaften diskutiert.

Für die Beschreibung Bicirs, seiner Umgebung und des religiösen Lebens im Dorf für das Kapitel 2 konnte die Verfasserin die Forschungsdaten von Hasan G. Ögütcü und Robert Langer sowie ihre eigenen Feldnotizen aus beiden Aufenthalten im Dorf nutzen. Auf Anraten von Prof. em. Dr. Michael Ursinus wurde das Kapitel mit einem kleineren Fragenkomplex zur Geschichte Bicirs versehen, für den eine Vielzahl unterschiedlicher Quellenarten kombiniert wurde (Ethnohistorie). Neben der Frage nach der Zusammensetzung der Bevölkerung in der Region um Bicir widmet sich die Verfasserin der Siedlungsgeschichte und Grenzlage des Dorfes und bespricht ihre Ergebnisse in Hinblick auf das ‚alevitische Rückzugsnarrativ‘²¹².

211 Başaran, *Alevi Ceminde 12 Hizmet*, Istanbul: Selbstverlag, 2002.

212 Weineck, *Verfolgung*.

Am Ende der Arbeit finden sich unter anderem Anhänge mit zusätzlichen Editionen ausgewählter Passagen samt Übersetzung sowie die Edition zweier Notizhefte (DD1 und DD2), die dem interessierten Leser Einblick in die anderen nichtritualrelevanten Inhalte liefern. Zudem sind alle neun untersuchten Manuskripte in einem Anhang detailliert beschrieben, und ein Anhang mit Registern gibt einen Überblick zu den Ritualtexten und Gedichten der Hefte.

2 Das Dorf Bicir

Das im Zentrum der Arbeit stehende Dorf Bicir gehört zu einem Cluster alevitischer Siedlungen im Grenzgebiet der Provinzen Sivas und Malatya. Im Folgenden werden zuerst die Geographie, administrative Einbindung, Demographie und wirtschaftliche Situation des Dorfes und seiner Umgebung kurz umrissen und danach das religiöse Leben in Bicir beschrieben. Hieran anschließend wird dargestellt, welche historischen und rezenten Quellen herangezogen werden können, um Aufschluss über die alevitische Bevölkerung der Region zu erhalten. Am Ende des Kapitels steht der Versuch, die Geschichte des Dorfes nachzuzeichnen. Diese Mikrostudie soll einen Beitrag zur gerade erst begonnenen wissenschaftlichen Diskussion um das Rückzugsnarrativ der Aleviten liefern.¹ Die Annahme, alevitische Dörfer seien aufgrund der Verfolgungen seit dem 16. Jahrhundert in abgelegenen Gebieten zu finden, wird hier am Fallbeispiel des Dorfes Bicir überprüft.

2.1 Das Dorf und seine Umgebung

Im äußersten Nordosten der Provinz Malatya, im Bezirk Kuluncak gelegen, findet sich am Flusslauf des Tohmasuyu² das Dorf Bicir. Die Grenze zur Provinz Sivas, die entlang der Höhenzüge im Westen des Dorfes verläuft, ist auf der Autostraße in nordwestlicher Richtung 9 km entfernt und kann fußläufig in westlicher Richtung nach 5 km erreicht werden (hier und im Folgenden siehe Karte 1). Bis zu den beiden Provinzhauptstädten Malatya und Sivas sind ca. 140 km auf der Autostraße zurückzulegen; eine Strecke, die von den Dorfbewohnern bis vor wenigen Jahrzehnten nur in besonderen Fällen auf sich genommen wurde. Mittlerweile besteht vor allem von Malatya ausgehend ein weitgefächertes Netz von Beförderungsunternehmen, deren Kleinbusse mindestens einmal am Tag zwischen Dorf und Provinzhauptstadt verkehren. Zuvor wurde häufig die Eisenbahnlinie von Malatya nach Sivas genutzt, deren Station Akgedik man von Bicir aus in einem ungefähr achtstündigen Fußmarsch erreicht (ca. 35 km in nordöstlicher Richtung bei Karacaören, *İlçe* Kangal, *İl* Sivas). Die nähergelegenen größeren Städte in der Umgebung des Dorfes sind Hekimhan, ca. 45 km in südöstli-

1 Weineck, *Verfolgung*.

2 Der Tohmasuyu entspringt in ca. 90 km Entfernung nordwestlich von Bicir in der Region um die Dörfer Tilkühyük, Şekerpınar und Kürkçü (bzw. Kürkçüyurt) im Bezirk Kangal der Provinz Sivas aus zwei Flussläufen als Balıklıtohma (*Yeni Türkiye Atlası*, Hg. M.S.B. Harita Genel Müdürlüğü, Ankara: Harita Genel Müdürlüğü, 1977, „Sivas“, 39,12' N 36,50' E u. 39,06' N 36,54' E; zudem: Kürtçüyurt statt Kürkçüyurt). Auf die anderen gebräuchlichen Bezeichnungen für den Tohmasuyu wird im Folgenden eingegangen; der Einheitlichkeit halber wird aber nur diese in Bicir und Umgebung verbreitete Variante des Flussnamens verwendet.

cher Richtung, und Darende, ca. 65 km in südlicher Richtung, in der Provinz Malatya sowie die Stadt Kangal, ca. 50 km in nordwestlicher Richtung, in der Provinz Sivas.

Wie im Folgenden noch ausführlicher besprochen wird, lagen Bicir und seine nächste Umgebung für die längste Zeit ihres Bestehens unter osmanischer Verwaltung in einem Grenzgebiet, dessen administrative Zuordnung auf verschiedenen Ebenen immer wieder wechselte. Einzig die Zugehörigkeit auf niedrigster Verwaltungsebene als *Nahiye* (Siedlungskammer) blieb vermutlich über lange Zeit konstant und änderte sich erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Die Region des heutigen *İlçe* Kuluncak bildete mit einigen weiter südlich und westlich gelegenen Gebieten bereits im 16. Jahrhundert das *Nahiye* namens Ayvalı bzw. Ayvalı Dere.³

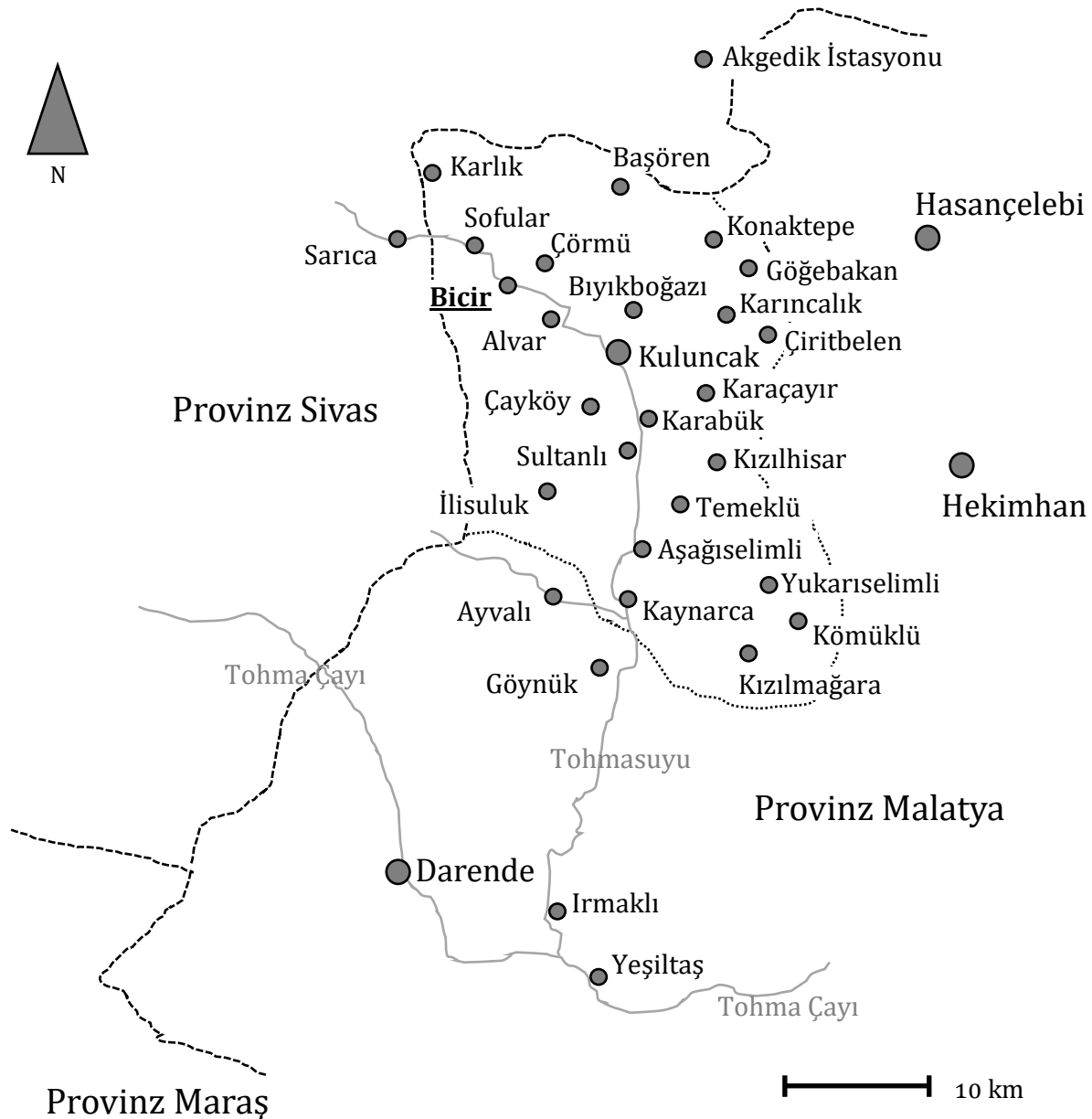
Ayvalı ist der Name einer Siedlung,⁴ die im südlichen Teil dieser Region an einem aus dem Nordwesten kommenden Flusslauf liegt, der nach wenigen Kilometern bei Kaynarca in den Tohmasuyu speist (hier und im Folgenden siehe Karte 1). Der Name dieser Ortschaft findet sich auch in Bezeichnungen für die Täler der Umgebung; so sprechen einige für das gesamte von Sofular über Bicir, Alvar, Kuluncak, Sultanlı, Çayköy, Karabük, Aşağıselimli bis Kaynarca besiedelte Tal des Tohmasuyu vom Ayvalı Deresi, während beispielsweise im *Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO)* nur das Tal des aus dem Westen über Ayvalı kommenden Flusslaufes als Ayvalı Deresi ausgezeichnet ist.⁵ Aber auch in den Namensvarianten des dortigen Tohmasuyu taucht „Ayvalı“ auf, wobei Ayvalıtohma manchmal den gesamten Flusslauf bis über Sofular hinaus nach Norden bezeichnet, manchmal aber nur seinen unteren Abschnitt, der nach dem Zusammentreffen mit dem kleineren Flusslauf bei Kaynarca beginnt und nach ungefähr 25 km in den von Darende aus kommenden Tohma Çayı mündet.⁶ Die, wenn auch nicht einheitliche, Verwendung von Toponymen wie Ayvalı, Ayvalı Deresi und Ayvalıtohma sprechen dafür, dass diese Region lange Zeit als zusammenhängend betrachtet wurde und nach wie vor wird.

3 Hierzu ausführlicher in Kapitel 2.4.

4 Nicht zu verwechseln mit dem Dorf gleichen Namens im Bezirk Gürün (Sivas), das westlich vom hier gemeinten Ayvalı am selben Flusslauf liegt.

5 Wolfgang Denk u. Günter Müller, *Tübinger Atlas des Vorderen Orients: A I 2: Türkei: Relief, Gewässer und Siedlungen (Ostteil)*, SFB 19 „Tübinger Atlas des Vorderen Orients“ (Hg.), Wiesbaden: Reichert, 1992, 37,50' N 38,50' E. Das von Kuluncak über Sofular bis nach Sarıca (in der Provinz Sivas) reichende Tal findet man im TAVO als Balıklağ Deresi (ebd., 37,50' N 39,00' E); im *Yeni Türkiye Atlası* ist der darin fließende Teil des Tohmasuyu als Balıklıtohma gekennzeichnet (*Yeni Türkiye Atlası*, „Sivas“, 37,20' N 39,00' E).

6 Ebd., siehe „Sivas“, 37,36' N 38,34' E. Im TAVO wird der untere Abschnitt als Balıklağ Tohmasuyu gekennzeichnet (Denk u. Müller, *TAVO: A I 2*, 37,30' N 38,30' E).



Karte 1: Die Siedlungsorte im İlçe Kuluncak und der Umgebung

Ab dem Jahre 1934 gehörte das *Nahiye Ayvalı* zum *Vilayet Malatya*.⁷ Mit dem *İl İdaresi Kanunu* (Gesetz der Provinzverwaltung) von 1949 änderte sich lediglich die Nomenklatur dahingehend, dass *Ayvalı* ein *Bucak* im *İlçe Darende* des *İl Malatya* wurde.⁸ Nachdem die Ortschaft (*Belde*) *Ayvalı* bereits zwischen 1950 und 1955 an das *Bucak Darende Merkez* gegangen war,⁹ wurde der Name des

7 Siehe *T. C. Resmî Gazete* 2581 (18 Kânunuevvel 1933), 3298.

8 Siehe *T. C. Resmî Gazete* 7236 (18 Haziran 1949), 16429.

9 Ahmed Akgündüz, Said Öztürk u. Yaşar Baş, *Darende Tarihi*, Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı (Hg.), Istanbul: Selbstverlag, 2002, 545 u. 553.

Bucak Ayvalı im Jahre 1957 in Kuluncak geändert.¹⁰ Seit dem Jahre 1972 ist Kuluncak eine Ortschaft (*Belde*) mit Kommunalverwaltung¹¹ und seit dem Jahre 1990 Sitz des Bezirksratsamtes für das gleichnamige *İlçe*.¹² Obgleich heutzutage namentlich nichts mehr an die vorherige Verwaltungseinheit Ayvalı erinnert und Ayvalı als Ortschaft selbst nicht mehr zum *İlçe* gehört, so bleibt doch festzuhalten, dass der Kern der Siedlungskammer, der bereits früher in dessen nördlichem Teil lag, fortbesteht.

In der direkten Nachbarschaft von Bicir liegen neben der Ortschaft¹³ Sofular auch die beiden Dörfer Alvar und Çörmü (siehe auch Karte 2, S. 70). Von Bicir aus erreicht man das ca. 4 km nördlich gelegene Sofular in einem gut einstündigen und das ca. 8 km südlich gelegene Alvar in einem gut zweistündigen Fußmarsch. Die Strecke, die alle drei Dörfer miteinander verbindet, schlängelt sich größtenteils am Flusslauf des Tohmasuyu entlang. Mit Kraftfahrzeugen werden Sofular und Alvar auf der Autostraße, die ebenfalls entlang des Tohmasuyu verläuft, in ungefähr sechs bzw. zwölf Minuten erreicht. Das dritte Nachbardorf Çörmü kann mit einem Kraftfahrzeug in einer guten Viertelstunde erreicht werden. Hierfür legt man die ersten Kilometer auf der Straße nach Alvar zurück und biegt dann für die letzten der ca. 10 km auf eine abgehende Straße gen Norden. Der Fußweg nach Çörmü führt über die Felsen, die zu beiden Seiten des Tohmasuyu in die Höhe ragen.

Ebenso wie der Großteil der Bevölkerung im Bezirk sind auch die Bewohner von Bicir türkischsprachig. Die Einwohner von Alvar und Çörmü sind ebenso wie die von Bicir türkischsprachige Aleviten; in Sofular hingegen leben türkischsprachige Sunniten. Die anderen beiden alevitischen und türkischsprachigen Dörfer im Bezirk Kuluncak sind Başören, ca. 20 km Wegstrecke in nordöstlicher Richtung, und Konaktepe, ca. 25 km Wegstrecke in östlicher Richtung. Die in der entfernten Umgebung, beispielsweise in den Bezirken Hekimhan und Yazıhan, aber auch im Südosten des Bezirkes siedelnden kurdischsprachigen Gruppen sind überwiegend schafiitisch-sunnitisch, zählen folglich nicht zu den meist weiter östlich, aber auch weiter südlich und südwestlich anzutreffenden kurdischsprachigen Aleviten (hierzu nochmals im Folgenden).

Im Jahre 2015 gab es in Bicir ca. siebzig Haushalte, von denen die Hälfte von älteren Eheleuten oder Witwe(r)n ohne Kinder und Kindeskindern bewohnt wird.¹⁴ Laut den online verfügbaren Datensätzen des *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt*

10 Siehe *T. C. Resmî Gazete* 9680 (13 Ağustos 1957), 17701 (hier nach wie vor *Nahiye* statt *Bucak*).

11 Siehe *T. C. Resmî Gazete* 14131 (17 Mart 1972), 18.

12 Siehe *T. C. Resmî Gazete* 20523 (20 Mayıs 1990), 6, 8 u. 49.

13 Bis zur Umsetzung des 2012 verabschiedeten *Büyükşehir Yasası* im März 2014 war Sofular auf administrativer Ebene eine *Belde* und Bicir wie auch alle anderen hier beschriebenen Dörfer ein *Köy*. Mittlerweile sind allesamt *Mahalles* des *İlçe* Kuluncak.

14 Im Zensus des Jahres 2000 wurden für Bicir 173 Haushalte mit insgesamt 677 Einwohnern gezählt (*2000 Genel Nüfus Sayımı*, Online-Datenbank, Hg. Türkiye İstatistik Kurumu, unter:

Sistemi (ADNKS) waren im Jahre 2014 333 Personen in Bicir registriert, von denen 286 Personen achtzehn Jahre oder älter waren.¹⁵ Die Haupteinkommensquelle der meisten Dorfbewohner ist die Landwirtschaft, heutzutage vor allem die staatlich unterstützte Aprikosenmonokultur. Die Anbauflächen des Dorfes erstrecken sich kilometerweit in alle Richtungen; entlang des Tohmasuyu und an den Hängen der zu beiden Seiten des Flusslaufes ansteigenden Anhöhen, aber auch auf dem von Südosten gen Nordwesten verlaufenden Hochplateau, das Bicir südlich streift (siehe auch Karte 2, S. 70, und Abbildung 1, S. 398). Einige Dorfbewohner arbeiten auch in einem der zahlreichen Bergwerke, die es in der Umgebung gibt.¹⁶ Sogar unweit von Bicir, mitten in seinen ehemaligen Feldern auf dem erwähnten Hochplateau, findet sich ein Bergwerk, in welchem seit 1972 ein Blei-Zink-Gemisch und seit 1985 Chrom gefördert werden.¹⁷

Der am dichtesten besiedelte Teil des Dorfes ist der am Flusslauf gelegene, der in der Vergangenheit aus mehreren Dorfvierteln, *Mahalles*, bestanden habe, bevor in den letzten Jahren viele neue Häuser gebaut und einige alte verlassen wurden.¹⁸ Aufgrund der räumlichen Konzentration mehrerer alter, zum Teil in Ruinen liegender Häuser an mindestens zwei relativ weit voneinander entfernten Stellen kann zudem vermutet werden, dass das Dorf erst nach und nach in seiner heutigen Form zusammenwuchs. Einige Familien besitzen auch nahe ihrer Felder Häuser, die sie entweder ganzjährlich oder auch nur während der Sommermonate bewohnen. Die jüngeren Familien besitzen zumeist neuere Häuser, von denen einige nur im Sommer bewohnt sind, da die Familien Bicir seit den 1950er Jahren gen Mersin, Malatya, Bafra, Ankara, Istanbul oder Deutschland verlassen haben.¹⁹ Immer häufiger folgen die älteren Bewohner in den kalten Wintermonaten ihren erwachsenen Kindern in die Großstädte, so dass die Anzahl der Bewohner im Winter beträchtlich sinkt. Auch einige Familien, die in Bicir Landwirtschaft betreiben, besitzen Wohnungen in Malatya, um dort den Winter zu verbringen und so ihren eigenen, aber auch Kindern aus der Verwandtschaft den Schulbesuch in der Stadt ermöglichen zu können. Denn obgleich Bicir ein Schulgebäude besitzt, wurden seit dem Jahre 2008 keine Lehrer

<http://tuikapp.tuik.gov.tr/nufusapp/idari.zul> (zuletzt eingesehen am 01.05.2015), siehe Hanehalkı ve Konut Nitelikleri.

- 15 *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS)*, Online-Datenbank, Hg. Türkiye İstatistik Kurumu, unter: <http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul> (zuletzt eingesehen am 01.05.2015), siehe Yerleşim yeri nüfusları: Mahalle nüfusları bzw. Mahalle nüfusları (18 ve üzeri yaştaki nüfus).
- 16 Zeki Boyraz, „Hekimhan, Kuluncak (Malatya) ve Çevresindeki Maden Üretimine Coğrafi Bir Bakış“, *Zeitschrift für die Welt der Türken* 3. 1 (2011), 157–168.
- 17 *T. C. Resmî Gazete* 14111 (26 Şubat 1972), 12; *T. C. Resmî Gazete* 18724 (13 Nisan 1985), 31.
- 18 Telefoninterview mit Hasan G. Öğütçü, Daisendorf, geführt J. K., 08.12.2014.
- 19 Gespräch per Bildtelefonie, Hasan G. Öğütçü, Daisendorf, und J. K., 05.03.2021.

mehr eingesetzt.²⁰ Einige Kinder aus Bicir besuchen daher auch die Grund- und weiterführende Schule in der ca. 15km entfernt gelegenen Ortschaft Kuluncak oder der bereits erwähnten Ortschaft Sofular in direkter Nachbarschaft.

Die Provinz Malatya ist von zahlreichen alevitischen Siedlungen durchzogen, doch stellen sie im Bezirk Kuluncak nicht die Mehrheit. Das Gebiet der alevitischen Siedlungen setzt sich einerseits gen Norden über die Grenze in die Provinz Sivas fort, dehnt sich aber andererseits auch nach Osten in die Bezirke Hekimhan, Arguvan und Arapgir der Provinz Malatya aus. Von den einundzwanzig Dörfern, die im Jahre 2015 zum Bezirk Kuluncak gehörten,²¹ ist innerhalb der dortigen Bevölkerung von folgenden fünf bekannt, dass ihre Einwohner alevitisch sind: Alvar, Başören, Bicir, Çörmü und Konaktepe. Alle fünf Dörfer befinden sich im Nordosten des Bezirkes und sind durch Wege so miteinander verbunden, dass ihre Bewohner einander erreichen, ohne nichtalevitische Siedlungen passieren zu müssen (siehe Karte 1). Die anderen sechzehn Dörfer²² sowie die Ortschaft Sofular, die fast allesamt zum südlichen und südöstlichen Teil des Bezirkes gehören, sind überwiegend von Sunniten besiedelt. Die einzige bekannte Ausnahme bildet Kuluncak, dessen Bevölkerung sunnitisch und alevitisch ist. Einige Interviewpartner erklärten, im nördlichen Teil Kuluncaks hätten im Winter Aleviten gesiedelt, deren Sommerweiden (Sg. *Yayla*) sich auf der östlich gelegenen Hochebene befanden. Başören wäre eine dieser temporär genutzten Flächen gewesen und sei im Laufe der Zeit zu einer dauerhaften Siedlung geworden. Gleichzeitig sei auch das Winterquartier in Kuluncak im Sommer nicht mehr aufgegeben, sondern ganzjährig bewohnt worden.²³

Um zu gewährleisten, dass keine Unklarheit über die Dörfer Bicir, Alvar und Çörmü aufkommt, seien an dieser Stelle einige Worte über ihre unterschiedlichen Namen und deren gebräuchliche Varianten gesagt. So soll weitestgehend gewährleistet werden, dass die Dörfer auch nachträglich in Publikationen verschiedenster Art ausfindig zu machen sind. „Bicir“ etwa wird in staatlichen Veröffentlichungen häufig als „Bıçır“ geführt; beispielsweise im Verzeichnis der Dörfer der Republik Türkei aus dem Jahre 1968²⁴ oder dem *Yeni Türkiye Atlası* aus dem Jahre 1977.²⁵ Auch ein Blick in *T. C. Resmî Gazete*, das Amtsblatt der Republik Türkei, offenbart, dass beide Versionen des Dorfnamens in Verwen-

20 Die Grundschule (*Anaokulu*) war von 1930 bis 2008 und die Mittelschule (*Ortaokulu*) von 1985 bis 2008 geöffnet (Telefoninterview mit Hasan G. Ögütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 18.12.2014).

21 Vgl. „Köylerimiz“, Online-Publ., T. C. Kuluncak Kaymakamlığı (Hg.), o. J.

22 Aşağıselimli, Bıyıkboğazı, Çiritbelen, Çayköy, Gögebakan, İlisuluk, Karabük, Karaçayır, Karıncalık, Karlık, Kaynarca, Kızılhisar, Kızılmağara, Kömüklü, Sultanlı und Temüklü.

23 Auf der Homepage der Kommunalverwaltung Kuluncak wird eine ähnlich lautende Erläuterung gegeben. „İlçemizi Tanıyalım“, Online-Publ., Kuluncak Belediyesi (Hg.), 2015.

24 *Köylerimiz: 1 Mart 1968 Gününe Kadar*, Türkiye İller İdaresi Genel Müdürlüğü (Hg.), Ankara: Başbakanlık Basımevi D. S. İ., 1968, 94.

25 *Yeni Türkiye Atlası*, „Sivas“, ungefähr 38,55' N 37,34' E.

zung waren, wobei die Schreibung „Bicir“ überwiegt.²⁶ Hiervon zeugen auch die Zensus der Jahre 1965 bis 2000²⁷ und die nach *ADNKS* online verfügbaren Datensätze der Jahre 2007 bis 2009, wobei bei letzterem nach dem Jahre 2010 „Bicir“ statt „Bıçır“ verwendet wird.²⁸ Neuerdings setzen auch andere staatliche Organe die in der Dorfbevölkerung ohnehin gängige Aussprache „Bicir“ schriftlich um, so etwa das *Belediye* (Kommunalverwaltung) und das *Kaymakamlık* (Bezirksratsamt) von Kuluncak.²⁹ Der Vollständigkeit halber sei zudem die Form „Biçer“ erwähnt, die jedoch äußerst selten ist.³⁰

Während Bicir von den staatlichen Umbenennungen von Dörfern, wie sie seit der Gründung der Republik Türkei in mehreren Etappen durchgeführt wurden,³¹ nicht betroffen war, sieht dies für seine beiden Nachbarsiedlungen Alvar und Çörmü anders aus. Laut der Internetpräsenz des Dorfes Alvar sei der Name ihres Dorfes im Jahre 1970 in Yünlüce geändert worden. Da die Einwohner diesen Dorfnamen nicht angenommen hätten, habe das Dorf nach einer Unterschriftenaktion der Bewohner im Jahre 1990 wieder den Namen Alvar erhalten.³² Das Dorf Çörmü trug ebenfalls für einige Jahrzehnte den Namen Darılı, der schon im Zensus von 1965 gelistet ist³³ und der möglicherweise im Zuge derselben Umbenennungskampagne vergeben wurde wie im Falle von Alvar. In *T.C. Resmî Gazete* findet sich der Dorfname Çörmü noch bis in das Jahr 1974,³⁴ was wohl verdeutlicht, zu welchen Komplikationen die Änderung der Dorfnamen führte. Auf wessen Initiative hin aus Darılı wieder Çörmü wurde, ist nicht bekannt, doch ist das Dorf ab dem Jahre 2001 im *ADNKS* wieder unter seinem vorherigen Namen gelistet³⁵ und findet sich so auch in den Internetpräsenzen des *Belediye* und des *Kaymakamlık* von Kuluncak.³⁶

26 Für „Bıçır“ siehe die Ausgaben der *T. C. Resmî Gazete* aus den Jahren 1966 bis 1993; für „Bicir“ siehe die Ausgaben aus den Jahren 1944 bis 2013.

27 Linkadressen zu Zensusdaten siehe Verzeichnis der Internetquellen am Ende der Arbeit unter *1965 Genel Nüfus Sayımı* usf.

28 *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS)*, Online-Datenbank.

29 Vgl. „Mahalle Muhtarları“, Online-Publ., Kuluncak Belediyesi (Hg.), 2015; „Köylerimiz“, Online-Publ.

30 Vgl. u. a. Akgündüz et al., *Darende*, 116.

31 Siehe beispielsweise Sevan Nişanyan, *Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'ye Değiştirilen Yeradları*, Istanbul: TESEV, 2011.

32 Ali İhsan Kılıç, „Alvarın Tarihçesi“, Online-Publ., Alvar Köyü Sitesi (Hg.), 2006,. Vermutlich fand die Umbenennung des Dorfes in Yünlüce schon früher statt, siehe *1965 Genel Nüfus Sayımı*, Online-Datenbank; *Köylerimiz*, 587. Die Rückbenennung in Alvar könnte sich wiederum zu einem späteren Zeitpunkt als 1990 zugetragen haben, siehe Ausgaben der *T. C. Resmî Gazete* aus den Jahren 1993 bis 1995.

33 *1965 Genel Nüfus Sayımı*, Online-Datenbank.

34 Siehe die Ausgaben der *T. C. Resmî Gazete* aus den Jahren 1944 bis 1974.

35 *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS)*, siehe İl: Malatya, İlçe: Kuluncak.

36 Vgl. „Mahalle Muhtarları“, Online-Publ.; „Köylerimiz“, Online-Publ.

2.2 Das religiöse Leben im Dorf³⁷

In Bicir leben sowohl *Talips* („religiöse Laien“), als auch Familien, deren männliche Mitglieder das Amt des *Dede*, des religiösen Spezialisten³⁸ bzw. der alevitischen Autorität, für die mit ihnen verbundenen *Talips* ausüben können.³⁹ Die Familien der *Dedes* führen ihre Abstammung meist über als heilig anerkannte Persönlichkeiten auf den Propheten Muhammed zurück. Oftmals ist die jeweilige Persönlichkeit dann Namenspatron des heute oft als *Ocak* (wörtl. Feuerstelle) bezeichneten Familienverbandes, der in Anspruch nimmt, die Nachkommenschaft dieses Heiligen zu sein. So sehen sich die beiden *Ocak*-Familien in Bicir als Nachfahren der Gründer und Namenspatronen ihres jeweiligen *Ocak*, nämlich des Dede Kargın⁴⁰ und des Şah İbrahim Veli.⁴¹ Während der Dede Kargın Ocağı im Dorf nur eine Großfamilie stellt, nämlich die Familie Kargın⁴², umfasst der in Bicir vertretene Şah İbrahim Veli Ocağı die drei Großfamilien Öğütcü⁴³, Özer und Özdemir. Früher gab es ein ganzes Dorfviertel, in dem viele

37 Die Schilderungen dieses Kapitels beruhen größtenteils auf den wie folgt gewonnenen Daten: Feldforschungsaufenthalt Hasan G. Öğütcü mit der Verfasserin in Malatya, Bicir und Ankara 2008; Interviews und Gespräche der Verfasserin mit Mitgliedern der Dorfgemeinschaft Bicir in der Türkei und Deutschland; Feldforschungsaufenthalte der Verfasserin in der Provinz Malatya in 2009 und 2010; Feldnotizen von Robert Langer aus 2006; Videoaufnahmen und auszugsweise Transkripte der Interviews, welche Hasan G. Öğütcü und Robert Langer 2006 und 2009 in Bicir führten.

38 Dieser Begriff wird verwendet in Anlehnung an Kehrler, „Spezialisten“. Da *Dedes* auch in vielen sozialen Belangen einflussreich waren und diesbezüglich hohes Ansehen genossen, könne sie zudem allgemeiner als Autoritäten bezeichnet werden.

39 Vgl. A. Yaman, *Dedelik*; Ağuıçenoğlu, „Dede-Amt“.

40 Es existieren auch die Varianten „Dede Garkın“ oder „Dede Karkın“, u. a. *Ocak*, *Ortaçağ*.

41 Zur Variante Şeyh (bzw. Şih) İbrahim Veli siehe Hamza Aksüt, „Der Şah İbrahim Veli Ocağı: Die Siedlungsgebiete, der Gründer und die mit ihm verbundenen Gemeinschaften“, Robert Langer et al. (Hg.), *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2013, 69–93; Alemdar Yalçın u. Hacı Yılmaz, „Şah İbrahim Ocağı Üzerine Yeni Bilgiler“, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004), 11–62.

42 In Bicir wird dieser Familienname auch „Garkın“ oder „Karkın“ ausgesprochen. In den untersuchten Manuskripten ist die Schreibung „Karkın“ nachgewiesen (z. B. im DD4).

43 Der Familienname kommt mittlerweile in zwei unterschiedlichen Schreibweisen vor: „Öğütcü“ und „Öğütçü“ (auch in den untersuchten Manuskripten kommen beide Schreibungen vor; Hasan Gazi Öğütcü bevorzugt in MM die Schreibung mit „ç“). Die Schreibung „Öğütcü“ sei aber früher von einem Großteil der Familie verwendet worden und in offiziellen Dokumenten nachgewiesen. Hasan G. Öğütcü berichtete, ein Schullehrer habe ihn als Kind ermahnt, die andere, den Orthographieregeln entsprechende Schreibung zu verwenden, doch seine Familie bekräftigte ihn darin, die erstere Schreibung beizubehalten (Telefoninterview mit Tamam u. Hasan G. Öğütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 19.10.2015). Die Verfasserin erkundigte sich nicht, welche Version des Namens ihre Interviewpartner oder weitere Personen aus der Familie offiziell führen. In der vorliegenden Arbeit wird durchgängig „Öğütcü“ verwendet.

Angehörige des Şah İbrahim Veli Ocağı lebten und welches daher *Mahalle* der *Dedes* (*Dedeler Mahallesi*), *Dede-Mahalle* (*Dede Mahallesi*) oder *Dede Köyü* (*Dede-Dorf*) genannt wurde.⁴⁴ Die zu einem *Ocak* gehörenden *Dedes* sind für die spirituelle und mitunter soziale Betreuung bestimmter *Talip*-Familien zuständig, die im selben Dorf, in unmittelbarer Umgebung oder in weiterer Entfernung leben können. In Bicir wurde der Großteil der *Talips* von der *Ocak*-Familie des Şah İbrahim Veli Ocağı betreut. Die *Dedes* beider *Ocaks* waren aber auch für *Talips* in anderen Regionen zuständig, einige in nahe gelegenen Dörfern, andere in weit entfernten Regionen, beispielsweise im Norden des heutigen Syriens.⁴⁵

Als Zentrum des Şah İbrahim Veli Ocağı gilt das Dorf Ballıkaya, das frühere Mezirme. Dort habe laut einer Legende Şah İbrahim Veli, ein aus Persien kommender Heiliger, im 15. Jahrhundert längere Zeit verweilt und vor seiner letzten Reise zum Grabmal des İmam Hüseyin in Kerbela einen als *Karadirek* (wörtl. Schwarzer Stab) bezeichneten Holzpfehl hinterlassen.⁴⁶ Das *Karadirek*, dem wundersame Kräfte nachgesagt werden, fiel in den 1930er Jahren einer staatlichen Razzia zum Opfer und wurde gänzlich zerstört.⁴⁷

In einem der älteren Häuser Bicirs befindet sich in einem unbewohnten weitläufigen Raum ein massiver Holzpfehl, der auch *Karadirek* genannt wird. Laut dem Besitzer des Hauses sei dieses *Karadirek* von einem aus Mezirme kommenden und von Şah İbrahim Veli abstammenden Heiligen im Dorf errichtet worden, auf dass die Wallfahrt (*Ziyaret*) der Bewohner Bicirs nach Mezirme hinfällig werde.⁴⁸ Auf dem Friedhof Bicirs befindet sich heute das Grab dieses als Derviş Ali bekannten Heiligen, der sich laut Überlieferung im 18. Jahrhundert im Dorf niedergelassen habe. Er sei seinem Onkel Veli Dede dorthin gefolgt, der vor ihm Mezirme gen Bicir verlassen hätte.⁴⁹ Es findet sich jedoch kein Grabmal dieses Onkels im Dorf. Im Jahre 1993 erbauten die Dorfbewohner das heutige aus Stein gemauerte, mit einem Zeltdach versehene Mausoleum (*Türbe*) für die Gräber Derviş Alis und einiger seiner Nachkommen (siehe Abbildung 2, S. 399). Im Mausoleum wurden damals zudem Grabsteine mit lateinschriftlichen Inschriften errichtet. Zuvor seien die alten Grabsteine, über deren Anzahl und Verbleib der Verfasserin nichts bekannt ist, nur von einer Mauer eingefasst gewesen.

In Verbindung zu Derviş Ali wird zudem eine Spolie gebracht, die in die Fassade am Eingangsbereich eines neueren Hauses eingelassen ist. Es handelt sich dabei um einen sorgfältig ausgearbeiteten Türsturz mit nachträglich und weniger professionell eingeritzter floraler Ornamentik, der sehr tief über einer Öff-

44 Interview mit Ali Ögütcü, geführt von Hasan G. Ögütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

45 Aksüt, „Şah İbrahim“, 91.

46 Auch in der lokalen Dichtung werden Legenden wie diese weitergegeben. Siehe beispielsweise das Gedicht zu Ehren des Şah İbrahim in DD2, fol. 19^{r-v}.

47 Aksüt, „Şah İbrahim“, 69.

48 Interview mit Temir Özer (Büyük Temir), geführt von J. K., Bicir, 30.08.2010.

49 Telefoninterview mit Hasan G. Ögütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 08.12.2014.

nung in der Fassade angebracht ist. Sein geschwungenes Bordürenprofil und die nicht ursprünglich zugehörigen Konsolen gehören zum sogenannten türkischen Barock, so dass der Türsturz grob auf das 18. Jahrhundert datiert werden kann.⁵⁰ Die Bewohner Bicirs glauben, dass dieses bauliche Element aus dem Haus des Derviş Ali stammt und nutzen es als Devotionsort (*Ziyaret*), an dem beispielweise an Donnerstagabenden Kerzen angezündet und Gebete gesprochen werden (siehe Abbildung 3, S. 400; zu anderen Devotionsorten im Folgenden mehr).

Ob zum Zeitpunkt der Ankunft beider Heiliger bereits *Ocak*-Familien Teil der Dorfgemeinschaft waren, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Robert Langer stellte hierzu die Vermutung an, die *Ocak*-Familien hätten sich in dem bereits bestehenden und von *Talips* bewohnten Dorf angesiedelt. Dafür könnte die noch heute in Bicir gebrauchte Bezeichnung *Türk* für die *Talips* sprechen, da diese früher von nomadischen Turkstämmen mit abwertender Bedeutung für sesshafte Türken verwendet worden sei.⁵¹ Demnach wäre denkbar, dass die *Dedes* des Şah İbrahim Veli Ocağı nach Bicir kamen, um die dortigen und in der Umgebung siedelnden *Talips* des *Ocak* zu betreuen. Diese Erklärung hält auch eine der Legenden bereit, nach welcher der zuerst aus Mezirme kommende Veli Dede zu diesem Zweck nach Bicir gesendet wurde. Eine andere Legende besagt, der Heilige sei von den *Dedes* in Mezirme dazu aufgefordert worden, sich in der Umgebung niederzulassen, und sie hätten kein bestimmtes Ziel genannt.⁵²

Eine dieser Legenden besagt auch, dass zwischen Veli Dede und Derviş Ali ein Zwist entbrannt sei, der darin geendet habe, dass Nachkommen beider Heiliger fortan zwei getrennte Familien bildeten. Im Dorf unterscheidet man nach wie vor die Derviş Aliler von den Veli Dedeler. Aufgrund des Familiennamengesetzes führen die Derviş Aliler seit der Mitte der 1930er Jahre den Familiennamen Özer und die Veli Dedeler den Familiennamen Öğütcü.⁵³ Die Familie Öz-

50 Derartige Bögen kommen auch über Brunnenbecken und anderen Öffnungen vor. Die etwas stämmigere Machart deutet auf eine Außenwand als vorherigen Ort hin. Für diese kunsthistorische Einordnung bedankt sich die Verfasserin bei Prof. Dr. Claus-Peter Haase, Hamburg.

51 In Langer u. Öğütcü, „Orality“, 114, wird hierzu ergänzt: „Probably the *Türks* represent a *substratum* of sedentarised Türkmen or Turkified peasants, which was overlaid by another *stratum* of Kızılbaş-Türkmen origin, maybe settling the region in connection with the arrival of [...] Derviş Ali. Oral history has it that the *dede* lineages emerged from these Türkmen tribesmen.“ Hasan G. Öğütcü widerspricht dieser Darstellung; eine Verbindung zwischen dem Şah İbrahim Veli Ocağı und Türkstämmen ist nicht Teil der mündlichen Tradition. Gespräch per Bildtelefonie, Hasan G. Öğütcü, Daisendorf, und J. K., 05.03.2021.

52 Telefoninterview mit Hasan G. Öğütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 08.12.2014.

53 Ebd. Es gibt innerhalb der Familien Özer und Öğütcü noch weitere familiäre Unterteilungen, die beispielsweise auf die Abstammung von unterschiedlichen Söhnen der Heiligen zurückgehen.

demir, die dritte der Familien des Şah İbrahim Veli Ocağı im Dorf, sei erst vor wenigen Generationen aus Mezirme gekommen und besitze lediglich drei Haushalte.⁵⁴

Über die Familien des Dede Kargın Ocağı und ihre Ankunft in Bicir ist weit- aus weniger bekannt. Die Familie Kargın habe sich später als die Familien Özer und Öğütcü, aber früher als die Familie Özdemir (alle Şah İbrahim Veli Ocağı) im Dorf niedergelassen. Die sei um die Jahre 1860/1870 geschehen,⁵⁵ und die Familie sei aus Dedekargın Köyü, Provinz Malatya, dem heutigen Zentrum des Dede Kargın Ocağı⁵⁶ in der Region, gekommen.⁵⁷ In der Vergangenheit wurde immer wieder betont, der *Ocak* des Şah İbrahim Veli habe seit jeher in einem untergeordneten Verhältnis zum *Ocak* des Dede Kargın gestanden.⁵⁸ Diese Verbindung zwischen den beiden *Ocaks* liege einer Überlieferung zugrunde, nach welcher der Patron des Şah İbrahim Veli Ocağı ein Stellvertreter (*Halife*) des im 13. Jahrhundert lebenden Dede Kargın gewesen sei.⁵⁹ Dies würde bedeuten, die *Dedes* des Şah İbrahim Veli Ocağı, und mitunter auch deren Familien, seien in wichtigen Angelegenheiten vom Dede Kargın Ocağı betreut worden. Mittlerweile haben Angehörige des Şah İbrahim Veli Ocağı eine Stellungnahme aufgesetzt, in der sie diesen historisch unbelegten und in ihrer mündlichen Tradition nicht bekannten Darstellungen widersprechen.⁶⁰

In alevitischen Publikationen wird häufig auf das Heiratsverbot zwischen den *Ocak*-Angehörigen und *Talips* hingewiesen,⁶¹ doch für den untersuchten Zeitraum konnte dies in Bicir nicht beobachtet werden. Mindestens ein Interviewpartner verneinte direkt, dass im Dorf eine Trennung in *Ocak*-Familien und *Talips* existiert hätte.⁶² Eheschließungen innerhalb von *Talip*-Familien oder innerhalb von *Ocak*-Familien stellen zwar die gängigste Form dar, doch sind mindestens drei Eheschließungen zwischen der Familie Öğütcü (Şah İbrahim Veli Ocağı) und den mit ihnen verbundenen *Talip*-Familien im Dorf bekannt. In ei-

54 Interview mit Halife Özdemir, geführt von J. K., Bicir, 05.09.2010.

55 Telefoninterview mit Hasan G. Öğütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 08.12.2014.

56 Dedekargınoğlu, *Dede*, 59.

57 Interview mit Hasan Göbenli, geführt von Robert Langer, Bicir, 25.08.2009.

58 Z. B. Hüseyin Dedekargınoğlu, *Dede des Dede Kargın Ocağı* aus der Region Çorum-Alaca (Dedekargınoğlu, *Dede Garkın*, 51–53). Bei Langer u. Öğütcü, „Orality“, 114, wird erwähnt, die beiden *Ocaks* in Bicir hätten füreinander die Rolle des *Mürşit*, d. h. des spirituellen Führers übernommen, und hätten sich gegenseitig im jährlichen *Talip Görme* ‚visitiert‘. Hasan G. Öğütcü widerspricht dieser Darstellung: Für das *Talip Görme* der beiden *Ocaks* in Bicir seien *Dedes* anderer *Ocaks* von außerhalb gekommen. Gespräch per Bildtelefonie, Hasan G. Öğütcü, Daisendorf, und J. K., 05.03.2021.

59 Aksüt, „Şah İbrahim“, 70 f.

60 Yusuf Başaran u. Ufuk Erol, *Alevi Ocaklarında El Ele El Hakka İnancı Bağlamında Şah İbrahim Veli Ocağı*, unveröffentl. Stellungnahme, 13 S., 2021. Die Verfasserin dankt Hasan G. Öğütcü dafür, dieses Dokument mit ihr geteilt zu haben.

61 Siehe beispielsweise Dedekargınoğlu, *Dede*, 111.

62 Interview mit Hasan Göbenli, geführt von Robert Langer, Bicir, 25.08.2009.

nem Fall heiratete die Tochter eines *Dede* einen *Talip*; in den beiden anderen Fällen waren es Männer aus dem *Ocak*, darunter der Sohn eines *Dede*, die mit Frauen aus *Talip*-Familien die Ehe eingingen. Auch aus der Familie Kargın (Dede Kargın Ocağı) sind zwei Eheschließungen mit *Talips* bekannt, wobei auffällt, dass die *Talips* nicht dem Dede Kargın Ocağı, sondern mit dem Şah İbrahim Veli Ocağı verbunden waren. Eine dieser Ehen wurde zwischen einem Mann aus der Familie Kargın und einer Frau aus einer *Talip*-Familie des Şah İbrahim Veli Ocağı aus einem weiter entfernt liegenden Dorf geschlossen; die andere zwischen einer Frau aus der Familie Kargın und einem *Talip* der Familie Öğütcü (Şah İbrahim Veli Ocağı) aus Bicir. Aufgrund der geschilderten Konstellationen kann keine Aussage über die Präferenz der *Ocak*-Familien für Hyper- oder Hypogamie getroffen werden. Des Weiteren gab es mindestens zwei Heiraten zwischen den Familien der beiden *Ocaks*. In beiden Fällen stammen die Bräute aus der Familie Özer (Şah İbrahim Veli Ocağı); ihre Gatten kommen aus der Familie Kargın (Dede Kargın Ocağı).

Das zentrale Versammlungsritual vieler alevitischer Gemeinschaften, welches heutzutage weitläufig als *Cem* bekannt ist, unterschied man in Bicir noch bis vor kurzem in zwei Formen: *Talip Görme* und *Abdal Musa*.⁶³ Die Form mit dem Namen *Talip Görme* (wörtl. das Besehen des *Talip*) fand nur einmal im Jahr statt und war das erste Versammlungsritual in den Wintermonaten nach der Ernte. Seine zentrale Funktion ist die Befragung jedes einzelnen Mitglieds der Ritualgemeinschaft über sein Verhalten und seine Taten im zurückliegenden Jahr. Normalerweise kann diese Rechenschaft nur vor dem *Dede* abgelegt werden, der hierauf folgend die Initiation des *Talip* erneuert oder, wenn nötig, eine Bestrafung ausspricht.⁶⁴ Dieses Ritual ist unter zahlreichen anderen Namen bekannt, darunter sind *Görgü* (wörtl. das Sehen; gemeint ist das Besehen der *Talips* durch den *Dede* im Sinne einer Befragung oder Visitation), *Görülme* (wörtl. das Gesehenwerden; gemeint ist das Befragtwerden der *Talips* durch den *Dede*) und *Sorgu Sual* (wörtl. Frage-Antwort) bezeichnet.

Es sind insbesondere die formalisierten Sequenzen des *Talip Görme*, die in den handschriftlichen Aufzeichnungen aus Bicir immer wieder niedergeschrieben wurden. Sie bestehen daraus, dass einige *Talips* vor den *Dede* treten, der *Dede* verschiedene Ritualtexte vorträgt, die *Talips* bestimmte Verneigungsgesten ausüben und ebenfalls Ritualtext rezitieren, die Anwesenden ihre Zustimmung zur Re-Initiation der vom *Dede* im Sinne einer Visitation ‚gesehenen‘ *Talips* geben, und der *Dede* den *Talips* Belehrungen (*Nasihât* od. *Telkin*) über Regeln des spirituellen Weges erteilt, zu denen etwa *Dört Kapı Kırk Makam* („Vier Türen, vierzig Plätze“)⁶⁵ und *Üç Sünnet Yedi Farz* („Drei Normen, sieben

63 Zur Praxis in Mezirme siehe Başaran, *12 Hizmet*. Vgl. auch Yıldırım, *Geleneksel*, 263–282.

64 Vgl. Langer, „Animal“, 202; Shankland, *Alevis*, 128–131; Tee, „Holy“, 369.

65 Vgl. Tur, *Erkânname*, 479–491; Kaplan, *Yazılı*, 213–239; Shankland, *Alevis*, 85 f.

Pflichten“)⁶⁶ gehören. Abschluss bildet die Sequenz des *Erkan Çalma*, in welcher der *Dede* den *Talips* mit einem *Erkan* genannten Stab leicht auf Rücken bzw. Schulter schlägt und kurze Gebete spricht.

Im *Talip Görme* werden zudem die sogenannten Zwölf Dienste (*On İki Hizmet*) in ihrer Gänze ausgeführt. Zu diesen zentralen rituellen Sequenzen des Versammlungsrituals zählen rituelle Handlungen und das Vortragen von damit verbundenen Gedichten und Gebeten.⁶⁷ Diese Handlungen sind beispielsweise das symbolische Reinigen des Ritualplatzes, ausgeführt vom Feger (*Ferraşçı* oder *Sürgürgeci*), das Bereitstellen des Wasserkruges zur symbolischen Reinigung der Hände, übernommen vom Träger des Kruges (*İbriktar* oder *İbrikçi*) oder das Verteilen von Wasser an die Ritualteilnehmer durch den Mundschenk (*Saka*). Oftmals wird der Ausdruck *Hizmet* (Dienst) neben der türkischen Konstruktion *Hizmetçi* (im Sinne von „Dienstleistender“) nicht nur für die Handlung selbst, sondern auch für die Person benutzt, welche einen rituellen Dienst ausübt.

Diejenigen Sequenzen, an denen die gesamte Ritualgemeinschaft beteiligt ist, setzen mit dem *Cem Birleme* (wörtl. Zusammenführung des *Cem*) oder *Cem Mühürleme* (wörtl. Versiegeln des *Cem*) genannten Abschnitt ein. Nachdem die Vereinigung zur rituellen Gemeinschaft durch Gebete und andere Ritualtexte postuliert wurde, beginnt das gemeinsame Gebet, in dessen Verlauf die Teilnehmer unter anderem die Einheit Gottes bekennen (*Tevhit*), seine Gnade für ihre Verfehlungen erbitten (*Tövbe* und *İstiğfar*) oder einigen als heilig anerkannten Persönlichkeiten (z. B. dem Propheten Muhammed und dem Imam Ali) Ehrerbietung erweisen. Zudem werden zentrale Narrative nacherzählt und zum Zwecke des Nachempfindens und der Verinnerlichung teilweise inszeniert. Hierzu gehört die Erzählung der *Kırklar Meclisi*, der Versammlung der Vierzig, welche als Entstehungsmythos des *Cem* und des darin stattfindenden Tanzes *Semah* angesehen wird.⁶⁸ Zudem wird dem Märtyrertod des Imam Hüseyin und seiner Gefolgschaft bei Kerbela im Jahre 680 gedacht, in dem viele Aleviten ein Symbol für ihre jahrhundertelange Unterdrückung durch sunnitische Vorherrschaften unterschiedlichster Ausprägung sehen.⁶⁹

Die andere Form des Versammlungsrituals wird in Bicir, wie in vielen anderen alevitischen Dorfgemeinschaften auch, *Abdal Musa* genannt und fand häufig mehrmals, mindestens aber einmal jährlich statt. Da eine ausgesöhnte Ritualge-

66 Vgl. Ali Yaman, *A'dan Z'ye Alevilik Nedir?*, Istanbul: Selbstverlag, 1999, 157 f.; Kaplan, *Yazılı*, 241–249.

67 Vgl. M. Yaman, *Cem*, 7; Tur, *Erkânname*, 554 ff.

68 Vgl. u. a. Vernon Schubel, „When the Prophet Went on the Miraç He Saw a Lion on the Road: The Miraç in the Alevi-Bektaşî Tradition“, Christiane Gruber u. Frederick Colby (Hg.), *The Prophet's Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'râj Tales*, Bloomington u. Indianapolis: Indiana Univ., 2010, 330–343.

69 Vgl. u. a. Krisztina Kehl-Bodrogi, „The Role of Kerbela in the (Re-)Construction of Alevism in Turkey“, Ildikó Bellér-Hann (Hg.), *The Past as Resource in the Turkic Speaking World*, Würzburg: Ergon, 2008, 43–59.

meinschaft von (Re-)Initiierten früher als Voraussetzung für die Versammlungsrituale galt, begannen die *Abdal Musas* eines Jahres erst im Anschluss an das vollzogene *Talip Görme*.⁷⁰ Das *Abdal Musa* besteht generell aus einigen wenigen Sequenzen des zuvor beschriebenen jährlichen *Talip Görme* sowie dem Tieropfer (*Kurban*), meist ein Schaf, aus dessen Fleisch und Innereien ein das Ritual abschließendes Mahl zubereitet wird.⁷¹

Das alljährliche *Talip Görme* wurde in Bicir in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre zum letzten Mal durchgeführt. Die Angaben bezüglich der Jahreszahl schwanken, was jedoch nicht zwangsläufig darauf zurückzuführen ist, dass die Interviewpartner sich falsch erinnern. Wie die Gespräche im Dorf zeigten, gab es mehrere Ritualgemeinschaften, die beispielsweise aus *Talip*-Familien und den für sie zuständigen *Dedes* bestanden, sich aber nicht immer zeitgleich und am selben Ort zum Ritual versammelten. Die Tradition des *Abdal Musa*, welches früher immer erst nach dem *Talip Görme* abgehalten werden durfte, wurde in Bicir fortgeführt. Entgegen dem früheren Rhythmus fanden die immer seltener werdenden *Abdal Musa* in den letzten Jahren meist in den Sommer- statt den Wintermonaten statt.⁷² Bis in die jüngste Vergangenheit übernahmen Temir Özer (geb. 1948) und Hasan Gazi Ögütcü, beide aus *Ocak*-Familien aus Bicir, das Amt des *Dede* beim *Abdal Musa*. Mitunter reisen für die im Dorf nur noch selten durchgeführten Rituale *Dedes* des Şah İbrahim Veli Ocağı an, die aus Alvar stammen, aber in verschiedenen Großstädten der Türkei leben.⁷³

Vor allem für die weiblichen Dorfbewohner stellt der Besuch von Devotionsorten (Sg. *Ziyaret*), wie beispielsweise des *Türbe* auf dem Friedhof des Ortes, einen festen Bestandteil der rituellen Praxis dar.⁷⁴ Eine andere solche Stätte, die regelmäßig aufgesucht wird, liegt leicht außerhalb des Dorfes an der alten Straße zwischen Alvar und Bicir. Es handelt sich hierbei um eine längliche Anhäufung von Steinen, die im Dorf als İmam Hasan bekannt ist. An religiösen Feiertagen oder aus persönlichem Anlass werden an diesen beiden Stellen Gebete gesprochen, Gelübde abgelegt, Kerzen angezündet oder Gegenstände zur Segnung niedergelegt. In der Vergangenheit seien auch Bewohner des sunnitischen Nachbardorfes Sofular gekommen, um das Heiligengrab in Bicir aufzusuchen

70 Vgl. Çağlayan, *Tarîk*, 56; Langer, „Animal“, 205; Tee, „Holy“, 369.

71 Langer, „Animal“, 205.

72 Caroline Tee beschreibt dieses Phänomen für die alevitischen Dörfer in Erzincan sehr passend als „complete reversal in the *cem* calendar“ (Tee, *Mysticism*, 67).

73 Zu nennen sind hier etwa Hamdi Dede, bürgerlich Hamdullah Çalışgan (geb. 1962), der Sohn des in der Region sehr bekannten Gürgür Dede, bürgerlich Yusuf Çalışgan (1909–1999), sowie sein Cousin Abbas Çalışgan, Sohn des Hüseyin, genannt Şah Hüseyin. Siehe auch Robert Langer, „Marginalised Islam: The Transfer of Rural Rituals into Urban and Pluralist Contexts and the Emergence of Transnational ‚Communities of Practice‘“, Christiane Brosius u. Ute Hüsken (Hg.), *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*, New Delhi: Routledge India, 2010, 88–123, hier 94.

74 Vgl. Yıldırım, *Geleneksel*, 288–293.

und soeben beschriebene rituelle Handlungen auszuüben. Ein weiteres *Ziyaret* des Dorfes ist mittlerweile nur noch unter den älteren Bewohnern bekannt und wird daher sehr selten besucht: Der Kılıç Ziyareti (wörtl. *Ziyaret* des Schwerts) benannte Ort liegt in der Nähe einer freistehenden, alten Kiefer und stark verwitterten Häuserruinen auf dem Hochplateau oberhalb von Bicir.⁷⁵

Die engen Kontakte zwischen Bicir und Alvar gehen nicht zuletzt auf die in beiden Dörfern lebenden Familien des Şah İbrahim Veli Ocağı zurück. Die *Dedes* hätten sich gegenseitig zu Ritualen und anderen Anlässen eingeladen. Daher sind einige der seit Jahren verstorbenen *Dedes* aus Bicir auch bei älteren Bewohnern Alvars noch immer in Erinnerung. Die zum Şah İbrahim Veli Ocağı gehörenden *Dedes* beider Dörfer hätten auch die mit ihnen verbundenen *Talip*-Familien in Çörmü gemeinsam betreut. In Çörmü lebten keine *Dedes* des Şah İbrahim Veli Ocağı, doch wurde berichtet, dass einer der Bewohner in den Jahren nach der Republikgründung eine wichtige Rolle für einige der *Dedes* aus Bicir und Alvar gespielt habe, da er diese im arabischen Alphabet unterrichtet habe.

Auch über die Dörfer der nächsten Umgebung hinaus bestand Kontakt zu alevitischen Gemeinschaften. So sprechen nicht nur die in Bicir geführten Interviews dafür, dass seine Bewohner mit anderen alevitischen Siedlungen im Bezirk Hekimhan oder in der Provinz Sivas in Kontakt standen. Auch die untersuchten Manuskripte aus Bicir bezeugen dies. Eines der Bücher brachte Temir Kargin als Leihgabe aus dem alevitischen Dorf Ceviz im heutigen Bezirk Kangal der Provinz Sivas mit ins Dorf.⁷⁶ Ein anderer Handschriftenband wurde laut entsprechendem Vermerk im Buch von einem männlichen Bewohner der weiter entfernt liegenden alevitischen Siedlung Doğanlı im Bezirk Yıldızeli der Provinz Sivas gestiftet.⁷⁷ Im Falle anderer Handschriften aus der Sammlung sind es die enthaltenen Liedtexte, die für die Vernetzung der alevitischen Dörfer der Region sprechen: Es finden sich in den Notizheften beispielsweise Texte von Dichtern aus den alevitischen Dörfern Çulhalı und Güvenç im Bezirk Hekimhan.⁷⁸

Die Beziehungen Bicirs zum sunnitischen Dorf Sofular wurden in den Interviews unterschiedlich dargestellt, doch überwog in den Berichten der Älteren, dass man stets darum bemüht war, gute nachbarschaftliche Beziehungen zu pfl-

75 Als Kılıç-Kanlı Ziyareti in In İskender Oymaks Veröffentlichung zu *Ziyarets* im Raum Malatya aufgeführt. Das *Ziyaret* bestehe aus den Gräbern von drei mit ihren Schwertern beerdigten *Şehits*, d. h. im Kampf gefallenen Soldaten. (İskender Oymak, *Malatya Ziyaret Kültürü ve Ziyaret Yerleri*, Malatya: Malatya Valiliği, 2013, 143).

76 Nr. 18, Sammlung Bicir, siehe S. 110, Fn. 73. Hasan Gazi Ögütcü berichtete, dass Temir Dede ihn zu seinen Besuchen bei *Talips* in Ceviz mitnahm (Interview mit Hasan Gazi Ögütcü, geführt von Hasan G. Ögütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006). Der Schreiber dieser Handschrift kam ebenfalls aus einem alevitischen Dorf: Anzagir, das heutige Eğrisu.

77 Nr. 6, Sammlung Bicir.

78 DD1, fol. 4^{r-v}, und DD5, fol. 13^{r-v}; siehe Anhang D.

gen. Obgleich von Streitigkeiten erzählt wurde, schienen diese äußerst selten auf die konfessionellen Unterschiede beider Gemeinschaften zurückgegangen zu sein, sondern hatten gewöhnlich profane Ursachen. Mitunter wird berichtet, dass Bewohner aus Sofular die *Dedes* aus Bicir um Vermittlung bei Problemen innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft gebeten hätten. So erinnerten sich Interviewpartner in Sofular an die Hilfe eines *Dede* aus Bicir, um einen Fall von *Kız Kaçırma* zu lösen.⁷⁹ Zudem ist ein Fall bekannt, in dem ein Bewohner aus Bicir die *Kirvelik* genannte Patenschaft bei der Beschneidung eines Jungen aus Sofular übernahm. Die soziale Institution des *Kirvelik* zwischen Bewohnern aus Bicir und sunnitischen Familien der Umgebung ist auch in zwei weiteren Fällen mit einer Familie aus Kuluncak und einer aus Çayköy bekannt. Auffällig ist, dass es stets Angehörige der *Ocaks* aus Bicir waren, die als *Kirve* agierten. Da Heiratsbeziehungen zwischen Bicir und sunnitischen Dörfern für die Vergangenheit nicht bekannt sind, kann vermutet werden, dass mit dem Eingehen des *Kirvelik* eine sozial sanktionierte Form genutzt wurde, um miteinander eine freundschaftliche, mitunter quasi-familiäre Beziehung zu etablieren.⁸⁰

2.3 Bevölkerungsdaten zu Aleviten in der Region

Obgleich bekannt ist, dass die Dörfer Bicir und Alvar bereits im 16. Jahrhundert existierten,⁸¹ kann die Zugehörigkeit ihrer Bewohner zur alevitischen Tradition für diesen frühen Zeitpunkt nur ansatzweise rekonstruiert werden. So betonen unter anderem Hanna Sohrweide und Saim Savaş, eine der am stärksten von Kızılbaş besiedelten Regionen des späten 15. und des 16. Jahrhunderts habe sich vom heutigen Yozgat und Çorum im Westen über Amasya und Tokat bis nach Sivas und Malatya im Osten erstreckt.⁸² Soweit der Verfasserin bekannt ist, finden aber Bicir und seine direkten Nachbarsiedlungen in den bisher veröffentlichten oder ausgewerteten Dokumenten, zu denen vor allem die staatlichen Erlasse gegen die Kızılbaş und deren Anhänger zählen, keine namentliche Erwähnung.⁸³ Es kann diesen Veröffentlichungen jedoch entnommen werden, wie verschiedene staatliche Organe untereinander darüber korrespondierten, die Anhänger der Kızılbaş seien sowohl in den Gegenden um die beiden nördlich

79 *Kız Kaçırma* (wörtl. Entführen der Braut): die Entführung einer unverheirateten Frau durch einen Mann bzw. das Davonlaufen einer unverheirateten Frau aus dem Elternhaus mit einem Mann, um die meist zuvor verweigerte oder aussichtslose Erlaubnis zur Eheschließung zu erzwingen. Siehe Tee, *Mysticism*, 66.

80 Zum *Kirvelik* zwischen sozial unterschiedlichen Gruppen siehe Ayşe Kudat, *Kirvelik: Sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü*, Ankara: Ütopya, 2004, insb. 202–206.

81 Alvar als Avlar. Vgl. Akgündüz et al., *Darende*, z. B. 115 u. 148 f. Hierzu nochmals im Kapitel 2.4.

82 Sohrweide, „Sieg“, 134–137; Savaş, *XVI. Asırda*, 27–30.

83 Siehe Imber, „Persecution“; Refik, *On Altıncı Asırda*; Savaş, *XVI. Asırda*; Sohrweide, „Sieg“; Zarinebaf-Shahr, „Qizilbash“.

von Bicir gelegenen Städte Kangal und Divriği⁸⁴ als auch im Gebiet von Malatya⁸⁵ zahlreich vertreten gewesen. Es wäre daher durchaus denkbar, dass die Bewohner von Bicir und Alvar damals Teil der vielen verschiedenen Gruppierungen waren, die sich den Kızılbaş anschlossen. Benjamin Weineck stützt diese Vermutung auf den Eintrag zu Bicir im osmanischen Steuerregister des Jahres 1530, in dem vier Haushalte, zwei Arme (*Fakir*) und neun Dulkadris aufgeführt sind.⁸⁶ Ob es eine steuerrechtliche Relevanz gab, den Status von Angehörigen des Turkmenenstammes der Dulkadır anzugeben, ist unklar, doch ist historisch belegt, dass dieser Stamm zu den Anhängern der Kızılbaş gehörte; möglicherweise also ein Hinweis darauf, dass zumindest einige der Bewohner Bicirs Kızılbaş waren.⁸⁷

In welchem Umfang die osmanische Verwaltung spätestens ab dem 16. Jahrhundert Buch darüber führte, wo sich Anhänger der Kızılbaş aufhielten, kann anhand der bisher erschlossenen Quellen nicht beantwortet werden. Es besteht aber durchaus die Möglichkeit, dass bestimmte Gruppierungen stets unter der Obhut der Zentralverwaltung standen und sich dieser nur bedingt entziehen konnten (siehe beispielsweise auch die Bemühungen des Osmanischen Reiches im 17. und 18. Jahrhundert, die sich auf seinem Territorium bewegendes Nomadenstämme zu kontrollieren und anzusiedeln⁸⁸). Spätestens mit der Gründung des Ministeriums für Bevölkerungszählung (Ceride-i Nüfus Nezareti) in den 1830er Jahren und den in unregelmäßigen Abständen folgenden Zensus begannen die Aufzeichnungen über die Bewohner des Reiches immer umfangreicher und detaillierter zu werden.⁸⁹ Die Zensusdaten wurden zwar nach einigen eth-

84 U. a. Savaş, *XVI. Asırda*, 209 u. 223.

85 U. a. Imber, „Persecution“, 252.

86 Ahmet Özkılınç et al. (Hg.), *387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530)*, Bd. 2: *Amasya, Çorumlu, Sivas-Tokat, Sonis-Niksa, Kara-hisâr-i Şarkî, Canik, Trabzon, Kemah, Bayburd, Malatya, Gerger-Kahta ve Divriği-Darende Livâları*, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1997, 970.

87 Weineck, *Verfolgung*, 107 f. Die Verfasserin dankt Benjamin Weineck für diesen wertvollen Hinweis. Auf derselben Seite des *Defter* tauchen mindestens zwei weitere Dörfer mit Angabe der Dulkadris auf: Çimen (?) mit 21 und Sarucalar-i Süfla (heute Sarıca) mit sechs Dulkadri-Haushalten (Özkılınç et al., *387 Numaralı*, Bd. 2, 970). Zum Einfluss der Dulkadriyye in der Region siehe Cihan Yüksel Muslu, „Nomadic' Borders of Ottoman Provinces during the Mamluk-Ottoman Imperial Transition“, Stephan Conermann u. Gül Şen (Hg.), *The Mamluk-Ottoman Transition: Continuity and Change in Egypt and Bilād al-Shām in the Sixteenth Century*, Göttingen: V&R unipress, 2016) 295–326.

88 U. a. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691–1696)*, Istanbul: Edebiyat Fakültesi, 1963; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

89 U. a. Kemal H. Karpat, *Ottoman Population 1830–1914: Demographic and Social Characteristics*, Madison u. London: The Univ. of Wisconsin, 1985, 18 ff.; Fuat Dünder, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913–1918)*, Istanbul: İletişim, 2008, 88 ff.

nischen und religiösen Unterschieden aufgegliedert veröffentlicht, doch findet sich für die heute als Aleviten bekannten Bevölkerungsgruppen keine entsprechende Kategorie (beispielsweise „Alevi“ oder „Kızılbaş“) – sie wurden unter „Muslim“ gefasst, wobei in den Veröffentlichungen unerwähnt bleibt, wer alles zu letztgenannter Kategorie gezählt wurde.⁹⁰ Auch die Bevölkerungsübersichten der ab der Mitte des 19. Jahrhunderts veröffentlichten staatlichen Almanache (Sg. *Salname*) folgen Kategorien wie „Müslim – Ğayrī Müslim“⁹¹ oder „İslām – Rüm – Ermenī – Kātōlik – Prōtestān – Lātīn“.⁹²

Für Bicir und Umgebung lesen sich die offiziellen Bevölkerungsdaten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts daher allesamt gleich, denn die alevitischen Dorfbewohner werden ohne weitere Spezifizierung unter der Kategorie „Muslim“ bzw. „Islam“ aufgeführt.⁹³ Im weiteren Sinne deckt sich diese Einordnung sicherlich mit dem Selbstbild vieler Bewohner von Bicir, die ihre religiöse Tradition als Teil des Islam sehen. Dennoch bezeichnen sie sich in erster Linie als Aleviten und verweisen nicht zuletzt auf Eigenheiten in ihren Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken hin, die von jenen der Sunniten in den benachbarten Dörfern abweichen.

Peter Alford Andrews stellt in der Einleitung zu *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* heraus, dass viele Dorfbewohner in der Türkei genaue Kenntnis darüber hätten, welche Siedlungen im Umland „gleich“ und welche „anders“ seien.⁹⁴ Die verschiedenen Gruppenidentitäten seien vielschichtig, beziehen sowohl ethnische, sprachliche und religiöse als auch die Stammesorganisation betreffende Kriterien mit ein und wiesen denominale Unterschiede auf, die von der Konstellation verschiedener Gemeinschaften in einer bestimmten Region abhängen.⁹⁵ Es verwundert daher nicht, dass Fuat Dündar an einer unveröffentlichten staatlichen Zählung aus dem Jahre 1914 aufzeigt, dass mindestens fünfzehn verschiedene muslimische Bevölkerungsgruppen erhoben wurden, die einerseits ethnisch charakterisiert sind (türkisch, tatarisch, tscherkessisch, kurdisch, arabisch, georgisch, bosnisch, kasachisch und albanisch), andererseits aber auch innerkonfessionell (sunnitisch, schiitisch, schafiitisch und hanafitisch) oder entlang den beiden Gesellschaftsformen Sesshaftigkeit (*Türk*) und (Halb)Nomadismus (*Yörük*) unterschieden werden. Dündar sieht hierin vor al-

90 Karpāt, *Ottoman Population*, 45–59.

91 Z. B. *Sālnāme-i Vilāyet-i Diyār-i Bekr* (hiernach *SVD*) 1300 (10), 103–106.

92 Z. B. *Sālnāme-i Vilāyet-i Ma‘mūretü l-‘Azīz* (hiernach *SVM*) 1312 (8), siehe Anhang „Ma‘mūretü l-‘Azīz Vilāyeti Nüfūs Nežāreti“, 50–119.

93 U. a. *SVD* 1300 (10), 105; *SVM* 1312 (8), siehe Anhang „Ma‘mūretü l-‘Azīz Vilāyeti Nüfūs Nežāreti“, 105; Kemal H. Karpāt, „Ottoman Population Records and the Census of 1881/82–1893“, *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978), 237–274, hier 267 (siehe Malatya). (Zur administrativen Zugehörigkeit Bicirs detaillierter in Kapitel 2.4).

94 Peter Alford Andrews (Hg.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Mitarb. Rüdiger Benninghaus, Wiesbaden: Reichert, 1989, 31.

95 Ebd., 20–26.

lem einen Beleg dafür, dass man die Ergebnisse der Volkszählungen in anderen Kategorien veröffentlichte, als sie erhoben worden waren.⁹⁶ Doch auch die Dündar zugänglichen Teile der erwähnten Zählung von 1914 geben keine konkrete Auskunft über alevitische Bevölkerungsteile – es kann nur vermutet werden, dass man sie in einigen Regionen als Schiiten oder Kurden verzeichnete.

Die zuvor erwähnten staatlichen Aufzeichnungen vermitteln den Eindruck, Aleviten seien im 19. und 20. Jahrhundert nicht separat registriert worden. Doch es existieren nichtstaatliche Statistiken, in denen die alevitischen Bevölkerungsteile in einigen Teilen des Osmanischen Reiches gesondert aufgeführt werden. Einerseits gehen diese Statistiken auf britische Konsuln in verschiedenen osmanischen Provinzen und Städten zurück, von denen Konsul J.G. Taylor im Jahre 1869 die frühesten bekannten Angaben zu Aleviten machte (wenn auch nur für die Gesamtzahl in den *Vilayets* Harput und Diyarbakır). Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts versorgte andererseits der armenische Patriarch die britischen Diplomaten mit Bevölkerungszahlen für die osmanischen Provinzen, in denen Christen zahlenmäßig am stärksten vertreten waren, und führte Aleviten dabei gesondert auf.⁹⁷

Ogleich die Erhebungsmethode und die möglichen Quellen dieser Statistiken meist nicht bekannt sind, vermutet beispielsweise David Gaunt, die vom armenischen Patriarchat verbreiteten Bevölkerungszahlen basierten auf Datenmaterial aus osmanischen Untersuchungen, die offenbar eine weitaus differenziertere Zählung der religiösen Gemeinschaften kannten.⁹⁸ Dieselbe Vermutung drängt sich auch im Falle des mehrbändigen Werkes *La Turquie d'Asie* von Vital Cuinet auf, das die wohl umfangreichsten Überblicke zur Anzahl der alevitischen Bevölkerung im Osmanischen Reich des späten 19. Jahrhunderts liefert. Der Autor erwähnt in seinem Vorwort zwar, mit unveröffentlichten statistischen Dokumenten und zahlreichen Informanten gearbeitet zu haben, doch beschreibt er diese nicht näher.⁹⁹

Cuinet's Arbeit enthält mitunter exakte Bevölkerungszahlen und erweckt somit den Eindruck, es lägen ihnen präzise geführte, wohl staatliche Register

96 Dündar, *Modern*, 150–152. Eine ähnlich komplexe Unterteilung findet sich auch für die nichtmuslimischen Gruppen, vor allem für die christlichen Gemeinschaften.

97 Karpat, *Ottoman Population*, 192; Dündar, *Modern*, 110 f. Bekannt sind vor allem die Statistiken, die von armenischer Seite auf dem Berliner Kongress im Jahre 1878 und bei den Verhandlungen für den Vertrag von Sèvres (1920) eingebracht wurden. Fraglos ist, dass die Erstellung dieser Bevölkerungsüberblicke einer historischen Kontextualisierung bedarf, wie sie bereits teilweise geleistet wurde, aber bisher ohne ein abschließendes Ergebnis blieb. Für eine kurze Zusammenfassung siehe Dressler, *Writing*, 114 f.

98 David Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*, Mitarb. Jan Bet Şawoçe, Appendix von Racho Donef, New Jersey: Gorgias, 2006, 19.

99 Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie: Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie mineure*, Bd. 1, Paris: Leroux, 1890, iii–iv.

zugrunde. Dennoch bedürfen die Daten einer näheren Betrachtung, denn es fällt beispielsweise auf, dass die Anzahl der sunnitischen Muslime („Musulmans sunnites“) in der Provinz Sivas und ihren *Kazas* bis auf Ausnahmen genau im Verhältnis 2:1 zu der Anzahl der Aleviten („Musulmans chyites“) steht.¹⁰⁰ Dies deutet stark darauf hin, dass ein wie auch immer begründetes, durchschnittliches Verhältnis auf konkrete Einwohnerzahlen angewandt wurde. Weitere Feststellungen dieser und anderer Art könnten hier angebracht werden, würden aber vom Thema des Kapitels wegführen. Bei aller Detailfülle in Cuinets Werk, die beispielsweise im Falle der alevitischen Bevölkerungszahlen in anderen Veröffentlichungen vergebens gesucht wird, darf eine kritische Auseinandersetzung mit den fast ausschließlich ohne Referenz angeführten Informationen nicht ausbleiben.¹⁰¹

Interessanterweise finden sich bei Cuinet zudem voneinander abweichende Einordnungen der meist als „Kizil-Bach“ (Kızılbaş) gelisteten alevitischen Bevölkerung. Für die Provinz Sivas werden sie unter den Schiiten mitgezählt, für die Provinz Mamuretü l-Aziz bilden sie eine eigene Gruppe, und für die Provinz Diyarbakır tauchen sie gemeinsam mit oder in Klammern gesetzt hinter der Kategorie „Yézides“ (Jesiden) auf.¹⁰² Worauf die unterschiedliche Einordnung beruht, bleibt unklar, doch fällt auf, dass die Daten der von Fuat Dündar untersuchten staatlichen Zählung von 1914 ähnliche Uneinheitlichkeit aufweisen.¹⁰³ Sollte auch Cuinet offizielle Bevölkerungsstatistiken eingesehen oder Informationen daraus erhalten haben, so würden seine Übersichten belegen, dass Aleviten in einigen Provinzen zwar als eine zusammengehörende Gemeinschaft gesondert registriert, aber auf einer übergeordneten Ebene mitunter verschiedentlich eingeordnet wurden.

Da die Bevölkerungsverteilungen bei Cuinet bis zur administrativen Einheit des *Kaza* reichen, kann die Präsenz alevitischer Siedlungen geographisch nicht weiter konkretisiert werden. Bedauerlicherweise herrscht im Falle von Bicir

100 Ebd., 618. Für die Provinz Sivas schlüsselt Cuinet nur selten wie folgt auf: „Musulmans chyites: Kizil-bach, etc.“ (ebd., 617 od. 663). Da eine zahlhafte schiitische Bevölkerung in der Provinz nicht bekannt ist, muss davon ausgegangen werden, dass „Musulmans chyites“ hier durchgängig für Aleviten und andere kleinere Gruppierungen (möglicherweise Bektasıs) steht. Zu den Bevölkerungszahlen siehe Hasluck, „Heterodox“, 328 f.

101 Für eine kritische Auseinandersetzung mit den Bevölkerungsdaten in Cuinets Werk siehe Jean-Luc Arnaud, „Éléments pour une exploitation globale de l'oeuvre de Vital Cuinet: Découpage administratif et population de l'Empire ottoman à la fin du XIXe siècle“, *Turcica* 40 (2008), 189–218.

102 Cuinet, *Turquie*, Bd. 1, 617 ff.; ders., *La Turquie d'Asie: Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie mineure*, Bd. 2, Paris: Leroux, 1891, 322 ff. u. 412 ff.

103 Dündar, *Modern*, 150 f.

zudem Unklarheit darüber, zu welchem *Kaza* Cuinet es zählte.¹⁰⁴ Die Zahlen für die *Kazas* Darende und Akçadağ, in deren Grenzgebiet Bicir damals lag, zeigen, dass Aleviten neben sunnitischen Muslimen und Angehörigen verschiedener christlicher Gemeinschaften zwischen einem Viertel und einem Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachten.¹⁰⁵

Allgemein kann man davon ausgehen, dass sowohl auf Seiten des osmanischen Staates, als auch innerhalb der regionalen Bevölkerung bekannt war, in welchen Gebieten Aleviten stark vertreten waren. Vor allem gegen Ende des 19. Jahrhunderts nahm unter türkischen Intellektuellen die meist politisch beeinflusste Auseinandersetzung mit Aleviten sowie Bektasiz zu.¹⁰⁶ Wie umfangreich die Erkenntnisse über die Verbreitung der alevitischen Bevölkerung zu Anfang des 20. Jahrhunderts waren, belegt beispielsweise eine Karte aus dem Jahre 1921/22, in der einige Siedlungsgebiete der alevitischen und bektaschitischen Gruppierungen in Anatolien markiert sind. Auch die Region um Bicir, nördlich und westlich von Hekimhan, ist als Gebiet, in dem sich Aleviten finden, flächig hervorgehoben.¹⁰⁷

Mit der Gründung der Republik Türkei änderte sich der Umgang staatlicher Stellen mit Bevölkerungsdaten nur gering. Erst in den 1960er Jahren führte das Ministerium für Dorfangelegenheiten (İmar ve İskan Bakanlığı; später Köy İşleri Bakanlığı) eine breit angelegte Erhebung durch, die eine Neuerung mit sich brachte. In den *Studien zur Bestandsaufnahme (türkischer) Dörfer (Köy Envanter Etüdüleri)* sollte dorfweise erfasst werden, wie sich die wirtschaftliche und soziale Situation darstellte und welche Infrastruktur vorhanden war. Anfangs umfasste die in der Osttürkei begonnene Bestandsaufnahme auch Angaben zur Sprache und Religion der Dorfbewohner, die im ersten Band zur Provinz Bingöl veröffentlicht wurden. Dieses Vorgehen wurde aber für die westlichen Provinzen aufgegeben; der Zugang zu den zuvor erhobenen Daten aus der Osttürkei wurde letztendlich verboten und die auf den ersten Band folgenden Veröffentlichungen für die einzelnen Provinzen enthielten keine Angaben mehr zu Sprache und Reli-

104 Das *Nahiye* Ayvalı, in dem sich Bicir gegen Ende des 19. Jahrhunderts befand (siehe Kapitel 2.4), fehlt bei Cuinets Darstellung der Provinzen Mamuretü l-Aziz und Sivas, obgleich die entsprechende Region auf der Karte der Provinz Sivas zum *Kaza* Darende gehörend verzeichnet ist. Siehe Cuinet, *Turquie*, Bd. 1, zw. 612 u. 613 und 661; ders., *La Turquie d'Asie*, Bd. 2, zw. 314 u. 315, 319 u. 370.

105 Von den 27.163 Einwohnern im *Kaza* Darende seien 7.058 Aleviten („Musulmans chyites“) (Cuinet, *Turquie*, Bd. 1, 963) und von den 37.856 Einwohnern im *Kaza* Akçadağ seien 12.099 Aleviten („Kizil-bach“) (ders., *Turquie*, Bd. 2, 381).

106 U. a. Dressler, *Writing*, 113–149.

107 Besim Atalay, *Bektaşilik Edebiyatı*, İstānbül: Maṭba‘a-i ‘Āmire, 1340h (1921/22). Titel der Karte: Türkiyede Bektaşî ve ‘Alevîleriñ oturdukları yerleri gösterir ḥarîṭadır.

gion.¹⁰⁸ Dank Liesa Nestmann, die von 1960 bis 1965 mit der Genehmigung des Ministeriums für Dorfangelegenheiten die Daten zu den Ostprovinzen einsehen konnte, liegen heute zumindest zusammenfassende Auszüge aus Teilen des nicht veröffentlichten Erhebungsmaterials vor. Den Auszügen ist zu entnehmen, in wie vielen Dörfern eines *Kaza* (mitunter auch eines *Nahiye*) Angehörige des hanafitischen, schafitischen oder schiitischen Islam, des Alevitentums, der djafaritischen Rechtsschule, des Jesidentums und des Christentums lebten. Für das *Kaza* Darende, in dem Bicir damals lag, führt die Übersicht 15 alevitische und 45 hanafitische Dörfer auf.¹⁰⁹ Da Liesa Nestmann die Dorfnamen nicht notierte, kann nur vermutet werden, dass Bicir (spätestens) damals als ein von Aleviten bewohntes Dorf registriert wurde.

Betrachtet man die nichtstaatlichen, vorrangig ethnologischen Arbeiten, die zur Klärung der Frage nach alevitischen Bevölkerungsteilen in der Republik Türkei herangezogen werden können, stößt man auf eine Problematik, die auch für andere Gruppierungen gilt. In der Einleitung zu *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* aus dem Jahre 1989 und der dazugehörigen Karte aus dem Jahre 1987¹¹⁰ fasst der Herausgeber Peter Alford Andrews diese wie folgt zusammen:

The accurate mapping of ethnic groups presents particular problems in Turkey. The present state of knowledge, when compared to that for, say, Iran or Afghanistan, is remarkably poor. The existence of most of the groups is well enough known, but in contrast to Iran and Afghanistan, [...], very little research of an ethnic kind has ever been allowed in Turkey.¹¹¹

Daher musste Peter Alford Andrews bei seinem Versuch, die Diversität ethnischer Gruppierungen in der Republik Türkei mittels eines zweibändigen Handbuchs und einer Karte darzustellen, auf sehr unterschiedliche Quellen zurückgreifen. Diese reichen von Fallstudien und Feldforschungslisten über private Verzeichnisse und unveröffentlichte, an türkischen Universitäten angefertigten Abschlussarbeiten bis hin zu Peter Alford Andrews eigenen Befragungen unter Migranten aus der Türkei in Deutschland.¹¹² Es darf somit nicht verwundern, dass Bicir und seine Nachbardörfer ebenso wie zahlreiche andere alevitische Dörfer in den verschiedenen Listen der Publikation und auf der dazugehörigen Karte überhaupt nicht auftauchen. Im zweiten Band der Publikation aus dem

108 Liesa Nestmann, „Die ethnische Differenzierung der Bevölkerung der Osttürkei in ihren sozialen Bezügen: Auswertung der „Köy Envanter Etüdler“ des Ministeriums für Dorfangelegenheiten“, Andrews (Hg.), *Ethnic Groups*, 543–581, hier 544.

109 Siehe „Survey 1. a.: Villages in Eastern Anatolia by Language and Religion“ in Andrews, *Ethnic Groups*, 179–198, hier 190.

110 Peter Alford Andrews, *Tübinger Atlas des Vorderen Orients: A VIII 14: Republik Türkei. Ethnische Minderheiten im ländlichen Raum*, SFB 19 „Tübinger Atlas des Vorderen Orients“ (Hg.), Wiesbaden: Reichert, 1987.

111 Andrews, *Ethnic Groups*, 42.

112 Ebd., 42 f. u. 248–251; Peter Alford Andrews (Hg.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey: Supplement and Index*, Mitarb. Rüdiger Benninghaus, Wiesbaden: Reichert, 2002, 32 f.

Jahre 2002 betont Peter Alford Andrews, solange keine breit angelegten Studien angeregt und vom Staat erlaubt würden, könne sich der Kenntnisstand zur ethnischen Zusammensetzung nur aus einer Vielzahl disparater Daten speisen und bliebe deshalb lückenhaft. Er stellt aber auch fest, dass mit den Zeitschriften, die mittlerweile von verschiedenen Gruppierungen im Selbstverlag herausgegeben werden, eine neue Quelle hinzugekommen sei.¹¹³

Was Peter Alford Andrews Anfang der 2000er Jahre für die Quellenlage zu ethnischen Gruppen in der Türkei konstatierte, hatte im Falle der Aleviten bereits einige Jahrzehnte zuvor mit einer ersten Welle von Veröffentlichungen aus alevitischer Feder begonnen.¹¹⁴ In den letzten Jahren kommt hierbei auch anderen Medien eine tragende Rolle zu. Das Internet bietet zahlreiche Möglichkeiten der Veröffentlichung, die von der kostenpflichtigen Erstellung eigener Websites bis hin zum Nutzen kostenloser Plattformen wie *YouTube* oder sozialer Netzwerke wie *Facebook* reichen.¹¹⁵ Daher finden sich mittlerweile zahlreiche Online-Publikationen, die alevitische Siedlungsgebiete und Dörfer benennen;¹¹⁶ hinzu kommen Websites und *Facebook*-Profile alevitischer Dörfer, die mehr oder weniger umfangreiche Informationen bereitstellen. Für Bicir und Çörmü wurden beispielsweise *Facebook*-Profile erstellt¹¹⁷ und für Alvar gibt es eine von mehreren Privatpersonen betriebene Website.¹¹⁸

Heutzutage leisten die Inhalte solcher Online-Publikationen und Websites einen Beitrag dazu, die Erkenntnis um alevitische Siedlungsgebiete zu erweitern. Meist sind sie Anhaltspunkte, von denen ausgehend weitere Forschung notwendig ist, und in keiner Weise vermögen sie es, ethnologische Erhebungen oder statistisch basierte Bevölkerungsdaten zu ersetzen. Bicir, Alvar oder Çörmü stehen daher als ein Beispiel unter vielen alevitischen Dörfern, die sich bis zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihnen in den weißen Flecken auf Karten wie denen von Peter Alford Andrews zur Verteilung ethnischer Minderheiten im ländlichen Raum befinden.¹¹⁹

113 Ebd., 10 u. 25.

114 Karin Vorhoff, „Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey“, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga u. Catherina Raudvere (Hg.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, Istanbul: Curzon, 1998, 23–50.

115 Zu alevitischen Internetforen siehe Zimmermann, „Authenticity“; Martin Sökefeld, „Alevism Online: Re-Imagining a Community in Virtual Space“, *Diaspora* 11.1 (2002), 85–123.

116 Unter den zahlreichen Webpages, deren Inhalte meist ohne Referenzen bleiben, sei hier exemplarisch auf den über die Plattform Tumblr erstellten Blog *Alevi Köyleri* hingewiesen (<https://alevikoyleri.tumblr.com/>).

117 Für Bicir (öffentliches Profil): www.facebook.com/BicirKoyuMalatyaKuluncak; für Çörmü (eingeschränktes Profil): www.facebook.com/cormukoyu.

118 Siehe www.alvarkoyu.com.

119 Für den Bezirk Darende sind auf der Karte lediglich zwei Dörfer im nördlichen Teil und zwei kleine Siedlungsräume im südlichen Teil als von sunnitischen Kurden bewohnt

2.4 Zur Geschichte des Dorfes und seiner geographischen Lage

Bicir und seine Umgebung können anhand der *Tapu Tahrir Defteri* (hiernach *TD*), der osmanischen Katasterverzeichnisse, mindestens bis ins 16. Jahrhundert geschichtlich verortet werden. Die Verzeichnisse dienten zur Dokumentation der zu erzielenden Steuererträge und legten unter anderem fest, welche Teile der landwirtschaftlichen Erträge mittels *Timar* und *Zeamet* direkt von Kommandanten und Kavalleristen des osmanischen Heeres und anderen Staatsbediensteten zur Eigenversorgung abgeschöpft werden konnten.¹²⁰ Durch die Aufnahme von bewirtschafteten Feldern (Sg. *Mezraa*¹²¹), die zu einem Dorf gehörten, belegen diese Quellen auch die damalige Besiedlung und landwirtschaftliche Nutzung der Region. Doch sie lassen uns im Unklaren darüber, ob die heutigen alevitischen Dörfer auch schon damals Siedlungen von Aleviten bzw. Kızılbaş waren. Die breit angelegten Bevölkerungszählungen, in denen die konfessionelle Angehörigkeit der Aleviten gesondert (und nicht mehr als „Muslim“) vermerkt ist, wurden vermutlich erstmals im 19. Jahrhundert von staatlicher Seite in Auftrag gegeben. Man veröffentlichte ihre Ergebnisse aber nie vollständig, und der Großteil der gesammelten Daten ist nach wie vor unerschlossen.¹²² Doch auch die Darstellungen von Vital Cuinet und Besim Atalay über die Verteilung von Aleviten innerhalb des spätosmanischen Reiches lassen Fragen darüber offen, ob und wie sich die Zusammensetzung der Bevölkerung und deren Siedlungsorte in Anatolien in den Jahrhunderten zuvor verändert hatten.¹²³

Wenn auch nicht im Besonderen zu Bicir und Umgebung, so sprechen dennoch andere osmanische Quellen über die Kızılbaş und deren Anhänger in Anatolien dafür, dass die heute als alevitisch bekannten Gemeinschaften bereits im 16. Jahrhundert und möglicherweise schon zuvor dort siedelten¹²⁴ (aller Wahrscheinlichkeit nach unter anderen und über die Zeit wechselnden Selbst- und Fremdbezeichnungen¹²⁵). Die historischen Fakten über Bicir und die Erkenntnisse über die geographische Lage des Dorfes werden daher im Folgenden da-

markiert (Andrews, *TAVO: A VIII 14 (Ostteil)*, 37,50' N 38,50' E). Informationen über andere Bevölkerungsgruppen fehlen völlig.

120 U. a. Nicoară Beldiceanu, *Le Timar dans l'État ottoman (début XIV. – début XVI. siècle)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1980; Halil İnalçık, „Timar“, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 41, Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012, 168–173; Erhan Afyoncu, „Zeâmet“, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 44, Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013, 162–164.

121 Zu *Mezraa* siehe Halil İnalçık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Bd. 1: 1300–1600, Halil İnalçık u. Donald Quataert (Hg.), Cambridge etc.: Cambridge Univ., 1994, 162–167.

122 Dündar, *Modern*, 88 f.

123 Cuinet, *Turquie*, Bd. 1 u. 2; Atalay, *Bektaşılık*, 5 u. beiliegende Karte.

124 U. a. Imber, „Persecution“; Sohrweide, „Sieg“; Savaş, *XVI. Asırda*.

125 Dreßler, *Alevitische Religion*, 170 f.

hingehend interpretiert, welche Rückschlüsse sie auf die Ansiedlung und Entwicklung alevitischer Gemeinschaften zulassen können. Diesen Überlegungen liegt unter anderem das heute von zahlreichen Aleviten wiedergegebene Narrativ zugrunde, ihre Vorfahren hätten es aufgrund ihrer Verfolgung im Osmanischen Reich vorgezogen, in entlegenen, meist gebirgigen Gebieten zu siedeln, in denen sie den Kontakt zu staatlichen Institutionen, aber auch zu sunnitischen Dörfern möglichst gering halten konnten. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit dies die Situation von Bicir widerspiegelt, ob sich andere Strategien des Rückzugs erkennen lassen oder ab wann und unter welchen Bedingungen der Rückzug gar teilweise aufgegeben wurde.

Bicir lag in einer der Regionen, in denen die safawidischen Kızılbaş ab dem späten 15. Jahrhundert besonders erfolgreich Anhänger für sich gewonnen hatten; nämlich entlang der damaligen Ostgrenze des Osmanischen Reiches.¹²⁶ Die Städte Divriği und Darende, zwischen denen das Gebiet um Bicir liegt, hatten sich vor der endgültigen Eroberung durch das osmanische Heer im Jahre 1516 im Einflussbereich der Dulkadır und Mamluken befunden.¹²⁷ Wie unter anderem die *TD* zeigen, wurden Divriği und Darende samt ihrer Umgebung umgehend in den Verwaltungsapparat des Osmanischen Reiches integriert. So stellten sie im 16. Jahrhundert gemeinsam ein *Liva* des Vilayet-i Rum, später Vilayet-i Sivas.¹²⁸ Bicir und zweiundzwanzig andere Dörfer (Sg. *Karye*) waren Teil des *Nahiye Ayvalı*, das neben Ovacık im Süden und Gürün im Westen, eines der drei *Nahiye* des Gerichtsprengels (*Kaza*) Darende bildete.¹²⁹ Bisher konnten nur zehn Dörfer des *Nahiye Ayvalı* als heute noch existierende oder in der lokalen Erinnerung bestehende Siedlungsorte identifiziert werden,¹³⁰ während in den anderen Fällen unklar bleiben muss, wie die in den *TD* festgehaltenen Dorfnamen lauteten und wo diese Siedlungen genau lagen.¹³¹

126 Sohrweide, „Sieg“, 134–137; Savaş, *XVI. Asırda*, 27–30.

127 Akgündüz et al., *Darende*, 95–103; Andreas Birken, *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*, Wiesbaden: Reichert, 1976, 142 f. Siehe auch Yüksel Muslu, „Nomadic“.

128 Akgündüz et al., *Darende*, 109 f.; zu den überkommenen *TD* für Divriği und Darende siehe Özkılınç et al., *387 Numaralı*, Bd. 2, 14 f.

129 Siehe das Verzeichnis der Ortsnamen für das *Liva* Darende und Divriği in Özkılınç et al., *387 Numaralı*, Bd. 2, 189–192 u. 231 (Karte).

130 Avlar (heute Alvar), Ayvalı (heute Ayvalı), Bicir, Çay Köy (heute Çayköy), Göynük (heute Dorfteil von Ayvalı), İli Suluk (heute İlisuluk), Kızılca Hisar (heute Kızılcahisar), Kuluncak, Sarucalar-i Süfla und Sarucalar-i Ulya (die beiden letzteren liegen heute unter dem Namen Sarıca zusammengefasst als erstes Dorf nach Sofular am Tohmasuyu in der Provinz Sivas).

131 Hierzu Wolf-Dieter Hütteroth, *Ländliche Siedlungen im südlichen Inneranatolien in den letzten vierhundert Jahren*, Göttingen: Geographisches Institut der Univ. Göttingen, 1968, 95 f. Zu den verschiedenen Lesungen der anderen dreizehn Dorfnamen siehe Özkılınç et al., *387 Numaralı*, Bd. 2, 189–193; Akgündüz et al., *Darende*, 233 u. 985–988.

Für Bicir ist aufgrund des für Anatolien singulären Toponyms (dessen Herkunft ungeklärt ist) und der Verortung des Dorfes in derselben Gegend wie heute sicher, dass Namenskontinuität besteht. Dies deutet, wie unter anderem von Wolf-Dieter Hütteroth bemerkt, darauf hin, dass eine minimale Bevölkerung des Gebietes vorhanden gewesen sein musste, um diesen Namen zu bewahren.¹³² Doch das Überdauern des Dorfnamens ist nicht zwangsläufig mit der Kontinuität der Lage verbunden, wie sich spätestens für die Mitte des 19. Jahrhunderts für viele Siedlungen Anatoliens zeigen lässt. In langen Zeiten der Wüstungen, die seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert belegt sind, verließ die Landbevölkerung die Ebenen und Täler aus Sicherheitsgründen und siedelte sich zunehmend in Berglandschaften an. Mittlerweile hat der Großteil der ländlichen Siedlungen ihren Dorfschwerpunkt in den Flussniederungen und wasserreichen Becken, die einen Ausbau der Agrarwirtschaft ermöglichen.¹³³

Daher stellt sich auch im Falle von Bicir die Frage, ob die heutige Lage am Lauf des Tohmasuyu kontinuierlich beibehalten oder erst später gewählt wurde. Immerhin ist das Tal vor allem aus dem Norden leicht zu erreichen, ohne große Höhenunterschiede überwinden zu müssen. Zudem bietet die, wenn auch teilweise schmaler werdende, Ebene entlang des Flusslaufes keinen Schutz vor möglichen Gefahren, wie etwa umherziehenden Räuberbanden und Aufständischen, marodierenden Nomaden, Steuereintreibern oder staatlichem Vollzugspersonal. Im Gegenteil, im offenen Flusstal liegen die Siedlungen leicht erreichbar und ein schnelles Vorankommen der Gefährder ist gewährleistet.

Wie z. B. TD 1019, datiert 1548,¹³⁴ zu entnehmen ist, bewirtschafteten die Bewohner von Bicir die vier Feldfluren Alaca Kilise, Bicir Seküsü, Gökçe Pınar und Kastallı.¹³⁵ Bei der Recherche nach diesen Toponymen im heutigen Gelände von Bicir wird man schnell fündig, denn ihre Namen sind mit nur minimalen Abänderungen in Gebrauch und die Flächen werden bis auf einige Ausnahmen landwirtschaftlich genutzt. (Hier und im Folgenden siehe Karte 2). Neben der Auskunft, die man von im Dorf aufgewachsenen Personen erhält,¹³⁶ belegen zudem die online verfügbaren Datensätze des Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü (Oberdirektorat für Grundbuch und Kataster) die Namenskontinuität dieser Feldfluren.¹³⁷

132 Hütteroth, *Siedlungen*, 184.

133 Wolf-Dieter Hütteroth, *Türkei*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1982, 227.

134 Zur Datierung dieses TD siehe Ersin Gülsoy, „XVI. Asırda Divriği Sancağı'nda Padişah Hasları ve Hasların 1548 Tarihli Defteri“, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 16 (2001), 141–174, hier 142, Fn. 7.

135 Akgündüz et al., *Darende*, 149; siehe auch TD 252, datiert 1548, ebd., 985.

136 Telefoninterview mit Tamam u. Hasan G. Ögütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 19.10.2015; Telefoninterview mit Hasan G. Ögütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 23.10.2015. (Teilweise holte Hasan G. Ögütcü zuvor Informationen bei seinem ebenfalls aus Bicir stammenden Schwager Hüseyin Şahin, Malatya, ein.)

137 *Parsel Sorgu*, Online-Datenbank, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, unter: <https://parselsorgu.tkgm.gov.tr/> (zuletzt eingesehen am 05.07.2015). Bicir Sekisi: z. B. Ada (A.)

Auch unter den Manuskripten aus Bicir findet sich ein Heftchen, anhand dessen eindrücklich aufgezeigt werden kann, wie die alten Namen der *Mezraas* weiterhin Verwendung fanden und durch andere Bezeichnungen für Orte und Felder ergänzt wurden.¹³⁸

Alle vier Feldflächen liegen auf dem sich südwestlich von Bicir erstreckenden Hochplateau, das man heute vom Dorfzentrum aus in einem gut dreiviertelstündigen Marsch auf steil ansteigenden Trampelpfaden erreicht.¹³⁹ Wenige Meter, nachdem man die Anhöhe erreicht hat, beginnt Bicir Sekisi (im *TD* Bicir Seküsü), eine im wahrsten Sinne des Wortes Terrasse (*Seki*) voller zusammenhängender Felder und Haine, deren Vorhandensein man, aus dem Tal hinaufblickend, nicht erahnen würde.

Nach ungefähr drei Kilometern in südwestlicher Richtung enden die breit angelegten Felder, und man erreicht eine Anhöhe, auf der sich das heute nur noch sehr kleine *Mezraa* Kastallı befindet. Kurz dahinter sieht man eine freistehende, hohe und alte Kiefer bei mehreren Häuserruinen – das Kılıç Ziyareti (siehe S. 57). Einige hundert Meter südlich beginnen die Felder von Alakilise (im *TD* Alaca Kilise), hinter denen ein Weg in ein kleines Tal mit Anbauflächen im Westen hinabführt. Von diesem Almalı genannten *Mezraa* aus passiert man in östlicher Richtung zunächst ein Bergwerk und erreicht dann eine Kösrelik genannte Anhöhe. Im *TD* 252, datiert 1548, ist Kösrelik als ein an Bicir grenzendes *Mezraa* eines anderen Dorfes aufgeführt.¹⁴⁰ Mittlerweile gehört diese Fläche laut dem Katasterverzeichnis zum *Mezraa* Almalı, das sich zwei bis drei Kilometer in südlicher Richtung hinzieht, doch im Dorf ist sie nach wie vor unter dem Namen Kösrelik bekannt.¹⁴¹

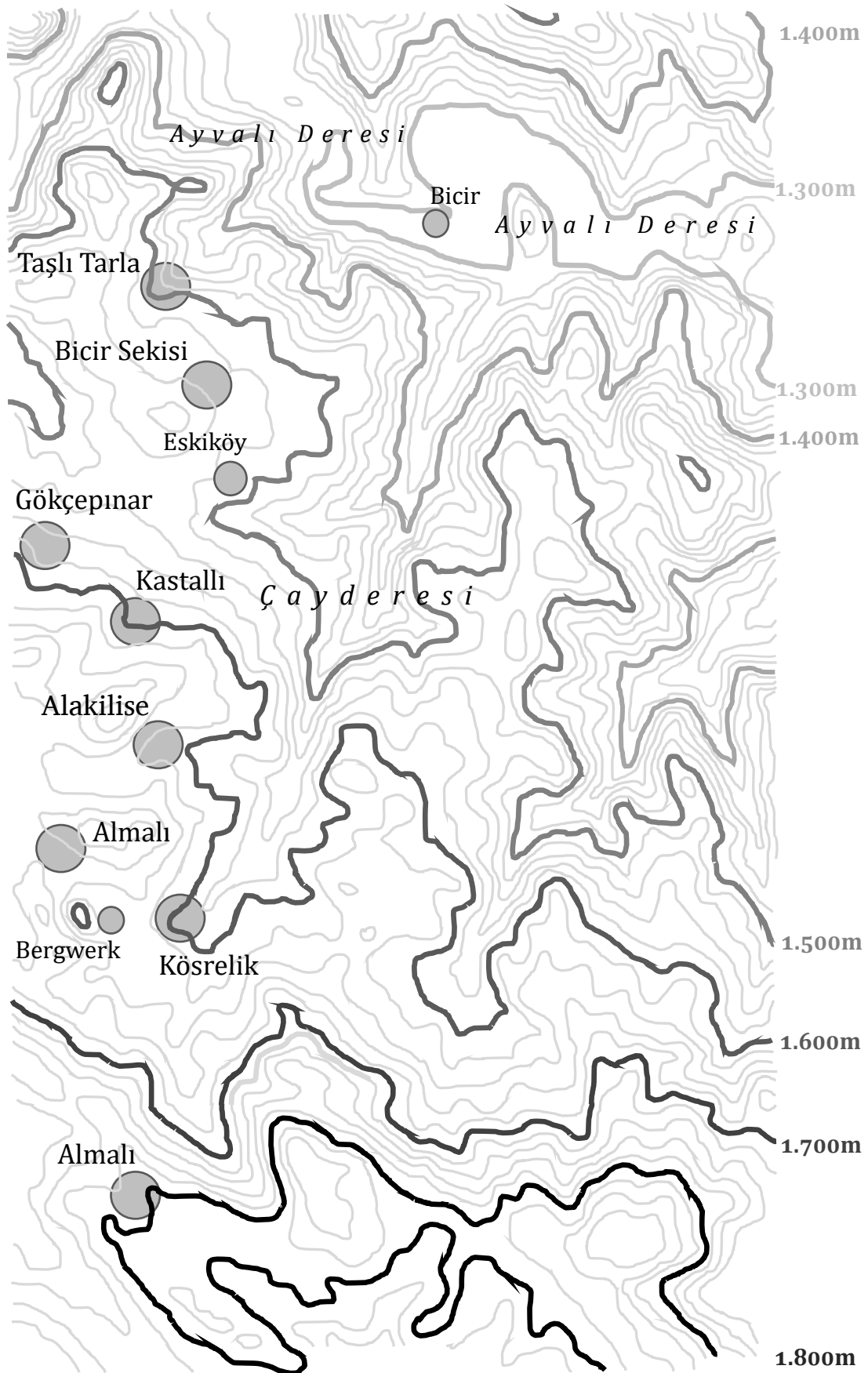
102, Parsel (P.) 1–10; Kastallı: z. B. A. 105, P. 42–43; Alakilise: z. B. A. 134, P. 109–113; Gökçepınar: z. B. A. 107, P. 1–3.

138 In den Notizen über den Besitz von Feldern und deren Erträge aus den 1950er Jahren findet sich u. a. Alaca Kilise als „Alā Kilise“ (DD4, fols. 12^r u. 15^v). Siehe auch S. 75, Fn. 156.

139 Einige der folgenden Darstellungen des Geländes wurden im Gespräch mit Tamam und Hasan G. Öğütçü erarbeitet. Siehe S. 69, Fn. 136.

140 Akgündüz et al., *Darende*, 986.

141 *Parsel Sorgu*, Online-Datenbank, siehe Bicir, Ada 135, Parsel 1–3.



Karte 2: Höhenprofil von Bicir und Umgebung mit einigen Feldfluren (Mezraas)

Hätte Bicir schon im 16. Jahrhundert am Tohmasuyu gelegen, so würde man erwarten, dass weitere, dort genutzte *Mezraas* in den *TD* verzeichnet sind. Denn es wäre recht abwegig, hätten die Dorfbewohner in diesem Fall die ideale Lage am Fluss nicht zum Anbau genutzt, sondern lediglich ihre Häuser in der Niederung errichtet. Es liegt daher nahe, dass das Dorf im 16. Jahrhundert nur über die in den *TD* verzeichneten *Mezraas* auf dem Hochplateau verfügte und sich ebenfalls dort befand. Tatsächlich berichten einige betagte Bewohner des Dorfes von der Existenz eines Gebiets namens Eskiköy (wörtl. „altes Dorf“), das südlich von Bicir Sekisi auf derselben Anhöhe liege und an das sie sich als den ältesten Siedlungsort des Dorfes erinnerten.¹⁴² Zusätzlich zählen sie Kastallı, Alakilise und Taşlı Tarla (am nördlichen Ende von Bicir Sekisi)¹⁴³ zu den ehemaligen Siedlungsorten der Hochfläche.¹⁴⁴

Sollte die im Dorf überlieferte Geschichte der Besiedlung stimmen, so wären die anderen Siedlungsorte erst nach Eskiköy entstanden. Das könnte bereits im 16. Jahrhundert passiert sein, denn mit „*Mezraa*“ sind in den *TD* zwar meist unbewohnte Felder bezeichnet, doch scheint es Ausnahmen hiervon gegeben zu haben.¹⁴⁵ David Shankland und Caroline Tee beschreiben solche Dorfgemeinschaften mit mehreren, meist einige wenige Kilometer voneinander entfernt liegenden Weilern als typisch für die von ihnen untersuchten alevitischen Dörfer, wie sie noch heute in gebirgigen Höhen liegen. Trotz einer Art Dorfkern, der vor allem von staatlicher Seite als solcher gefördert wird, können die einzelnen Weiler in wirtschaftlichen Belangen häufig unabhängig voneinander bestehen, bewahren aber eine Gruppenidentität, die alle Weiler miteinbezieht (wie vor allem die sozialen und religiösen Beziehungen untereinander belegen).¹⁴⁶

Auch noch heute erblickt man beim Durchqueren der Felder von Bicir Sekisi in Richtung Alakilise vereinzelt Häuser, von denen nur noch sehr wenige ganzjährig bewohnt sind. Mittlerweile stehen sie entweder leer und verfallen oder werden nur noch in den Monaten der Feldarbeit genutzt. Dies verdeutlicht, wie die Verlagerung des Dorfschwerpunktes erst kürzlich zu einem vorläufigen Abschluss kam. Während die Fluren der Hochfläche weiterhin landwirtschaftlich

142 Namentlich nachgewiesen in *Parsel Sorgu*, Online-Datenbank, z. B. Bicir, Ada 134, Parsel 173–174.

143 Man vermutet in Taşlı Tarla Spuren einer alten Siedlung („Kültürel Yapı“, Online-Publ., T.C. Kuluncak Kaymakamlığı (Hg.), 2015). Die Bemühung des Kaymakamlık Malatya, dort eine archäologische Stätte zu registrieren, blieb erfolglos; siehe „Malatya İlinde Tescil Edilmiş Taşınmaz Kültür Varlıkları (2013 Kasım-Aralık)“, Online-Publ., Malatya Kaymakamlığı (Hg.), 2013, 11; „2010 Yılı Kararları“, Online-Publ., Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü (Hg.), 2010, 22.

144 Telefoninterview mit Tamam u. Hasan G. Öğütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 20.11.2015.

145 U. a. Huri İslamoğlu-İnan, *State and Peasant in the Ottoman Empire: Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century*, Leiden, New York u. Köln: Brill, 1994, 23, Fn. 3; İnalçık, *Economic*, Bd. 1, 162 ff.

146 Shankland, *Alevis*, 74–77; Tee, „Holy“, 351 u. 354 f.

genutzt werden, sind diese Gebiete nicht mehr Teil des sozialen und religiösen Alltags der Dorfbewohner. Dies zeigt etwa das Beispiel des bei Kastallı befindlichen Kılıç Ziyareti, das offenbar noch im Jahre 1915/16 so bekannt und bedeutend war, dass es auf einer Karte des osmanischen Generalstabes verzeichnet ist.¹⁴⁷ Mittlerweile kennen es aber nur noch wenige Dorfbewohner, und der Ort wird fast nicht mehr besucht; zudem wurde der in direkter Nähe befindliche Weiler vor kurzem komplett aufgegeben.¹⁴⁸

Es ist folglich davon auszugehen, dass die Bevölkerung Bicirs einmal auf der Hochfläche siedelte, wo sie vor all jenen unerkant blieb, die mit ihr zum Nachteil erreichenden Absichten durch das Flusstal zogen und ihren Siedlungsort nicht kannten. Zudem hatten die Dorfbewohner von oben einen guten Blick auf das Geschehen entlang des Tohmasuyu, so dass sie beispielsweise rechtzeitig fliehen, ein Versteck aufsuchen oder anderweitig reagieren konnten. Auch das östlich von Bicir Sekisi gelegene Seitental des Tohmasuyu, Çayderesi genannt, wählten sie trotz seines Flusslaufes nicht als Siedlungsort. Erst dessen verwinkelte und schmalere Seitentäler schienen ihnen sicher genug; so etwa das Bağderesi, das vom Çayderesi hinauf nach Eskiköy führt. (Siehe Karte 2).

Die frühere Lage des Dorfes auf der Hochebene entspricht in gewisser Weise dem Rückzugsgebiet religiöser Minderheiten, wie es Xavier de Planhol beispielsweise für die Nuşayrî (Alawiten) des Ğabal Anşāriyya im heutigen Syrien oder die Êzîdî (Jesiden) des Ğabal Sinġār im heutigen Irak beschreibt.¹⁴⁹ Gleichzeitig verdeutlicht sie aber auch die Schutzlage, die offenbar zahlreiche sesshafte Bauern wählten, als sie ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert einer Vielzahl von Bedrohungen entgehen wollten (u. a. der unverhältnismäßig hohen Steuerlast, den Aufständischen und Räuberbanden sowie den Nomaden, denen die Staatsgewalt nur selten Einhalt zu gebieten vermochte).¹⁵⁰ Daher wird im Folgenden untersucht, wann sich die Dorfgemeinschaft aus dieser Rückzugs- und Schutzlage in die offene Niederung begab und ob dies das Anzeichen einer ‚befriedeten‘ Situation ist oder möglicherweise andere Schutzmechanismen griffen.

Während im Folgenden dem Erklärungsversuch nachgegangen wird, die Ansiedlung in Höhenlage könnte einem Bedürfnis nach Rückzug und Schutz entsprungen sein, sei kurz auf mögliche andere Gründe hingewiesen. Oktay Özel vermutet in seiner Arbeit zu Amasya, dass die Höhenlage von Dörfern mit deren Fortbestand vom 16. bis zum 20. Jahrhundert in Korrelation steht. Hinzu kommt

147 *Gürün*, Erkân-i Harbiye-i ‘Umûmiye (Hg.), İstānbûl: Erkân-i Harbiye-i ‘Umûmiye Matba‘ası, 1334 [h], t̄a 21.

148 Telefoninterviews mit Tamam u. Hasan G. Öġütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 19.10. u. 20.11.2015.

149 Xavier de Planhol, *Kulturgeographische Grundlagen der islamischen Welt*, Übers. Heinz Halm, Zürich u. München: Artemis, 1975, 108–112. Über armenische und griechische Siedlungen im Osmanischen Reich siehe Hütteroth, *Türkei*, 221 f.

150 U. a. De Planhol, *Grundlagen*, 252; Hütteroth, *Siedlungen*, 200 f.

sein Befund, in den höher gelegenen Siedlungen habe es mitunter über hundert, manchmal sogar über zweihundert Steuerzahlende gegeben.¹⁵¹ Die Höhenlage bot folglich nicht nur Schutz vor Angreifern, sondern war auch hinsichtlich anderer Faktoren von Vorteil, die das Anwachsen der Dorfbevölkerung ermöglichten und zu denen man unter anderem das geringe Vorkommen von Malaria und die Nähe zu nachgefragten Bodenschätzen zählen kann.¹⁵² Diese und weitere Faktoren wie etwa die Bodenbeschaffenheit müsste man in zukünftigen Arbeiten genauer untersuchen, um ein umfänglicheres Bild von den Vorzügen der hochgelegenen Siedlungen in der Region Bicir zu erhalten. Denn wie die Verfasserin bereits für einige andere alevitische, aber auch sunnitische Dörfer der Umgebung erfragen konnte, lagen sie früher tatsächlich an höheren und vom Tal des Tohmasuyu aus weniger exponierten Stellen.

Für Bicir konnte bisher nicht breit angelegt erfragt werden, ob man sich an einen Zeitpunkt erinnert, zu dem die Verlagerung des Dorfes zum Tohmasuyu hin begann. Gleiches gilt für die damit verbundene Frage, ob im Dorf eine andere Begräbnisstätte als der heutige Dorffriedhof bekannt sei. Laut mündlicher Überlieferung gibt es aber drei Orte, die das Vorhandensein des Dorfes in heutiger Lage in das 18. Jahrhundert zurückführen. Dies ist einmal das auf dem aktuellen Dorffriedhof befindliche Grab des Derviş Ali, der laut Legende im 18. Jahrhundert nach Bicir gekommen sei. Zum anderen sind es das *Ziyaret* mit dem Türsturz aus Derviş Alis Haus und das auf selbigen zurückgehende *Karadirek*, beide in zwei Häusern nahe des Tohmasuyu befindlich (siehe Kapitel 2.2).¹⁵³ Es muss daher davon ausgegangen werden, dass die Verlagerung des Dorfschwerpunktes nicht erst im 19. Jahrhundert stattfand, wie Wolf-Dieter Hütteroth und Xavier de Planhol für die allgemeine Dorfentwicklung in Inneranatolien postulieren, sondern sich weitaus früher vollzog.¹⁵⁴

Möglicherweise hatte die Verlagerung des Dorfes ins Tal schon vor der Ankunft des Derviş Ali und seines Onkels Veli Dede aus Mezirme begonnen. Sicher scheint, dass die beiden Heiligen eine andere Form der Landnutzung nach Bicir brachten. Die zuvor in Bicir ansässigen *Talips* waren offensichtlich Landwirtschaft betreibende Bauern, die Vieh meist nur für den Eigenbedarf hielten. Hier von zeugt die nach wie vor in Bicir gebräuchliche Bezeichnung der *Talips* als „Türk“, in der Bedeutung „sesshafter Bauer“. Die mündliche Überlieferung berichtet, dass Derviş Ali und sein Onkel Veli Dede als Hirten (Sg. *Çoban*) nach Bicir gekommen seien und eine große Herde Vieh bei sich gehabt hätten. Bis in die jüngste Vergangenheit besaßen einige Nachkommen der beiden Heiligen große

151 Oktay Özel, *The Collapse of Rural Order in Ottoman Anatolia: Amasya 1576–1643*, Leiden u. Boston: Brill, 2016, 10 f.

152 Weineck, *Verfolgung*, 103–106.

153 Die kunsthistorische begründete Datierung des Türsturzes auf das 18. Jahrhundert stützt die mündliche Überlieferung zur Ankunft des Derviş Ali in Bicir (siehe S. 52).

154 Hütteroth, *Türkei*, 227; de Planhol, *Grundlagen*, 268 f.

Viehherden (meist Schafe), die sie von März bis Oktober/November auf die Weiden brachten und in den übrigen Monaten in Ställen im Dorf hielten.¹⁵⁵ Wie einige der Notizhefte aus Bicir für das 20. Jahrhundert belegen, bewirtschafteten die Familien der *Ocaks* auch Felder, die von Taşlı Tarla über Alakilise und Almalı bis nach Kösrelik reichten.¹⁵⁶

Es wäre vorstellbar, dass sich damals eine Art Yaylabauerntum¹⁵⁷ auf engem Raum einstellte, bei dem die Flussniederung sowie die Hochfläche als Weiden genutzt wurden. Im Gegenzug weitete sich auch der Landbau auf das Umland des Tohmasuyu aus, was vermutlich mit der vermehrten Ansiedlung im unteren Dorf einherging (wobei einige *Talip*-Familien erst vor wenigen Jahrzehnten ihre Weiler auf der Hochebene aufgaben¹⁵⁸). Diese Veränderungen waren aber ohne Frage an die Bedingung geknüpft, dass die Ansiedlung im offenen Flusstal nicht mit übermäßigen Sicherheitsrisiken einhergehen würde. Einerseits könnten die Neuankömmlinge aus Mezirme einen zusätzlichen Schutzfaktor dargestellt haben, da sie durch ihr vorheriges Halbnomadendasein sicherlich wehrhafter waren als die sesshaften Bauern. Es wäre daher gut denkbar, dass eine Art Symbiose eingegangen wurde, bei der die Familien des Derviş Ali und Veli Dede nicht bloß religiöse Patronage boten, sondern den Bauern auch als Beschützer vor äußeren Feinden dienten.¹⁵⁹

Andererseits könnte auch die osmanische Ansiedlungspolitik des 17. und 18. Jahrhunderts dazu geführt haben, dass die Situation für Bauern im Allgemeinen sicherer wurde. So ist zumindest in einigen Fällen bekannt, dass der osmanische Staat in der Nähe von Bicir Maßnahmen traf, die für Bauern, aber unter anderem auch für Händler und Reisende mehr Sicherheit gewährleisten sollten. Nomadenstämme, die mit Räuberei, Wegelagerung und Überfällen auf Dörfer für Unruhe sorgten, wurden in die syrische Wüste oder an andere, für sie meist ungünstige Stellen verbannt.¹⁶⁰ Als diese Verbannungen nur mäßige Erfolge zeitigten, siedelte man einige Stämme an Orten an, für deren Bewachung sie von Steuern erleichtert waren oder mit einmaligen Zahlungen belohnt wurden. Dies ist beispielsweise der Fall für die Herberge (*Han*) Alacahan und die Wache am Pass (*Derbent*) von Hasançeşme, die in nordöstlicher Richtung von Bicir liegen.¹⁶¹ Den-

155 Telefoninterview mit Tamam u. Hasan G. Öğütçü, Daisendorf, geführt von J. K., 20.11.2015.

156 Siehe DD4, Sammlung Bicir. Notizen aus den 1950er Jahren von Temir Kargın Dede. Genannt sind u. a. die Feldfluren „Taşlı Tarla“ (fol. 11^v), „Alā Kilise“ (fol. 12^r), „Alma Deresi“ (Almalı?) (fol. 13^v) und „Kösrelik“ (fol. 11^v).

157 Hütteroth, *Türkei*, 220 f.

158 Telefoninterview mit Hasan G. Öğütçü, Daisendorf, geführt von J. K., 23.10.2015.

159 Zu Symbiosen zwischen Sesshaften und Nomaden siehe de Planhol, *Grundlagen*, 271.

160 Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyillarda*, 136; Orhonlu, *Osmanlı*, 37–45.

161 Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyillarda*, 106–108; Orhonlu, *Osmanlı*, 45, Fn. 80. Siehe auch den unlängst von Benjamin Weineck geschilderten Fall von Hasan Batrik (heute Fethiye) (Weineck, *Verfolgung*, 204–208.)

noch muss davon ausgegangen werden, dass die Dorfbevölkerung bei Weitem nicht vor allen Angriffen gefeit war. In Bicir lagen die land- und viehwirtschaftlich genutzten Flächen in unmittelbarer Nähe zu den Siedlungen. So war das Dorf in der Flussniederung während des Aufenthaltes auf der *Yayla* stets unter Beobachtung und wurde möglicherweise nie vollständig verlassen, wie dies bei anderen Yaylabauern nötig war, deren Sommerweide mehrere Kilometer entfernt lag.¹⁶²

Einen anderen Erklärungsversuch für die relativ frühe Aufgabe der Rückzugslage von Bicir kann die oft postulierte „Entlegenheit“ alevitischer Dörfer liefern. Wie im Folgenden kurz dargestellt, lagen Bicir und seine Nachbardörfer offensichtlich dauerhaft in der Peripherie von Provinzen oder Gerichtssprengeln. Die folgende Darstellung der administrativen Zugehörigkeit des Gebietes um Bicir basiert auf verschiedenen Ausgaben der staatlichen Almanache, die ab dem Jahre 1846 in mehr oder minder regelmäßigen Abständen erschienen.¹⁶³ Die Verortung Bicirs innerhalb der administrativen Grenzen kann nur über die ihm übergeordnete Verwaltungseinheit Ayvalı bzw. Ayvalı Dere erfolgen, da die Almanache äußerst selten die zu einem *Nahiye* gehörenden Dörfer aufzählen.¹⁶⁴

Der Reichsalmanach von 1264h. (1847/48) listet das *Kaza* Ayvalı Dere im *Liva* Malatya des *Eyalet* Harput.¹⁶⁵ Das ehemalige *Nahiye* Ayvalı bildete folglich ein *Kaza* an der nordwestlichen Grenze des *Eyalet* Harput mit dem *Eyalet* Sivas. Wenig später gehörte das *Kaza* Ayvalı Dere zum *Liva* Maadin, zu dessen *Kazas* im Osten und Südosten unter anderem Arguvan, Keban Madeni, Palu sowie Ergani Madeni (heute Maden) zählten. In der Nachbarschaft des *Kaza* Ayvalı Dere fanden sich die *Kazas* Hasançelebi und Hekimhan. Südlich schloss das *Kaza* Akçadağ an, das zum *Liva* Malatya zählte.¹⁶⁶ Die anderen Anrainer des *Kaza* Ayvalı Dere lagen im *Eyalet* Sivas: nördlich Divriği, westlich Gürün, südwestlich Aşodi (heute Günüpınar) und südlich Darende.¹⁶⁷ Laut den Reichsalmanachen

162 Auch Kuluncak sei erst vor ca. 100–120 Jahren durch die Ansiedlung von Bewohnern aus Başören, Konaktepe und anderen Dörfern entstanden, die größtenteils auf dem östlichen Hochplateau in ca. 15 km Entfernung liegen. („İlçemizi Tanıyalım“, Online-Publ.).

163 Siehe auch Taha Parla (Hg.), *Yurt Ansiklopedisi: Türkiye, İl İl. Dünü, Bugünü, Yarını*, Istanbul: Anadolu, 1982–1983, s. v. Malatya u. s. v. Sivas; und Adnan Işık, *Malatya, Adıyaman (Hisn-ı Mansur), Akçadağ, Arabkir, Besni, Darende, Doğanşehir, Eskimalatya (Battalgazi), Hekimhan, Kâhta Pütürge, Yeşilyurt 1830–1919*, Istanbul: Selbstverlag, 1998. Die hinlänglich bekannten Fehler und Widersprüchlichkeiten der *Salnames* werden im Folgenden nicht thematisiert, da die Veränderungen der Verwaltungsgrenzen dargestellt werden sollen und deren genauer Zeitpunkt hierfür zweitrangig ist.

164 Einzige bekannte Nennung von Bicir siehe *SVM 1312 (8)*, siehe Anhang „Ma‘müretü l-‘Aziz Vilâyeti Nüfus Nezâreti“, 96.

165 *Sâlnâme-i Devlet-i ‘Aliyye-i ‘Osmâniyye* (hiernach *SDAO*) 1264 (2), 166.

166 *SDAO* 1266 (4), 84, 161, 162, 179 u. 180.

167 Bis 1277 h. gehörten die *Kazas* Darende und Divriği zum *Liva/Sancak* Divriği (letzte Erwähnung siehe *SDAO* 1277 (15), 145). Bis 1283 h. waren sie genauso wie die *Kazas* Gürün und Aşodi mit kurzer Unterbrechung dem *Liva/Sancak* Sivas unterstellt (siehe *SDAO* 1283 (21), 167 f.).

bestand die administrative Zugehörigkeit des *Kaza* Ayvalı Dere zum *Liva* Maa-din im *Eyalet* Harput bis 1283 h. (1866/67).¹⁶⁸ (Siehe Karte 3).

Im Zuge des im Jahre 1867 erlassenen *Vilayet*-Gesetzes kam es zu zahlreichen Veränderungen in der administrativen Einteilung des Reiches. Neben vielen anderen Regelungen schrieb das Gesetz fest, dass nur noch *Vilayet*, *Sancak*, *Kaza* und *Nahiye* als Verwaltungseinheiten in Gebrauch sein sollten.¹⁶⁹ Das *Eyalet* Harput ging daher im *Vilayet* Diyarbakır auf, an dessen westlicher Grenze zum *Vilayet* Sivas die Verwaltungseinheit Ayvalı Dere fortbestand.¹⁷⁰ Laut den Almanachen der Provinz Diyarbakır gehörte das *Nahiye* Ayvalı Dere von 1288 h. (1870/71) bis 1300 h. (1882/83) zu Akçadağ, dem nördlichsten *Kaza* des *Sancak* Malatya im *Vilayet* Diyarbakır. Zu diesem *Kaza* zählten unter anderem östlich von Ayvalı Dere die *Nahiyes* Hasançelebi und Hekimhan sowie südlich von Ayvalı Dere die *Nahiyes* Kürecik, Kürne, Akçadağ und Levent Oğlu.¹⁷¹ (Siehe Karte 4¹⁷²).

Ab 1301 h. (1883/84) gehörte das *Sancak* Malatya nicht mehr zum *Vilayet* Diyarbakır, sondern ging ohne eine Veränderung in der Anzahl oder der Benennung der vorherigen *Kazas* in der Provinz Mamuretü l-Aziz (heute Elazığ) auf.¹⁷³ Die Almanache der Provinz Mamuretü l-Aziz geben bis zur Ausgabe von 1312 h. (1894/95)¹⁷⁴ keine Auskunft über die Zusammenstellung der *Nahiyes*, doch ist zu vermuten, dass Ayvalı Dere als *Nahiye* fortbestand. Für 1314 h. (1897/98) bis 1323 h. (1905/06) benennen die Ausgaben des Reichsalmanachs durchgängig Ayvalı (nicht mehr wie zuvor Ayvalı Dere) als eines der sieben *Nahiyes* des *Kaza* Akçadağ. Östlich von Ayvalı lagen weiterhin die *Nahiyes* Hasançelebi und Hekimhan, im Süden befanden sich die *Nahiyes* Kürne, Levent Oğlu, Polat und Kasım Oğlu (heute Kasımuşağı).¹⁷⁵ (Siehe Karte 5).

168 Letzte Nennung: *SDAO* 1283 (21), 171.

169 Birken, *Provinzen*, 22–25.

170 Erst als *Kaza* Ayvalı Dere im *Sancak* Mamuretü l-Aziz (heute Elazığ) (*SDAO* 1285 (23), 186), dann als *Nahiye* Ayvalı Dere im *Kaza* Malatya des *Sancak* Mamuretü l-Aziz (*SVD* 1286 (1), 134). In den Ausgaben des Reichsalmanachs wird die Bildung des *Sancak* Malatya erst 1290 h. (1873/74) und zudem mit einer anderen Einteilung der *Kazas* bekanntgegeben (*SDAO* 1290 (28), 252).

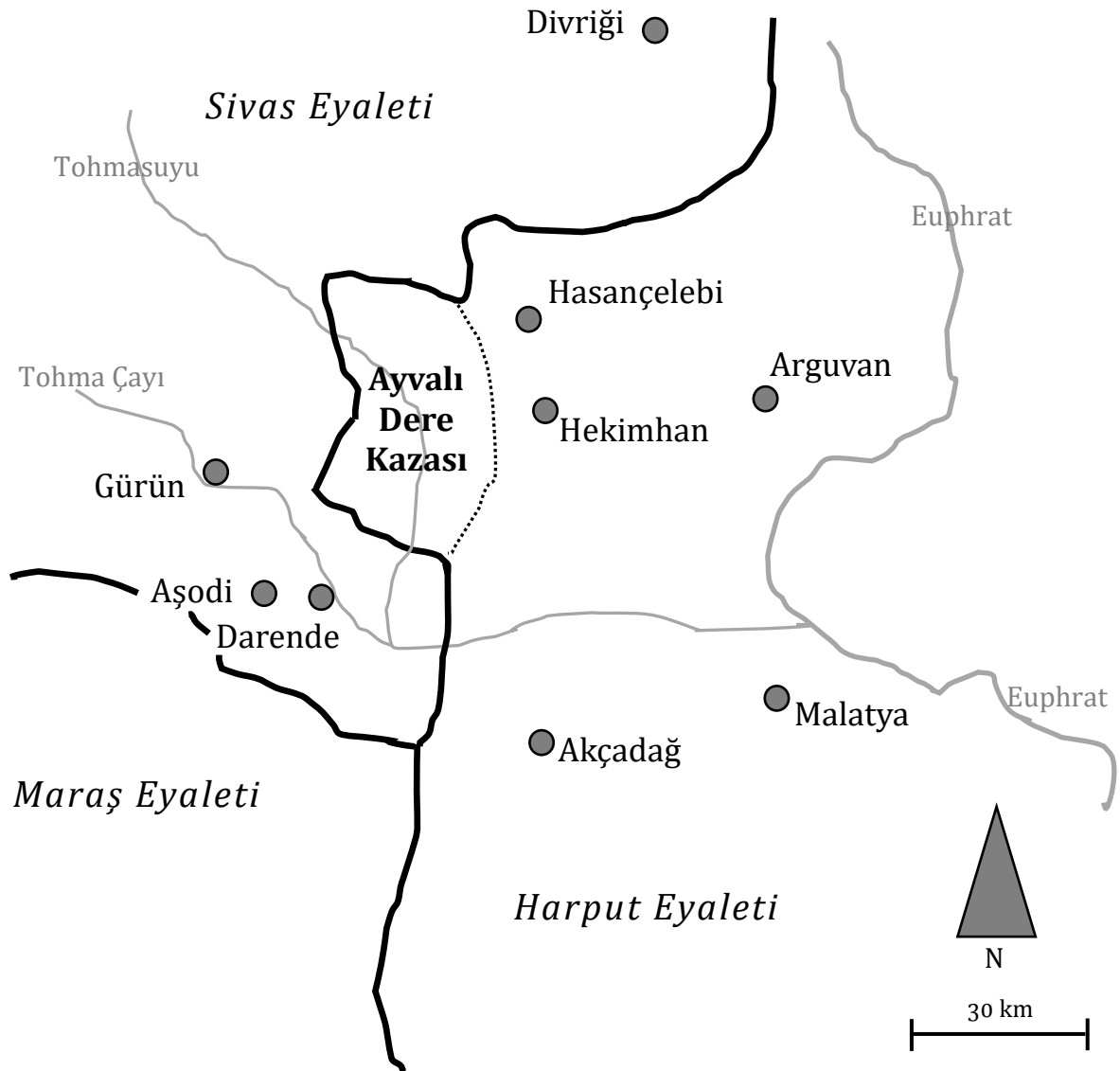
171 Erste Nennung: *SVD* 1288 (3), 60–67 u. 196; letzte Nennung: *SVD* 1300 (10), 105.

172 Siehe auch Henri Kiepert, *Carte général de l'Empire ottoman en Europe et en Asie*, Berlin: D. Reimer, 1867. *Nota bene*: Kiepert transkribiert „Aivalı“.

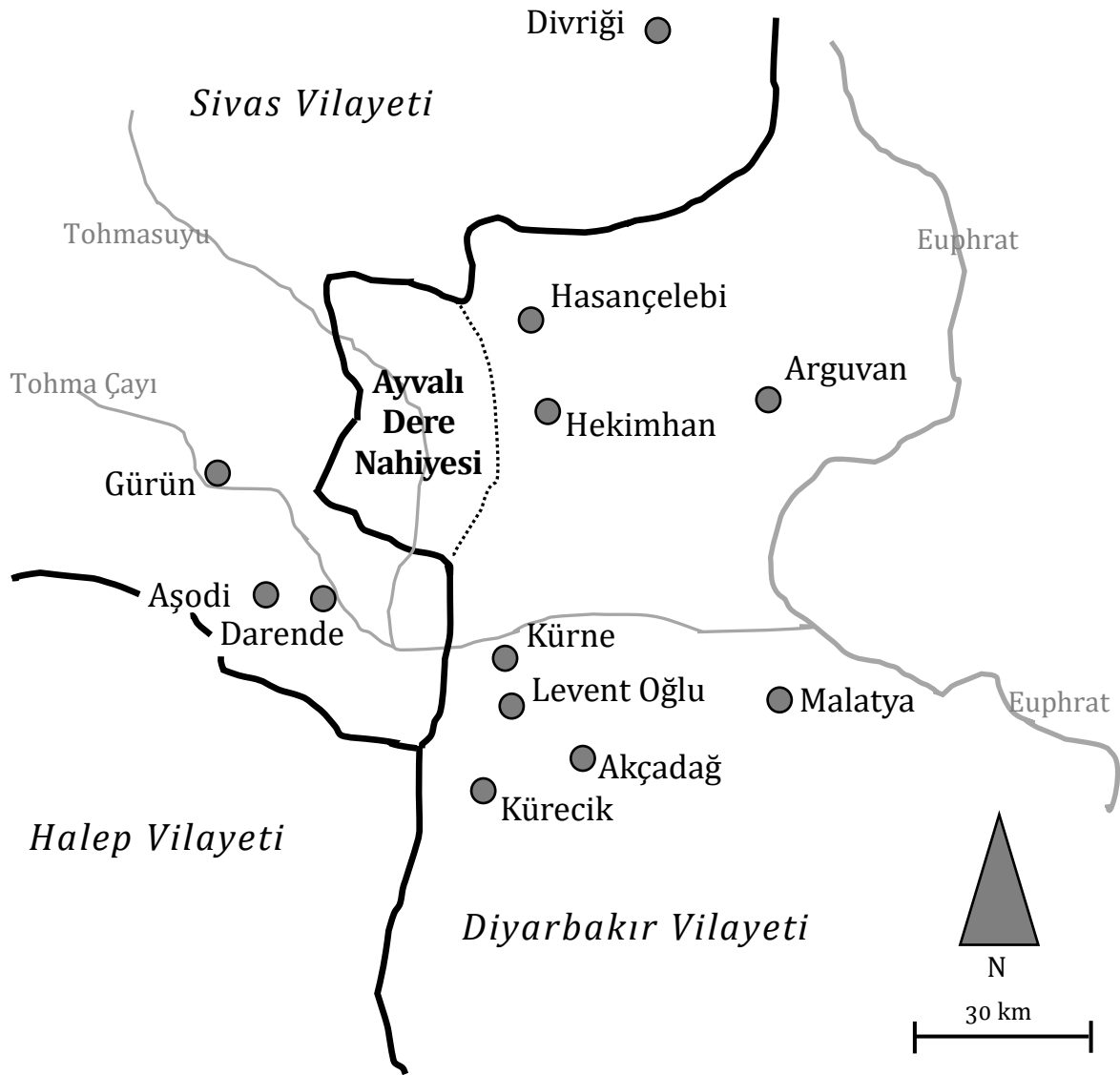
173 *SVM* 1301 (1), 81–95.

174 *SVM* 1312 (8), siehe Anhang „Ma‘muretü l-‘Aziz Vilāyeti Nüfus Neẓāreti“, 96.

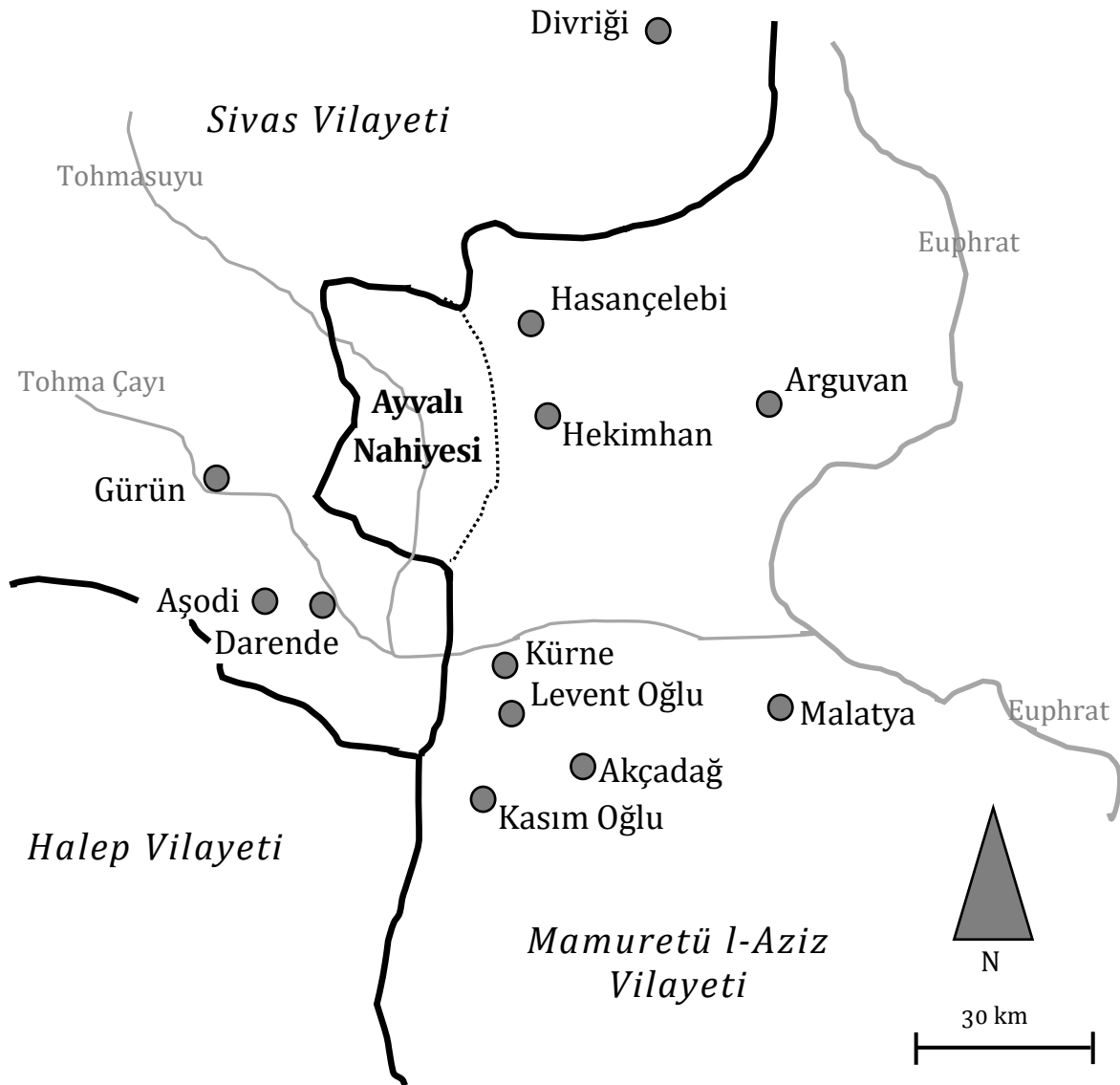
175 Erste Nennung: *SDOA* 1314 (52), 790; letzte Nennung: *SDOA* 1323 (61), 809.



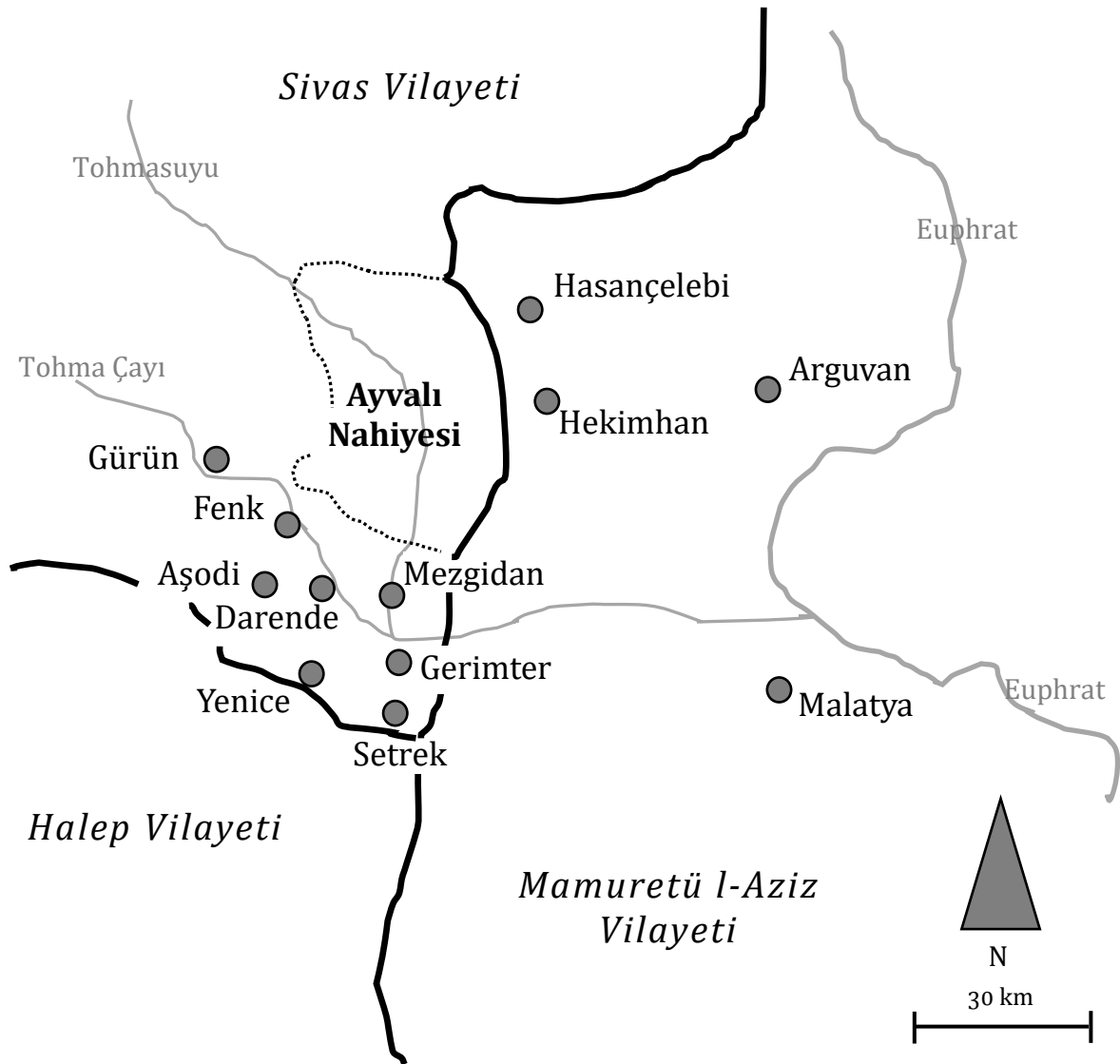
Karte 3: Das Kaza Ayvalı Dere im Eyalet Harput, ca. 1847/48 bis 1866/67 (basierend auf SDOA 1264 bis 1283).



Karte 4: Das Nahiye Ayvalı Dere im Vilayet Diyarbakır, ca. 1870/71 bis 1882/83 (basierend auf SVD 1288 bis 1300).



Karte 5: Das Nahiye Ayvalı im Vilayet Mamuretü l-Aziz, ca. 1883/84 bis 1905/06 (basierend auf SVM 1301 bis 1313 u. SDAO 1312 bis 1323).



Karte 6: Das Nahiye Ayvalı im Vilayet Sivas, ca. 1907/08 bis 1917/18 (basierend auf SVS 1325 und SDAO 1327 bis SDAO 1333–1334).

Während Ayvalı ab 1324h. (1906/07) nicht mehr im Reichsalmanach von Mamuretü l-Aziz verzeichnet ist,¹⁷⁶ ist es ab 1325h. (1907/08) im Almanach der Provinz Sivas als *Nahiye* des *Kaza* Darende im *Sancak* Sivas gelistet.¹⁷⁷ Das *Kaza* Darende hatte zuvor aus den sechs *Nahiyes* Aşodi, Fenk (heute Çukurkaya), Gerimter (heute Balaban), Mezgidan (heute Irmaklı), Setrek (heute Ulupınar) und Yenice bestanden,¹⁷⁸ doch verkleinerte sich die Anzahl der *Nahiyes* auf Gerimter im Süden und Ayvalı im Norden, wobei einige Dörfer im Westen direkt Darende unterstellt wurden.¹⁷⁹ Auch nach der Republikgründung im Jahre 1923 verblieb das *Kaza* Darende in erwähnter Form und administrativer Zugehörigkeit, doch grenzten südlich das *Vilayet* Maraş und östlich das *Vilayet* Malatya an.¹⁸⁰ (Siehe Karte 6).

Die hier für das 19. Jahrhundert verdeutlichte Grenzlage des Dorfes könnte, wie bereits angedeutet, eine Form der „Entlegenheit“ darstellen, die (ebenso wie die Rückzugslage auf dem Hochplateau) nicht zufällig mit der Tatsache zusammenfällt, dass es sich bei Bicir um eine alevitische Gemeinschaft handelt. Eine zurückgezogene Lage wurde sicherlich meist gewählt, da man sich der Entfernung zu bestimmten Orten, wie städtischen Zentren oder Reiserouten, und der Unwegsamkeit des Geländes bewusst war. Dies hinderte die osmanische Verwaltung zwar nicht an der Erschließung des Geländes (wie die *TD* belegen), doch wurde der Aufwand, der zur stärkeren Durchdringung abgelegener Regionen hätte erbracht werden müssen, meist nicht betrieben. Mit dem Wissen darum, dass bestimmte Gebiete seit jeher als Zentren der staatlichen Ordnung und hegemonialen Kultur galten, hielten einige Gruppierungen, unter ihnen zum Teil auch Aleviten, größtmöglichen Abstand von ebenjenen und siedelten daher in bestehenden oder zukünftigen Grenzgebieten.

So erstaunt es nicht, dass Bicir und seine Nachbardörfer im 16. Jahrhundert von damals bekannten Städten wie Sivas, Divriği, Arapgir, Hısn-i Mansur (heute Adıyaman) oder Darende zwar umgeben waren, sie sich aber in deren weitgehend schwach besiedelten, von Höhenzügen gezeichneten Mitte fanden.¹⁸¹ Einen ähnlichen Befund schildert auch Barbara Flemming für die Siedlungsmuster der alevitischen Gemeinschaften und anderer Minderheiten zwischen Viran-

176 *SDOA* 1324 (62) konnte nicht eingesehen werden; daher siehe Işık, *Malatya*, 180.

177 *Sālnāme-i Vilāyet-i Sīvās* (hiernach *SVS*) 1325 (17), 113. Möglicherweise hatte dieser Anschluss schon früher stattgefunden, siehe Akgündüz et al., *Darende*, 116.

178 *SDOA* 1311 (49) bis *SDAO* 1320 (58).

179 U. a. *SDOA* 1321 (59) bis *SDAO* 1328 (67).

180 Vgl. *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Sālnāmesi 1925–1926*, Istanbul: Maṭba‘a-i ‘Āmire, 1926; im Detail siehe *Türkiye Cumhuriyeti Dāhiliyye Vekāleti* (Hg.), *Şoñ Teşkilāt-i Mülkiyyede Köylerimiz Adları*, Istanbul: Hilāl Maṭba‘ası, 1928.

181 Dies verdeutlicht die Karte der Siedlungen und Feldfluren nach *TD* 387 sehr eindrücklich, siehe Özkılınç et al., *387 Numaralı*, Bd. 2, 231.

şehir und Mardin;¹⁸² eine Kombination aus Grenz- und Rückzugslage im Gebirge, die für viele alevitische Dörfer, so zum Beispiel auch für Hubyar Köyü¹⁸³ und Ocak Köyü¹⁸⁴ zu konstatieren ist. Beim näheren Betrachten fällt auf, dass die Bewohner dieser beiden Dörfer sich der Staatlichkeit nicht notwendigerweise entzogen, da sie fern von Zentren und in gebirgigen Grenzregionen lebten. Wie Benjamin Weineck unlängst verdeutlichte, ist die „Entlegenheit“ von Siedlungen nicht nur relativ, sondern sie kann sogar mit staatlichen Anreizen verbunden sein: Wie im Falle des *Zaviye* in Ocak Köyü konnte der Staat einen Teil der Steuern erlassen, wenn man in fernab der Städte und an Handelsrouten gelegenen Dörfern für die Verpflegung und Unterkunft der Reisenden aufkam.¹⁸⁵ In Hubyar Köyü wiederum bestand der staatliche Vorzug darin, dass die Familie des dortigen *Zaviye*-Gründers für die Urbarmachung des entlegenen Landstrichs mit Nutzungsrechten am Boden versehen wurde.¹⁸⁶ Diese beiden Fälle decken sich mit Ömer Lûtfi Barkans Darstellung der *Zaviyes*, die in solchen Gegenden grundlegende Aufgaben für den frühosmanischen Staat übernahmen.¹⁸⁷ Neuere Arbeiten deuten darauf hin, dass auch andere entlegene alevitische Dörfer mit ähnlichen Dienstleistungen in staatliche Strukturen integriert waren oder alevitische Gruppen zu diesem Zwecke angesiedelt wurden.¹⁸⁸ Es dürfte dem osmanischen Staat dabei in erster Linie an für ihn neuralgischen Punkten in den Weiten der zentrumsfernen Grenzregionen gelegen gewesen sein, die an anderen Stellen weniger dicht durchdrungen wurden.

Inwieweit die Gemeinschaften bei der Wahl ihres Siedlungsortes den tatsächlichen Grenzverlauf kannten, kann nur im Einzelfall eruiert werden. Für Bicir wäre vorstellbar, dass die vor dem 16. Jahrhundert dort sesshaften Bauern

182 Barbara Flemming, „Am Çırçıp: Einst und jetzt“, Hendrik Frenz (Hg.), *Strukturelle Zwänge – Persönliche Freiheiten: Osmanen, Türken, Muslime. Reflexionen zu gesellschaftlichen Umbrüchen. Gedenkband zu Ehren Petra Kapperts*, Berlin u. New York: De Gruyter, 2009, 145–167.

183 Hubyar Köyü (von den 1960er Jahren bis in die 1990er Jahre mit dem Dorfnamen Uzunbelen) gehört heute zum İl Tokat, İlçe Almus, und liegt südlich der Köse Dağları in der bergigen Grenzregion zur Provinz Sivas. Siehe Peter Andrews u. Hıdır Temel, „Hubyar“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 37.3 (2010), 287–334.

184 Ocak Köyü gehört heute zum İl Erzincan, İlçe Kemaliye. Wenige Kilometer südlich verläuft die Grenze zur Provinz Malatya, in der sich auch die nächstgelegene Stadt Arapgir befindet. Anders als das Nachbardorf Dutluca, das in einer nach Südosten offenen Ebene liegt, findet sich Ocak Köyü auf dem nordwestlich anschließenden Hochplateau. Siehe Mehmet Yaman, *Hıdır Abdal Sultan ve Ocak Köyü*, Istanbul: Cevahir, 2014; Mehmet Şimşek, *Hıdır Abdal Sultan Ocağı: Doğu Anadolu’da Sosyal ve Kültürel Yönleriyle Örnek Bir Köyümüz*, 2. erweiterte Aufl. Istanbul: Cevahir, 1993.

185 Şimşek, *Hıdır*, 89–120.

186 Weineck, *Verfolgung*, 166–175.

187 Barkan, „Osmanlı“.

188 Weineck, *Verfolgung*, z. B. 204–208. Siehe auch die zuvor erwähnte Ansiedlung von Stämmen zur Bewachung von Bergpässen, S. 75, Fn. 161.

noch keine diesbezügliche Strategie verfolgten. Während der Zeiten, in denen die *Kızılbaş* und ihre Anhänger verfolgt wurden, dürften sie sich der Vorteile ihrer Grenzlage jedoch bewusst geworden sein, denn die Flucht über die Provinz- oder *Kaza*-Grenze konnte den staatlichen Verfolgern, die an ihre Zuständigkeitsbereiche gebunden waren, Einhalt gebieten. Möglicherweise liegt auch hierin begründet, dass die Familien aus Bicir zumindest in der mündlichen Überlieferung keine direkten Erinnerungen an Umsiedlung oder Vertreibung besitzen und die zum Dorf gehörenden Flächen offenbar ununterbrochen besiedelt waren und bewirtschaftet wurden. Die mit Bicir verbundenen Dorfgemeinschaften, die sich vom Südosten bis in den Norden erstrecken, sind über den Raum der sich immer wieder ändernden Grenzverläufe verteilt, so dass zu beiden Seiten der Grenze stets Anlaufpunkte vorhanden waren. Wann und wie lange die Dorfbewohner von dieser Möglichkeit, sich dem staatlichen Zugriff zu entziehen, Gebrauch machten, ist nicht bekannt. Doch das Wissen hierum dürfte allgegenwärtig gewesen sein, nicht zuletzt, weil sich auch Räuberbanden die Grenzlage immer wieder zu Nutzen machten.¹⁸⁹

Abschließend sei noch darauf eingegangen, wie sich die periphere Lage auf das Zusammenleben mit den sunnitischen Nachbardörfern von Bicir ausgewirkt haben könnte. Es ist nicht auszuschließen, dass die sunnitischen Gemeinschaften gänzlich andere Gründe als die Aleviten hatten, sich in Grenznähe anzusiedeln, doch soll dies hier nicht weiter diskutiert werden. Zwangsläufig gerieten sie aber in eine ähnliche Situation wie die alevitischen Gemeinschaften – der Kontakt zu staatlichen Stellen war vermutlich sehr gering, und durch immer wieder vorgenommene administrative Änderungen kam es zu ungeklärten staatlichen Zuständigkeiten und einer damit verbundenen Vernachlässigung der Randgebiete. Es wäre zu weit gegriffen, würde man davon sprechen, dass diese Gegenden der staatlichen Obhut entgingen, aber es ist auffällig, wie sich entsprechend der Überlieferung im Dorf gerade dort ein weitgehend autarkes Zusammenleben der alevitischen und sunnitischen Gemeinschaften eingestellt habe (z. B. pseudo-verwandtschaftliche Beziehungen, gemeinsame Ritualorte oder Instanzen der Streitschlichtung, siehe Kapitel 2.2). Es ist daher anzunehmen, dass die Bewohner dieser Regionen die Abwesenheit von Staatlichkeit zum Teil durch soziale Institutionen und Netzwerke auszugleichen vermochten und dadurch interkommunale Konflikte über langanhaltende Zeiträume entschärften. Möglicherweise war der Staat nicht dazu in der Lage, der mangelhaften Durchdringung und Kontrolle ein Ende zu setzen. Denkbar wäre aber auch, dass der osmanische Staat dies wohlwissend duldete, um die aus der Ferne ohnehin schwer kontrollierbare Peripherie nicht zu destabilisieren und die Steuereinnahmen zu sichern.

189 Telefoninterview mit Tamam u. Hasan G. Ögütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 20.11.2015.

3 Die Aufzeichnungen zu Ritualen

Die Sammlung aus Bicir umfasst 27 Manuskripte und 16 Drucke mit meist türkischen und einigen arabischen Texten. Die türkischen Texte sind überwiegend im perso-arabischen Alphabet, aber auch in Lateinschrift geschrieben. Inhaltlich decken die in den Handschriften enthaltenen Texte ein breites Spektrum ab, das von privaten Notizen und Ritualanweisungen über Gedichtanthologien sowie religiöse Traktate und Erzählungen bis hin zu astrologischen Abhandlungen reicht. Unter den Drucken finden sich drei Korane, mehrere kleine Broschüren zu Koransuren, eine Sammlung religiöser Regeln (*İlmihal*), ein Büchlein mit Musterbriefen, das *Nutuk* des Mustafa Kemal Atatürk und eine aus dem Deutschen übersetzte Abhandlung zur Fernmeldetechnik im Militär.

Ein Großteil des Materials gehört zum Besitz der beiden *Dede*-Familien in Bicir und wurde von ihnen in vielerlei Hinsicht verwendet – so dienten die Bücher etwa als Lektüre innerhalb des Kreises der *Dedes*, und einige Texte lasen die *Dedes* den *Talips* vor und kommentierten sie. Da Hasan G. Öğütcü die Herkunft der Bücher und Hefte nicht dokumentiert hat, herrscht in einigen Fällen Unklarheit darüber, aus welchem der Haushalte sie stammen. In anderen Fällen konnte während Forschungsaufenthalten in Bicir eruiert werden, welche Familien die Besitzer der Schriften sind. Mitunter erinnern sich die Besitzer aber nicht mehr, welche Bücher und Hefte der Sammlung ihnen gehören. Dies hängt vor allem mit der Tatsache zusammen, dass im Dorf mittlerweile keiner mehr das perso-arabische Alphabet beherrscht, in welchem (Osmanisch-)Türkisch trotz der Schriftreform im Jahre 1928 noch weit in die Mitte der 20. Jahrhunderts hinein geschrieben wurde. Häufig sind es daher anstelle der Texte die materiellen Charakteristika, anhand welcher die Besitzer einige ihrer Bücher erkennen. So erinnert sich beispielsweise die Familie des verstorbenen Abbas Kargın, dass eines ihrer Manuskripte in der Sammlung einen roten Stoffeinband mit floralen Motiven besitzt.

Unter den Handschriften der Sammlung finden sich neun Notizhefte und Büchlein mit Aufzeichnungen zu verschiedenen Ritualen und rituellen Sequenzen, samt den Gebeten, Formeln und Liedern. Neben diesen Texten enthalten die neun Manuskripte überwiegend Dichtung, aber auch Erläuterungen zu Glaubenssätzen, Erzählungen, Namenslisten und Buchhaltung zu beispielsweise Schulden, Ausgaben oder Ernteerträge. Die Texte in sechs Heften sind im perso-arabischen Alphabet und in drei Heften in Lateinschrift geschrieben.

Der Großteil der in den Heften festgehaltenen Gedichte sind Lieder, die im Alevitentum häufig als *Deyiş* oder *Nefes* bezeichnet werden und deren Inhalt beispielsweise die Ehrfurcht vor Gott, das Befolgen des spirituellen Weges, die Stellung Muhammads und Alis, das Märtyrertum des İmam Hüseyin oder die Verehrung lokaler und Familienheiliger ist (siehe Şah İbrahim Veli, DD1, fols. 4^v–5^r, und Dede Kargın, DD4, fols. 22^v–24^r). In der letzten Strophe fast aller Gedichte

taucht der Name desjenigen Dichters auf, dem der Text laut entsprechender Überlieferung zugeschrieben wird. Die Verfasser können von lokaler Bedeutung sein¹ oder zu den *Yedi Ulu Ozan*, den Sieben Großen Dichtern, gehören, die im Alevitentum als heilig verehrt werden.² Eine besondere Art der Dichtung repräsentieren die heute als *Düvaz İmams*³ bekannten Hymnen, deren Bezeichnung auf „davāz dah imām“, persisch für „zwölf İmame“, zurückgeht. Ihre Texte sind als Lobpreisung eben dieser religiösen Persönlichkeiten verfasst, und über die Strophen verteilt sind die Namen aller zwölf İmame enthalten.⁴ In den Heften sind dies die einzigen Gedichte, deren Gattung als solche benannt wird.

Die Gebete werden in den untersuchten Texten am häufigsten als *Dua* bezeichnet, aber es finden sich auch a) *Tekbir* für ein Gebet für das Opfertier, in dem die Formel „Allahu ekber“ („Gott ist groß“) mehrmals vorkommt (z. B. DD1, fol. 13^v), b) *Terceman*, das auch für den Sufiorden der Bektaşiyiye als Gebetsform nachgewiesen ist⁵ (DD6, fols. 2^v–5^v), c) *Salavatname*, das als Segensgebet für Fatıma, Tochter des Propheten Muhammed und Ehefrau des İmam Ali, von den weiblichen Ritualteilnehmern gesprochen wird (z. B. DD2, fol. 9^r), und d) *Namaz*, das beim Totengebet Anwendung findet (DD3, fol. 2^r, u. MM, fols. 107^v–108^r). Einige Gebete werden nur mit ihrem Titel erwähnt, so etwa das in den hier untersuchten Texten „Nadi Ali“ genannte Gebet (DD2, fol. 8^{r-v}, u. MB, fol. 28^{r-v}), das als „Nadi Aliyyen“ auch im Zwölferschiitentum bekannt ist.⁶

Einige der ritualrelevanten Passagen orientieren sich am Verlauf des Rituals und sind so konzipiert, dass sie kurze Anweisungen wiedergeben und die zu rezitierenden Gebete und in gesungener Form vorzutragenden Gedichte in ihrer Gänze festgehalten. Neben einer Anweisung für *Namzetleme* (eine Art der Verlobung)⁷ und zweien für die Rituale der *Cenaze* (Bestattung) umfassen die Aufzeichnungen in erster Linie Ritualtexte und Anweisungen für die beiden in

1 Siehe beispielsweise Çulhalılı Esiri Baba (1843–1913) (DD1, fol. 4^{r-v}) oder Güvençli Sadık Baba (1771–1837) (DD5, fol. 13^{r-v}).

2 Zu den *Yedi Ulu Ozan* gehören nach heutigem Verständnis Nesimi, Şah Hatayi, Fuzuli, Yemini, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet und Virani. (A. Yaman, *A'dan*, 168).

3 Im Folgenden wird diese Schreibung verwendet, da sie die in Bicir und der Region gebräuchlich Version ist (hierzu S. 144).

4 Armağan Coşkun Elçi, „Duvazlar/Duvazimamlar Üzerine Müzikâl bir Çerçeve“, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57 (2011), 131–174.

5 Vgl. Birge, *Bektashi Order*, 167 u. 193.

6 U. a. Raya Shani, „Calligraphic Lions Symbolising the Esoteric Dimension of Ali's Nature“, Pedram Khosronejad (Hg.), *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism: Iconography and Religious Devotion in Shi'i Islam*, London u. New York: I. B. Tauris etc., 2012, 122–158, hier 139.

7 Die Benennung dieser Art der Verlobung folgt dem Anweisungstext in DD6. Es handelt sich hierbei um eine eher selten gebrauchte Bezeichnung; weitaus geläufiger ist heutzutage „Nişan“ oder „Söz“. Siehe u. a. Başaran, *12 Hizmet*, 101.

Bicir bekannten Formen des Versammlungsrituals, *Talip Görme* und *Abdal Musa*, und für die Sequenz des *Musahiplik*.

Im Mittelpunkt dieses und des nächsten Kapitels steht eine umfassende und in zwei Abschnitte gegliederte Ritualanweisung für das *Talip Görme* und *Abdal Musa*. Dieser Text wurde von den beiden *Dedes* Alişan Öğütcü und Temir Kargin in Osmanisch-Türkisch zusammengestellt, und im Jahre 1953 lasen sie ihn ihren beiden Schülern Hasan Gazi Öğütcü und Mehmet Abbas Öğütcü vor, die eine lateinschriftliche Niederschrift in ihren Büchlein festhielten. In den Notizheften der Sammlung machten sich die *Dedes* Skizzen und Notizen für den finalen Anweisungstext. Im Folgenden werden zunächst die neun Handschriften kurz vorgestellt. Danach schlägt die Verfasserin einen Erklärungsversuch dazu vor, wie die beiden *Dedes* die zahlreichen Texteinheiten zu Ritualskripten operationalisierten. Daran anschließend wird untersucht, ob es textliche Vorlagen für die Aufzeichnungen gab und wie der Text der Ritualanweisung konzipiert wurde. Zu letzterem Punkt wird abschließend an einem Beispiel diskutiert, inwieweit uns die privaten Aufzeichnungen ein mit der Performanz vereinbares Skript liefern.

3.1 Die Handschriften

Die neun Notizhefte und Büchlein wurden in Gesprächen mit Interviewpartnern häufig als *Dede Defterleri* („Dede-Hefte“) bezeichnet. Der Ausdruck fasst kurz und präzise zusammen, dass es sich um Notizhefte alevitischer religiöser Autoritäten handelt (und nicht um Bücher im Sinne von klassischen Kodizes). Im Folgenden wird die Abkürzung DD zum Benennen der Handschriften ohne Titel verwendet. Zwei Büchlein bilden hier die Ausnahme, denn sie wurden von ihren Schreibern mit dem Titel oder Label „*Mecmua*“ (hier vermutlich im Sinne von „Textsammlung“) ausgezeichnet. Jedes der beiden Hefte weist eine andere Schreibweise auf: einmal *Mejbaya* und einmal *Mejmaya*. Diesen Benennungen entsprechend werden sie auch im Folgenden geführt; abgekürzt als MB und MM. Die beiden Büchlein fallen auch in Hinsicht auf ihren Inhalt und ihre Anfertigung aus dem Rahmen: Ihre beiden Schreiber begannen mit der Niederschrift der Anweisung zur Ritualpraxis, als sie sich in der Ausbildung zu religiösen Autoritäten befanden, also noch keine *Dedes* waren. Die kleinen Bücher sind daher keine *Dede Defterleri*, sondern müssen als Lehr- oder Handbücher der beiden Aspiranten verstanden werden, in welche sie dann später auch andere Texte im Sinne eines Vademecums aufnahmen.

Im Folgenden werden die neun Handschriften, die im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen, mit einem Fokus auf ritualrelevante Inhalte kurz beschrieben. Umfassende kodikologische und inhaltliche Beschreibungen finden sich im Anhang D ab S. 337, und Photographien einiger repräsentativer Seiten der Hefte im Anhang G ab S. 401. Zudem liegen die DD1 und DD2 in vollständiger Edition in den Anhängen B und C ab S. 297 vor.

DD1–6

Bei den Schreibern der sechs Notizhefte in perso-arabischem Alphabet handelt es sich mit einiger Sicherheit um die beiden *Dedes* Temir⁸ Kargın (1926–1990) aus dem Dede Kargın Ocağı und Ali Sami Öğütcü (1923–1970) aus dem Şah İbrahim Veli Ocağı, der fast ausschließlich Alişan genannt wurde.⁹ Beide Personen lebten in Bicir und waren als *Dede* tätig. Die Hefte wurden nicht in einem Stück beschrieben, sondern enthalten zahlreiche, nicht immer zusammenhängende Texteinheiten, die zudem mit unterschiedlichen Schreibmaterialien und im Falle mindestens eines Heftes von beiden *Dedes* aufs Papier gebracht wurden. Zu der Datierung der Hefte liegen keinerlei verbindliche Informationen vor, doch kann aufgrund von Randnotizen und Interviewdaten angenommen werden, dass ein Großteil der Texte Anfang der 1950er Jahre geschrieben wurde.

Wem welches der Notizhefte gehörte bzw. aus wessen Feder welcher der Texte stammt, kann zum jetzigen Zeitpunkt nicht abschließend beantwortet werden. Dies liegt zum Teil daran, dass in diesen sechs Heften nur einmal eine Unterschrift direkt unter die Schreibarbeit gesetzt wurde (DD5, fol. 41^r). Diese stammt von Alişan Dede, der seine Unterschrift in drei anderen Heften auch auf Leerseiten setzte (DD1, fols. 1^r u. 13^v, DD2, fol. 30^r, u. DD6, fol. 62^v). Dahingegen taucht nur an einer Stelle die Unterschrift von Temir Dede auf – in Lateinschrift (DD1, fol. 13^v). In einem weiteren Manuskript der Sammlung findet sich eine im perso-arabischen Alphabet hinterlassene Notiz des Temir Dede, so dass ein paläographischer Abgleich mit den DD1–6 bedingt möglich ist.¹⁰ Hier kommt jedoch erschwerend hinzu, dass die Schreibvarianten beider *Dedes* sehr schwanken; sie reichen von kontrollierter ‚Schönschrift‘ bis zu schneller, lockerer Notizschrift. Dies belegen auch zwei andere Referenzen für die Handschrift und Unterschrift des Alişan Dede,¹¹ die herangezogen wurden, um die verschiedenen Varianten den Händen der beiden *Dedes* zuzuordnen. Hiernach schrieben beide gemeinsam

8 Wie sich in den Interviews mit Bewohnern aus Bicir zeigte, wird der Vorname „Temir“ auch „Temır“ und „Temur“ ausgesprochen. Die beiden letzten Varianten finden sich auch in dem vermutlich von Temir Dede selbst geführten Notizheft (DD4) wieder: „تمور“ und „Temır“ (*nota bene*: nicht als Unterschriften, sondern etwa gemeinsam mit anderen Namen in Listen oder in der letzten Strophe eines vermutlich von Temir Kargın verfassten Gedichts, siehe die detaillierte Beschreibung von DD4 in Anhang D).

9 Da Ali Sami Öğütcü im Dorf, aber auch in der Umgebung und bei den von ihm betreuten Talips als Alişan bekannt war, wird er auch im Folgenden so geführt. Einzig bei der Beschreibung der Manuskripte, in denen er seine Unterschrift mit „Ali Sami“ gesetzt hat, und bei der Transliteration der Texte wird auf beide Namen hingewiesen.

10 Sammlung Bicir, Nr. 18, fol. 134^r: „Bu kitābı Kaḡalıñ Ceviz köyünden Şelmān oğlu Şākirden aldım yalnız emānet olaraq ... [*legi non potest*] vèrmek üzere söz ediyorum Şubat : 952 : 1 : 1 kitābı alan Temur Kaḡkın [*gefolgt von Unterschrift in Lateinschrift*].“ Auf fol. 134^v findet sich eine Notiz ähnlichen Inhalts, die ausgestrichen wurde. Auch in Manuskript Nr. 10 gibt es einige kurze Notizen von Temir Dede.

11 Siehe Nr. 15 und Nr. 17, Sammlung Bicir.

an einem Heft; an einem weiteren Heft schrieb nur Temir Dede; und vier andere Hefte ordnen wir Alişan Dede zu. Dennoch sei betont, dass die Ergebnisse des paläographischen Vergleichs nur als Vermutungen formuliert werden können, da aufgrund des Materialumfangs bisher keine umfassende statistische Erhebung unternommen wurde.

Eine Aussage des Hasan Gazi Öğütçü aus dem Jahre 2006 könnte die Vermutung stützen, dass ein Großteil der Texte von Alişan Dede geschrieben wurde. In dem Interview mit Hasan G. Öğütçü und Robert Langer betonte Hasan Gazi zweimal, die Handschrift des Alişan Dede sei besser gewesen als die des Temir Dede. Die dem Alişan Dede – unter Vorbehalt – zugesprochene Handschrift zeichnet sich in einer ihrer Varianten in der Tat durch ein hohes Maß an Kontrolle in der Führung aus. Aber dies könnte auch nur eine vermeintliche Übereinstimmung in der Bewertung der Hand des Alişan Dede sein, denn es ist unklar, auf der Basis welcher Kriterien Hasan Gazi, der die arabische Schrift nicht beherrschte, eine Handschrift in ebenjener als „besser“ beurteilte.¹²

Vermutlich in gemeinsamer Arbeit von Alişan Dede und Temir Dede beschrieben, ist das DD1, ein an der Längsseite gebundenes, handelsübliches Heft mit dreißig linierten Folia (siehe Abb. 4–6, S. 401–403). Es finden sich darin neben verschiedenen kurzen Texten dreiundzwanzig Gedichte und drei Gebete, die nicht Teil einer Ritualanweisung sind, aber teilweise durch Parallelstellen in den anderen Manuskripten als ritualrelevant auszumachen sind. Zudem sind drei Ritualanweisungen zu Sequenzen des Versammlungsrituals enthalten, von denen die erste mit den Gebeten einsetzt, die beim Erreichen und Betreten des Ritualraums und beim Niederlassen des *Dede* auf dem als *Post* (Schafsfell) bezeichneten Sitzplatz zu sprechen sind. Danach wird ohne Wiedergabe des Ritualtextes zu einem Gebet angeleitet, das den Teilnehmern gilt, die auf den *Meydan* genannten Ritualplatz kommen. Abermals ohne Angabe des Ritualtextes wird erwähnt, dass beim ersten *Hizmet* für das *Delil* (Lampe) ein Gebet sowie ein *Düvaz İmam* und daraufhin das *Tekbir* für das *Kurban* vorgetragen werden sollen. Im Anschluss wird zu Gebeten und Gelöbnissen (nur teilweise wiedergegeben) sowie Handlungen angewiesen, die zum *Talip Görme* gehören. Am Ende findet sich das Gebet für den *İbrikçi*, den Träger der Wasserkanne. Die anderen beiden Anweisungen sind ausschließlich den Sequenzen des *Talip Görme* gewidmet. Sie leiten ausführlicher an als in der ersten Anweisung und enthalten vor allem mehr in ihrer Gänze wiedergegebene Ritualtexte, doch brechen beide Texte abrupt ab. Bei all diesen Anweisungen zum *Talip Görme* sind die Belehrungen des *Dede* über beispielsweise die Regeln der *Dört Kapı Kirk Makam* („Vier Türen, Vierzig Plätze“) nicht enthalten. Zusätzlich gibt es eine Liste zum Ablauf des Versammlungsrituals, in der die Abfolge ritueller Sequenzen, wie etwa einiger *Hizmet*s und des *Cem Birleme*, *Te-*

12 Interview mit Hasan Gazi Öğütçü, geführt von Hasan G. Öğütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006. Zu den ästhetischen und materiellen Aspekten der untersuchten Manuskripte siehe auch Karolewski, „Materiality“, 182–186 u. 191–195.

vhit und *Semah*, in ganzen Sätzen, mitunter aber auch nur in Stichworten skizziert ist. (Für die Edition des DD1 siehe Anhang B.)

Das an der Längsseite gebundene DD2, das keinen Einband besitzt, ist ebenfalls ein handelsübliches Notizheft mit vorgedruckten Linien und dreißig Folia (siehe Abb. 7 u. 8, S. 404 f.). Vermutlich schrieb hier nur Alişan Öğütçü. Das Heft enthält verschiedene kürzere Texte religiösen Inhalts, die Auszüge aus einem Text namens „Dürr-i Meknün“ sind (hierzu detaillierter in Kapitel 3.2). Zudem finden sich zwölf Gedichte und zwei Gebete, die nicht Teil einer Ritualanweisung sind, aber teilweise über Parallelstellen in anderen Manuskripten als ritualrelevant eingestuft werden können. Am Anfang des Heftes findet sich eine über neun Folia erstreckende Ritualanweisung, die mit den ersten drei Gebeten für das Versammlungsritual beginnt. Es folgen die Gebete für das *Delil* und das *İbrik*. Dann werden die Texte des *Kurban Tekbiri* und der drei für das Opfertier bestimmten *Düvaz İmams* wiedergegeben. Anschließend wird unter Wiedergabe der Gebete und *Düvaz İmams* zum *Talip Görme* angeleitet. Am Ende des *Talip Görme* steht das *Erkan Çalma*, das ‚Schlagen‘ der *Talips* mit dem *Erkan* genannten Stab. Ebenso wie in DD1 fehlen die Belehrungen zu den *Dört Kapı Kirk Makam* und den anderen Regeln, obgleich die Benennung der ersten Tür als *Rehber Kapısı* (Tür des Führers) noch erwähnt ist. Für die auf das *Talip Görme* folgende Sequenz des *Cem Birleme* (die Zusammenführung des *Cem*) sind der Text eines *Düvaz İmam* und das Gebet „Nadi Aliyyen“ notiert. Mit dem Gebet „Fatıma Ananın Salavatnamesi“ endet die Anweisung. (Für die Edition des DD2 siehe Anhang C.)

Bei DD3 handelt es sich um eine an der Längsseite gebundene Kladde mit acht unlinierten Folia (siehe Abb. 9 u. 10, S. 406 f.). Der Einband aus zwei festen Pappdeckeln ist am Rücken mit einem breiten Stück Textil verkleidet. Der Schreiber war möglicherweise Alişan Öğütçü. Der Inhalt besteht aus einer Anweisung zum Begräbnisritual sowie neun Gedichten, die nicht Teil einer Ritualanweisung sind. Eines der Gedichte ist aus anderen Ritualanweisungen der Sammlung aus Bicir als ritualrelevant bekannt; es handelt sich um das sonst häufig als „Miraçlama“ betitelte Gedicht über die Himmelfahrt Muhammeds (*Miraç*) und die *Kırklar Meclisi* (Versammlung der Vierzig).

Das DD4 ist ein Heft mit fünfunddreißig unlinierten Folia. Der an der Längsseite befindliche Einband ist fast komplett abgetrennt (siehe Abb. 11 u. 12, S. 408 f.). Schreiber ist vermutlich Temir Kargin. Auf den ersten Seiten findet sich eine Ritualanweisung für die drei Gebete bei Beginn des Versammlungsrituals, wie sie auch in DD1 und DD2 enthalten sind. Nach der Anleitung, dass die *Hizmet*s und ein Gebet für sie an der Reihe sind, bricht der Text ab. Bei den anderen Texten handelt es sich um zwei Gedichte ohne Erläuterung hinsichtlich ritueller Relevanz, um einige kurze Texte religiösen Inhalts sowie um Notizen, wie Schuldenlisten oder Rechnungen.

Das DD5 ist ein Heft im *Cönk*-Format, dessen achtundachtzig Folia unlinierten Papiers in zwei Lagen gebunden sind (siehe Abb. 13, S. 410). Der Einband

besteht aus Pappe, die mit hellem Leder verkleidet ist. Vermutlich handelt es sich bei dem Schreiber um Alişan Öğütçü, wie seine Unterschrift am Ende einiger Texte nahelegt. Der Großteil des Inhalts sind Gedichte sowie eine Sammlung von Fragen zu religiösen Themen auf Arabisch mit Antworten in Türkisch. Es finden sich zudem drei Gebete, die nicht Teil einer Ritualanweisung sind, aber durch ihre Überschriften als für das *Delil* und *Post* ausgezeichnet sind. Die enthaltene Ritualanweisung betrifft Sequenzen, mittels derer das *Musahiplik* geschlossen wird (zum *Musahiplik* detaillierter in den Kapiteln 3.2 u. 5.3).

Bei DD6 handelt es sich um ein aus zweiundsechzig Folia bestehendes, handelsübliches Notizheft mit vorgedruckten Linien (siehe Abb. 14–17, S. 411–414). Sein Einband fehlt. Schreiber war vermutlich Alişan Öğütçü. Es ist eine Sammlung von neunzehn verschiedenen Gebetstexten enthalten, von denen vierzehn in ihren Überschriften als *Tercemans* ausgezeichnet sind. Des Weiteren finden sich siebzehn Gedichte, von denen nur eines durch seine Überschrift als ritualrelevant gekennzeichnet ist (im Anschluss steht zudem das Gebet, welches im Ritual folgt). Von den enthaltenen Ritualanweisungen betrifft eine die als *Namzetleme* bezeichnete Form der Verlobung; eine andere Anweisung gilt den letzten Sequenzen für das Eingehen des *Musahiplik*; und eine wieder andere Passage beschreibt die Sequenz des *Delil*. In diesen Anweisungen sind Ritualtexte nicht immer in ihrer Gänze wiedergegeben. Gleiches gilt für die knappe Anweisung zum Ende des Versammlungsrituals, die nach einer Liste mit der Überschrift „Zu verrichtende Dienste“ steht. Die zweite Hälfte des Heftes füllt ein Text zu Glaubenssätzen, bei dem es sich um zusammengefügte Auszüge aus „Dürr-i Meknün“ handelt (hierzu detaillierter in Kapitel 3.2).

MB & MM

In direkter Verbindung zu den DD1–6 stehen zwei in Lateinschrift verfasste Notizbücher. Die beiden Büchlein wurden zuerst als Lehr- oder Handbücher für den Eigenbedarf von Hasan Gazi Öğütçü (1938–2020) und Mehmet Abbas Öğütçü (1936–2010) angefertigt. Beide waren zum Zeitpunkt der ersten Aufzeichnungen im Jahre 1953 fünfzehn bzw. achtzehn Jahre alt. Sie hatten damals nur wenige Jahre Ausbildung in der Grundschule vor Ort hinter sich. Hasan Gazi Öğütçü erinnerte sich in einem Interview, er habe im Jahre 1953 die Grundschule abgeschlossen.¹³ Die zahlreichen Abweichungen vom herkömmlichen Schriftbild, aber auch der Schreibstil beider Jungen bezeugt, dass sie bis zu diesem Zeitpunkt wenig Kontakt mit standardisierter Schriftlichkeit gehabt hatten. Hinzu kommt, dass sie große Teile der Niederschrift während Diktaten von Alişan Dede und Temir Dede anfertigten (hierzu mehr in Kapitel 3.3).

Die vermutlich zuerst in den beiden Heften niedergeschriebenen Texte sind fast identisch. Es handelt sich um eine ausführliche Ritualanweisung für *Abdal*

13 Interview mit Hasan Gazi Öğütçü und Mehmet Abbas Öğütçü, geführt von Hasan G. Öğütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

Musa und *Talip Görme*, die zahlreiche Parallelen zu den vielen kürzeren Texten der DD1–6 aufweist. In MM findet sich zudem ein umfassender Textauszug aus „Dürr-i Mekkün“ (hierzu im Folgenden mehr). Da beide Schreiber die Hefte über Jahre hinweg wie eine Art Vademecum bei sich aufbewahrten, kamen andere Texte hinzu, vor allem Gedichte, aber auch Merklisten oder Geburts- und Todesdaten.

In beiden Heften findet sich auf dem Einband und vor dem ersten Text eine Art Titel. Dies ist in einem Fall „Mejbaya“, im anderen „Mejmaya“. Beide Wörter sind in dieser Schreibweise nicht lexikalisch nachgewiesen, gehen aber auf *Mecmua* zurück, welche die aus dem Arabischen kommende Benennung für eine Textsammlung oder Sammelhandschrift ist. Sollten beide Schreiber dieses Wort nach dem Hörverständnis notiert haben, so deuten die Schreibweisen möglicherweise darauf hin, wie das Wort *Mecmua* im Dialekt der Region ausgesprochen wurde. Es ist aber nicht auszuschließen, dass die Schreibungen von einer schriftlichen Vorlage memoriert bzw. direkt übernommen wurden.

Das einhundertneun Folia umfassende MB wurde vermutlich als handelsübliche Kladde mit vorgedruckten Karos erworben (siehe Abb. 19 u. 20, S. 416 f.). Der feste Pappeinband ist mit schwarzem Textil verstärkt. Das Heft wurde von beiden Buchenden beginnend beschrieben. Die Textrichtungen sind fols. 1^r–69^v und fols. 110^v–70^r. Schreiber des Heftes ist Mehmet Abbas Ögütçü, wie unter anderem aus seinen Unterschriften im Büchlein und auf der vorderen Umschlagseite außen oder aus dem Vermerk zum Geburtsdatum einer seiner Töchter hervorgeht, was aber auch im Gespräch mit Hasan Gazi Ögütçü, dem Schreiber des anderen Heftes, bestätigt wurde.¹⁴ Neben der sich über mehr als dreißig Folia erstreckenden Ritualanweisung zu *Abdal Musa* und *Talip Görme* finden sich Notizen und kurze Texte sowie sechsundvierzig Gedichte und vier Gebete, die keine Hinweise auf Ritualrelevanz besitzen, aber mitunter über Parallelstellen in anderen Manuskripten der Sammlung aus Bicir bestimmten rituellen Sequenzen zugeordnet werden können. Der erste Abschnitt der Ritualanweisung startet analog zu den DD1–3 mit den Gebeten am Anfang des Versammlungsrituals und geht über zu den Sequenzen des *Delil* und *Kurban*, wobei die Ritualtexte in voller Länge wiedergegeben sind. Als nächstes wird das *Talip Görme* mitsamt den notwendigen Hymnen und Gebeten beschrieben und endet nach dem *Erkan Çalma* mit einem abschließenden Gebet. Die Belehrungen des *Talip* durch den *Dede* sind zwar umfassender als in den DD1–2, aber der Text bricht ab, nachdem erwähnt ist, dass die Regeln der ersten der *Dört Kapı Kirk Makam* folgen. Der zweite Abschnitt der Anweisung besitzt am Anfang eine mit „12 Hizmetler“ („Die 12 Dienste“) betitelte Liste, entsprechend welcher all diese zwölf Dienste im Folgenden beschrieben sind.

Das Büchlein MM umfasst einhundertzehn Folia sowie eine lose Seite und wurde vermutlich wie MB als handelsübliche Kladde mit vorgedruckten Karos erworben (siehe Abb. 21 u. 22, S. 418 f.). Der ursprünglich mit braunem Textil bezogene feste Pappeinband wurde mit Zeitungspapier eingeschlagen und darüber mit

14 Interviews mit Hasan Gazi Ögütçü, geführt von J. K., Bicir, 30.08. u. 07.09.2010.

einem farbigen Textil (bunte Blumen auf blauem Grund) verkleidet. Am Anfang des Manuskripts sind einige Seiten paginiert. Der Schreiber ist Hasan Gazi Ögütçü, wie es auf dem Umschlag vermerkt ist und vom Schreiber selbst bestätigt wurde. Das Heft umfasst Notizen, kurze Texte, einen längeren Auszug aus dem Werk „Dürr-i Mekkün“, eine Anweisung samt Gebeten für das Begräbnisritual (*Cenaze*) sowie sechzehn Gedichte, die nicht Teil der ebenfalls enthaltenen Ritualanweisung für *Abdal Musa* und *Talip Görme* sind, aber mitunter über Parallelstellen in den anderen Manuskripten der Sammlung den rituellen Sequenzen zugeordnet werden können. Die Ritualanweisung zu *Abdal Musa* und *Talip Görme* stimmt mit jener in MB überein, besitzt aber an einigen Stellen zusätzlichen Text. So umfassen die Unterweisungen des *Dede* während des *Talip Görme* nur einige der Regeln der *Dört Kapı Kirk Makam*; der Liedtext für die Sequenz des *Miraçlama* hat weitere Zeilen; außerdem sind die letzten, in MB fehlenden Ritualsequenzen enthalten. Einige datierte Einträge zeugen davon, wie viel später das Heft wohl noch weiterverwendet wurde: beispielsweise die Notiz über den Anschluss Bicirs an das Stromnetz im Jahre 1985 und der Vermerk zum Todesdatum des Temir Kargın im Jahre 1990.

DD7

Zu den in Lateinschrift verfassten, ritualrelevanten Manuskripten aus Bicir gehört noch ein drittes Büchlein mit einer umfangreichen Ritualanweisung zum Versammlungsritual, dessen Vorlage aus einer Familie des *Dede Kargın Ocağı* stammt. DD7 wurde vermutlich als handelsübliches Büchlein mit vorgedruckten Linien erworben und umfasst zweihundertsechundsunddreißig Blatt (siehe Abb. 18, S. 415). Um den schwarzen Textleinband wurde im Nachhinein in ein farbiges Textil (bunte Blumen auf rotem Hintergrund) gespannt. Das kleine Buch ist von beiden Seiten des Blocks her beginnend beschrieben, so dass die Textrichtung fols. 1^r–153^r und fols. 236^v–154^r läuft. Es finden sich kurze Texte und Listen meist religiösen Inhalts, ein mit „Buyruk“ überschriebener Text, zwei Gebete, die keinem Ritual zugeordnet werden können, sowie fünfzehn Gedichte, die nicht Teil der Ritualanweisung sind, von denen aber einige durch Parallelstellen in anderen Manuskripten aus der Sammlung als ritualrelevant bestimmt werden können. Die Ritualanweisung beginnt mit den Gebeten zum Anfang des Versammlungsrituals. Anders als in den Anweisungen in den DD1 und DD2 sowie in MB & MM geht dem *Talip Görme* nicht die rituelle Sequenz für das Opfertier voraus. Für das *Talip Görme* sind die Ritualtexte in voller Länge wiedergegeben; für die Unterweisungen des *Dede* sind sämtliche Regeln der *Dört Kapı Kirk Makam* und *Üç Sünnet Yedi Farz* enthalten. Danach folgen die das *Talip Görme* beendenden Ritualtexte. Im Anschluss wird gemeinsam mit den Ritualtexten zu den *On İki Hizmet* angeleitet, die mit einem kurzen Gebet enden.

Wie Güllü Kargın, die Gattin des *Dede Abbas Kargın* (geb. ca. 1940, gest. 1988), berichtete, gilt Hüseyin Ağa (Nachname ist nicht bekannt) aus dem Nachbardorf Alvar als Schreiber der meisten Texte in DD7. Fatma Kargın, die Mutter des Abbas

Kargın, habe Hüseyin Ağa eine Handschrift ihres Mannes Hasan Kargın Dede, genannt Hasan Bey, ausgehändigt. Hüseyin Ağa sollte die Texte dieser Handschrift aus der perso-arabischen Schrift in die Lateinschrift übertragen. Diese Abschrift habe Abbas Kargın erhalten, der über die Jahre hinweg Ergänzungen und Notizen hineingeschrieben habe.¹⁵ Die Jahresangaben in DD7 sprechen dafür, dass Abbas Kargın spätestens im Jahre 1954 weitere Texte festzuhalten begann und Hüseyin Ağa im selben Jahr einen mit „Buyruk“ betitelten Text niederschrieb.¹⁶

Hasan Gazi Öğütcü erinnerte sich daran, dass Abbas Kargın im Jahre 1951 oder 1952 ein Buch habe (ab)schreiben lassen, welches Temir Kargın Dede im Jahre 1953 verwendete, um den Anweisungstext für MB & MM zusammenzustellen.¹⁷ Es ist daher möglich, dass es sich bei diesem Buch um DD7 handelte. Während die genauen zeitlichen Zusammenhänge unklar sind, sieht es die Verfasserin aufgrund inhaltlicher Parallelen als möglich an, dass Alişan Dede und Temir Dede das DD7 zumindest für bestimmte Textteile der Ritualanweisung aus MB & MM nutzten (hierzu im Folgenden mehr).

3.2 Ritualskripte und „Baukästen“ mit rituellen Sequenzen

Die verschiedenen hier untersuchten Manuskripte aus Bicir offenbaren in erster Linie, dass ein Interesse bestand, Gebete, Lieder und in geringem Maße Ritualanweisungen in schriftlicher Form zu sammeln. Wenn auch mit Einschränkungen, so kann doch mittels der Aussagen von Hasan Gazi Öğütcü und Mehmet Abbas Öğütcü, den Schreibern von MB & MM, rekonstruiert werden, inwieweit und wann die niedergeschriebenen Texte in der gelebten Praxis des Dorfes zum Einsatz kamen. Beide Männer bestätigten in einem Interview mit Hasan G. Öğütcü und Robert Langer im Juni 2006, ihre Aufzeichnungen enthielten die Regeln, nach denen der rituelle Dienst (*Hizmet*) im Dorf abgehalten werde:

[Für das Gespräch brachte Hasan G. Öğütcü eines der beiden Büchlein mit der lateinschriftlichen Ritualanweisung mit. Hasan Gazi Öğütcü und Mehmet Abbas Öğütcü deuteten immer wieder auf das Manuskript, während sie sprachen.]

Hasan Gazi Öğütcü: Der Dienst (*Hizmet*) ist in dem Buch enthalten

Mehmet Abbas Öğütcü: ... der Dienst, wie er hier ausgeführt wird ...

Hasan Gazi Öğütcü: ... der Dienst, wie er hier aufgeführt wird, und was auch immer, alles ist in diesem Buch.

Mehmet Abbas Öğütcü: ... alles ist in diesem Buch, in diesem Heft niedergeschrieben.¹⁸

15 Interview mit Güllü Kargın (Gattin des Abbas Kargın), geführt von J. K., Bicir, 04.09.2010.

16 Vorlage hierfür ist vermutlich das Manuskript Nr. 6 aus der Sammlung Bicir.

17 Interview mit Hasan Gazi Öğütcü, geführt von J. K., Bicir, 30.08.2010.

18 Interview mit Hasan Gazi Öğütcü und Mehmet Abbas Öğütcü, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

Während des gesamten Gesprächs bezogen sich beide Männer immer wieder auf das Büchlein, welches Hasan G. Ögütcü bei sich hatte. Da Mehmet Abbas Ögütcü erklärte, dessen Schreiber gewesen zu sein, handelte es sich dabei offenbar um MB. Leider wurde im Interview nicht nachgefragt, was Hasan Gazi Ögütcü unter *Hizmet*, dem rituellen Dienst, versteht. Es ist aber gut möglich, dass er *Hizmet* in diesem Kontext nicht nur auf die *On İki Hizmet* bezog, sondern eher allgemein für das gesamte Versammlungsritual bzw. dessen zentrale Ritualsequenzen benutzte.¹⁹ Hierfür spricht unter anderem auch die in den Aufzeichnungen aus Bicir festgehaltene Formel des *Gözcü* (wörtl. Wächter) „hizmete bakılacak“/„man wird den Dienst (*Hizmet*) ausführen“ (MB, fol. 22^v; siehe auch DD1, fol. 26^v), mit der er den Beginn einer Reihe von wichtigen rituellen Sequenzen einleitet. Auch in der Ritualanweisung des Mustafa Başaran Dede aus Mezirme findet sich dasselbe Verständnis von *Hizmet*.²⁰

Bei mehreren Gesprächen im Mai 2008 sowie im August und September 2010 erklärte Hasan Gazi Ögütcü, die Texte aus MM betreffen das *Cem* und das *Tarikat* (wörtl. Weg), und er habe einige Texte auswendig gelernt, um sie während dieser Rituale vorzutragen.²¹ *Cem* benutzte Hasan Gazi meist allgemein für Versammlungsrituale, ohne diese näher zu bestimmen; und *Tarikat* verwendete er für das einmal jährlich stattfindende *Talip Görme*, in welchem die initiierten Mitglieder der Dorfgemeinschaft ihre möglichen Vergehen des Vorjahres beichteten, Buße taten, gegebenenfalls eine Strafe erhielten und hiernach erneut in die Ritualgemeinschaft aufgenommen wurden.²²

Der Gebrauch des Wortes *Tarikat* zur Benennung dieses Rituals ist in Bicir vor allem unter den älteren Bewohnern sehr gebräuchlich. Im Türkischen bezeichnet *Tarikat* die unterschiedlichen Sufiorden, so etwa die Bektaşiyye oder Mevleviyye, die je einen der verschiedenen Wege zur Gottfindung darstellen. Zudem repräsentiert *Tarikat* die zweite Tür des im Alevitentum sowie Sufismus bekannten Konzepts der „Vier Türen, vierzig Plätze“ (*Dört Kapı Kırk Makam*), einer Unterteilung der spirituellen Annäherung an Gott in vier Etappen (*Kapıs*), die jeweils zehn Regeln (*Makams*) umfassen. Hiernach sollten Aleviten die erste Tür, *Şeriat* (wörtl. Gesetz), die für die Ausübung des kanonischen islamischen Rechts steht, hinter sich lassen und mindestens die zweite Tür, *Tarikat*, erreichen. Da die Form des Gebetes einen der sichtbarsten Unterschiede zwischen den beiden ersten Türen darstellt, wird das Versammlungsritual als *Pars pro Toto* für den spirituellen Weg des Alevitentums *Tarikat* genannt.²³ In Bicir sind

19 Für die Verwendung des Begriffs „Hizmet“ in dieser Bedeutung siehe Kaya u. Yaman, *Cem*, 7.

20 Başaran, *12 Hizmet*, 58.

21 Gespräch von Hasan Gazi Ögütcü und Hasan G. Ögütcü, Gesprächsnotiz von J. K., Ankara, 29.05.2008; Interviews mit Hasan Gazi Ögütcü, geführt von J. K., Bicir, 30.08. u. 07.09.2010.

22 Interview mit Hasan Gazi Ögütcü und Mehmet Abbas Ögütcü, geführt von Hasan G. Ögütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

23 Vgl. beispielsweise Shankland, *Alevi*s, 85 u. 191; Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 151–156.

für dieses Ritual auch andere Ausdrücke gebräuchlich, die sich auf die Befragung des *Talip* durch den *Dede* beziehen: *Görgü* (wörtl. Befragung), *Talip Görme* (wörtl. das Sehen des *Talip*) oder *Görülme* (wörtl. das Gesehenwerden). Einige Interviewpartner verwendeten aber auch einfach nur *Cem* und setzen diesem Ritual das *Abdal Musa* genannte Versammlungsritual gegenüber, welches im Dorf mehrmals im Jahr, aber immer erst nach dem *Talip Görme*, stattfand.

Den Aussagen von Hasan Gazi Ögütcü entsprechend, finden sich in den von ihm und Mehmet Abbas Ögütcü angefertigten Büchlein Ritualtexte und Anweisungen für das *Talip Görme*, doch einige Texte können auch für das *Abdal Musa* verwendet werden. Die Texte ihrer Büchlein dienten Hasan Gazi Ögütcü und Mehmet Abbas Ögütcü als Vorlagen, von denen sie lernen sollten, wie die beiden zentralen Versammlungsrituale, aber auch andere Rituale abliefen und welches textliche Repertoire sie umfassten. In ähnlicher Weise schienen auch Alişan Ögütcü und Temir Kargin ihre Notizhefte genutzt zu haben, doch ist die Relevanz der enthaltenen Texte für die Rekonstruktion der Ritualpraxis mit Bedacht zu beurteilen. Hierbei ist unter anderem das Verhältnis ausschlaggebend, in dem die geschriebenen Anweisungen und die ausgeführten Rituale zueinander stehen.²⁴ Texte mit normativem Charakter, wie die hier untersuchten Handschriften, können gemeinsam mit deskriptiven Zeugnissen, wie etwa den im Dorf über das Ritualgeschehen geführten Interviews, unter dem Begriff „Skript“ zusammengefasst werden.

Die Ritualskripte der untersuchten Manuskripte können des Weiteren in präskriptive und performative Texte unterteilt werden, wobei erstere zu Handlungen oder anderen Bedingungen für das Ritual (z. B. Zeitpunkt und Ort) anweisen, während letztere im Ritual vorgetragen werden.²⁵ In den Notizheften und Büchlein aus Bicir überwiegen Texte der performativen Art zahlenmäßig – die Texte der Lieder und Gebete sind zudem meist vollständig wiedergegeben. Mit den wenigen und häufig kurzen Anweisungen zu rituellen Handlungen fällt der Anteil der präskriptiven Texte weitaus geringer aus. Dies deutet einerseits darauf hin, dass die Verfasser der Ansicht waren, präskriptive Texte bedürften keiner umfangreichen schriftlichen Tradierung, sondern würden anderweitig, vermutlich durch Nachahmung, Wiederholung und mündliche Überlieferung vermittelt (hierzu ausführlich in Kapitel 5). Andererseits besteht die Möglichkeit, dass die Verfasser präskriptive Details bewusst vermieden, da sie Variabilität gewährleisten wollten.

Beim Blick in die Manuskripte bleibt daher an vielen Stellen unklar, was etwa die einzelnen Ritualteilnehmer neben dem Vortragen der Ritualtexte taten, wo die Rituale stattfanden, welche Gegenstände involviert waren oder über

24 Hierzu u. a. Dietrich Harth u. Axel Michaels, „Grundlagen des SFB 619: Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive“, *Forum Ritualdynamik* 1 (2003), Online-Publ., 18–20.

25 Ebd., 19.

welche Zeiträume sich die Rituale erstreckten. Auch das Repertoire der Gebete und Lieder könnte bei jeder Performanz, dem „Vollzug des rituellen Handelns“²⁶, vom uns vorliegenden Skript der Hefte abgewichen und durch andere Texte ergänzt worden sein. Hierfür spricht bereits die Varianz einiger Ritualtexte, die beim Vergleich von Parallelstellen auffällt und von der Reihenfolge der einzelnen Gedichte über sprachliche Unterschiede bis hin zu komplett anderen Gebeten oder Gedichten reicht.

In der Ritualtheorie werden die Unterschiede zwischen Skript und Performanz dem Bereich der Strukturpolitik zugerechnet und umfassen die Abweichungen „von Norm zu Ereignis, von Präskription zu Realisierung“²⁷. Diese Dynamik kann in fast jeder Ritualtradition beobachtet werden, ist aber in der Eigendarstellung der Teilnehmer nicht (immer) präsent. Dies wird unter anderem durch eine meist „dominante Wahrnehmung der Unveränderlichkeit von Ritualen“²⁸ innerhalb der Ritualgemeinschaften erklärt. Hinzu kommt aber auch, dass einige „Divergenzen bei der wiederholten Durchführung von Ritualen“ von den Beteiligten „häufig als nicht relevant eingestuft“ werden.²⁹ Ähnlich verhält es sich, wenn ältere Bewohner aus Bicir über ihre Erinnerungen an vergangene Versammlungsrituale berichten und somit am im Dorf mündlich überlieferten Skript aktiv mitwirken. Meist erinnern sie sich an keine Veränderungen für die Zeit vor dem Abbruch der Tradition des *Talip Görme* in den frühen 1950er Jahren, sondern betonen, ihre Rituale seien stets gleich abgelaufen. Sie verknüpfen dies auch häufig mit einer Kritik an ihren Kindern und Enkeln, die zwar einiges Wissen über alevitische Rituale besäßen, aber die innerhalb des Dorfes überlieferte Ritualpraxis nicht kannten.³⁰ Es wird deutlich, dass bei der älteren Dorfbevölkerung ein Bewusstsein dafür besteht, in Bicir habe es eine eigene Ritualpraxis gegeben, mit deren Eigenheiten sie sich identifizieren und durch welche sie sich von anderen Gemeinschaften, z. B. alevitischen Dörfern in der Umgebung, absetzen. Dahingehend könnten auch Mehmet Abbas Ögütcü und Hasan Gazi Ögütcü verstanden werden, wenn sie in dem eingangs zitierten

26 Ebd., 19.

27 Dietrich Harth u. Axel Michaels, „Ritualdynamik“, Christiane Brosius, Axel Michaels u. Paula Schrode (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen u. Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 123–129, hier 125.

28 Robert Langer u. Jan A. M. Snoek, „Ritualtransfer“, Christiane Brosius, Axel Michaels u. Paula Schrode (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen u. Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 188–196, hier 189.

29 Gregor Ahn, „‘Ritualdesign’ – ein neuer Topos der Ritualtheorie?“, Janina Karolewski, Nadja Miczek u. Christof Zotter (Hg.), *Ritualdesign: Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale*, Bielefeld: transcript, 2012, 29–43, hier 37.

30 Hierzu auch Markussen, „Ritual Criticism“.

Interview erwähnen, in MB sei der Dienst (*Hizmet*) enthalten, „wie er *hier* gemacht wird“³¹.

Da es im Dorf mehrere Ritualgemeinschaften gegeben habe, ist anzunehmen, dass die Rituale auch innerhalb des Dorfes voneinander abwichen. Unterschiede gingen beispielsweise auf die *Ocak*-Zugehörigkeit der zuständigen *Dedes* oder deren Ausbildung zurück, wobei gerade Letzteres stark von der Größe und den Möglichkeiten der Netzwerke anhing, dessen Teil sie waren. Aufgrund der hohen Anzahl an *Ocak*-Familien in Bicir seien früher zahlreiche *Dedes* tätig gewesen, von denen berichtet wird, sie hätten miteinander im stetigen Austausch gestanden. Nicht in allen Fällen sei dieser Austausch aber so intensiv gewesen wie der von Alişan Öğütcü und Temir Kargın, und es ist nicht bekannt, inwieweit die Rituale anderer *Dedes* denen dieser beiden gleichkamen. Es soll daher vorerst davon ausgegangen werden, dass die Anweisungen der DD1–6 und MB & MM wiedergeben, wie Rituale gestaltet waren, die Alişan Öğütcü und Temir Kargın um die 1950er Jahre ausführten und in denen ihnen Hasan Gazi Öğütcü und Mehmet Abbas Öğütcü in den Jahren nach 1953 assistierten.

Die Gespräche mit den älteren Dorfbewohnern trugen in vielerlei Hinsicht dazu bei, nachzuvollziehen, worin die Umsetzung der rituellen Praxis aus den wenigen präskriptiven Textpassagen der Manuskripte bestand. Die Skripte zeichnen zwar streckenweise Ritualverläufe nach, doch bleibt unklar, in welchem zeitlichen Rahmen sich das rituelle Geschehen abspielte. Einige Interviewpartner beschrieben beispielsweise, das Versammlungsritual des *Talip Görme* habe mehrere Tage gedauert, wobei man einige rituelle Sequenzen bei Bedarf wiederholt habe, und immer wieder Unterbrechungen eingelegt worden seien. Das *Abdal Musa* hingegen sei an einem Nachmittag oder Abend abgehalten worden.

Für eine zukünftige Bearbeitung ähnlichen Quellenmaterials würde es sich daher anbieten, die Erinnerung an rituelle Performanzen noch stärker in die Befragungen einzubeziehen. Diese meist mündlichen, deskriptiven Skripte der älteren Interviewpartner konnten das aus den schriftlich festgehaltenen Präskripten gewonnene Bild um zentrale Elemente der Ritualpraxis erweitern. So fiel auf, dass viele Befragte konkrete Erinnerungen an die einige Jahrzehnte zurückliegenden Rituale besaßen, die mitunter mit eindrücklichen Ereignissen verbunden sind, über welche die Texte der uns bekannten Notizhefte und Büchlein schweigen (z. B. die verschiedenen Formen der körperlichen Züchtigung, die der *Dede* beim *Talip Görme* im Falle von schweren Vergehen ausgesprochen habe³²). Während der Interviews für die vorliegende Arbeit standen Fragen nach der Vermittlung rituellen Wissens im Mittelpunkt, doch die von Hasan G. Öğütcü und Robert Langer geführten Interviews liefern vor allem für die Kon-

31 Interview mit Hasan Gazi Öğütcü und Mehmet Abbas Öğütcü, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006. Kursivsetzung durch Verfasserin.

32 Vgl. Yıldırım, *Geleneksel*, 272–280.

textualisierung der Ritualanweisung für *Talip Görme* und *Abdal Musa* wichtige zusätzliche Informationen (hierzu Kapitel 4).

Für einen Außenstehenden sind die ritualrelevanten Texte der Notizhefte nicht immer ohne Weiteres als Skript für Ritualabschnitte lesbar. Gelegentlich benannten die Verfasser aber eindeutig, zu welchen Sequenzen sie anleiten und Ritualtexte wiedergeben. So versahen sie die entsprechenden Handlungsanweisungen und Gebete mit erklärenden Überschriften oder stellten ihnen einleitende Sätze voraus, die unter anderem wie folgt lauten:

Die erste Pflicht des zu ‚sehenden‘ *Talip* besteht hieraus. Wenn der *Talip* auf das *Meydan* kommt, spreche der *Dede* jenes Gebet [...].³³

Die für den Verstorbenen notwendigen Gebete. Zuerst sage er dies, wenn er zum Verstorbenen kommt [...].³⁴

Doch andere Gebete und vor allem die Liedtexte, die den Großteil des Inhalts aller Notizhefte und Büchlein ausmachen, wurden ohne Hinweise auf eine mögliche Verwendung im Ritual niedergeschrieben. Daher muss die Frage nach deren Relevanz für das rituelle Repertoire häufig unbeantwortet bleiben. Im Falle von einigen Gebeten ist sogar fraglich, ob sie überhaupt in Bezug zur Ritualpraxis in Bicir stehen oder aus einem anderen Interesse heraus notiert wurden (z. B. einige der *Tersemans* im DD6, fols. 2^v–5^v). Durch den Vergleich mit Parallelstellen in den untersuchten Heften können aber zahlreiche Gebete und Liedtexte, die keinen Vermerk zur Ritualrelevanz besitzen, einer rituellen Sequenz zugeordnet oder sogar im Ritualablauf verortet werden. Hierzu gehört beispielsweise das *Post Duası* benannte Gebet, welches der Ritualleiter spricht, bevor er sich auf dem für ihn vorgesehenen und häufig mit einem Schafsfell ausgelegten Platz niederlässt. In einem Heft findet sich beim Gebetstext kein erläuternder Zusatz (DD1, fol. 21^r); und in einem anderen gibt der Titel „Pöst Dū‘āsi“ näher Auskunft (DD5, fol. 86^v), doch ist nicht vermerkt, wann im Ritual dieses Gebet zu sprechen sei. Dies wird wiederum aus anderen Heften ersichtlich, in denen das Gebet als Teil einer Anweisung für den Beginn des Rituals aufgeführt ist (DD2, fol. 1^v, od. DD4, fol. 1^v).

Versucht man, die über mehrere Hefte verteilten ritualrelevanten Notizen der beiden *Dedes* zusammenzutragen, kann der beschriebene Vergleich aller Texte miteinander gelegentlich Aufschluss darüber geben, ob beispielsweise ein Liedtext zum Repertoire der Versammlungsrituale gehört oder nicht. (Zur Darstellung der Parallelstellen siehe Anhang E am Ende der Arbeit). Doch die Suche nach Parallelstellen innerhalb eines Heftes wie auch in den übrigen Heften dürfte für die Schreiber der Notizen den Ausnahmefall dargestellt haben. Da

33 „evvelen t̄alib görildiği [ein durchgestrichenes Wort] vāzīfe^h bundan ‘ibāretdir t̄alib meydāna^h gelince^h de^hde^h şu dū‘āyı éde^h [...]“ (DD1, fol. 16^r).

34 „meyyite^h lāzım olan dūğālar evvālen meftāya^h vardıđı vākīt bunı deye^h [...]“ (DD3, fol. 2^r).

sie diese Art der Niederschrift wählten, wussten sie vermutlich, welche die ritualrelevanten Texte waren, und kannten deren Abfolge im rituellen Geschehen.

Die Notizen lassen aber auch vermuten, dass beide *Dedes* bei einigen Ritualtexten keine zuordnenden Vermerke setzten, weil diese in verschiedenen Ritualen bzw. rituellen Sequenzen zum Einsatz kamen, also keinen festen Platz in nur einem Ritual besaßen. Solche Ritualtexte, aber auch entsprechende Ritualhandlungen, bezeichnet Burkard Gladigow als ‚rituelle Zitate‘, deren Verwendung „mit der Erwartung verknüpft“ sei, „dass das Zitat auch als Zitat erkennbar ist, erkannt wird“.³⁵ In der alevitischen Ritualtradition fungieren beispielsweise einige Sequenzen des *Talip Görme* als Zitate auf das Ritual, in welchem die pseudo-verwandschaftliche Beziehung namens *Musahiplik* zwischen zwei verheirateten Paaren geschlossen wird. Das erwähnte Ritual bedeutet für die vier betroffenen Personen, die *Musahips*, die vollständige Initiation in die Ritualgemeinschaft.³⁶ (Näher zu *Musahiplik* in Kapitel 5.3).

Beim *Talip Görme*, wie es für vergangene Tage geschildert wird, legten die *Musahips* erst Rechenschaft über das vergangene Jahr ab und wiederholten dann Teile des Rituals, mit dem ihr *Musahiplik* besiegelt worden war. Mit diesem rituellen Zitat, bestehend aus denselben Handlungen und Ritualtexten, erneuerten die *Musahips* ihre Initiation in die Ritualgemeinschaft.³⁷ Im DD1 aus Bicir findet sich beispielsweise folgender Text:

Für die *Musahips*, deren *Kubbe* [*Duası*] zu sprechen ist, soll er [vermutl. der *Dede*] dies sagen, „Die Lampe des Achten, der *Erkan* des Achten, ich habe vom Wasser des Kevser getrunken, Ayn Ali, Mim Muhammed, ein Alif Allah Muhammed o Ali“ sagend, muss er mit einem Finger schlagen oder einen *Erkan* schlagen.³⁸

Es handelt sich hierbei um die Anweisung zu einer rituellen Sequenz, die Kristina Kehl-Bodrogi zu den letzten Handlungen im Ritual der „*Musahip-Weihe*“ zählt. Der Ritualleiter schlage den zu initiiierenden *Talips* dabei mit einem *Tarik*, *Erkan* oder anders genannten Stab dreimal auf die Schulter³⁹ (daher in der vorliegenden Arbeit kurz als *Erkan Çalma* benannt⁴⁰). Aus einigen alevitischen Gemeinschaften ist bekannt, dass statt des Stabes auch mehrere Finger oder die ganze Handfläche verwendet wurden, um dem *Talip* über die Schulter oder den Rücken zu streichen.⁴¹ Wie die obige Anweisung aus dem DD1 belegt, war letz-

35 Burkhard Gladigow, „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale“, Michael Stausberg (Hg.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden u. Boston: Brill, 2004, 57–76, hier 61.

36 Vgl. Yıldırım, *Geleneksel*, 246–255.

37 Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 209 u. 212.

38 „kubbâsi okunacak musâhiblere^h bunı de^hyeh de^hlîl-î heştümî'n erkân-î heştümî'n âb-î Kevşerden içdim [ayn] ‘Alî mîm Muḥammed yek elif Allâh Muḥammed yâ ‘Alî de^hyerek bir parmağı ile^h çalmalı veyâḥûd bir erkân çalmalı.“ (DD1, fol. 20^v).

39 Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 192 f. Siehe auch Ersal, „İnanç“, 1067 ff.; Morton, „Chüb“.

40 Mustafa Başaran nennt diesen Abschnitt „Erken çalmak“ (Başaran, *12 Hizmet*, 49).

41 Siehe Dedekarginoğlu, *Dede*, 293.

teres auch in Bicir möglich. Dass diese Sequenz in den hier untersuchten Texten tatsächlich als rituelles Zitat fungierte, wird beim Blick auf Parallelstellen deutlich (für die Edition und Übersetzung dieser Textstellen siehe Anhang A). In DD5, fol. 79^v, ist dieselbe Sequenz beispielsweise als Teil der Initiation der *Musahips* wiedergegeben, und in DD1, fol. 14^v, ist sie bei Anleitungen zum *Talip Görme* zu finden. Das Ritual zum *Musahiplik* wurde wahrscheinlich in das Versammlungsritual integriert, doch es ist unklar, ob neue *Musahips* nur während des jährlichen *Talip Görme* initiiert wurden.⁴²

Das Phänomen der rituellen Zitate erörtert Christof Zotter in einem Beitrag zu brahmanischen Ritualen im heutigen Nepal unter einem anderen Blickwinkel. Er betrachtet die Möglichkeiten der Ritualexperten, diese Zitate weiterzuverwenden.⁴³ Ein Priester verfüge demnach über einen „Baukasten“, der, je nach seinem eigenen Wissensstand, mit rituellen Elementen (z. B. Gebeten und Handlungen) bestückt sei. Diese Elemente kämen in unterschiedlicher Kombination in verschiedenen Ritualen zum Einsatz; jedoch nicht willkürlich, sondern anhand eines Sets „von teils expliziten, teils impliziten Regeln und Vorstellungen.“⁴⁴ Christof Zotter analysiert diesen Prozess unter dem Aspekt des Ritualdesigns, der Schaffung ‚neuer‘ Rituale, die er auch anhand von Handbüchern rekonstruiert.

Die Aufzeichnungen von Alişan Dede und Temir Dede ähneln mitunter solchen „Baukästen“, die mit zahlreichen Texten zum Ritual versehen sind. Betrachtet man beide *Dedes* mit den Worten Christof Zotters als „Ritualtextverfassern“ oder „Ritualtextkompilatoren“,⁴⁵ so war ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach daran gelegen, die ihnen bekannten Rituale des Dorfes schriftlich zu bewahren und einige Wissensbestände in Form von Aide-Mémoires anzulegen. Dennoch ist nicht von der Hand zu weisen, dass beide *Dedes* auch zu einer Festschreibung eigener Besonderheiten beitrugen. Inwieweit sie diese Besonderheiten an ihre Schüler oder die Ritualgemeinschaft weitergaben, kann nicht final beantwortet werden. Zum Teil können wir anhand der lateinschriftlichen Hefte ihrer Schüler nachvollziehen, ob dieselben Inhalte weitergegeben wurden.

Die Sammlungen von Gebeten und Gedichten in den Notizheften der beiden *Dedes* stellen aber nur eine Art des oben beschriebenen „Baukastens“ dar. Es ist davon auszugehen, dass Alişan Dede und Temir Dede einige der nicht schriftlich vorliegenden Ritualtexte – und dies könnte die Mehrzahl gewesen sein – selbst verschriftlichten. Es wäre daher denkbar, neben den Aufzeichnungen aus den Notizheften auch die von den *Dedes* auswendig beherrschten und ausnahmslos mündlich tradierten Texte als „Bausteine“ zu verstehen. Unter diesem Gesichts-

42 Başaran, *12 Hizmet*, 42–47.

43 Christof Zotter, „Von Linien und schwarzen Schlangen: Design im Hindu-Ritual“, Janina Karolewski, Nadja Miczek u. Christof Zotter (Hg.), *Ritualdesign: Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale*, Bielefeld: transcript, 2012, 293–325.

44 Ebd., 294 f.

45 Ebd., 294.

punkt können auch die Handlungsanweisungen betrachtet werden, die die *Dedes* vermutlich selbst verfassten. Dann wären rituelle Handlungsakte sowie Habitusformen „Bausteine“, die auf persönlicher Ebene von jedem Einzelnen verinnerlicht, im wahrsten Sinne des Wortes einverleibt waren und sich in der konkreten Performanz eines bestimmten Rituals aus dem „Baukasten“ der individuellen Erinnerung vergegenwärtigten.

Wie beide *Dedes* die Ritualtexte ihrer als „Baukästen“ fungierenden Notizhefte zu Ritualabläufen kombinierten, kann anhand der Skizzen oder Vorlagen für die Büchlein von Hasan Gazi Ögütcü und Mehmet Abbas Ögütcü nur teilweise nachvollzogen werden. Hier finden Textteile zusammen, die in den Heften der *Dedes* isoliert und ‚unbenannt‘ blieben. Es ist durchaus vorstellbar, dass die Skizzen und Vorlagen aus den DD1–6 und die darauf zurückgehende Ritualanweisung aus MB & MM eine erste schriftliche Fassung dessen darstellen, was die beiden *Dedes* ansonsten ohne Zuhilfenahme von Schriftlichkeit praktizierten: Sie fügten die ihnen zur Verfügung stehenden rituellen ‚Bausteine‘ zu einer dem Anlass des Rituals entsprechenden Abfolge zusammen. Es kann mit Sicherheit ausgeschlossen werden, dass dies im Ritual anhand von Aufzeichnungen geschah. Vielmehr müssen wir uns vorstellen, wie auch die mitunter verschriftlichten „Bausteine“ nach und nach memoriert und bei Bedarf im Ritual aus dem Stegreif kombiniert wurden.

Bevor im Folgenden die lateinschriftliche Ritualanweisung für *Abdal Musa* und *Talip Görme* im Zentrum der Arbeit steht, seien am Beispiel der Anweisungstexte für das Begräbnis (*Cenaze*) und für eine Art der Verlobung (*Namzetleme*) einige Aspekte der „Baukästen“ kurz angesprochen. Die Anweisungen zum Begräbnis finden sich in DD3 und MM, einmal im perso-arabischen Alphabet, einmal in Lateinschrift; zum *Namzetleme* findet sich ein kurzer Text im perso-arabischen Alphabet in DD6 (zu Edition und Übersetzung dieser Textstellen siehe Anlage A). In der religiösen Praxis kommt diesen beiden Ritualen eine große Bedeutung zu; gemeinsam mit dem Ritual für das *Musahiplik* gehören sie zu den zentralen lebenszyklischen Ritualen. Es verwundert daher nicht, dass Mustafa Başaran dieselben drei Rituale in seinem Ritualhandbuch zum *Cem* ebenfalls behandelt.⁴⁶

Die Anweisungen zu *Cenaze* und *Namzetleme* im perso-arabischen Alphabet beginnen mit denselben beiden Gebeten. In DD3 beim *Cenaze* ist das zweite dieser Gebete nicht ausgeschrieben, sondern wird wie folgt aufgeführt: „amentü bî illâ âhîrine^h kadar okuya^h“ (fol. 2^r); in DD6 beim *Namzetleme* ist das Gebet so wiedergegeben, wie es auch von sunnitischen Muslimen gesprochen wird.⁴⁷ Der Schreiber der Anweisung zum Begräbnisritual konnte den Gebetstext vermutlich auswendig und notierte daher nur den Textanfang (auch für ein weiteres Gebet wählte er diese abgekürzte Darstellung). Die Anweisung diente ihm eventuell

46 Başaran, *12 Hizmet*, 42–47 u. 101–104.

47 Vgl. *İlmihal I: İman ve İbadetler*, Hg. Diyanet İşleri Başkanlığı, Online-Publ., o. J., 81.

dazu, die Abfolge der Gebete und Handlungen des Rituals festzuhalten. Sollte er auch der Schreiber des Textes zum *Namzetleme* gewesen sein, dürfte uns der dortige Gebetstext Aufschluss darüber geben, was beim in DD3 beschriebenen Begräbnisritual vorgetragen wurde. Hasan G. Öğütcü ist der Überzeugung, dass der Text aus DD6 nicht der finale Gebetstext sein könne; der Text sei von den *Dedes* in abgeänderter Form vorgetragen worden.⁴⁸ Dies ist nicht auszuschließen, kann aber nicht belegt werden. Im Allgemeinen gilt, dass die Verfasserin, basierend auf Informationen aus Interviews, Abweichungen vom geschriebenen Text während der rituellen Performanzen in der Vergangenheit in nur sehr wenigen Fällen annehmen kann. Die „Baukästen“ sind zum Teil hochgradig individualisierte Aide-Mémoires, die von Dritten nicht in derselben Art benutzt werden konnten, wie es ihre Schreiber taten.

Was die Verfasserin anhand der Handschriften aus Bicir nachvollziehen kann, ist beispielsweise, dass für das Begräbnisritual leicht voneinander abweichende Abläufe (samt unterschiedlichen Gebetstexten) existierten, die innerhalb von Bicir und den mit ihm verbundenen alevitischen Dörfern vermutlich als reguläre Varianz der Ritualpraxis angesehen wurden.⁴⁹ Dies fällt auf, wenn man die Anweisung aus MM von Hasan Gazi Öğütcü hinzuzieht und mit der Anweisung aus DD3 vergleicht: nur vier Gebete tauchen in beiden Texten auf; auch ihre Reihenfolge unterscheidet sich (dargestellt in Anhang E, S. 386). Der Schreiber von DD3 ist vermutlich Alişan Dede; Hasan Gazi Öğütcü wurde jedoch von Temir Kargin zum Bestattungsritual unterrichtet, der offenbar keinen Zugriff auf die Anweisung aus DD3 hatte oder dieser nicht in jedem Detail folgte.⁵⁰

Insbesondere für die arabischen Gebete beim Begräbnis fällt auf, dass sie im arabischen Alphabet mitunter stark korrumpiert notiert wurden. Dies könnte darauf hindeuten, dass sie entweder nur mündlich weitergegeben oder auf bereits korrumpiert geschriebenen Texten basierend erlernt wurden. Bei den Verschriftlichungen der arabischen Texte in die Lateinschrift durch Hasan Gazi Öğütcü in seinem Büchlein MM ist davon auszugehen, dass er keine schriftliche Vorlage hatte, sondern notierte, was ihm Temir Dede diktierte. Für einige alevitische Dörfer ist bekannt, dass es unter den Bewohnern sogenannte *Hocas* gab, die vornehmlich damit betraut waren, Arabisch zu lernen und die Bestattungsrituale auszuüben, für die arabische Gebete beherrscht werden mussten.⁵¹ Aus Bicir ist beispielsweise bekannt, dass ein Bewohner aus Çörmü den *Dedes* im Dorf Arabisch beibrachte; doch wie oft man diese Expertise von außerhalb ins Dorf holen musste und inwieweit solches Wissen in Bicir weitergegeben wurde, kann nicht beantwortet werden.

48 Gespräch per Bildtelefonie, Hasan G. Öğütcü, Daisendorf, und J. K., 05.07.2021.

49 Vgl. auch Başaran, *12 Hizmet*, 102–104.

50 Interview mit Tamam Kargin, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006. In deutscher Übersetzung auf S. 257; englisch bei Langer u. Öğütcü, „Orality“, 117 f.

51 Ersal, „Cönkten“, 90.

Auch für die Ritualtexte beim *Namzetleme* bleibt unklar, ob sie direkt auf schriftlichen Vorlagen beruhen, doch beim dritten Ritualtext dieser Anweisung findet sich eine erwähnenswerte Besonderheit: Die unter türkischsprachigen Muslimen sehr gängige, formelhafte Frage bei der Brautwerbung („Allahın emri ...“) wird in DD6 mit einer Wendung eingeleitet, die aus osmanischen, vor der Eheschließung von Imamen ausgestellten Dokumenten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bekannt ist.⁵² Ob der Schreiber der Anweisung mit solch einem Schriftstück in Kontakt gekommen war oder ob er den Anweisungstext bereits in dieser Form von jemandem kopierte, kann nicht beantwortet werden, doch der Umstand allein weist darauf hin, welche diversen Ursprungs die Inhalte der „Baukästen“ sind.

3.3 Das Projekt hinter den Aufzeichnungen

Alle hier untersuchten Handschriften gehören, direkt oder indirekt, zu einem Projekt innerhalb der Dorfgemeinschaft von Bicir, mit welchem spätestens im Jahre 1953 versucht wurde, rituelles Wissen in geschriebener Form zu bewahren, und als dessen Ergebnis uns die umfassende Ritualanweisung aus MB & MM erhalten ist. Durch den Vergleich der uns bekannten Manuskripte konnten einige schriftliche Vorlagen für die Anweisungen herausgearbeitet werden. Der Mangel an Vermerken zu etwa Schreiber und Datum in den Notizheften und Büchlein konnte hingegen durch Informationen aus Interviews mit Beteiligten und deren Angehörigen ausgeglichen werden. Durch diese Herangehensweise werden die Abläufe des Projekts grob ersichtlich und es werden Vermutungen über die Geschichte hinter den Heften und Büchlein möglich gemacht.

Die alevitische Tradition sieht für einige der männlichen Nachkommen aus *Ocak*-Familien vor, die Rolle des *Dede*, d. h. der religiösen Autorität, zu übernehmen. Anfang der 1950er Jahre wurden Hasan Gazi Öğütcü (1938–2020) und Mehmet Abbas Öğütcü (1936–2010) ausgewählt, eine entsprechende Ausbildung zu erhalten. Die Entscheidung hierfür lag bei den Familien der beiden Jugendlichen, aber auch bei den *Dedes* Alişan Öğütcü und Temir Kargın, welche die Jugendlichen von nun an unterrichten sollten. Um die notwendigen Inhalte zu memorieren, hatten Hasan Gazi Öğütcü und Mehmet Abbas Öğütcü Notizen gemacht und diese über Jahre hinweg bei sich behalten. Ihre Aufzeichnungen in MB & MM sind jedoch mehr als nur individuelle Notizen, da sie die fast identische Anweisung zum Versammlungsritual enthalten. Dieser sehr strukturiert zusammengestellte Anweisungstext bildete den Ausgangspunkt für alle weiteren Eintragungen der beiden Büchlein. Was als Lehrbücher für den Eigenbedarf begann, wurde über

52 Vgl. İsmail Ünver, „Bakire İzinnamesi“, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5 (1994), 529–534, hier 530; Abdullah Saydam, „Trabzon’da ‚Gayri Resmi Nikah’ın Doğurduğu Problemler ve Boşanma Davaları (1830–1844)“, *Osmanlı Araştırmaları* 20 (2000), 329–353, hier 330, Fn. 4, u. 331, Fn. 5.

die Zeit zu *Vademecums* für beide Schreiber, die sie noch Jahrzehnte später, wenn auch sporadisch, für Notizen und als *Aide-Mémoires* nutzen.

Während der Gespräche mit Hasan Gazi Ögütcü im August und September 2010 teilte er seine Erinnerungen an die Einzelheiten und Hintergründe der zu diesem Zeitpunkt bereits 57 Jahre zurückliegenden Niederschrift der Texte. Er berichtete, ab dem Frühjahr des Jahres 1953 über mehrere Monate hinweg gemeinsam mit seinem ungefähr gleichaltrigen Verwandten Mehmet Abbas Ögütcü immer wieder zu den beiden *Dedes* Alişan Ögütcü und Temir Kargin gegangen zu sein. Man habe, sofern es die Zeit zuließ, oft stundenlang zusammengesessen, und ein Schwerpunkt ihrer Ausbildung sei es gewesen, den Ablauf der Versammlungsrituale samt der Ritualtexte und Handlungen zu erlernen. Von Anfang an sei beabsichtigt gewesen, dass beide Jugendliche dieses Wissen im lateinschriftlichen Alphabet, heutzutage meist als „neue Schrift“ („*yeni yazı*“) bezeichnet, bewahren sollten. Es habe nie den Plan gegeben, ihnen das perso-arabische Alphabet beizubringen, welches den Zugang zu in diesem festgehaltenen Texten ermöglicht hätte. Aus diesem Grund hätten die beiden *Dedes* ihre auf memorierten Inhalten basierenden Unterweisungen durch die Lektüre aus „alten Büchern“ ergänzt, die vermutlich ausschließlich im perso-arabischen Alphabet, also der „alten Schrift“ („*eski yazı*“) geschrieben waren. Ihre beiden Adepten hätten dann entsprechend dem vorgelesenen und diktierten Wort die Niederschrift angefertigt.⁵³

Die textlichen Vorlagen

Hasan Gazi Ögütcü bestätigte, der Schreiber von MM zu sein, und erkannte MB als Büchlein des Mehmet Abbas Ögütcü wieder. Auf die in MM, fols. 29^r–31^r, eingeklebten Papierstreifen angesprochen, erinnerte er sich sofort, was der Grund hierfür war: Anfangs hätte er in ein anderes Heft geschrieben, über das dann aber Wasser verschüttet worden sei. Die noch lesbaren Textteile habe er durch Ausschneiden und Einkleben wiederverwendet (siehe Abbildung 22, S. 419). Doch die vielen anderen Textteile begann er nochmals und auch im Rückgriff auf die Niederschrift des Mehmet Abbas abzuschreiben; hierin besteht möglicherweise ein Grund für die große Ähnlichkeit im Schriftbild der beiden Versionen in MB & MM.⁵⁴ An die Notizhefte von Alişan Dede und Temir Dede hingegen konnte er sich nicht erinnern, vor allem auch, da er die „alte Schrift“ nicht beherrsche und den Manuskripten, aus denen ihnen vorgelesen wurde, nur wenig Beachtung geschenkt habe. Dennoch äußerte er sich wie folgt:

Alişan Dede las aus einem Buch namens *Buyruk* über *Cem* vor, und Temir Dede las über die Bestrafungen und *Tarikat* aus dem *Hızır İlmi* vor. [...] Außerdem hatte

53 Interviews mit Hasan Gazi Ögütcü, geführt von J. K., Bicir, 30.08. u. 07.09.2010.

54 Interview mit Hasan Gazi Ögütcü, geführt von J. K., Bicir, 07.09.2010.

Temir Dede noch ein Buch ... sein Onkel Abbas Kargin hatte es 1951 oder 1952 (ab)schreiben lassen.⁵⁵

Als *Buyruk* werden im Alevitentum Handschriften mit unterschiedlichen Texten zu Glaubensinhalten bezeichnet. In diesen Sammelhandschriften findet sich fast immer ein mehr oder minder umfangreicher Text, in dem meist Şeyh Safi, der Gründer des Safawidenordens, in einem Dialog mit seinem Sohn Sadreddin oder mit einem Adepten Fragen über den spirituellen Weg beantwortet.⁵⁶ Andere Texte geben Auskunft über das *Kırklar Meclisi*, die *On İki İmam*, die Rolle des Propheten Muhammed und des İmam Ali sowie über die Beziehung zwischen spirituellem Lehrer und Schüler.⁵⁷ Mitunter wird in der Forschungsliteratur auch nur von *Buyruk*-Texten gesprochen, um sie von den anderen Inhalten innerhalb der Sammelhandschriften abzugrenzen, bei denen es sich unter anderem um Dichtung handeln kann.⁵⁸

Ogleich häufig behauptet wird, *Buyruks* besäßen Beschreibungen zum alevitischen Ritual, ist deren Anzahl und Umfang doch eher gering.⁵⁹ Aus den mitunter häufigen Verweisen auf Rituale wird nicht ersichtlich, wie diese im Detail ablaufen. Es verwundert daher nicht, dass entgegen der Erinnerung von Hasan Gazi Öğütcü auch in den *Buyruk*-Manuskripten aus Bicir keine Anweisungstexte zum *Cem* zu finden sind. Sicherlich können wir aber nicht final ausschließen, dass eine uns bisher unbekannte und im Dorf *Buyruk* benannte Handschrift solche Texte enthielt.⁶⁰

Möglich wäre natürlich auch, dass nur einige kurze Passagen oder Versatzstücke Einzug in MB & MM fanden. Dies ist der Fall für das zweite von Hasan Gazi Öğütcü erwähnte Manuskript, aus welchem Temir Kargin über *Tarikat*⁶¹ und über die bei Vergehen gegen die Glaubensregeln fälligen Strafen vorgelesen habe. In der Sammlung aus Bicir finden sich zwei Handschriften, die den von Hasan Gazi Öğütcü als *Hızır İlmi* bezeichneten Text enthalten: die Manuskripte Nr. 10 und Nr. 17. Während in Nr. 10 die ersten Seiten fehlen, trägt der Text in

55 Interview mit Hasan Gazi Öğütcü, geführt von J. K., Bicir, 30.08.2010.

56 In einigen Text(abschnitt)en treten neben oder statt Şeyh Safi auch die zwölf İmame, insbesondere Cafer es-Sadık, oder der Heilige Hızır auf.

57 Zur Übersicht der Themen siehe beispielsweise das Inhaltsverzeichnis in *Buyruk*, Hg. Mannheim AKM Dedeler Kurulu, iii–v.

58 Siehe hierzu Kaplan, *Yazılı*; ders., „Aleviliğin“.

59 Siehe hierzu beispielsweise Janina Karolewski, „Discovering Alevi Rituals by Analysing Manuscripts: *Buyruk* Texts and Individual Notebooks“, Johannes Zimmermann, dies. u. Robert Langer (Hg.), *Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction*, Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2018, 75–106.

60 Ein *Buyruk* mit umfassenden Ritualanweisungen liegt im Falle des als *Tahtacı Buyruğu* bekannten Manuskripts vor, dessen Texte in Lateinschrift übertragen wurden: Sefer Aytekin, *Buyruk*, Ankara: Emek, 1958.

61 Zum Verständnis von *Tarikat* siehe S. 95.

Nr. 17 den Titel „Kitāb-i Hızır ‘Aleyhi es-Selām ‘İlm-i Dürr-i Meknūnidir“. Dieser Text, der aus anderen Sammlungen alevitischer Familien bekannt ist, wird meist „Dürrü Meknun“ bzw. „Dürr-i Meknūn“ genannt.⁶² Hasan Gazi Öğütcü sprach von *Hızır İlmi* („Das religiöse Wissen des Hızır“), vermutlich eine Kurzform, wie sie unter den *Dedes* im Dorf gebräuchlich war.

Wie der Textvergleich belegt, sind einige Glaubens- und Verhaltensregeln, die der *Dede* beim *Talip Görme* in Form von Belehrungen an die *Talips* weitergibt, auch im Text „Dürr-i Meknūn“ vorhanden.⁶³ Beispielhaft dafür, dass für die Ritualanweisung einige Texte aus Nr. 10 oder Nr. 17 verwendet wurden, sei hier der Fall des Abschnitts zum *Mürebbi Kapısı* aus DD7 dargestellt. Das erste *Makam* des *Mürebbi Kapısı* findet sich nicht in der entsprechenden Auflistung im DD7, die direkt wie folgt startet:

2ci M. hüvel hümmet diye talip olan.

3cü M. Talibin abdesi ağzından siner.⁶⁴

In beiden uns bekannten Abschriften des *Hızır İlmi* aus Bicir ist dieselbe Auslassung am Anfang dieser zehn *Makams* zu beobachten – einziger Unterschied ist die Nummerierung, doch der Inhalt ist annähernd derselbe:

[...] evvel mürebbi maḳāmı hüve l-hümmet diye ṭalib olan bilmeli zinhār ve zinhār yā şeyḫ üçüncü maḳām ṭalibiñ abdesti ağzından şınar ziyāde şāḳın zinhār ve zinhār ya şeyḫ [...].⁶⁵

Die textliche Lücke an dieser Stelle zieht sich durch alle uns bekannten Abschriften aus Bicir und deutet darauf hin, dass man entweder keine Vorlage zum Beheben dieses Manko auf tun konnte oder aber keine Notwendigkeit dafür sah.⁶⁶ Ebenfalls wird beim Vergleich der beiden vorausgehenden Zitate deutlich, wie die Stellen aus der textlichen Vorlage in abgekürzter Form in die Listen über-

62 Mittlerweile auszugsweise als Druckwerk erhältlich, siehe İlyas Yıldırım (Hg.), *Dürrü Meknun ve Hutbetül Beyan’dan Seçmeler*, Istanbul: Can, 2007. Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Werk, das Aḫmed Bīcān (15. Jh.) zugeschrieben wird; siehe unter anderem Aḫmed Bīcān Yazıcıoğlu, *Dürr-i meknūn: Kritische Edition mit Kommentar*, Laban Kaptein (Hg.), Asch: Selbstverlag, 2007; ders., *Dürr-i Meknun: Saklı İnciler*, Necdet Sakaoğlu (Hg.), Istanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1999.

63 Vgl. z. B. die Passagen aus MM, fol. 17^{r-v}, u. DD7, fols. 225^v–224^v, mit den entsprechenden Stellen in Nr. 10, fols. 29^v–31^r, u. Nr. 17, fols. 39^v–42^r.

64 DD7, fol. 225^v. „2. *Makam*: Der *Talip* sage: ‚Er ist die Güte‘. 3. *Makam*: Die rituelle Reinigung des *Talip* wird durch seinen Mund nichtig.“

65 Nr. 17, Sammlung Bicir, fol. 40^v. „Das erste *Makam* des *Mürebbi* [ist:] Der *Talip* muss wissen, ‚Er ist die Güte‘ zu sagen. Sei achtsam. O Scheich. Das dritte *Makam* [ist:] Die rituelle Reinigung des *Talip* wird durch seinen Mund nichtig. Sei besonders vorsichtig, sei achtsam. O Scheich [...].“

66 In MM, fol. 80^v, beispielsweise wurde der an den letzten *Makam* anschließende Satz als zehntes *Makam* eingeleitet, um die Lücke zu schließen.

nommen wurden.⁶⁷ Dies untermauert die Annahme, die Anweisung diene mitunter nur als Aide-Mémoire für Texte oder Wissensinhalte, die im Ritual aus der Erinnerung frei vorgetragen wurden. Hieran schließt Hasan Gazi Öğütcüs Aussage an, Temir Dede habe aus *Hızır İlmî* vorgelesen. Denn hierin bestand vermutlich ein Teil der Unterweisung in den Text, während ihm Alişan Dede später auch noch eine längere Passage des Textes diktierte, damit er diese in sein Büchlein MM niederschrieb.⁶⁸ Somit war Hasan Gazi Öğütcü bestens ausgerüstet, die kurzen Stichworte zu den *Kapıs* und *Makams* umgehend mit den entsprechenden Stellen aus „Dürr-i Mekkün“ zu verknüpfen.

Auf den Erinnerungen von Hasan Gazi Öğütcü aufbauend, lässt sich rekonstruieren, dass Alişan Dede wohl erst nach März 1954, als er sein Exemplar von *Hızır İlmî* abgeschlossen hatte, aus eben diesem mit dem Diktat begann. Hierfür spricht zudem die geübtere Hand, mit der Hasan Gazi diese längere Textpassage in MM niederschrieb (MM, fols. 44^r–85^r; siehe Nr. 17, fols. 11^r–44^r). Vermutlich hatte Alişan Dede den Text aus Manuskript Nr. 10 kopiert, und darum wissend, dass der Anfang des Textes fehlte, startete er die Abschrift auf fol. 11^r. So sparte er genügend Platz aus, um den Textbeginn einzufügen, wenn er später Zugriff auf eine vollständige Kopie haben sollte – was ihm, wie wir heute wissen, auch gelang. Zum Zeitpunkt des Diktats hatte er den fehlenden Text aber noch nicht zur Hand, denn auch die Niederschrift von Hasan Gazi Öğütcü beginnt an exakt derselben Stelle, ohne den Titel und die ersten Seiten.

Das Manuskript Nr. 10 war möglicherweise im Besitz von Temir Dede gewesen, denn der auf das Jahr 1850 datierte Kolophon benennt einen Besitzer (und Schreiber?), der ebenfalls zum Dede Kargin Ocağı gehörte. Im Jahre 1953 hatte Temir Kargin vermutlich aus diesem Band Hasan Gazi Öğütcü vorgelesen. Zudem wird der Rückgriff auf dieses Manuskript für die *Dört Kapı Kırk Makam* deutlich, da Temir Kargin an genau diesen Textstellen kurze Verweise im Seitenrand hinterließ, wohl um deren Auffinden zu erleichtern (Nr. 10, fols. 29^v–30^v).

Die Bestrafungen, an welche sich Hasan Gazi Öğütcü als Teil der Texte des *Hızır İlmî* erinnerte, sind darin nicht auffindbar, und vermutlich irrte er sich hier. Die Erläuterungen, wie mit *Talips* zu verfahren sei, die gegen die Regeln der *Üç Sünnet Yedi Farz* („Drei Normen, sieben Pflichten“) verstoßen haben, sind in DD7, dem vermutlich anderen von ihm erwähnten Buch des Abbas Kargin Dede, enthalten. Im DD7 bilden diese Erläuterungen den Anfang eines lateinschriftlichen Textes aus dem Jahre 1954, der den Titel „Buyruk“ trägt und dessen Vorlage möglicherweise das Manuskript Nr. 6 der Sammlung Bicir ist.⁶⁹

67 Vgl. beispielsweise auch den Text des *Mürşit Kapısı* aus dem DD7, fols. 225^r–224^v, der dem aus *Hızır İlmî* sehr nahe ist, mit der stark verkürzten Version aus dem DD1, fol. 18^r.

68 Interviews mit Hasan Gazi Öğütcü, geführt von J. K., Bicir, 30.08. u. 07.09.2010. Hierzu auch Karolewski, „Materiality“, 182–186.

69 Heute fehlt das erste Blatt des Manuskripts Nr. 6, Sammlung Bicir, aber zur Zeit der Übertragung war es möglicherweise noch vorhanden. Der Text aus DD7, fols. 58^r–98^r, ist

Doch weder der Abschnitt zu den Bestrafungen noch andere Passagen des *Buyruk*-Textes wurden in MB & MM aufgenommen. Offenbar blieben sie Hasan Gazi Ögütcü in Erinnerung, da Alişan Dede und Temir Dede auch aus diesem Buch vorlasen und die Texte zur Grundlage für mündliche Unterweisungen nutzten.

Die Rolle des DD7 bei der Anfertigung der Ritualanweisung von Alişan Dede und Temir Dede ist in vielerlei Hinsicht unklar. Die Stichwortlisten zu den religiösen Regeln (*Dört Kapı Kırk Makam* und *Üç Sünnet Yedi Farz*), die dem *Talip* während des *Talip Görme* vom *Dede* in Erinnerung gerufen werden, sind nur im DD7 vollständig aufgeführt (fols. 226^v–223^v). In der Anweisung in MB folgen diese Regeln nicht an entsprechender Stelle, doch könnte die danach unbeschriebene Seite darauf hindeuten, dass sie eventuell später hinzugefügt werden sollten oder dass sie bewusst ausgelassen wurden (MB, fol. 19^v). In MM sind dafür die ersten zwei *Kapıs* aufgenommen (MM, fol. 17^{r-v}), die bis auf wenige Unterschiede mit denen im DD7 identisch sind. Haben Alişan Dede und Temir Dede in diesem Falle das DD7 genutzt, oder beruht die Ähnlichkeit zwischen den Texten auf einer uns unbekanntem gemeinsamen Vorlage? Diese Fragen müssen bis auf weiteres unbeantwortet bleiben.

Zu den schriftlichen Vorlagen einiger Gebete aus den Anweisungen könnte zudem eine *Erkannname*, eine Textsammlungen mit zentralen Regeln der *Bektaşiyye*, oder ein ähnlicher Text gehören.⁷⁰ Zu dieser Vermutung veranlasste die Verfasserin die Sammlung von Gebeten im DD6, fols. 2^v–5^v, die in den Überschriften überwiegend als *Tercemans* betitelt sind (zur Edition und Übersetzung dieser Sammlung siehe Anhang A). Ein Teil dieser Gebete findet sich auch in anderen Manuskripten aus Bicir, doch werden sie dort meist als *Dua* ausgezeichnet. Im Falle eines der *Tercemans* taucht sogar nur der zweite Textteil in einem Gebet während der *Talip Görme* auf.⁷¹ Für einen anderen Teil der *Tercemans* aus dem DD6 konnte die Verfasserin hingegen keine Verbindung zur Ritualpraxis in Bicir herstellen. Zu diesen Gebeten gehören beispielsweise die beiden mit „*Tercemān-i Vedā*“ und „*Tercemān-i Ay Gördükde*“ betitelten Texte, die andernorts auch als *Gülbenks* veröffentlicht wurden.⁷²

Tatsächlich gibt es unter den Büchern aus Bicir eine Sammelhandschrift mit der Abschrift des „*Fütüvvetname-i Tarikat*“, das ebenfalls zahlreiche dieser für

die früheste uns bekannte und zudem handschriftlich angefertigte Übertragung des Textes einer *Buyruk*-Handschrift in die Lateinschrift. (Die erste Druckausgabe von Sefer Aytekin aus dem Jahre 1958 umfasste Texte, die aus mehreren Manuskripten stammen.)

70 Siehe z. B. Cem Erdem, „Muhammet Ali Hilmi Dede Baba Erkân-Nâmesi“, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57 (2011), 245–258; oder Dursun Gümüşoğlu u. Rıza Yıldırım (Hg.), *Bektaşî Erkânname: 1313 Tarihli bir Erkânname Metni*, Istanbul: Horasan, 2006.

71 Vgl. „*Tercemān-i Dār*“ (DD6, fol. 5^r) mit DD1, fol. 16^{r-v}, DD2, fol. 5^{r-v}, oder MB, fol. 18^r.

72 Vgl. „*Ayrılış Gülbengi*“ (wörtl. *Gülbenk* der Trennung) und „*Yeni Ay Gördükte Gülbenk*“ (wörtl. *Gülbenk* beim Sehen des Neumonds) in Aytekin, *Buyruk*, 262.

die Bektaşiyye typischen Gebetstexte enthält (Nr. 18, fols. 122^v–132^r). Laut der Notiz von Temir Kargın in diesem Buch, lieh er es sich Anfang des Jahres 1952 in dem alevitischen Dorf Ceviz aus.⁷³ Von den Gebetstexten aus dem DD6 und anderen Heften konnten aber nur zwei in der *Terceman*-Sammlung dieses Manuskripts identifiziert werden: „Tercemān-i Ƙurbān“ (fol. 126^r), mit einigen Unterschieden im formelhaften Teil des Gebets zu der Version aus etwa MB, fol. 13^{r-v}, und „Tercemān-i Ƙerāg“ (fol. 131^r), ebenfalls mit Unterschieden zur Version aus etwa MB, fol. 25^{r-v}. Damit scheidet dieses Buch als Vorlage vorerst aus, doch es weist darauf hin, dass Schriften aus dem Bektaşī-Milieu oder Kopien von diesen in Bicir vorhanden waren.

Abgesehen von den hier besprochenen schriftlichen Vorlagen darf natürlich nicht vergessen werden, dass viele Texte, insbesondere Gedichte, auch mündlich überliefert wurden. Daher kann angenommen werden, dass Alişan Dede und Temir Dede für ihre Aufzeichnungen mitunter Texte verschriftlichten, die sie zuvor über Hören und eigenes wiederholtes Vortragen erlernt hatten. Dieses Unterfangen könnte aber auch auf andere Personen zurückgehen, deren Verschriftlichungen dann von den beiden *Dedes* als Kopiervorlage genutzt wurden. So kann etwa für die Gedichte aus den DD1–6 nicht geklärt werden, wer sie wann erstmals aufgeschrieben hat. Auffällig ist jedoch, dass sich die Abweichungen von der Standardschreibung des Osmanisch-Türkischen insbesondere bei Gedichten, Gebeten und Ritualanweisungen häufen. Alişan Dede's Abschriften aus *Hızır İlmi* oder die *Terceman*-Sammlung sind hingegen überwiegend in standardisierter Schreibung.

Von den „Baukästen“ zur Ritualanweisung

Dass sich Hasan Gazi Öğütcü nicht mehr an die Notizhefte von Alişan Dede und Temir Dede entsinnen konnte, kann verschiedene Gründe haben. Es wäre beispielsweise denkbar, dass sie im Vergleich zu den erwähnten Büchern eher unscheinbar erschienen und nicht die Aufmerksamkeit von Hasan Gazi erweckten, oder dass die beiden *Dedes* die Hefte absichtlich nicht zeigten; möglicherweise aber auch, dass es ein uns unbekanntes Manuskript gibt, in dem eine komplette Zusammenstellung oder Reinschrift der über diese Notizhefte verteilten Skizzen zur Ritualanweisung enthalten ist.

Tamam Kargın, die Gattin des Temir Dede, berichtete, wie er und Alişan Dede über einen längeren Zeitraum hinweg über Heften zusammengesessen und später die beiden Jugendlichen hinzugeholt hätten.⁷⁴ Dies lässt vermuten, dass die Notizhefte untereinander zum Sammeln, Zusammenstellen, Skizzieren und Übertragen von Texten dienten, beispielsweise könnte so die längere zusammenhängende Anweisung in DD2 entstanden sein. Nach aller Wahrscheinlichkeit gab es aber mindestens ein Manuskript, in dem dann eine Reinschrift

73 Siehe S. Fehler! Textmarke nicht definiert., Fn. 10.

74 Interview mit Tamam Kargın, geführt von J. K., Bicir, 04.09.2010.

der uns aus MB & MM bekannten Ritualanweisung für das Versammlungsritual festgehalten wurde. Der Verfasserin erscheint es mittlerweile nahezu undenkbar, dass nicht zumindest einer der beiden *Dedes* auch für sich ein Vademecum in Form eines Büchleins anfertigte.

In Vorbereitung der Ritualanweisung, die in MB & MM erhalten ist, aber vielleicht auch, um andere Texte in den DD1–6 zu organisieren, versahen Alişan Dede und Temir Dede einige Textstellen mit Kreuzen (×), nummerierten sie oder markierten wieder andere mit Notizen wie „deftere geçdi“ („ins Heft übertragen“) (DD1, fol. 8^r) und „yazıldı“ („wurde (ab)geschrieben“) (DD2, fol. 4^v). Während letztere ganz klar auf Übertragungen von Text hinweisen, kann die Verfasserin die Funktion der Kreuzmarkierung bei einigen Gebeten und Gedichten nicht auflösen. Die nachträgliche Nummerierung von Texten im DD1 ist hingegen leicht verständlich: Die „1“ über einem Text, der zum *Talip Görme* anweist, aber nach wenigen Zeilen endet (DD1, fol. 16^v), markiert im Nachhinein den Textbeginn für diese rituelle Sequenz. Der Text unter „6“ ist eine unvollständige und sehr verkürzte Zusammenfassung des *Mürşit Kapısı*, auf die der mit „7“ markierte Satz folgt. (DD1, fol. 18^{r-v}). Da weder in DD1 noch in anderen Heften eine ähnliche Nummerierung vorhanden ist, geht die Verfasserin davon aus, dass es mindestens ein weiteres, uns unbekanntes Notizheft gibt, in dem die hier fehlenden Textteile für das *Talip Görme* entsprechend nummeriert sind.

Wie die beiden *Dedes* die Textstruktur der Anweisung zum Versammlungsritual skizzierten, kann unter anderem für dessen zweiten Abschnitt zu den „12 Hizmetler“ nachvollzogen werden. In MB & MM startet dieser Abschnitt mit einer Art Inhaltsverzeichnis (MB, fol. 22^r, u. MM, fol. 20^r), das mit zwei Listen aus den DD1 und DD6 in Verbindung steht.⁷⁵ Abgesehen davon, dass diese beiden Auflistungen mitunter umfangreichere Beschreibungen der einzelnen Dienste als das Verzeichnis in MB & MM liefern, ähneln sie sich vor allem in deren weitgehend ungewohnten Art und Weise der Benennung. Die Zwölf Dienste werden meist nach Personen benannt, die im Ritual mit einer Tätigkeit betraut sind (wie etwa *Pir*, *Peyk* und *Kapıcı*). Doch im Verzeichnis und in den beiden Listen werden auch die Anfangszeilen von Ritualtexten oder die Bezeichnungen für rituelle Sequenzen als *Hizmet* aufgeführt. Es ist daher zu vermuten, dass *Hizmet* hier nur im Sinne von „rituellem Dienst“ verwendet wird und nicht in Verbindung zu den heute hinlänglich bekannten *On İki Hizmet* steht. (Hierzu im Detail am Ende des Kapitels).

In den DD1 und DD6 wurden die Nummerierung und der Text beider Listen mehrfach überarbeitet, doch sie lauten nicht gleich mit dem Verzeichnis in MB & MM. Die Aufzählung im DD6 wurde so unnummeriert, dass statt zwölf dreizehn Dienste aufgelistet sind, und in DD1 fehlt nach der letzten Korrektur der elfte Dienst. Die DD1 und DD6 wurden folglich für Entwürfe genutzt, um die Zu-

75 DD1, fol. 26^v, u. DD6, fol. 19^{r-v}. In DD1, fol. 18^v, gibt es zudem eine ähnliche Liste, die aber nicht zuende notiert erscheint sowie ausradiert und mit einem anderen Text überschrieben wurde. Für die Edition und Übersetzung der Listen siehe Anhang A.

sammenstellung der zwölf Textteile vorzubereiten. Später wurde die abgeänderte finale Version in MB & MM festgehalten und, so vermutet die Verfasserin, zuvor auch als Reinschrift im perso-arabischen Alphabet in mindestens ein weiteres Büchlein übertragen.

Wenn die Schreiber der Manuskripte in den Seitenrändern oder auf den Buchdeckeln ihrer Hefte ihre Namen hinterließen, kann ziemlich sicher beantwortet werden, wer die Texte schrieb – auch wenn der Name nicht immer mit Zusätzen wie *Katip* oder *Yazan* („Schreiber“) versehen ist. Doch Hinweise auf die Verfasser der Texte, etwa in einem Explizit oder Kolophon, fehlen gänzlich. Hasan Gazi Ögütçü, aber auch Angehörige der beiden *Dedes*, haben keinerlei Kenntnis darüber, in welchem Umfang Alişan Dede und Temir Dede die Ritualanweisungen verfassten, die Hymnen und Gebeten der Reihenfolge nach ordneten und mit Erläuterungen zu Handlungen ergänzten.

Innerhalb der DD1–6 deuten einige Stellen darauf hin, dass mehrere Anläufe unternommen wurden, die Anweisung zum Versammlungsritual zusammenzustellen und zu formulieren. Die ersten drei Gebete, die beim Erreichen der Türe, beim Eintreten in den Ritualraum und für das *Post* zu sprechen sind, stehen zwar mitunter voneinander unabhängig und nicht in Verbindung gesetzt.⁷⁶ Doch im DD1 sind sie Beginn einer komprimierten Ritualanweisung, in der wenige Ritualtexte komplett wiedergegeben werden. Im DD2 stehen sie ebenfalls am Anfang einer Anweisung, nämlich der umfangreichsten und ausführlichsten der Hefte. Beim DD3 war möglicherweise beabsichtigt, eine Ritualweisung niederzuschreiben, doch bricht der Text nach einer Seite abrupt ab.⁷⁷

Offensichtlich hatten die beiden *Dedes* kein Interesse daran, diese Handlungsanweisungen und Erläuterungen in eine ‚feste‘ Form zu bringen, sondern verfassten zwar inhaltlich ähnliche, aber formal unterschiedliche Sätze. Die verschiedenen im Optativ formulierten Einleitungen für das erste Gebet des Versammlungsrituals lesen sich wie folgt:

Die beim Erreichen des *Cemevi* zuerst zu verrichtenden Pflichten. Derjenige, der *Dede* ist, oder die *Talips* sollen jenes Gebet sprechen: [...].⁷⁸

Zuerst die erste zu verrichtende Pflicht. Beim Erreichen der Türe soll er [der *Dede*?] jenes rezitieren: [...].⁷⁹

Zuerst das Gebet, das für den *Dede* oder den *Talip* nötig ist, ist dieses: Das *Terceman* beim Erreichen der Türe: [...].⁸⁰

76 Z. B. das Gebet an der Türe im DD6, fol. 2^v; das Gebet bei Eintreten im DD6, fol. 5^r; und das Gebet für das *Post* in den DD1, fol. 21^r, und DD5, fol. 86^v.

77 DD1, fol. 12^r, DD2, fol. 1^{r-v}, u. DD3, fol. 1^{r-v}.

78 „cem evine^h varınca^h evvelen yapılacak vâzîfe^hler de^hde^h olan kimse^h ve^hyâhüd t̄alib[]ler şu dū‘âyı okuya^h [...].“ (DD1, fol. 12^r).

79 „evvelen birinci yapılacak vâzîfe^h ħapuya^h vardıkda^h şunu okuya^h [...].“ (DD2, fol. 1^r).

80 „evvelen de^hde^h veya t̄alibe^h lâzîm olacağ dū‘â budır tercemân-i ħapuya^h varınca [...].“ (DD4, fol. 1^r).

Auffällig sind hier die drei unterschiedlichen Angaben darüber, beim Erreichen welchen Ortes das Gebet zu sprechen sei. Die Tür (*Kapı*) ist auch Teil der Überschrift des Gebetes in der Sammlung mit Ritualtexten in DD6, fol. 2^v: „tercemān-i kapu“. In der Ritualanweisung aus MB & MM sind die verschiedenen Ortsangaben aus den Notizheften miteinander kombiniert:

Die ersten auszuführenden Pflichten, sobald [man] das *Cemevi* erreicht: *Dede* oder *Talip* sollen beim ersten Mal an der Tür dieses Gebet rezitieren. Dies ist das Gebet: [...].⁸¹

Bei diesem Beispiel unterscheiden sich die Anweisungen aus den Notizheften nicht gravierend von denen aus den Büchlein MB & MM. Doch bei einigen rituellen Sequenzen sind die Handlungsanweisungen in MB & MM umfassender. Dies ist beispielsweise bei der Sequenz des *Kurban* der Fall, wo ein kurzer Absatz unter anderem erläutert, wann im Ritualablauf die Opfertiere auf den Ritualplatz geführt oder wie sie geopfert und zubereitet werden sollen (MB, fols. 12^r–16^v, u. MM, fols. 9^r–14^v). Diese Ergänzungen zu den Vorlagen aus den Notizheften gehen aller Wahrscheinlichkeit nach auf Alişan Dede und Temir Dede zurück. Hasan Gazi Öğütcü erinnerte sich, dass die *Dedes* während des Diktats aus Büchern auch Texte ergänzten, die nicht in diesen geschrieben standen. So verfassten die beiden *Dedes* offensichtlich spontan Anweisungstext, wenn sie bei der Lektüre die Notwendigkeit für Erweiterungen sahen, und die beiden Jungen verschriftlichten diese Texte.

Im Vergleich zu MB & MM sind die Ritualanweisungen in den uns bekannten Notizheften unvollständig geblieben; was in Anbetracht ihrer vermuteten Funktion auch nicht verwundert. Dennoch wird bereits aus diesen Skizzen deutlich, dass Alişan Dede und Temir Dede von Grundstrukturen für die beiden zentralen Versammlungsrituale ihrer Tradition ausgingen. Den Anweisungen ist anfangs nicht zu entnehmen, zu welchem Ritual sie anleiten. Später tauchen im Text aber Erläuterungen auf, die das *Talip Görme* betreffen. Beide folgen auf die rituelle Sequenz für das Opfertier (*Kurban*) und lauten wie folgt:

[...] wenn es einen *Talip* gibt, der zu ‚sehen‘ ist, wird er ‚gesehen‘ [...].⁸²

Die Pflicht des *Talip Görme* besteht hieraus.⁸³

Im ersten Fall wird durch den Konditionalsatz deutlich, dass der bis einschließlich der Sequenz des Tieropfers geschilderte Verlauf auch für ein Ritual gilt, in dem kein *Talip* ‚gesehen‘ wird. Bei diesem Ritual handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um *Abdal Musa*, das andere zentrale Versammlungsritual neben *Talip Görme*, das auch über die 1950er Jahre hinaus mehrmals jährlich im Dorf stattfand. Der zweite Satz betont zudem, wie beide *Dedes* die Besonderheit

81 „Cem evine varınca evela yapılacak vazifeler: dede veya talip ilk defa kapuda bu dogayı okuya Doğa budur [...]“ (MM, fol. 7^r; vgl. MB, fol. 9^r).

82 „[...] görüle^hcek t̄alib var ise^h görölür [...]“ (DD1, fol. 13^v).

83 „t̄alib görme^h v̄azīfe^hsi bundan ‘ibāretdir.“ (DD2, fol. 4^r).

des *Talip Görme* daran festmachten, dass bestimmte rituelle Sequenzen (hier fassen sie diese unter „Pflicht des *Talip Görme*“ zusammen) zu der von ihnen vorgezeichneten Grundstruktur des Versammlungsrituals hinzukamen.⁸⁴

Ob die in den Notizheften enthaltene Form des Skriptes für das Versammlungsritual auf Alişan Öğütcü und Temir Kargın zurückgeht oder ob beide *Dedes* zuvor von ihrem Lehrer İlyas Dede und anderen *Dedes* in gleicher oder ähnlicher Weise unterrichtet worden waren, kann nicht final beantwortet werden. Fest steht aber, dass die beiden *Dedes* ihren Schülern Hasan Gazi Öğütcü und Mehmet Abbas Öğütcü dieselbe Strukturierung der Anweisungstexte weitergaben. Die Sequenz des *Talip Görme* wurde in MB & MM im ersten Abschnitt der Anweisung an derselben Stelle in den Text eingefügt, wie es auch in DD1 und DD2 der Fall ist – nämlich nach der Beschreibung zur Sequenz des *Kurban*. (Zur Veranschaulichung siehe Tabelle 1). Im Wortlaut stellen die Einleitungen zu diesem Einschub eine Kombination der Einleitungen aus DD1 und DD2 dar, ergänzen aber, was passieren solle, wenn keine *Talips* ‚gesehen‘ werden:

Danach führen sie das *Muhabbet*, es sei denn, es gibt einen *Talip*, der zu ‚sehen‘ ist, dann wird er ‚gesehen‘. Die Pflicht des *Talip Görme* besteht aus jenem [...].⁸⁵

Tabelle 1: Vereinfachte Unterteilung des ersten Abschnitts der Anweisung aus MB & MM und einer Skizze aus DD2⁸⁶

MB & MM	Ritualbeginn	1 Hizmet (<i>Delil</i>)	Opfertier (<i>Kurban</i>)	<i>Talip Görme</i> <u>oder</u> <i>Muhabbet</i>		
DD2	Ritualbeginn	2 Hizmets (<i>Delil</i> u. <i>İbrik</i>)	Opfertier (<i>Kurban</i>)	<i>Talip Görme</i> (optional)	<i>Cem</i> <i>Birleme</i>	<i>Fatıma</i> <i>Darı</i>

Im Ritualkontext des Dorfes bezeichnete *Muhabbet* in erster Linie ritualisierte Zusammenkünfte, an denen nicht notwendigerweise *Dedes* teilnahmen und bei denen ein auf religiösen Grundlagen basierender Gedankenaustausch über verschiedenste Themen stattfand. (Hierzu nochmals im Kapitel 5). Eine Form dieser Zusammenkünfte stellte das von *Dedes* geleitete Lehrgespräch dar, welches vermutlich auch im Versammlungsritual *Abdal Musa* stattfand und sich an die gesamte Ritualgemeinschaft richtete. Da die Inhalte derartiger Gespräche nicht

84 Die beiden *Dedes* reduzieren den Begriff *Talip Görme* hier auf einige Sequenzen im Versammlungsritual. Nach der im Dorf gängigen Bedeutung bezeichnet der Ausdruck eine meist wochenlang andauernde Kette von rituellen Ereignissen, zu deren Höhepunkten aber gewiss die Sequenzen der Befragung durch den *Dede* und der Erneuerung der Initiation gehören.

85 „Bundan sonra möhüpbet yapar[]lar yahutsa görülecek talip var ise görölür. Talip görme vazifesi şundan ibaretdir [...]“ (MB, fol. 16^v).

86 MB, fols. 8^v–21^r, MM, fols. 7^v–19^r, DD2, fols. 1^r–9^r. Als eine Skizze der Ritualanweisung in MB & MM kommt die längste und ausführlichste ihrer Art aus DD2 in Frage, da sich insbesondere im ersten Abschnitt die Parallelen zwischen den Texten häufen.

festgeschrieben waren und stets wechselten, machten die beiden *Dedes* in der Ritualanweisung keine weiteren Angaben dazu. Anders verhält sich dies jedoch für die Dialoge zwischen *Dede* und *Talip* beim *Talip Görme*, denn diese folgten einem feststehenden Ritualtext, den die Schreiber daher in voller Länge schriftlich festzuhalten versuchten. Die Unterweisungen des *Dede* im *Talip Görme* wiederum, die nur bedingt standardisiert sind, liegen nur stichwortartig und in keinem der uns bekannten Büchlein ausformuliert vor. Sie wurden vermutlich stets in freier Rede vorgetragen, folgten aber einem festgelegten Ablauf.

Im DD2 werden nach der „Pflicht des *Talip Görme*“ zwei Sequenzen beschrieben, bevor der Text unvermittelt abbricht (siehe Tabelle 1). Es handelt sich bei den Sequenzen um das *Cem Birleme*, das symbolische Zusammenführen des *Cem* durch den Ritualleiter für das gemeinsame Gebet der Ritualgemeinschaft, und das *Fatima Darı*, bei dem die weiblichen Ritualteilnehmer ein Segensgebet für Fatima (Ana), Tochter des Propheten Muhammed, sprechen (DD2, fols. 7^r–9^r). (Näheres zu diesen rituellen Sequenzen im Kapitel 4.1). Die beiden Sequenzen *Cem Birleme* und *Fatima Darı* sind aber auch in den beiden Listen zu den Diensten aufgeführt, die Alişan Öğütcü und Temir Kargin in den Heftchen zusammenstellten (hier und im Folgenden siehe Tabelle 2). Mit Blick auf den zweiten Textabschnitt der Anweisung in MB & MM wird ersichtlich, dass Alişan Dede und Temir Dede sich schließlich entgegen ihrer Skizze im DD2 dafür entschieden, den ersten Abschnitt der Anweisung mit dem *Talip Görme* enden zu lassen. Die Sequenzen *Cem Birleme* und *Fatima Darı* kamen, obendrein in anderer Reihenfolge, im zweiten Abschnitt unter.

Tabelle 2: Vereinfachte Unterteilung des zweiten Abschnitts der Anweisung aus MB & MM und seiner möglichen Vorlagen aus DD1 und DD6⁸⁷

MB & MM	<i>Carı</i>	<i>Süpürge</i>	<i>İbrik</i>	<i>Delil</i>	<i>Fatima Darı</i>	<i>Cem Birleme</i>	<i>Miraçlama</i>	<i>Tehvit mit Semah</i>	<i>Saka Suyu</i>
DD1	<i>Carı</i>	<i>Süpürge</i>	<i>İbrik</i>	<i>Delil</i>	<i>Fatima Darı</i>	<i>Cem Birleme</i>	<i>Miraçlama</i>	<i>Tehvit mit Semah</i>	<i>Saka Suyu</i>
DD6	<i>Carı</i>	<i>İbrik</i>	<i>Süpürge</i>	<i>Delil</i>	<i>Fatima Darı</i>	<i>Cem Birleme</i>	<i>Miraçlama</i>	<i>Tehvit mit Semah</i>	<i>Saka Suyu</i>

Darüber, wie die beiden Abschnitte der Anweisung zusammenhängen, kann die Verfasserin nur mutmaßen. Auf den ersten Blick könnte man annehmen, der zweite Textabschnitt leite zur Fortführung der beiden im ersten Abschnitt beschriebenen Rituale an. Dies würde bedeuten, sowohl nach dem *Muhabbet* im *Abdal Musa* als auch nach dem *Talip Görme* wären die „12 Hizmetler“ ausgeübt worden. Diese Annahme lässt aber außer Acht, dass man das *Abdal Musa* in Bicir

87 MB, fols. 22^v–42^r, MM, fols. 20^v–41^v, DD1, fol. 26^v, u. DD6, fols. 19^r–20^r.

stets ohne die zwölf Dienste beging.⁸⁸ Möglicherweise spiegeln die beiden Abschnitte wider, an was sich einige Interviewpartner im Dorf erinnerten: In den Tagen des *Talip Görme* sei man jeden Abend zusammengekommen, bevor ein abschließendes Ritual stattfand. Eventuell bestanden die Abende aus der Schau der *Talips* und der Erneuerung ihrer Initiation, während am letzten Tag die zwölf Dienste ausgeführt wurden.⁸⁹ Es wären aber auch zahlreiche andere Kombinationen denkbar, und möglicherweise mussten die Abläufe nicht bis ins Detail festgelegt werden, sondern konnten je nach *Dede* und Ritualgemeinschaft variieren. Die grundlegende Strukturierung in einen ersten Abschnitt zum Ritualbeginn, *Kurban* und *Talip Görme* und in einen zweiten Abschnitt zu den „12 Hizmetler“ findet sich leicht abgewandelt auch in der Publikation von Mustafa Başaran Dede wieder.⁹⁰

Präskript und Performanz: Die 12 Hizmetler

An dieser Stelle sei auf eine inhaltliche Besonderheit der Anweisungen eingegangen. Der Ausdruck „*On İki Hizmet*“ wird heute in der alevitischen Ritualtradition normalerweise mit Diensten wie etwa dem Anzünden der *Delil* genannten Lampe oder dem Bereitstellen der *İbrik* genannten Kanne zum Waschen der Hände verbunden.⁹¹ Sowohl für die einzelnen Dienste (Sg. *Hizmet*) als auch für die Ausführer dieser Dienste (Sg. *Hizmetçi*) gibt es mehr oder weniger feste Bezeichnungen, die aber mitunter voneinander abweichen. So ist der Lampenwart *Delilci* auch als *Çırağcı* bekannt und der Kannenträger *İbrikçi* wird auch *İbriktar* oder *Tezekar* benannt. Auch die Zusammenstellung der Dienste ist selten einheitlich, so dass unterschiedliche oder insgesamt mehr als zwölf Dienste aufgeführt werden. In den Aufzeichnungen aus Bicir ist jedoch eine weitere Eigenheit zu beobachten: „*Hizmet*“ wurde in zweierlei Hinsicht verwendet, da nicht nur bekannte Dienste wie etwa der für das *Delil* oder das *İbrik* hierunter fallen, sondern auch die Rezitation von Ritualtexten oder die Ausübung anderer ritueller Sequenzen hier eingeordnet wurden (siehe Tabelle 3). Im Falle von Lied- und Gebetstexten, die ein *Hizmet* darstellen, konnte mitunter nur im Rückgriff auf andere Ritualbeschreibungen eruiert werden, zu welcher Sequenz diese gehören (hierzu ausführlicher im Kapitel 4.1).

88 Die Verfasserin dankt Hasan G. Ögütcü für diesen wertvollen Hinweis. Er erinnerte sich, wie beispielsweise Cennet Uluk diesen Sachverhalt während eines *Abdal Musa* in Bicir im Jahre 2006 darlegte. Siehe auch Başaran, *12 Hizmet*, 51.

89 Vgl. u. a. Gokalp, *Têtes rouges*, 205; Yıldırım, *Geleneksel*, 264.

90 Der erste Abschnitt: Başaran, *12 Hizmet*, 10–51. Der zweite: ebd., 58–92.

91 Vgl. beispielsweise Uluçay, *Dua*, 120; Tur, *Erkânname*, 554–561.

Tabelle 3: Die Listen zu den Hizmets aus DD1, DD6 und MM⁹²

DD1, fol. 26 ^v	DD6, fol. 19 ^{r-v}	MM, fol. 20 ^r
	yapılacak hizmetler	12 hizmetler
1 carı, yani gözcü der ki hü erenler hizmete bakılacak der	2 2 süpürge 1 carı	1 carı calınır
2 süpürge, dede dua eder	2 2 birinci hizmet ibrik	2 süpürge
3 ibrik	iki 3 " süpürge	3 ibrik
4 delil	üç 4 " delil	4 delil tekbiri
5 Fatıma Ana darı	dört 5 " Fatıma darı	5 Fatıma darı
6 cem birlemesi, yani dede bir düzvazı, gözcü carı çalar der ki hü erenler ne kaldık birliğe bitek bir dilden ötek hayır tutunmaklar tutak, 7 zakirin zikri üç düvaz imam	beş 6 " cem birlemesi ile zakir 3 düvaz imam	6 cem birleme
8 7 tevhitin semahı ve sonra semah	altı 7 " geldi Cebrail ve çarhı	7 geldi Cebrail
9 8 diz çökelim	yedinci 9 " tevhit ve pervanesi, yani der ki pirim döner pervane lanet Yezide Mervana	8 erenler Balım Sultanı
10 9 geldi Cebrail ve semah ve nihayeti kırklar çarkı	sekizinci 8 " şa Allah şah illallah	9 tevhit
11 10 dünü günü arzumanım Kerbela ve semahı da bitikten sonra dede dua eder bacıların başı secdedeyken aşık çeker aşkın yayını	dokuzuncu hizmet yine 10 şah illallah, yani diz çökelim zikir edelim	10 diz çökelim zikir edelim
12 sakiyi Kevser, yani sakayi Hüseyin	on 11 " dünü günü arzumanım, yani şah illallah ve çarhı ki bunu deye pirim döner	11 dünü günü arzumanım Kerbela ve çekelim aşkın yayını
	11 inci " 13 sakka-sakiyi Kevser ve	12 saka suyu
	12 " çekelim aşkın yayın	

92 Für die mehrfach überarbeiteten Listen in DD1 und DD6 sind die vermutlich finalen Nummerierungen fett markiert. Der Übersichtlichkeit halber sind im Original durchgestrichene oder überschriebene Textstellen hier nur durchgestrichen dargestellt. Für Abbildungen der entsprechenden Seiten in DD1 siehe S. 403, in DD6 siehe S. 412 f. und MM siehe S. 417.

Bei einem Treffen mit Mehmet Yaman (1940–2014), selbst *Dede* und bekannter Autor zahlreicher Bücher zum Alevitentum, bat ihn die Verfasserin um seine Einschätzung zu den Aufzeichnungen aus Bicir. Beim Betrachten von Fotografien einiger exemplarischer Seiten der Hefte stutzte er unter anderem bei der mit „12 Hizmetler“ betitelten Liste (hier und im Folgenden siehe Tabelle 3). Nach einem ersten Überfliegen der kurzen Stichworte schüttelte er den Kopf und erklärte, der Anfang stimme, auch der letzte Dienst gehöre dazu, doch der Rest sei falsch. Offensichtlich habe der Verfasser der Liste nicht gewusst, wer alles zu den *On İki Hizmet* zähle.⁹³ Ohne Zweifel fällt Mehmet Yaman sein Urteil auf den ersten Blick, ohne die Ritualanweisungen in ihrer Gänze überblickt zu haben, aber auch bei anderen Gesprächspartnern sorgte die besagte Liste für Verwunderung. Sie alle kamen schnell zu der Einschätzung, eine nur teilweise korrekte Liste vor sich zu haben, denn die *On İki Hizmet* verstanden sie als eine klar abgesteckte Konstante des alevitischen Versammlungsrituals.

Am Anfang vieler Ritualhandbücher, die in den letzten Jahrzehnten von alevitischen Autoren veröffentlicht wurden, findet sich meist ein kurzer Überblick zu den *On İki Hizmet*, in denen beispielsweise auf deren Bedeutung im Ritual sowie im Kontext der alevitischen Glaubenslehre eingegangen wird.⁹⁴ In diesem Zusammenhang erklärt Derviş Tur die *On İki Hizmet* wie folgt:

Bevor in unseren *Cems* das gemeinsame Gebet beginnt, gibt es die Dienste und Dienstinhaber, die wir als Zwölf Dienste bezeichnen. Während des Gebetes des *Cem* [gibt es] einen Dienst des Handfegers, einen Dienst des Trägers des Wasserkruges, einen Dienst der Lampe (wir zünden Kerzen an). Außerdem breiten wir auch das Schafsfell aus, damit darauf Urteil [und] Befragung ausgeführt werden. Es gibt einen Dienst des Wassers des Wasserträgers, einen Dienst des Wächters, einen Dienst des Türwarts, einen Dienst des Boten, einen Dienst des Schuhwarts und einen Dienst der gesegneten Essensgabe.⁹⁵

Aus dieser Aufzählung wird einerseits deutlich, dass es sich bei den Dienstinhabern der *Hizmet*s um Personen handelt, die entweder für eine bestimmte rituelle Handlung verantwortlich sind (z. B. der Dienst des Handfegers und der Lampe) oder sich während des gesamten Rituals an dessen Durchführung beteiligen (z. B. der Wächter und der Türwart). Obgleich die Dienste in ihrer Benennung und Einteilung je nach Ritualgemeinschaft voneinander abweichen können,⁹⁶ besteht offensichtlich ein Konsens darüber, dass diese Dienste nicht durch die Bezeichnung einer rituellen Sequenz (z. B. *Fatıma Darı* und *Tevhit*)

93 Interview mit Mehmet Yaman, geführt von J. K., Ocak Köyü, 21.10.2009.

94 Vgl. beispielsweise Dedekargınođlu, *Dede*, 133–138; Tur, *Erkânname*, 554–561.

95 „Cemlerimizde toplu ibadete başlamadan önce, 12 hizmet diye adlandırdığımız hizmetler ve hizmet sahibleri var. Cem ibadeti sırasında Bir süpürge hizmeti, bir teszekâr hizmeti, bir delil hizmeti (Mum yakıyoruz). Ayrıca bir de üzerinde yargı, görgü yapılması için pos seriyoruz. Bir saka suyu hizmeti, bir gözcü hizmeti, bir kapıcı hizmeti, bir peyikci, bir iznikci ve bir lokma hizmeti var.“ (Tur, *Erkânname*, 554).

96 Vgl. Dedekargınođlu, *Dede*, 133.

oder die Anfangszeilen von Ritualtext (z. B. *Geldi Cebrail*) zum Ausdruck gebracht werden können, wie dies in den Heften aus Bicir der Fall ist.

Es fällt andererseits auf, dass Derviş Tur nur neun Dienste nennt. In Hinblick auf die in seinem Buch direkt nachfolgenden Erläuterungen zu den einzelnen Diensten ist aber wohl auch das Ausbreiten des Schafsfells (*Post*) zu den *On İki Hizmet* dazuzuzählen.⁹⁷ Wobei nicht unerwähnt bleiben darf, dass Tur in die spätere Erläuterung vor die zwölf Dienste auch noch die drei Ränge (*Makam*) *Pir*, *Rehber* und *Mürşit* aufnimmt, so dass unklar ist, ob diese zu den *Hizmet* gehören oder nicht. Über diese Frage herrscht innerhalb der verschiedenen alevitischen Familientraditionen Uneinigkeit oder, mit den Worten Hüseyin Dedekargınoğlu gesprochen: Es gibt „unterschiedliche Schilderungen“ („farklı anlatımlar“).⁹⁸ Auch David Shankland beurteilt eines seiner Interviews, in dem ein *Dede* die *On İki Hizmet* aufzählt,⁹⁹ wie folgt:

In the above account, the *dede* stumbles in allocating exactly one duty to each number until twelve. This is normal. The *dede* does not refer to a specific book in which the duties are laid out [...] and in local practice the order in which the duties are called to the *meydan* varies, or may even be the subject of discussion and argument.¹⁰⁰

Nichtsdestotrotz sind solche Unterschiede nicht mit dem vergleichbar, was die beiden *Dedes* aus Bicir als „12 Hizmetler“ zusammenstellten bzw. was deren beiden Schüler zu Papier brachten. Nun kann vermutet werden, in Bicir habe ein derart anderes Verständnis der *On İki Hizmet* existiert, dass die Mehrheit der Gesprächspartner aus anderen Gemeinschaften es nicht teilen konnte und deshalb mitunter als falsch ansah. Um diese Vermutung zu widerlegen, würde es bereits ausreichen, die Aussagen einiger Interviewpartner aufzuführen, in denen sie Einblicke in die Praxis der *On İki Hizmet* im Dorf gaben (siehe hierzu Kapitel 5). Doch so, wie sich Shanklands Interviewpartner nicht auf eine bestimmte Schrift beziehen konnte, besaßen wohl auch Alişan Dede und Temir Dede keine Vorlage. Daher wird im Folgenden der Versuch unternommen, dem Widerspruch zwischen „Präskript“ und „Performanz“ anhand der vorliegenden Manuskripte und ihrer Texte nachzugehen.

In zwei Manuskripten aus Bicir findet sich ein *Deyiş* (DD1, fols. 5^v–6^v, u. DD2, fol. 9^r–v), das andernorts auch als *On İki Hizmet Deyişi* bezeichnet wird¹⁰¹ und ausnahmslos in allen Ritualhandbüchern, die für die vorliegende Arbeit konsultiert wurden, zum rituellen Repertoire zählt. Es wird zu Beginn des Versammlungsrituals vorgetragen, wenn alle Inhaber der Zwölf Dienste auf das *Meydan* gerufen werden, dort verharren, bis sie vollzählig sind, und anschließend eine

97 Tur, *Erkânname*, 557 f.

98 Dedekargınoğlu, *Dede*, 133.

99 Shankland, *Alevis*, 123.

100 Ebd., 127.

101 Dedekargınoğlu, *Dede*, 144.

Segnung des Ritualleiters für ihre zu verrichtenden rituellen Pflichten empfangen.¹⁰² Die Dienste werden jeweils im Refrain am Ende der vierzeiligen Strophen genannt. Eine Ausnahme bildet die erste Strophe, in der die zweite und vierte Zeile den Refrain wiedergeben, aber jeweils unterschiedliche Dienste erwähnen (1. Strophe=2 Dienste; 2.–11. Strophe=10 Dienste). In DD1, fols. 5^v–6^v, ist das *Deyiş* vollständig mit elf Strophen wiedergegeben, aber in DD2, fol. 9^{r-v}, nur mit viereinhalb Strophen. Aus dem Liedtext in DD1 ergibt sich folgende Aufstellung der *On İki Hizmet*:

- *Pir* (hier: Ritualleiter, wohl auch *Dede*),
- *Peyk* (Bote),
- *Kapıcı* (Türwart),
- *Gözcü* (Wächter),
- *Delilci* (Lampenwart),
- *Tarikçi* (Träger des *Tarik* genannten Stabes, auch *Erkan* genannt),
- *Tezekar* (Kannenträger, siehe *İbrikçi*),
- *Faraş* (Feger, siehe *Süpürgeci*),
- *Kurbanacı* (Verantwortlicher für das Opfertier),
- *Saki* (Mundschenk, siehe auch *Saka*),
- *Nakip* (Verteiler des Mahls),
- *İznicçi* (Schuhwart).¹⁰³

Im *Deyiş* finden sich einige der Dienste, die Teil der „12 Hizmetler“ sind: *Delilci*, *İbrikçi*, *Süpürge* und *Saka* (wenn auch teilweise mit anderer Bezeichnung). Andere Dienste aus dem *Deyiş* sind zwar Teil der Ritualanweisungen, tauchen aber nicht als *Hizmet* auf oder werden nicht namentlich genannt: *Pir*, *Dede*, *Kapıcı*, *Gözcü*, *Kurbanacı* und *Nakip*. Wieder andere Dienste kommen in keiner der Anweisungen vor: *Peyk*, *Tarikçi* und *İznicçi*. Doch fällt auch auf, dass im *Deyiş* beispielsweise kein *Semahçı* erwähnt wird, den man etwa beim Dienst „Geldi Cebrail“ vermuten würde. Dieser Befund spricht ganz klar dafür, dass der Liedtext nicht der rituellen Praxis im Dorf angepasst ist.

So stellt sich die Frage, ob das Lied möglicherweise gar nicht im Ritual vorgetragen wurde. Tatsächlich stehen die Stellen aus den DD1 und DD2, in denen das *Deyiş* auftaucht, in keiner Verbindung zu den Ritualanweisungen dieser Hefte. Zudem wird in keiner der Anweisungen darauf verwiesen, dass am Anfang des Rituals dieser Liedtext vorgetragen werden solle. Dennoch gibt es einen Anhaltspunkt dafür, wann das *Deyiş* vorgetragen wurde: Im DD4 steht nach den ersten drei Gebeten (und bevor der Text abbricht) folgender Satz: „bundan şöñr[a] h̄izmetler ve^h h̄izmetlere^h dū‘ā“ / „hiernach die Dienste und das Gebet

102 Vgl. M. Yaman, *Cem*, 28–31; Tur, *Erkânname*, 572–574.

103 Zu Diensten wie *Peyk* oder *İznicçi* siehe Orhan, *İbadet*, 37 f.

für die Dienste“ (DD4, fol. 2^r). Obgleich von einem Gebet die Rede ist, so wäre dies doch die Stelle im Ritual, an welcher das *Deyiş* vorgetragen würde.¹⁰⁴

Es kann nicht beantwortet werden, ob das *Deyiş* im Ritual an der vermuteten Stelle vorgetragen wurde und ob die Diensthabenden sich der Reihe nach auf dem *Meydan* versammelten. Dennoch bleibt festzuhalten, dass bis auf drei Dienste alle *On İki Hizmet* des *Deyiş* in den Ritualanweisungen auffindbar sind. Doch was veranlasste die beiden *Dedes* Alişan Öğütcü und Temir Kargın dazu, die Zusammenstellung verschiedener Elemente des Rituals mit den Zwölf Diensten in Verbindung zu setzen. Verstanden sie die *On İki Hizmet* tatsächlich anders, als sie etwa im *On İki Hizmet Deyişi* in ihren Aufzeichnungen dargestellt sind?

Bei der Beantwortung dieser Frage helfen die beiden Listen aus den DD1, fol. 26^v, und DD6, fol. 19^{r-v}, die zweifelsohne als Entwürfe für die Strukturierung des zweiten Abschnitts der Ritualanweisung aus MB & MM dienten, aber nicht notwendigerweise als finale Vorlage agierten. In welcher Reihenfolge die beiden Listen angefertigt wurden, kann nicht beantwortet werden, doch fällt bei beiden Listen auf, dass insbesondere die Nummerierung der Listenelemente mehrfach geändert wurde (siehe Tabelle 3). Die Liste aus dem DD1 trägt keine Überschrift, und die Liste im DD6 ist mit „zu verrichtende Dienste“ überschrieben, was lediglich auf rituelle Dienste hinweist, aber nicht notwendigerweise auf die besagten *On İki Hizmet*.

Möglicherweise wollten die beiden *Dedes* gar nicht die *On İki Hizmet* in die Listen aufnehmen, obgleich die ersten vier Dienste dies suggerieren könnten. Doch *Carı*, *Süpürge*, *Delil* und *İbrik* sind mit rituellen Handlungen auf dem *Meydan* und verschiedenen Ritualtexten verbunden, so dass dies durchaus ein Grund für die Aufnahme in die Liste sein kann. Andere Dienste, wie der *Kapıcı* oder *Kurbancı*, von denen einige Interviewpartner in Bicir berichteten, sind nicht in der Liste enthalten. Grund hierfür könnte gewesen sein, dass sie wie viele andere der *On İki Hizmet* lediglich am Anfang und am Ende des Rituals durch den *Dede* auf dem *Meydan* gesegnet werden (und wahrscheinlich auch das oben erwähnte *On İki Hizmet Deyişi* empfangen).

Nach den vier erwähnten Diensten wechselten die *Dedes* zu rituellen Sequenzen ohne Dienstinhaber, da diese im Ablauf des Rituals nun an der Reihe waren und ebenfalls als *Hizmet* zu verstehen sind. Der Praktikabilität halber entschieden sie sich wohl, diese Sequenzen mit Stichworten zu bezeichnen (siehe *Fatıma Darı* oder *Cem Birleme*) sowie die Anfangszeilen der entsprechenden Ritualtexte anzugeben (siehe *Geldi Cebrail*). Erst der letzte Dienst ist dann wieder einer, wie man ihn hinlänglich unter den *On İki Hizmet* erwartet (siehe *Sakiyi Kevser*). Am Ende dieser Entwürfe stand somit eine Gliederung für den zweiten Abschnitt, die einige der *On İki Hizmet* mit anderen rituellen Diensten des Versammlungsrituals kombiniert.

104 Vgl. auch Başaran, *12 Hizmet*, 14–17.

Vermutlich wollten Alişan Dede und Temir Dede die Beschreibung des zweiten Abschnitts analog zu den *On İki Hizmet* in zwölf Teilen anordnen. Es dürfte den *Dedes* aber bewusst gewesen sein, dass sie nicht die bekannten *On İki Hizmet* auflisteten, sondern die *Hizmet*s, die im Zentrum des rituellen Geschehens beim *Talip Görme* standen. Denkbar ist zudem, dass die beiden *Dedes* nicht „12 Hizmetler“ diktierten, sondern, wie in der Liste im DD6, nur von „Hizmetler“ sprachen, ihre Schüler Hasan Gazi und Mehmet Abbas Öğütçü diese aber aufgrund der zwölf Elemente ergänzten. Hierdurch wäre auch die seltene Kombination von Zahlwort und Nomen im Plural erklärt, die aber wiederum bei festen Ausdrücken gängig ist (siehe etwa *Kirk Haramiler* oder *Yedi Cüceler*).¹⁰⁵

Das Beispiel der „12 Hizmetler“ verdeutlicht, wie die *Dede* offenbar damit hantierten, ihre sonst in der Performanz zusammenfügten „Bausteine“ in eine finale Textform zu bringen. Im ersten Abschnitt der Anweisung hatten sie die Ritualtexte entsprechend der Abfolge im Ritual angeordnet und gelegentlich mit erklärenden Zusätzen oder Anweisungen versehen. Die Herausforderung, der sich die *Dedes* bei den Listen gegenübergestellt sahen, bestand darin, zwölf Dienste und somit auch zwölf Texteinheiten festzulegen. Dies gelang ihnen schließlich, indem sie unterschiedliche Kriterien bei der Strukturierung nutzten: *Hizmet*, rituelle Sequenz und Ritualtext. Letzteres Kriterium führte unter anderem dazu, dass die rituelle Sequenz des *Tevhit* als ein *Hizmet* bestimmt wurde, aber auch drei der zum *Tevhit* gehörenden Hymnen als einzelne *Hizmet*s auftauchen (hierzu im Detail im nächsten Kapitel).

Es kann angenommen werden, dass Alişan Dede und Temir Dede diese textliche Strukturierung bei Bedarf weiter optimiert hätten, doch darf nicht vergessen werden, für wen diese Texte bestimmt waren. Anders als die heute erhältlichen Ritualhandbücher, die verfasst sind, um jedem Interessierten das selbständige Studium zu ermöglichen, müssen MB & MM als Lehrbücher in ihrem eigenen Kontext verstanden werden. Sie waren nur eines von vielen Mitteln, um die beiden Jugendlichen zu unterrichten, und entstanden in einer Zeit intensiver Unterweisung durch die *Dedes*, die stark auf mündlicher Unterweisung und der Teilnahme an Ritualen aufbaute. Es bleibt daher fraglich, in welchem Umfang sie als normatives Präskript verstanden wurden und ob der Versuch eines Außenstehenden, sie zu beurteilen, nicht unweigerlich an unzählige Grenzen stoßen muss. So liegt beispielsweise das Missverständnis darüber, was die *12 Hizmetler* sind, nicht bei den Verfassern und Schreibern, sondern vielmehr bei außenstehenden Lesern, die sie mit den *On İki Hizmet* verwechseln. Dieser Befund betrifft nicht nur die inhaltliche Zusammenstellung der Anweisung, sondern wird im Fol-

105 Die Verfasserin dankt Hüseyin Ağuıçenođlu für den Hinweis auf diese sprachliche Ausnahme. Für die Verwendung von *12 Hizmetler* als feststehender Ausdruck spricht eine Stelle in MM, fol. 87^v, in der vermutlich die *Yedi Ulu Ozan* unter folgender Überschrift aufgeführt sind: „Yedi aşıkların ismi“.

genden auch hinsichtlich der Abweichung von orthographischen Standards und sprachlichen Eigenheiten diskutiert (siehe Kapitel 4.2).

Größtenteils kann nur vermutet werden, in welchem konkreten Verhältnis die Notizhefte und Büchlein zueinanderstehen und wie genau sie die Ritualpraxis abbilden. So fällt das Zwischenergebnis aber keinesfalls ernüchternd aus, denn es wäre wohl vermessen, von einem gänzlich in sich geschlossenen Quellenkorpus auszugehen, da deutlich geworden ist, wie dynamisch die Übertragungsprozesse im Dorf abliefen. So kann die Dokumentation eines Teils der beteiligten Manuskripte zumindest die charakteristischen Grundzüge erkennen lassen, nach denen Texte übertragen wurden. Doch es wird deutlich, dass sie Teil eines aufwendigen Unternehmens waren, in dem versucht wurde, die rituelle Praxis Bicirs im ‚neuen‘ lateinschriftbasierten Alphabet festzuhalten. Hierfür wurden bereits niedergeschriebene sowie memorierte Texte verwendet und durch neu verfasste Zusätze ergänzt. Am Ende dieses Projektes stehen MB & MM, die für Hasan Gazi Ögütcü und seinen Verwandten Mehmet Abbas Ögütcü erst als Lehrbücher und später über viele Jahre hinweg als Gedächtnisstütze und Büchlein für weitere Niederschriften fungierten. Auch DD7 spiegelt ganz offensichtlich das Bedürfnis zu dieser Zeit wider, zuvor im arabischen Alphabet niedergeschriebene Texte für die nächste Generation zugänglich zu machen und bisher nicht verschriftlichte Wissensinhalte festzuhalten. Nicht vollkommen auszuschließen ist dennoch, dass sich mindestens einer der beiden *Dedes* ein eigenes Büchlein mit einer finalen Version der Ritualanweisung zum *Abdal Musa* und *Talip Görme* im perso-arabischen Alphabet anfertigte. Immerhin waren Alişan Dede und Temir Dede zum Zeitpunkt dieses Unternehmens Anfang der 1950er gerade einmal um die dreißig Jahre alt und hatten selbst noch viele Jahre als aktive *Dedes* in Bicir und der Region vor sich.

4 Die Ritualanweisung zu *Abdal Musa* und *Talip Görme*

Die Ritualanweisung zu *Abdal Musa* und *Talip Görme*, wie sie in MB & MM erhalten ist, stellt den umfassendsten zusammenhängenden Anweisungstext der uns bekannten Notizhefte und Büchlein aus Bicir dar. Sie wird daher im Folgenden inhaltlich besprochen und in Edition und Übersetzung vorgelegt. Obgleich diese Anweisung vermutlich das finale schriftliche Ergebnis des Unternehmens um die *Dedes* Alişan Öğütcü und Temir Kargin sowie deren Schüler Hasan Gazi und Mehmet Abbas Öğütcü war, sollte sie nicht losgelöst von ihrer Funktion als private Aufzeichnung beurteilt oder gar als Standard für das rituelle Geschehen in Bicir verstanden werden. Die Ritualanweisung ermöglicht uns ein Verständnis dafür, welche Wissensinhalte die *Dedes* ihren Schülern mitgeben und möglicherweise auch für sich selbst festhalten wollten. Im Sinne der „Baukästen“ erscheint auch die Anweisung ein gewisses Maß an Modularität zu besitzen, da uns durch Interviews in Bicir zahlreiche Ritualtexte und einige kürzere rituelle Sequenzen bekannt sind, die als weitere „Bausteine“ zum Anweisungstext hinzukommen und in der Performanz meist von anderen Ritualteilnehmern beige-steuert wurden (siehe hierzu vor allem Kapitel 5).

4.1 Der Inhalt im Überblick

Um den Inhalt der Ritualanweisung in einem kurzen Überblick darzustellen und zu erläutern, wurden Berichte von einigen Bewohnern Bicirs¹ sowie veröffentlichte Ritualbeschreibungen hinzugezogen. Der Nachweis der Ritualtexte (Gebete und Lieder) erfolgt anhand einer Auswahl veröffentlichter Ritualbeschreibungen.² Unter diesen ist die des Mustafa Başaran Dede aus Mezirme sicherlich von besonderer Bedeutung, da er ebenfalls aus dem Şah İbrahim Veli Ocağı stammt. Grundsätzlich findet sich aber ein Großteil der rituellen Sequenzen der Anweisung aus Bicir auch in all diesen Publikationen wieder. Weicht der Ritualtext der dort aufgeführten Gebete und Hymnen nur minimal von denen der Anweisung ab, wird dies nicht gesondert vermerkt.

Zum besseren Verständnis werden hier zuerst einige in der Anweisung häufig wiederkehrende Begrifflichkeiten eingeführt, die entweder keine Entsprechung im Deutschen haben oder ins Deutsche übersetzt ihre Bedeutungsvielfalt

1 Interviews von Hasan G. Öğütcü und Robert Langer aus dem Juni 2006, die mittels Filmaufnahmen dokumentiert wurden. Bisher wurden die Transkriptionen der Interviews nicht veröffentlicht.

2 Es wurden folgende Veröffentlichungen konsultiert: Başaran, *12 Hizmet*; Çağlayan, *Tarîk*; Dedekarginoğlu, *Dede*; Karakaş, „Cem“; Kaya u. Yaman, *Cem*; Orhan, *İbadet*; Tur, *Erkân-name*; M. Yaman, *Cem*.

verlieren würden. In den Übersetzungen tauchen sie kursiv gesetzt auf und werden nicht nochmals erläutert.

In der Anweisung wird der Ritualleiter meist als „*Dede*“, aber auch als „*Pir*“ bezeichnet. Dabei ist unklar, ob es sich um eine synonyme Verwendung beider Begriffe handelt oder ob eine Hierarchie innerhalb der Ritualeitung zum Ausdruck gebracht wird.³ Der *Rehber*, der im Allgemeinen für die spirituelle Betreuung der *Talips* und insbesondere der *Musahips* zuständig war, wird nur in den Ritualtexten der Anweisung genannt.⁴ In der Anweisung scheint der Begriff „*Talip*“ nicht nur die ‚religiösen Laien‘, sondern auch Mitglieder der *Ocak*-Familien zu umfassen, die am Ritual teilnehmen und nicht auf dem *Post* Platz nehmen. Teilweise werden die männlichen Ritualteilnehmer als „*Sofu*“ und die weiblichen als „*Baci*“ bezeichnet.

Zu den verschiedenen rituellen Körperhaltungen, die in der Ritualanweisung vorkommen, gehören beispielsweise *Secde* und *Niyaz*, zwei Formen der Verneigung. Während bei der *Secde* eine der Prostration beim islamischen Gebet ähnliche Position eingenommen wird, kann das *Niyaz* auch im Stehen ausgeführt werden. Aus den Anweisungen geht nicht konkret hervor, ob *Niyaz* bzw. *Niyazbent Olmak* eine Niederwerfung oder eine andere Form der Ehrerbietung beschreiben. *Dar* wiederum bezeichnet verschiedene Körperhaltungen im Ritual, die im Stehen, mitunter aber auch im Knien oder Sitzen ausgeführt werden.⁵ Gleichzeitig ist *Dar* (oder *Dar-i Mansur*) die Mitte des *Meydan* genannten Ritualplatzes.⁶

In den Gebeten und Gedichten der Ritualanweisung werden folgende Beinamen von zentralen Persönlichkeiten der alevitischen Tradition oft verwendet: *Şah-i Merdan* (Schah der Tapferen) für Imam Ali, *Sahib-i Zaman* (Herr über die Zeit) für den Mehdi, *Al-i Aba* (die Familie des wollenen Umhangs) für die Familie des Propheten Muhammed und *Evlad-i Aba* (Kind bzw. Kinder des wollenen Umhangs) für seine Nachkommenschaft. Zudem sind folgende Begriffe zentral: *İkrar* (das Gelöbnis für den mystischen Weg), *Sır* (das Geheimnis oder Mysterium; Gottes verborgenes Wissen) und *Erkan* (die Regeln des mystischen Weges; der in Ritualen eingesetzte und als heilig verehrte Stab). Und schließlich steht am Ende einiger Gebeten der Ausruf „*Eyvallah*“ zum Ausdruck der gehorsamen Hingabe an Gott.

3 Nach Ali Yaman kennzeichnet der Titel *Pir*, wo in der Hierarchie der *Dedes* eine Person stehe. Der *Pir* stehe unter dem *Mürşit* und über dem *Rehber*. (A. Yaman, *Dedeler*, 36).

4 Zur Rolle des *Rehber* für die *Musahips* nochmals in den Kapiteln 5.2 u. 5.3; siehe zudem die Anweisung für *Musahiplik* im Anhang A.

5 Vgl. Tee, *Mysticism*, 73–74.

6 Zu den Positionen im Allgemeinen siehe Langer, „Rituale“, 75 f.

Der erste Abschnitt der Anweisung

Da der erste Abschnitt keine Überschriften zu den beschriebenen Ritualen enthält, wird der Text im Folgenden grob in rituelle Sequenzen strukturiert, um diese voneinander getrennt zu erläutern. Diese Sequenzierung des Rituals ist ein heuristisches Hilfsmittel der Verfasserin, um mit den Texten und Textteilen einfacher umgehen zu können. Auch die Verwendung von zuvor bestehenden sowie hier neu eingeführten Bezeichnungen für bestimmte rituelle Sequenzen dient lediglich dazu, Begrifflichkeiten für die Beschreibung zur Hand zu haben. Die Sequenzen sind zudem nummeriert, um sie auch im Editions- und Übersetzungsteil auszeichnen zu können. Es sei ausdrücklich vermerkt, dass dies keine Unterteilung und Benennung von Ritualbestandteilen ist, wie sie von den Verfassern der Anweisung und den Angehörigen der Ritualgemeinschaft umfänglich geteilt wurde und wird.

A.1 Ritualbeginn

A.1.1 Die Anweisung beginnt mit dem Gebet, das beim Erreichen des Ritualraumes bzw. der Türe zum Ritualraum gesprochen werden soll. Das dort aufgeführte Gebet ist etwa in DD6, fol. 2^v, mit der Überschrift „Tercemân-i Kapu“ („Das *Terceman* der Türe“) belegt. Aus anderen Ritualbeschreibungen ist bekannt, dass beispielsweise der Türrahmen des Ritualraumes oder die Türschwelle mit einem Kuss oder einer Verneigung als Geste der Referenz versehen wird.⁷ Diese Gesten können beobachtet werden, wenn Aleviten den Ritualraum betreten oder etwa ein Heiligengrab besuchen.

A.1.2 Als nächstes wird in der Anweisung dazu angeleitet, dass sich *Dede* und *Talip* nach dem Überqueren der Türschwelle zum Ritualraum vor dem *Kapıcı* (wörtl. Türwart) in der *Niyaz* genannten Haltung verneigen. Das hierbei zu sprechende Gebet ist in der Anweisung ebenfalls aufgeführt. In einem Interview aus dem Jahre 2006 rezitierte Hasan Gazi Ögütcü das Gebet mit der einleitenden Erklärung, es sei beim Erreichen der „Türe des *Tarikat*“ („tarikatın kapısına vardığın zaman“) vorzutragen und man dürfe das *Cemevi* erst danach betreten.⁸ Er verwendete hier, wie bereits zuvor erwähnt, *Tarikat* anstelle von *Cem* oder *Talip Görme* (siehe S. 95). In DD6, fol. 5^r, taucht das Gebet innerhalb einer Sammlung von Gebeten (überwiegend *Tercemans*) mit der vermutlich abgekürzten Überschrift „içerü girdikde“ („beim Eintreten“) auf.⁹

A.1.3 In der Anweisung folgt das Gebet für das *Post* genannte Schafsfell, das der Ritualleiter sprechen soll. Von diesem Schafsfell aus leitet der *Dede* das Ri-

7 U. a. Çağlayan, *Tarîk*, 50; Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 188.

8 Interview mit Hasan Gazi Ögütcü, geführt von Hasan G. Ögütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

9 In den hier als Referenz hinzugezogenen Ritualbeschreibungen ist das Gebet nicht nachgewiesen, findet sich jedoch in Schriften aus dem Umfeld der Bektâşiyye, siehe Erdem, „Muhammet“, 254.

tual. Hasan Gazi Ögütçü erklärte in einem Interview im Juni 2006, dass der *Dede* dieses Gebet spreche, wenn er vor dem *Post* auf die Knie gehe und sich dann darauf niederlasse. Er rezitierte damals das Gebet und nannte es „Post Duası“.¹⁰

A.2 *Delil* (Die Lampe)

Die Anweisung führt ein *Düvaz İmam* und ein Gebet auf, die der *Dede* sprechen soll, wenn der *Delilci* (wörtl. Lampenwart) die *Delil* genannte Lichtquelle anzündet.¹¹ Nazik Özer und Hacı Yusuf Karaman trugen in zwei getrennt voneinander geführten Interviews im Juni 2006 den Text des *Düvaz İmam* mit einigen Abweichungen voneinander vor.¹² Die Sequenz des *Delil* wird in Ritualhandbüchern fast immer als einer der ersten Dienste im Ritual aufgeführt;¹³ so auch im zweiten Teil der vorliegenden Anweisung (siehe Ritualsequenz B.4).

A.3 *Kurban* (Das Tieropfer)

A.3.1 Für die Ritualsequenz des Tieropfers (*Kurban*) beschreibt die Anweisung, wie einige Ritualteilnehmer auf den Ritualplatz (*Meydan*) treten, vom *Dede* mit einem Gebet bedacht werden und dann gemeinsam mit dem *Dede* für die zu opfernden Tiere ein *Tekbir* sprechen, ein Gebet, das mit den Worten „Allahu ekber“ („Gott ist groß“) beginnt. Es folgen dann der Text des *Tekbir* und eines *Düvaz İmam*. Im DD6, fol. 4^r, findet sich das *Tekbir* mit der Überschrift „Tercemân-i Kurbân Dû‘âsı“ („Das *Terceman* des Gebetes für das Tieropfer“). Mustafa Başaran beschreibt, wie die Läufe der zu opfernden Schafe oder anderer Tiere gereinigt werden, bevor man sie auf das *Meydan* bringt und dort zum Empfangen des *Tekbir* in eine verneigungsartige Position bringt.¹⁴

A.3.2 Darauf folgend werden in der Anweisung drei *Düvaz İmams* wiedergegeben, die alle das Tieropfer zum Inhalt haben und vom *Zakir* vorzutragen sind. Die erste der drei Hymnen wurde von Hacı Yusuf Karaman in einem Interview im Juni 2006 rezitiert.¹⁵ Mustafa Başaran erklärt, dass sich die Opfertiere während der drei *Düvaz İmam* frei auf dem *Meydan* bewegen können, um vor dem Schächten ein Zeichen des Einverständnisses zu geben (hierzu zählen beispiels-

10 Interview mit Hasan Gazi Ögütçü, geführt von Hasan G. Ögütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

11 Heutzutage werden meist eine oder mehrere Kerzen als *Delil* genutzt; in der Vergangenheit handelte es sich meist um Lampen, deren Brennstoff etwa tierischer Talg war. Siehe z. B. Başaran, *12 Hizmet*, 23.

12 Interviews mit Nazik Özer und Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Ögütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

13 Vgl. u. a. Tur, *Erkânname*, 349; M. Yaman, *Cem*, 11.

14 Başaran, *12 Hizmet*, 22. Für eine ähnliche Form des Verneigens, mit Fotoaufnahmen dokumentiert, siehe Ersal, *Alevilik*, 239–241.

15 Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Ögütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

weise das Ausscheiden von Kot oder Urin, das heftige Schütteln des Körpers oder das Ausstoßen von Lauten).¹⁶

A.3.3 Die Anweisung erläutert dann in Kürze, wie die für das Schächten und Zubereiten der Opfertiere Zuständigen ihrer Aufgaben walten. In der Anweisung sind diese Personen nicht benannt, aber Mustafa Başaran erwähnt, *Kurbancı* und *Nakip* seien hierfür verantwortlich gewesen.¹⁷ In Bicir seien meist Männer mit dem Schächten und der Zubereitung des Fleisches betraut gewesen.¹⁸ Abschließend wird in der Anweisung das Gebet wiedergegeben, mit dem der *Dede* das zubereitete Fleisch der Opfertiere bespricht.

A.4 Talip Görme

A.4.1 In der Anweisung folgt die umfangreiche Darstellung des *Talip Görme*, für das zunächst die zu ‚sehenden‘ *Talips* das *Meydan* betreten, vom *Dede* mit einem ersten Gebet bedacht werden, sich im *Niyaz* verneigen und eine weitere, *Tecella* genannte Verneigungsgeste ausüben sollen. In der Haltung namens *Tecella* bewegen sich die *Talips* auf allen Vieren über das *Meydan* und verneigen sich vor den einzelnen Teilnehmern des Rituals.¹⁹ Danach sollen sie vor dem *Dede* stehend verharren, während dieser ein weiteres Gebet und dann ein *Düvaz İmam* vorträgt.

A.4.2 Die Anweisung gibt den Wortlaut der Belehrungen und Fragen wieder, die der *Dede* an die im *Tecella* ausharrenden *Talips* richten soll. Der *Dede* soll die *Talips* ermahnen, die Wahrheit zu sprechen und zu erklären, wo auf dem spirituellen Weg sie sich befänden. Daraufhin sollen die zu ‚sehenden‘ *Talips* ihre Ergebenheit vor Gott bestätigen und die anwesenden spirituellen Weggefährten auffordern, über ihre möglichen Verfehlungen zu berichten. Mittels eines anderen Ritualtextes, dessen Rezitator unklar bleibt, sollen dann die Anwesenden nach der Integrität der *Talips* befragt werden, und es wird die Notwendigkeit betont, Vergehen im rituellen Kontext offenzulegen.²⁰ Danach obliegt es dem *Dede*, die auf dem *Meydan* ausharrenden *Talips* über die Bedeutung des *Rehber*, des spirituellen Führers des *Talip*, zu unterrichten. Bei diesen Belehrungen fordert der *Dede* die *Talips* mitunter auf, zu bestätigen, dass sie die Glaubensregeln anerkennen. Dies passiert durch eine standardisierte Frage-Antwort-Form, die auf einen jeden Lehrsatz folgt. Der *Dede* fragt: „Hak mı?“ („Richtig?“), die *Talips* antworten: „Haktır.“ („Es ist richtig.“). In den hier unter-

16 Başaran, *12 Hizmet*, 23 u. 26. Siehe auch Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 189.

17 Başaran, *12 Hizmet*, 26. In den zahlreichen Veröffentlichungen zum *Cem* finden sich auch Bezeichnungen wie *Kurbancı* oder *Aşçı* für die zuständigen Dienste.

18 Telefoninterview mit Tamam u. Hasan G. Öğütcü, Daisendorf, geführt von J. K., 20.11.2015. Zudem seien die Opfertiere in Bicir früher meist Schafe gewesen, die meist aus den Herden des Dorfes stammten.

19 Vgl. Ersal, „İnanç“, 1063 f.

20 Für die offenbar nicht standardisierten Ritualtexte vgl. teilweise bei Başaran, *12 Hizmet*, 30 f.; Çağlayan, *Tarîk*, 53–56; Orhan, *İbadet*, 58 f.

suchten Texten aus Bicir findet sich teilweise die Frage „Hak mı?“, eine Antwort der *Talips* ist aber nicht im Anweisungstext aufgenommen.²¹

A.4.3 In der Anweisung folgen nun Auflistungen mit den Regeln der „Vier Türen, vierzig Plätze“ (*Dört Kapı Kirk Makam*). In der Anweisung tragen die vier Türen die Namen „Tür des *Rehber*“, „Tür des *Musahip*“, „Tür des *Mürebbi*“ und „Tür des *Mürşit*“.²² Sie setzen sich aus jeweils zehn *Makams* (Glaubenssätzen und Verhaltensregeln) zusammen, die, wenn auch nicht immer direkt, so doch über ihre Bezeichnung vier wichtigen Rängen der religiösen Hierarchie des Alevitentums zugeteilt sind: der *Rehber*, der spirituelle Führer oder Wegweiser, der *Musahip*, der in die Ritualgemeinschaft Initiierte, der *Mürebbi*, der Tutor auf dem spirituellen Weg, und der *Mürşit*, der Meister des rituellen Weges. In der Anweisung folgt dann die Auflistung der „Drei Normen, sieben Pflichten“ (*Üç Sünnet Yedi Farz*), bei denen es sich ebenfalls um Glaubenssätze und Verhaltensregeln handelt.²³ Es ist unklar, in welcher Form der *Dede* diese mitunter stark abgekürzten Texte und Stichworte vorträgt, da die Anweisung keinerlei Angaben hierzu enthält. Es ist aber davon auszugehen, dass die aufgelisteten Stichworte dem *Dede* als Gedächtnisstütze dienten, der dann weiter ausholend die memorierten *Makams* erörterte.

A.4.4 Der erste Abschnitt der Anweisung endet mit der Wiedergabe eines *Düvaz İmam* und eines Gebets, die der *Dede* vortragen soll, wenn sich die *Talips* in der *Niyaz* genannten Verneigung in der Mitte des *Meydan* versammeln. Das *Düvaz İmam*, thematisiert das *Erkan Çalma*, die letzte beschriebene Handlung. Beim *Erkan Çalma* soll der *Dede* mit dem *Erkan* genannten Stab oder mit den Fingern auf die Schulter oder den Rücken der *Talips* schlagen. Daraufhin soll der *Dede* eine kurze Formel spreche, und die *Talips* sollen sich auf ihren Plätzen um das *Meydan* herum niederlassen.²⁴

Der zweite Abschnitt der Anweisung

Durch die Verwendung von Überschriften zu einigen Textteilen ist der zweite Abschnitt der Anweisung bereits strukturiert. Diese ursprüngliche Strukturierung in *Hizmet*s (Dienste) folgt der von der Verfasserin verwendeten Untertei-

21 U. a. umfangreicher beschrieben bei Başaran, *12 Hizmet*, 32; Çağlayan, *Tarîk*, 54–55; Orhan, *İbadet*, 58–60.

22 Typischerweise werden die vier Türen als *Şeriat*, *Tarikat*, *Marifet* und *Hakikat* aufgeführt (vgl. Tur, *Erkânname*, 479–491; Kaplan, *Yazılı*, 213–239; Shankland, *Alevis*, 85 f.). Die in den Ritualanweisungen aus Bicir aufgeführten Türen finden sich laut Mustafa Başaran innerhalb der Tür des *Tarikat*. Er erwähnt aber nicht, dass diese vier Türen ebenfalls aus jeweils zehn Plätzen (*Makams*) bestehen (Başaran, *12 Hizmet*, 39). Die Regeln der vier *Kapıs* aus der Ritualanweisung sind höchstwahrscheinlich aus dem Texte „Dürr-i Meknün“ entlehnt (siehe Kapitel 3.3).

23 In der Publikation von Mustafa Başaran sind andere *Üç Sünnet*, *Yedi Farz* angegeben (Başaran, *12 Hizmet*, 40 f.).

24 Vgl. Başaran, *12 Hizmet*, 49 f.; Orhan, *İbadet*, 60.

lung in Ritualsequenzen nur eingeschränkt. Daher werden einige Passagen zu rituellen Sequenzen zusammengefasst oder anders angeordnet, als dies in den originären Überschriften des Textes dargestellt ist. Wo es möglich ist, werden die Überschriften des Anweisungstextes übernommen; andernfalls werden (wie schon zuvor für den Abschnitt) bestehende Bezeichnungen für Ritualsequenzen genutzt oder neue eingeführt. Da dem Fließtext des zweiten Abschnitts eine Auflistung der Überschriften vorausgeht, die im Wortlaut mitunter von den Überschriften abweichen, ist im Einzelfall dargelegt, welche der Überschriften für die hiesige Benennung der Ritualsequenzen genutzt wird. Dieses Vorgehen wird im Folgenden stets erläutert und kenntlich gemacht. Abermals sei erwähnt, dass es sich hierbei um einen Behelf der Verfasserin zur Beschreibung und Analyse handelt und somit keinerlei Anspruch auf Gültigkeit oder Korrektheit innerhalb der untersuchten Ritualtradition erhoben wird.

B.1 *Carı* (Der Handfeger)

Mit der Überschrift „1inci Hizmet. Carı“ startet die Anweisung. Der *Gözcü* (wörtl. Wächter), der in der Ritualanweisung auch noch für das Sprechen weiterer kurzer Gebete vorgesehen ist, soll eine kurze Formel rezitieren. Der *Dede* bittet dann mit einem Gebet darum, dass der Dienst des *Gözcü* von Gott angenommen werde. Die Bezeichnung des ersten *Hizmet* als *Carı* (bzw. *Carı Çalınır* in der Liste der Überschriften) deutet darauf hin, dass der Ritualplatz mit einem Handfeger (auch als *Süpürge* bekannt) symbolisch gesäubert werden soll. Es ist unklar, ob der *Gözcü* diese Aufgabe übernimmt.²⁵

B.2 *Süpürge* (Der Besen)

Überschrieben mit „2nci Hizmet: Süpürge“ folgt das Gebet, in dem der *Dede* Gott darum bittet, das *Hizmet* für den *Süpürge* (wörtl. Besen, Handfeger) anzunehmen.²⁶ Der Dienst des *Süpürge* besteht aus dem symbolischen Säubern des Ritualplatzes mit dem Besen. Dieser Dienst wird von einer Person oder mehreren Personen übernommen. Auch der Diensthabende bzw. die Diensthabenden sprechen ein Gebet, doch dieses ist in der Anweisung nicht enthalten.²⁷

B.3 *İbrik* (Die Kanne)

Die Anweisung gibt dann unter der Überschrift „3üncü Hizmet. İbrik“ das Gebet für das *İbrik* (wörtl. Kanne) wieder, ohne zu erwähnen, wer dieses rezitieren soll. Im Anschluss folgt das Gebet des *Dede* um die Annahme dieses Dienstes.²⁸

25 Vgl. Ersal, *Alevilik*, 215–217. Zum Begriff „*Carı*“ siehe S. 143.

26 Vgl. M. Yaman, *Cem*, 23, Fn. 3. Um die beiden *Hizmet*s *Carı* und *Süpürge* im Deutschen voneinander zu unterscheiden, wird erster mit „Handfeger“ und zweiter mit „Besen“ übersetzt; es sind aber in beiden Fällen Handfeger aus beispielsweise Reisig und keine Besen mit Stiehl gemeint.

27 Vgl. Tur, *Erkânname*, 569–572; M. Yaman, *Cem*, 23.

28 Die erste Zeile des Gebets des *Dede* findet sich bei Kaya u. Yaman, *Cem*, 21; bei Karakaş, „*Cem*“, 260, ist das Gebet aber der Sequenz des *Sakkacı* (wörtl. Mundschenk) zugeordnet.

Beim *Hizmet* für die Kanne stellt eine Person Wasser für eine symbolische Wäscherung der Hände auf dem Ritualplatz bereit. Heute beobachtet man oft, dass ein Mann und eine Frau den Dienst gemeinsam übernehmen. Zuerst waschen sich die auf dem *Post* Sitzenden die Hände, danach auch einige der um das *Meydan* herum sitzenden anderen Ritualteilnehmer.²⁹

B.4 *Delil Tekbiri* (Das *Tekbir* der Lampe)

Mit „4üncü Hizmet. Delil Tekbiri“ überschrieben folgen die Texte eines *Düvaz İmam* und eines Gebets, die zusammen als *Tekbir* bezeichnet sind und vom *Dede* vorgetragen werden sollen. Diese Ritualtexte für das *Delil* unterscheiden sich von jenen aus dem ersten Abschnitt der Anweisung (siehe Ritalsequenz A.2). Inwieweit sich auch die Ausführungen des Dienstes unterscheiden, ist unklar, da keine Handlungen beschrieben sind. Der Ritualtext des für diesen Dienst Zuständigen ist ebenfalls nicht notiert.³⁰

B.5 *Fatıma Darı* (Das *Dar* der Fatıma)

Unter der Überschrift „5inci Hizmet. Fatıma Darı“ führt sie Anweisung kurze Handlungsanleitungen und Ritualtexte auf. Zuerst einen Text, mit dem der *Gözcü* die weiblichen Ritualteilnehmer auf das *Meydan* ruft, wo sie in der als *Çengel Darı* oder *Fatıma (Ana) Darı* bezeichneten Haltung stehen sollen.³¹ Darauf folgen zwei Gebete, mit denen der *Dede* die Frauen versieht. Abschließend findet sich ein Segensgebet (*Salavatname*) für die als Heilige verehrte Fatıma Ana, Tochter des Propheten Muhammed und Frau des İmam Ali. In einem Interview aus dem Jahre 2006 gab Nazik Özer einen Textteil des *Salavatname* wieder und erklärte, dieser sei beim Betreten des *Cem* („ceme girdiğinde“) von den Frauen zu sprechen.³² Mit dem „Betreten des *Cem*“ ist vermutlich auch das Zusammenführen des *Cem* (*Cem Birleme*) gemeint, bei dem alle Ritualteilnehmer das gemeinsame Gebet beginnen (siehe B.6).³³

B.6 *Cem Birleme* (Die Zusammenführung des *Cem*)

Die Anweisung führt unter der Überschrift „6ncı Hizmet. Cem Birleme“ Ritualtexte für die rituelle Sequenz auf, bei der die Teilnehmer des *Cem* zum gemeinsamen Gebet ‚zusammengeführt‘ werden: beginnend mit dem Text des *Gözcü*, gefolgt von einem *Düvaz İmam* und dem Gebet namens *Nadi Aliyyen*, das der

Bei Dedekarginoğlu, *Dede*, 203 f., und M. Yaman, *Cem*, 38–39, finden sich andere Gebete für den Dienst des *İbrik*.

29 Vgl. Başaran, *12 Hizmet*, 18 f. u. 58; Tur, *Erkânname*, 579–581; M. Yaman, *Cem*, 38 f.

30 Vgl. Başaran, *12 Hizmet*, 19–21; Tur, *Erkânname*, 575–578; M. Yaman, *Cem*, 32–37.

31 Vgl. Karakaş, „Cem“, 238.

32 Interview mit Nazik Özer, geführt von Hasan G. Öğütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

33 Vgl. hierzu Alper Çağlayan's Erklärung, die weiblichen Ritualteilnehmer sprechen nicht beim Betreten des *Cemevi*, sondern erst beim Zusammenführen des *Cem* ein Gebet samt Verneigung (Çağlayan, *Tarîk*, 50). Siehe auch Karakaş, „Cem“, passim (mitunter *Elif Darı* benannt).

Dede spricht, und endend mit drei *Düvaz İmams*, die der *Zakir* vorträgt. Es ist davon auszugehen, dass sich auch die anwesende Ritualgemeinschaft am Rezitieren einiger Texte beteiligt.³⁴

B.7 *Miraçlama* (Die Himmelfahrt Muhammeds)

Unter der Überschrift „7nci Hizmet. Geldi Cebrail“ findet sich in der Anweisung der Text eines Liedes mit der Anfangszeile „Geldi Cebrail çağırdı“ („Cebrail kam, er rief“).³⁵ Von der im Lied nacherzählten Himmelfahrt (*Miraç*) des Propheten Muhammed leitet sich die gängige Bezeichnung dieser Ritualsequenz ab, die hier übernommen wird: *Miraçlama*. Im Anschluss an seine Himmelfahrt sei Muhammed auf die „Versammlung der Vierzig“ (*Kırklar Meclisi*) getroffen, in der zum ersten Mal der rituelle Tanz *Semah* stattgefunden habe. Wenn der *Zakir* die Stelle des *Deyiş* vortrug, in der vom „*Semah* der Vierzig“ (*Kırklar Semahı*) berichtet wird, erheben sich auch einige der Ritualteilnehmer zum *Semah*. In MB ist in der Anweisung die Stelle im Liedtext markiert, an der das *Semah*, hier *Çark* (wörtl. Rad) genannt, einsetzen soll;³⁶ es gibt jedoch keine Beschreibung, wer den Ritualtext vorträgt oder sich am *Çark* beteiligt.³⁷

B.8 *Tevhit* mit *Semah*

Üblicherweise werden die *Tevhit* genannten Hymnen im meist ebenso benannten Ritualabschnitt von der gesamten Ritualgemeinschaft vorgetragen, um die Einheit und Einzigkeit Gottes zu preisen und Imam Ali zu loben.³⁸ In der Ritualanweisung werden aber nur der neunte Dienst und die dazugehörige Hymne direkt als *Tevhit* gekennzeichnet, obwohl es sich bei den Hymnen des achten und neunten Dienstes sowie der ersten Hymne des elften Dienstes vermutlich ebenso um *Tevhits* handelt, die mitunter auch den *Semah* begleiten. Daher sind die folgenden Textteile hier unter der Sequenz „*Tevhit* mit *Semah*“ eingeordnet, deren Bezeichnung von der Verfasserin stammt. Zu den einzelnen Diensten der Anweisung im Folgenden.

34 U. a. Ahmet Günşen, „Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine bir Bakış“, *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2.2 (2007), 329–350, hier 332; M. Yaman, *Cem*, 48.

35 Vgl. Tur, *Erkânname*, 612–614; M. Yaman, *Cem*, 61–65.

36 MB, fol. 35^r. An fraglicher Stelle sind in MM die aus einem zuvor beschriebenen Heft ausgeschnittenen Papierstreifen eingeklebt (siehe S. 106 und Abbildung 22, S. 419); der Einschub „Çark“ fehlt. Vermutlich war aber im Manuskript, aus dem die Streifen stammen, ein Einschub zwischen den Zeilen. Hierfür spricht, dass sich die betreffende Strophe auf zwei Streifen à zwei Zeilen findet, während alle anderen Strophen jeweils auf einem Streifen à vier Zeilen untergebracht sind (MM, fol. 31^r). Zum Beginn des *Çark* bzw. *Semah* an besagter Textstelle siehe auch Kaya u. Yaman, *Cem*, 49; Orhan, *İbadet*, 74.

37 Siehe auch die Liste aus DD6, fol. 19^r, in welcher der 7. Dienst wie folgt aufgeführt ist: geldi Cebrâ' il ve^h çarhı („Cebrail kam' und sein *Çark*“).

38 Vgl. Tur, *Erkânname*, 606–609; M. Yaman, *Cem*, 56–61.

B.8.1 Unter der Überschrift „8inci Hizmet. Şah İllallah“ findet sich in der Anweisung der Text der *Tevhit*-Hymne mit der Anfangszeile „Erenler Balım Sultanın“ („Heilige, Balım Sultan“);³⁹ daher lautet der entsprechende Eintrag in der Liste am Beginn des zweiten Abschnitts auch „Erenler Balım Sultanı“. Die Benennung des Dienstes als „Şah İllallah“ verweist vermutlich auf den zweiten Refrain der Hymne oder gibt diesen in einer verkürzten Form wieder. Auch in der Liste zu den *Hizmet*s aus dem DD6, fol. 19^r, wird für den achten Dienst „şāh illāllāh“ aufgeführt. „Allah“, „Şah“, „Eyvallah“, „La ilahe illallah“ oder „İllallah“ sind nur einige andere optionale Refrains für *Tevhits*, wie sie von Aleviten hinzugefügt werden.⁴⁰ Vermutlich beteiligen sich alle Ritualteilnehmer am Singen der Hymne, und einige von ihnen nehmen auch am *Semah* teil.

B.8.2 Die Anweisung führt mit „9uncu Hizmet. Tevhit“ überschrieben ein *Düvaz İmam* auf, das keinen für die Hymnenform *Tevhit* typischen Refrain besitzt. Wie auch für die vorausgehende Hymne vermutet, ist davon auszugehen, dass alle Anwesenden die Hymne mit einem zweiten Refrain singen und einige Ritualteilnehmer auch am *Semah* teilnehmen sollten.⁴¹ Nach dem Hymnentext findet sich ein kurzer formelhafter Satz, der möglicherweise eine *Tevhit Pervanesi* (Falter des *Tevhit*) benannte Form des *Semah* einleiten soll.

B.8.3 Unter der Überschrift „10uncu Hizmet“ ist das *Tevhit* mit der Anfangszeile „Diz Çökelim Zikredelim“ („Lasst uns niederknien und gedenken“) wiedergegeben;⁴² diese Anfangszeile steht in der Liste zu Beginn dieses Abschnitts. Der zweite, für das *Tevhit* typische Refrain fehlt; auch ist nicht erwähnt, wer den Liedtext wiedergibt. Es ist abermals davon auszugehen, dass alle Ritualteilnehmer das *Tevhit* mit einem zweiten Refrain vortragen. Hierfür spricht einerseits die Ergänzung „şāh illāllāh“ für den zehnten Dienst in der Liste zum Ritualablauf aus DD6, fol. 19^v, und andererseits, dass dieses *Tevhit* bei einem im Jahre 2006 in Bicir durchgeführten *Abdal Musa* ebenfalls mit einem zweiten Refrain gesungen wurde.⁴³

39 Vgl. Karakaş, „Cem“, 256.

40 Vgl. Başaran, *12 Hizmet*, 77–79 u. 84–86; Demir, „Cem“, 33; Tur, *Erkânname*, 607–609; M. Yaman, *Cem*, 59–61. Ein Beispiel dafür, dass Hymnen durch den zweiten Refrain zu *Tevhits* werden, ist der Liedtext aus DD1, fol. 3^{r-v}, der dort mit nur einem Refrain, nämlich „Muhammed doğduğu gece“, wiedergegeben ist. Auch Hacı Yusuf Karaman trug den Text bei einem Interview im Jahre 2006 mit nur einem Refrain vor (Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006). Bei Tur, *Erkânname*, 607 f., findet sich die Hymne als *Tevhit* mit dem folgenden umfangreichen zweiten Refrain: „Laa ilahe illallah / İllallah Şahım illallah / Ali Mürşit güzel Şah / Eyvallah şahım eyvallah / eyvallah pirim eyvallah“.

41 Vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 229–237.

42 Vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 230; Karakaş, „Cem“, 255.

43 Nach jeder Strophe folgte erst der Einschub „ey yaşa“ und dann der zweite Refrain: „Hakk la ilahe illallah / illallah şah illallah / sen Alimsin güzel şah / şahım eyvallah eyvallah / ya

B.8.4 Unter der Überschrift „11inci Hizmet“ folgen zwei Liedtexte, von denen der erste eine *Tevhit*-Hymne mit der Anfangszeile „Dünü Günü Arzumanım Kerbela“ („Tag und Nacht, mein Wunsch ist Kerbela“) ist.⁴⁴ In der Anweisung fehlt auch hier abermals der zweite, für das *Tevhit* typische Refrain; zudem ist auch nicht erwähnt, wer den Liedtext wiedergibt. Der Einschub „Çark“ nach der vierten Strophe in der Anweisung markiert den Beginn dieser Form des *Semah*.⁴⁵ Es ist davon auszugehen, dass alle Ritualteilnehmer das *Tevhit* mit einem zweiten Refrain vortragen sollen, und sich einige Anwesende am *Semah* beteiligen sollen.⁴⁶ (Der zweite Liedtext ist der nächsten Ritualsequenz zugeordnet.)

B.9 Saka Suyu (Das Wasser des Wasserträgers)

Die Anweisung führt den letzten Dienst im Fließtext mit der Überschrift „12nci Hizmet. Saka Hüseyin“ auf; in der vorausgestellten Liste ist der Dienst *Saka Suyu* genannt. Die Bezeichnung des Dienstes signalisiert, dass der *Saka* genannte Wasserträger vom *Dede* gesegnetes Wasser an die Gemeinschaft verteilt. Der Dienst des *Saka* gehört zum Gedenken an Kerbela. Meist werden zuvor *Mersiyes* genannte Trauerlieder vorgetragen, die das Martyrium des İmam Hüseyin und seiner Gefolgschaft in der Wüste bei Kerbela im Jahre 680 besingen.⁴⁷ Die Benennung des Dienstes innerhalb der Anweisung als *Saka Hüseyin* geht vermutlich darauf zurück, dass der Wasserträger im Ritual als Ehrerweisung für und Erinnerung an İmam Hüseyin steht.⁴⁸ Weitaus häufiger ist jedoch die Bezeichnung *Saka Suyu*, weshalb die Verfasserin die rituelle Sequenz derart benennt.⁴⁹

B.9.1 Der zweite Ritualtext des vorherigen Dienstes ist das Lied (*Deyiş*) mit der Anfangszeile „Çekelim Aşkın Yayın“ („Lasst uns den Bogen der Liebe spannen“), das in anderen Ritualbeschreibungen Teil des *Sakka Suyu* (oder auch *Sakakacı* genannt) ist.⁵⁰ Da es zudem in der Liste zum Ritualablauf aus DD6, fol. 19^v,

Allah.“ (Videoaufnahme von Hasan G. Ögütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006). Siehe auch den Refrain bei Başaran, *12 Hizmet*, 70 f.

44 Vgl. Karakaş, „Cem“, 260; Orhan, *İbadet*, 70 f.

45 Siehe hierzu auch die Liste zum Ritualablauf aus DD6, fol. 19^v, die beim 11. Dienst folgendes angibt: „dünü günü ‘arzî[]mānım yānī şāh illāllāh veh çarhı“ („Tag und Nacht, mein Wunsch‘, also ‚Şahillallah‘, und sein Çark“).

46 Auch in anderen Ritualbeschreibungen wird diese Hymne zur Sequenz des *Tevhit* gezählt und begleitet das *Semah* (Karakaş, „Cem“, 260; Orhan, *İbadet*, 70 f.).

47 Vgl. Tur, *Erkânname*, 612–614; M. Yaman, *Cem*, 61–65.

48 Diese Zuschreibung findet sich auch in einer Liste zu den ‚Patronen‘ der *On İki Hizmet* in DD7, fol. 232^v. Vgl. auch Günşen, „Gizli“, 340; Uluçay, *Dua*, 120.

49 In den *Dede Defterleri* findet sich manchmal auch *Sakıyi Kevser*, Mundschenk des Kevser, siehe DD1, fol. 26^v, u. DD6, fol. 19^{r–v}. Vgl. auch Kaya u. Yaman, *Cem*, 50 ff.

50 Bei Kaya u. Yaman, *Cem*, 57; Orhan, *İbadet*, 81; und M. Yaman, *Cem*, 77 f. findet sich der Liedtext nur teilweise wieder. Die größte Übereinstimmung findet sich bei Karakaş, „Cem“, 260 f., und Başaran, *12 Hizmet*, 90.

gemeinsam mit dem *Sakka* bzw. *Sakiyi Kevser* genannt wird, ordnet es die Verfasserin ebenso zu.⁵¹

B.9.2 Unter der Überschrift zum zwölften Dienst führt die Anweisung dann ein *Düvaz İmam* und ein Gebet an. Es ist nicht erwähnt, wer die Texte vorträgt. Vermutlich trägt der *Zakir* das *Düvaz İmam* vor und der *Saka* spricht das Gebet.

B.10 Hizmetlere Dua (Das Gebet für die Dienste)

Die Anweisung beschreibt kurz, dass der *Dede* ein Gebet sprechen und dann die Diensthabenden beim Namen aufrufen und mit einem Gebet versehen soll. Die Ritualtexte selbst sind nicht wiedergegeben. Vermutlich reihen sich die Ausführenden der Dienste vor dem *Dede* auf und empfangen das Gebet, womit sie dann aus ihren Diensten entlassen sind.⁵²

B.11 Cemin Kilidini Açmak (Das Schloss des Cem öffnen)

Hier sind das Gebet *Nadi Aliyyen* und zwei *Düvaz İmams* wiedergegeben, die zum Öffnen des Schlosses des *Cem* vorzutragen sind. Vermutlich dient diese Sequenz als Gegenpart zum Zusammenführen des *Cem* (B.6). Das erste *Düvaz İmam* wird auch im ersten Teil der Anweisung beim Dienst des *Delil* aufgeführt; das Gebet sowie das zweite *Düvaz İmam* sind Teil des *Cem Birleme*. Es ist nicht erwähnt, wer die Ritualtexte vorträgt.

B.12 Ritualende

Die Anweisung endet mit der kurzen Beschreibung, dass der *Gözcü* das *Meydan* mit dem Handfeger (*Carı*) reinigt und der *Dede* ein Gebet für die *Sofra* genannte Tafel spricht, das im Wortlaut wiedergegeben ist. Anschließend trägt der *Zakir* einen Text vor, der aber nicht aufgeführt ist. Das gemeinsame Mahl bildet meist den Abschluss des *Cem*. Es wird als Teil des Rituals angesehen: Der *Dede* erfragt in feststehenden Formeln, ob alle Anwesenden mit ihrer Portion einverstanden sind; danach erteilt er die Erlaubnis, mit dem Essen zu beginnen, und beendet das Mahl später mit einem Gebet.⁵³

4.2 Vorbemerkungen zur Edition und Übersetzung

Da die vielen Eigenheiten im Schriftbild der bearbeiteten Manuskripte zentral für deren Analyse und weitere Erforschung sind, sollen diese möglichst unverändert in der Edition wiedergegeben werden. So können ungewöhnliche Schreibungen beispielsweise auf dialektale Besonderheiten und andere sprachliche Phänomene hinweisen oder sie lassen Vermutungen darüber zu, welches Vokabular möglicherweise losgelöst vom geschriebenen Wort tradiert wurde. Auch bei der Frage nach möglichen textlichen Vorlagen für die Manuskripte ist es unerlässlich,

51 „~~şakka~~ şakī-yi Kevser ve^h çekelim ‘aşkın yayın“. Von der mehrfachen Umnummerierung der Liste abgesehen, ist hier der *Sakka Suyu* deutlich mit dem *Deviş* verbunden.

52 Vgl. M. Yaman, *Cem*, 81 f.; Karakaş, „Cem“, 262–265.

53 Ebd.

auf Unterschiede im Schriftbild zu achten und diese nachvollziehbar darzustellen. Hierbei ist unvermeidbar, einen Standard der Schreibweisen als Vergleichspunkt heranzuziehen, um Abweichungen zu benennen.

In Anbetracht der Herkunft der hier untersuchten Manuskripte stellt sich aber die Frage, wie die Abweichungen von orthographischen Standards bewertet werden. In der wissenschaftlichen Beschäftigung mit staatlichen Archivalia kann das Vermerken fehlerhafter Schreibungen etwa die unzureichende Ausbildung eines Angestellten in der Verwaltung belegen. Grundlage für solche Schlussfolgerungen ist jedoch immer, die Schreiber der Quellen in einem Umfeld zu verorten, welches eine standardisierte Schreibweise etablierte und Einrichtungen zur Vermittlung dieser Standards besaß. Die beiden Schreiber der DD1–6 können aber sicherlich nicht mit demselben Maß gemessen werden wie etwa osmanische Gelehrte oder Beamte, die in speziellen Bildungsinstitutionen geschult wurden und deren Tätigkeiten von Schriftlichkeit bestimmt waren. Auch Letztere beachteten die in ihren Milieus etablierten orthographischen Standards für das Osmanisch-Türkische nicht immer, doch die im hier untersuchten Korpus beobachteten Schreibungen sind von einer anderen Natur und Umfänglichkeit als gelegentliche Lapsus.

Bei der großen Anzahl von konstant gleich realisierten Abweichungen in einigen der Texte kann davon ausgegangen werden, dass hier Standard ist, was andernorts als falsch gilt. Mitunter geht dies darauf zurück, dass viele ländliche Gebiete weder in der spätosmanischen Periode noch in den ersten Jahrzehnten der Republik Türkei sonderliche Berücksichtigung im staatlichen Bildungssystem fanden. Wenn überhaupt, verlangte das seit Jahrhunderten meist von Vieh- und Landwirtschaft dominierte Leben in diesen Regionen nur von wenigen Personen, des Lesens und Schreibens fähig zu sein. Die Alphabetisierung und die konstante Beschäftigung mit Schriftlichkeit waren mit Kosten verbunden, die sich eine Dorfgemeinschaft oder Großfamilie leisten können musste. Im Falle der beiden jugendlichen Schreiber von MB & MM, deren Niederschriften zum Großteil auf Diktaten basieren, sei zudem daran erinnert, dass es sich um Schulanfänger handelte.

Der Verfasserin ist es ein Anliegen, den Manuskripten in ihrer ursprünglichen Funktion und Bedeutung gerecht zu werden. Eine plakative Korrektur der vom erwähnten Standard abweichenden Schreibungen würde beim Leser den falschen Eindruck erwecken, dass Fehlerhaftigkeit betont werden solle. Dies darf nicht die Aussage einer Edition solcher Materialien sein, denn sie sind Produkte eines sozialen Milieus, welches meist nicht von Schriftlichkeit und schon gar nicht von Diskursen um korrekte Schreibweisen durchdrungen war.

Die Quellen verdeutlichen darüber hinaus, wie relativ die Idee von der Notwendigkeit eines Standards für das geschriebene Wort ist. Bei näherer Betrachtung der abweichenden Schreibungen wird offenbar, dass sie zwar das Auge einiger Leser stören mögen, jedoch im Ohr des Zuhörers nicht falsch klingen. Für

das von Mündlichkeit geprägte Umfeld, in dem die Schreiber aufwuchsen und lebten, ist diese Form der Niederschrift funktional, eventuell aber auch die einzig realistische. Die Verfasserin versucht daher, die Quellen in einer adäquaten Form zu präsentieren und sie ihrer Eigenheiten nicht zu berauben, die, wie noch zu zeigen ist, einen besonderen Mehrwert darstellen. Wenn dem Leser der Edition schon nach kurzer Zeit entfällt, über wie viele abweichende Schreibungen er stolpert, und seinen Fokus auf den Inhalt legt, so kommt er den Schreibern der Manuskripte in der Nutzung von Schriftlichkeit vermutlich sehr nahe.⁵⁴

Richtlinien der Edition

Um das Schriftbild der Texte möglichst unverändert wiederzugeben, wurde eine diplomatische Edition mit Apparat angefertigt. Die meisten Textabschnitte besitzen keine Überschriften oder erklärende einleitende Worte. Um nicht in die Textkomposition einzugreifen, platziert die Verfasserin sämtliche Erläuterungen zum Inhalt der Texte in den thematischen Kapiteln, in den Übersetzungen und in den Beschreibungen der Handschriften. Der Großteil der Anmerkungen zu Abweichungen im Schriftbild wird im Apparat untergebracht, der Auskunft über die lexikalisch nachgewiesenen Schreibweisen gibt, die als Vergleichspunkte, aber nicht als Korrigenda im üblichen Sinne zu verstehen sind.

Im Apparat wird wie folgt kommentiert: *legi non potest* – Text kann nicht entziffert werden, *sensus non liquet* – eine sinnvolle Lesung ist nicht möglich, *fortasse* – die Lesung ist unsicher. Im Fließtext werden folgende Eingriffe vorgenommen, um die vorgeschlagene Lesung direkt zu präsentieren und die Einträge im Apparat möglichst gering zu halten: [] – getrennte Schreibungen werden verbunden, [] – zusammengeschiedene Wörter werden getrennt; bei Abkürzungen oder wenigen fehlenden Buchstaben in einem Wort wird in eckigen Klammern ergänzt.

Für die Transliteration der Texte in arabischer bzw. perso-arabischer Schrift werden je nach Sprache folgende Umschriftsysteme verwendet: Für Osmanisch-Türkisch das Umschriftsystem der *İslâm Ansiklopedisi*,⁵⁵ für Arabisch das Umschriftsystem der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG)*. Neben den bestehenden Zeichen beider Transliterationssysteme werden weitere genutzt, um möglichst viele Eigenheiten des Schriftbilds in der Edition darstellen zu können: ^h – das endständige *Ha* (ه), ^o – kennzeichnet das Fehlen des *Alif* (mit *Hamzat al-Waṣl*) beim bestimmten Artikel im Arabischen, ä – bei *Alif* für den Vokal „e“, und bei der zweifachen Schreibung eines in der Aussprache verstärkten Konsonanten werden die beiden Buchstaben fett hervorgehoben (z. B. **ṣakkā** bei صققي).

54 Zu Arbeiten mit einem ähnlichen Vorgehen vgl. McElwain, „Ritual“; Andrews u. Temel, „Hubyar Texts“.

55 *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lûgati (İA)*, 13 Bde, Istanbul 1940–1986.

Bei der Edition der Texte im perso-arabischen Alphabet werden folgende Regeln beachtet: Lediglich Eigennamen werden großgeschrieben; alle anderen Wörter, auch am Zeilenanfang stehende Wörter werden kleingeschrieben. So wird „Allāh“ großgeschrieben, die gängige Bezeichnung „ḥaḳḳ“ für Gott bleibt jedoch klein, da sie nicht nur als Eigenname verstanden werden kann. An Eigennamen angefügte Suffixe werden nicht mit einem Apostroph abgetrennt. Entsprechend dem Original werden keine Satzzeichen wie Komma oder Punkt verwendet. Solange keine plenegeschriebenen Vokale oder Vokalisierungszeichen anderes signalisieren, wird der Labialharmonie wie im modernen verwendet gefolgt.

Bei der Edition der lateinschriftlichen Texte wurde Folgendes beachtet: Nach den Regeln des Türkischen in Lateinschrift ist keine Trennung der persischen *İzafet*-Endung durch einen Bindestrich erforderlich; der die Verbindung markierende Vokal wird entsprechend der großen Vokalharmonie angepasst, siehe „İmamı Rıza“ oder „masumu pak“. Im Fließtext der Edition werden diese Schreibungen beibehalten; auch Anmerkungen im Apparat folgen dieser Wiedergabe der persischen *İzafet*.

Als Grundlage für die Transliteration der Texte ins (Osmanisch-)Türkische wurde das *Redhouse Türkçe/Osmanlıca-İngilizce Sözlük (Yeni Redhouse)*⁵⁶ und dessen Erstauflage, das *A Turkish and English Lexicon (Eski Redhouse)* aus dem Jahre 1890,⁵⁷ herangezogen. Bei der Edition der türkischen Texte in Lateinschrift wurde ebenfalls *Yeni Redhouse* verwendet. Ergänzend wurden online verfügbare Wörterbücher der Türk Dil Kurumu konsultiert: *Güncel Türkçe Sözlük*⁵⁸, *Tarama Sözlüğü*⁵⁹ und *Türkiye Türkçesi Ağızların Sözlüğü*⁶⁰. Für das Arabische wurde Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*⁶¹ ver-

56 *Redhouse Türkçe/Osmanlıca-İngilizce Sözlük / Redhouse Turkish/Ottoman-English Dictionary*, V. Bahadır Alkım et al. (Hg.), 18. Aufl., Istanbul, 2000.

57 James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, [1890] 2001.

58 *Güncel Türkçe Sözlük*, Online-Wörterbuch, Türk Dil Kurumu, unter: <https://sozluk.gov.tr/>.

59 *Tarama Sözlüğü*, Online-Wörterbuch, Türk Dil Kurumu, unter: <https://sozluk.gov.tr/>. Grundlage dieses Wörterbuchs ist Ömer Asım Aksoy u. Dehri Dilçin, *Tarama Sözlüğü: XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla*, 8 Bde, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1963–1977.

60 *Derleme Sözlüğü*, Online-Wörterbuch, Türk Dil Kurumu, unter: <https://sozluk.gov.tr/>. Grundlage dieses Wörterbuchs sind bereits veröffentlichte Arbeiten wie *Türkiye’de Halk Ağzında Derleme Sözlüğü*, 12 Bde, Türk Dil Kurumu (Hg.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basınevi, 1963–1982; Cemil Gülseren, *Malatya İli Ağızları: İnceleme, Metinler, Sözlük ve Dizinler*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000; Efrasiyap Gemalmaz: *Erzurum İli Ağızları: İncelemeler, Metinler, Sözlük ve Dizinler*, 3 Bde, 2. Aufl., Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, 1995; Zeynep Korkmaz, *Güney-Batı Anadolu Ağızları: Ses Bilgisi (Fonetik)*, 2. Aufl., Ankara: Ankara Üniversitesi, 1994.

61 Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*, 4. unveränderte Aufl., Wiesbaden, 1977.

wendet. Als Referenz für das Persische diene Heinrich F. J. Junker und Bozorg Alavi, *Persisch-Deutsches Wörterbuch*.⁶²

Da die Texte trotz ihrer Eigenarten im Schriftbild größtenteils verständlich sind und zudem Einblicke in die lokale Mundart liefern, werden häufig vorkommende Abweichungen nicht gesondert kommentiert. Dies gilt bei den lateinschriftlichen Texten aus MB & MM sowie DD7 für die folgenden Wörter, die weder doppeldeutig noch unverständlich sind; mitunter sind sie zudem in Wörterbüchern zu türkischen Mundarten lexikalisch belegt: **Ali yel Mürtaza** / **Aliyel Mürtaza** statt Aliyyü l-Mürtaza, **Ceprail** statt Cebrail, **doga** / **doğa** / **döga** / **döğa** statt dua, **doga imam** / **dogazimam** / **doyazimam** / **dögazimam** statt düvaz imam, **gerçege hö** statt gerçeğe hü, **gurban**⁶³ statt kurban, **heman**⁶⁴ statt heman, **hızmat**⁶⁵ / **hızmet**⁶⁶ statt hizmet, **hoda** statt hüda, **hö** statt hü, **kapu** statt kapı, **Kezim** statt Kazım, **meydane** statt meydana (Dativ), **Meyti** statt Mehdi, **mömün** statt mümin, **Muhammet** statt Muhammed, **Nagi** / **Nağı** statt Naki, **rahber** statt rehber, **selavat** / **selavet** statt salavat, **selver**⁶⁷ statt server, **Tagı** / **Tağı** statt Taki, **talib** statt talip, **zekir** statt zakir. Zudem werden die Abweichungen von den Regeln der Groß- und Kleinschreibung nicht im Apparat markiert, z. B. kleingeschriebene Eigennamen wie „İmam zeynel“ oder Kleinschreibung am Satzanfang. Auch falsche oder mitunter fehlende Interpunktion findet keine Erwähnung im Apparat.

Für die Texte im perso-arabischen Alphabet aus den DD1–6 werden die abweichenden Schreibungen der folgenden Wörter nicht markiert, da sie weder mehrdeutig noch unverständlich sind: **Bākīr** statt Bākır, **de^hde^h** statt dede^h, **de^hlīl** statt delīl, **dū‘ā** statt du‘ā, **du‘āz-ī imām** / **düv‘āz-ī imām** / **düv‘āz-ī imām** statt düvāz imām, **farz** statt farz, **īkrār** statt ikrār, **İmām** statt İmām, **İsmā‘il** statt İsmā‘il, **kāmīl** statt kāmīl, **Kāzīm** statt Kāzım, **ķurbān(lıķ)** statt ķurbān(lıķ), **mü‘mīn** statt mü‘min, **mürşīd** statt mürşīd, **Mürtazā** statt Mürtażā, **pir** statt pīr, **Rīzā** / **rīzā** statt Rīzā / rīzā, **Şādīķ** / **şādīķ** statt Şādīķ / şādīķ, **selver** statt server, **sīrr** statt sır, **ve^h** statt ve, **Yezīd** statt Yezīd, **zāmān** statt zamān. Darüber hinaus werden folgende Eigenarten weder im Text angemerkt noch in den Apparat aufgenommen: das Fehlen des *Hamza* am Wortende (z. B. „ḥaṭā“ statt „ḥaṭā’“), die Schreibung der persischen *İzafet* mit langem „i“ (z. B. „şāḥib-ī zamān“ statt

62 Heinrich F. J. Junker u. Bozorg Alavi, *Persisch-Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1965.

63 *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, Bd. 6, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972, s. v. gurban.

64 Sadettin Özçelik u. Erdoğan Boz, *Diyarbakır İli Çüngüş ve Çermik Yöresi Ağzı: Dil İncelemesi, Metinler, Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2001, s. v. heman.

65 Gürer Gülsevin, *Uşak İli Ağzıları: Dil Özellikleri, Metinler, Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2002, s. v. hızmat.

66 Gemalmaz, *Erzurum*, s. v. hizmet; Münir Erten, *Diyarbakır Ağzı: İnceleme, Metinler, Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1994, s. v. hizmet.

67 Gemalmaz, *Erzurum*, s. v. selver; Olcay, *Erzurum*, s. v. selver.

„şāhib-i zamān“) sowie die Kennzeichnung der persischen *İzafet* nach langem „a“ am Wortende mit einem *Hamza* statt einem *Yā*.

Sprachliche Eigenheiten

Die zahlreichen orthographischen Abweichungen in den untersuchten Heften lassen nicht nur erkennen, dass die Schreiber andernorts bekannte Standards vernachlässigten und ihren eigenen Umgang mit Schriftlichkeit hatten. Denn beim Großteil der untersuchten Texte handelt es sich auch um eine Art Transkriptionsdenkmal der in Bicir und Umgebung gesprochenen Mundart. Insbesondere die beiden Schreiber der lateinschriftlichen Hefte MB & MM brachten zu Papier, was ihnen diktiert wurde, und waren als Schulanfänger noch nicht in der Lage, den gesamten Text konsequent in standardisierter Schreibung festzuhalten. Immer wieder tauchen Charakteristika der Mundart von Malatya im Schriftbild auf, wie etwa veränderte Konsonanten und Vokale oder auch grammatische Formen und Vokabular des dortigen Dialekts. Die beiden lateinschriftlichen Hefte, die vorschnell als von Fehlern wimmelnd abgetan werden könnten, erweisen sich daher als zentral, um die sprachlichen Eigenheiten aller hier untersuchten Texte besser zu erfassen. Insbesondere bei der Einordnung der abweichenden Schreibungen im perso-arabischen Alphabet aus den DD1–6 bieten sie wertvolle Hilfestellung. Denn auch die Schreiber dieser Hefte hielten dialektale Eigenheiten im Schriftbild fest, die aber wahrscheinlich aufgrund der weniger spezifizierten Lautdarstellung im perso-arabischen Alphabet geringer ausfallen.

Bei einigen Wörtern in den DD1–6 ist beispielsweise der Vokal „e“, den die Verfasserin dort erwartete, mit einem *Alif* realisiert. Diese auf den ersten Blick eigentümliche Schreibung veranlasste zur Einführung des Buchstaben „ä“ in der hiesigen Edition des Osmanisch-Türkischen. Im Abgleich mit den lateinschriftlichen Texten muss jedoch angenommen werden, dass die Schreiber manchmal kein „e“, sondern das bei diesen Wörtern in der dialektalen Variante aufscheinende „a“ wiedergeben: z. B. „rāḥber“ (statt „rehber“), „ḥızmāt“ (statt „ḥızmet“) sowie „ḥaşānet“ (statt „ḥasenāt“).

Zu den häufigen Abweichungen in MB & MM gehört unter anderem, dass ihre Schreiber den Buchstaben „g“ nutzten, wo das nach der Standardschreibung verlangte „k“ im Dialekt eher weich ausgesprochen wird,⁶⁸ oder sie gaben die in der dialektalen Aussprache üblichen Vokale wieder, die wie etwa im Falle von „heç“ (für „hiç“), „kapu“ (für „kapı“) und „ıkrar“ (für „ikrar“) vom Standard abweichen. Einige dieser Eigenheiten bei der Vokalisierung können in den DD1–6 nicht nachvollzogen werden, wenn Vokale nicht plene geschrieben sind oder, wie meistens der Fall, Vokalisierungszeichen fehlen. In anderen Fällen sind die perso-arabischen Schreibungen der dialektalen Lautveränderungen eindeutig und mit denen in MM & MB kongruent, wie etwa von „t“ zu „d“ (z. B. „dutasıñ“ und

68 Sehr häufig: „gurban“ statt „kurban“ und „Tagi“ statt „Taki“. Vgl. Gülseren, *Malatya*, 77.

„dağarak“),⁶⁹ von „k“ zu „h“ (z. B. „ağşam“ und „yanımdağı“)⁷⁰ oder von „ğ“ zu „y“ (z. B. „geldiyiñ“ und „durdyuyiñ“)⁷¹.

Weitaus seltener beobachtete sprachliche Eigenheiten sind der für die Mundart typische Wegfall des „r“ beim Personalsuffix der dritten Person Singular im Präsens (z. B. „dönüyo“ und „diyo“),⁷² die Kontraktion der Personalendung der zweiten Person Singular im Präsens zu „-yiñ“ / „-yîñ“ (z. B. „eyle^hyiñ“)⁷³ oder die Wiedergabe von dialektalen grammatischen Formen, wie etwa der Imperativ der ersten Person Plural auf „-(y)ak“ / „-(y)ek“ (z. B. „dutağ“ und „bitek“)⁷⁴ oder die Postposition „ınan“ / „inen“⁷⁵.

Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang auch solche Stellen, an denen weniger leicht nachvollziehbare dialektale Varianten zum Vorschein kommen. Hierzu gehört der Wandel von „dua“ zu „doğa“, „doga“, „döğa“ und „döga“, wobei für die Vokalveränderung von „u“ zu „o“ und „ö“ weniger Erläuterungsbedarf besteht als für die Einfügung der Buchstaben „ğ“ und „g“ zwischen beiden Vokalen. Denkbar ist, dass diesen Schreibungen eine Aussprache zugrunde liegt, bei der ein dem „ğ“ ähnlicher Laut beide Vokale verbindet; ein Wandel des „ğ“ zwischen zwei Vokalen zu „g“ wiederum ist für die Mundart von Malatya belegt.⁷⁶ Ein ähnliches Beispiel ist die häufige Wahl derselben Buchstaben an Stellen, an denen man ein „n“ zur Wiedergabe des nasalen „n“ erwarten würde: z. B. „cesedige“ (für „cesedine“) und „gördüg“ (für „gördün“). Die Veränderung von „ñ“ zu „ğ“ und „g“ entspricht aber den dialektalen Besonderheiten der Region.⁷⁷ In den DD1–6 hingegen kann diese Lautverschiebung nicht nachvollzogen werden, da der dort anzutreffende Buchstabe *Kaf* nicht eindeutig ist (neben „k“ sind sowohl „ñ“, „ğ“ als auch „g“ möglich).

In diesem Zusammenhang sind auch dialektale Varianten erwähnenswert, bei denen etwa Buchstaben wegfallen, hinzukommen oder ihre Position im Wort wechseln. Einige dieser Fälle treten nur in MB & MM zum Vorschein, während die Wörter in den DD1–6 dem orthographischen Standard des Osmanisch-Türkischen entsprechen geschrieben sind (z. B. „sahati“ und „saati“ für „şihhatı“, „ırıza“ für „Rızā“⁷⁸ und „nalet“ für „la‘net“). Es stellt sich hier die Frage, inwieweit uns Standardschreibungen überhaupt einen Anhaltspunkt für die Aussprache dieser Wörter durch ihre Schreiber liefern können.

69 Vgl. ebd., 77.

70 Vgl. ebd., 83.

71 Vgl. ebd., 83.

72 Vgl. ebd., 111.

73 Vgl. ebd., 169.

74 Vgl. ebd., 185.

75 Vgl. ebd., 185.

76 Vgl. ebd., 91. Siehe zudem die für südwest-anatolische Mundarten des Türkischen nachgewiesene Form „duğa“ (Korkmaz, *Güney-Batı*, s. v. duğâ).

77 Vgl. Gülseren, *Malatya*, 84, 87 u. 90.

78 Vgl. ebd., 67.

Eine umfangreiche sprachliche Analyse der untersuchten Texte hätte den Rahmen der vorliegenden Arbeit gesprengt, doch im Folgenden seien einige zentrale Wörter und Ausdrücke in ihrer Bedeutung sowie möglichen Herkunft, aber auch hinsichtlich offener Fragen und Unklarheiten erläutert.

Carı / Cārī: Das Wort mit der Bedeutung „Handfeger“ findet sich in einigen alevitenbezogenen Publikationen auch als „car“ wieder.⁷⁹ Häufig ist zudem die lexikalisch nicht nachgewiesene Wendung „carı çalmak“, die mit „fegen“ zu übersetzen ist.⁸⁰ Beide Formen (*Carı* und *Car*) gehen vermutlich auf das Wort „cārūb“ zurück, das aus dem Persischen entlehnt ist und bei James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, mit der poetischen Kurzform „cārū“ nachgewiesen ist.⁸¹ Alper Çağlayan erwähnt zudem den *Carıcı* (Feger) in seiner Beschreibung als einen der *Hizmet*s, der beispielsweise bei der ihm gewidmeten Sequenz mit einem Handfeger (*Süpürge*) auf das *Meydan* komme und dort zwölfmal ebenjenes schwinde.⁸²

Devah / Devāh: Bei diesem Wort handelt es sich um eine Abwandlung von „ṭavāf“/„tavaf“ mit der Bedeutung des Umrundens oder Aufsuchens (eines Ortes oder einer Person) zum Zwecke der Devotion.⁸³ Dieselbe Bedeutung wird in einer Online-Publikation für den Siedlungsraum des Hubyar Sultan Ocağı (d. h. vor allem Tokat, Amasya, Çorum und Sivas) angeführt: „Devah: kutsal yerleri ziyaret etmek“.⁸⁴ Während auch in Bicir und Alvar offensichtlich die Aussprache „devah“ verbreitet war, weist der Vergleich mit andernorts veröffentlichten Texten auf weitere von „tavaf“ abweichende Varianten hin. Das lässt sich am Beispiel des Gedichtes „Geldi Cebrail“, bei dem „devah“ in den hier untersuchten Texten vorkommt, gut verdeutlichen. Bei den zehn Versionen dieses Gedichtes, die Ahmet Engin Yürür im Anhang seiner Arbeit zusammenführt, finden sich neben „tavaf“ und „devah“ auch die Varianten „dafaf“ und „tevah“.⁸⁵

Düvaz İmam / Dūvāz(deh) İmām: Bezeichnung für Hymnen, mit denen vor allem im rituellen Kontext der Zwölf Imame gedacht wird. Wie auch in Bicir

79 Vgl. M. Yaman, *Cem*, 11; Ersal, „İnanç“, 1065 f.

80 Günşen, „Gizli“, 332 u. 337; Çağlayan, *Tarîk*, passim.

81 Redhouse, *Turkish*, s. v. cārū.

82 Çağlayan, *Tarîk*, 58.

83 Ahmet Engin Yürür, *Mi'raçlama in the Liturgy of the Alevi of Turkey: A Structural and Gnostic Analysis*, unveröffentl. Diss., Univ. of Maryland, Baltimore County (UMBC), 1989, 187.

84 „Yöresel Kelimeler“, Online-Publ. (o. J.). Für die Region um Bicir ist „devah“ beispielsweise in einer Publikation über Mezirme nachgewiesen (siehe Süleyman Özerol, „Şah İbrahim Veli İle İlgili Anlatımlar“, 128 f.).

85 „Tavaf“ (Yürür, *Mi'raçlama*, 235 u. 256), „devah“ (ebd., 242, 244–246, 248, 253 u. 255), „dafaf“ (ebd., 233) und „tevah“ (ebd., 236, 238 f., 241 u. 250). Für die dem Standard entsprechende Aussprache und Schreibung „tavaf“ siehe unter anderem M. Yaman, *Cem*, 62 u. 65; Tur, *Erkannâme*, 612; Karakaş, „Cem“, 254 f. Im Online-Wörterbuch *Türkiye Türkçesi Ağızların Sözlüğü* ist lediglich „tevaḫ“ für den Raum Erzurum als eine andere Abweichung nachgewiesen (Gemalmaz, *Erzurum*, s. v. tevaf).

werden sie unter Aleviten häufig *Düvaz İmams* genannt, aber es gibt zahlreiche andere Varianten,⁸⁶ deren Herkunft im Persischen „davāzdah imām“ zu finden ist. Es wird daher davon ausgegangen, dass „düvaz imam“ durch den Wegfall der Silbe „deh“ entstand. Die Schreibungen im perso-arabischen Alphabet aus den hier untersuchten Manuskripten deuten darauf hin, dass eine *İzafet* zwischen beide Wörter gesetzt wurde (*düvāz-i imām*). Diese Verbindung geht aber möglicherweise in der Aussprache des Begriffs verloren, wenn das „i“ oder „ı“ der *İzafet* mit dem Vokal am Wortanfang von „imām“ verschmilzt.

Interessanterweise wird die Schreibung mit *İzafet* nur für die erwähnten Hymnen verwendet, während beispielsweise in einem Ritualtext die Benennung der Zwölf İmame mit der Silbe „deh“ umgesetzt ist („düv‘āzdeh“ siehe DD2, fol. 8^v).⁸⁷ Zudem lassen die um die Silbe „deh“ verkürzten Varianten wie „dü‘āz-ı imām“ oder „düv‘āz-ı imām“ vermuten, dass ihre Schreiber die Herkunft des Wortes weniger bei „düvāzdeh“ als vielmehr bei „du‘ā“ sahen (vielleicht nicht zuletzt auch, da die Hymnen als eine Art Gebet verstanden werden).⁸⁸

Hon (bzw. Hun) / خون: Die Herkunft dieses Wortes ist unbekannt. Es kommt in den hier untersuchten Texten in einem dem Şah Hatayi zugeschriebenen Gedicht vor, das die Himmelfahrt des Propheten Muhammed (*Miraç*) und die Versammlung der Vierzig (*Kırklar Meclisi*) nacherzählt. Die entsprechende Zeile lautet: „Kudretten bir hon geldi“ (MB, fol. 33^r); „Kudretten bir خون geldi“ (DD3, fol. 7^r). Nach Ahmet Engin Yürür bezeichnet *Hon* bzw. *Hun* eine mit Essen gedeckte Tafel.⁸⁹ Fuat Bozkurt scheint *Hon* jedoch als Essen zu verstehen, wenn er eine andere Version der erwähnten Gedichtzeile zitiert. Sie dient ihm als Referenz für die auch in *Buyruk*-Texten überlieferte Nacherzählung, Muhammed sei während seiner Himmelfahrt ein Mahl angeboten worden:

In einigen *Buyruk*-Handschriften wird erklärt, im Paradies sei ein Mahl aus Honig, Milch und Äpfeln zu Muhammed gekommen. Dieses Ereignis wird auch in dem „Miraçlama“ genannten Gedicht des [Şah] Hatayi wiedergegeben: *Plötzlich kamen drei*

86 Derviş Tur verwendet sowohl „duazda“ als auch „duvazda“, aber ohne „imam“ (Tur, *Erkânname*, passim). Im Wörterbuch zu Begriffen des Alevitentums und des Bektaşitums von Esat Korkmaz findet sich der Eintrag „düvaz“ (Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, 1. Aufl., Istanbul: ANT, 1993, 108). Und bei Alper Çağlayan ist von „duazimam“ die Rede (Çağlayan, *Tarîk*, passim). Zu den verschiedenen Bezeichnungen siehe Coşkun Elçi, „Duvazlar“, 132.

87 Siehe auch die Schreibung „dīvāzdeh-i imām“ im DD6, fol. 4v.

88 Vgl. die Überschriften für einige *Düvaz İmams*, die als „kürbān düv‘āsi“ bzw. „kürbān dü‘āsi“ (DD1, fol. 10r) und „şāḳḳā düv‘āsi“ bzw. „şāḳḳā dü‘āsi“ (DD6, fol. 7v) gelesen werden können.

89 In dem „Glossary of Gnostic Terminology“ betitelten Anhang 1 seiner Arbeit heißt es: „hun[:] dining table, banquet“ (Yürür, *Mi’raçlama*, 185). Demgemäß paraphrasiert er den Inhalt der Gedichtzeile „Kudretten bir hon geldi“ mit „A mysterious hand sets a dining table“ (ebd., 18).

Speisen; er nahm Milch und Apfel, [nahm] vom Honig [...].“ [Kursivsetzung im Original]⁹⁰

Öken bzw. Örken: Die beiden dialektalen Ausdrücke *Örken* und *Öken* für Strick, die Cemil Gülseren in seinem *Malatya İli Ağızları* getrennt aufführt, sind vermutlich miteinander, aber auch mit *Urgan* verwandt.⁹¹ Während letztere Form möglicherweise als „ürkân“⁹² (oder doch „örkân“?) in den untersuchten Heften auftaucht (z. B. DD1, fol. 28^v), überwiegen Schreibungen wie „öken“ und „örken“, sowohl im perso-arabischen Alphabet als auch in der Lateinschrift.

Semâh / Semah: Die Schreibung von *Semah* im perso-arabischen Alphabet ist in keinem der beiden hier konsultierten Osmanisch-Wörterbücher mit *Semâh* (oder anderen möglichen Formen wie u. a. *Şemâh* oder *Şemâh*) vermerkt. In den Online-Wörterbüchern *Güncel Türkçe Sözlük* und *Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü* der Türk Dil Kurumu findet sich jeweils ein Eintrag zu *Semah*. Im *Güncel Türkçe Sözlük* wird erläutert, es handele sich bei *Semah* um einen rituellen Tanz, der in alevitischen und bektaschitischen Gemeinschaften verbreitet sei und gemeinsam mit Musik aufgeführt werde.⁹³ Der Eintrag aus dem *Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü* entstammt der Publikation *Malatya İli Ağızları* von Cemil Gürsel und lautet wie folgt:

[...] 1. Ein Tanz, der zusammen mit Musik getanzt wird und von ritueller Beschaffenheit ist. 2. Ein Tanz religiösen Ursprungs, der in alevitischen Kontexten zusammen mit Volksmusik getanzt wird. Er kann gemeinsam von Frau und Mann getanzt werden. In Anschluss an ihn wird ein *Gülbang* [genanntes Gebet] gesprochen.⁹⁴

Zudem wird *Semah* auch zur Bezeichnung der Liedtexte, welche den Tanz begleiten, gebraucht.⁹⁵ Die Herkunft des Wortes von arabisch *Samā*⁹⁶ erklärt sich mit der Auslautverhärtung von „‘“ zu „h“ in der gesprochenen Sprache.⁹⁷ Das Festhal-

90 „Kimi Buyruk yazmalarında, cennette Muhammed’e bal, süt ve elmadan oluşan bir yemek geldiğini belirtilir. Bu olay, Hatayi’nin „Miraçlama“ adlı şiirinde de işlenir: Kudretten üç hon geldi; süt ü elma, baldan aldı [...].“ (Fuat Bozkurt (Hg.), *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 4. Aufl., Istanbul: Kapı, 2009, 14, Fn. 18).

91 Gülseren, *Malatya*, 414 (s. v. öken u. örken). Vgl. auch *Tarama Sözlüğü*, Online-Wörterbuch, s. v. örken.

92 Nach Redhouse, *Türkçe*, 1200, als griechisches Lehnwort, und nach Redhouse, *Turkish*, 245, als türkisches Wort aufgeführt.

93 *Güncel Türkçe Sözlük*, Online-Wörterbuch, s. v. semah.

94 „[...] 1. Çalgı eşliğinde oynanan, tören niteliği taşıyan oyun. 2. Alevî çevrelerinde halk mûsikîsi eşliğinde oynanan dinî menşeli oyun. Kadın erkek bira[n]da oynanabilir. Sonunda „gülbang“ çekilir.“ Gülseren, *Malatya*, 417 (s. v. semah).

95 Siehe Fahriye Dinçer, *Formulation of Semahs in Relation to the Question of Alevi Identity in Turkey*, unveröffentl. PhD thesis, Boğaziçi Üniv., Istanbul, 2004, 4, Fn. 7. Vgl. u. a. für *Erzincan Semahı* (M. Yaman, *Cem*, 66 f.) und *Kırat Semahı* (ebd., 69 f.).

96 *Güncel Türkçe Sözlük*, Online-Wörterbuch, s. v. semah.

97 Siehe z. B. Stephan Procházka, *Die arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2002, 63. Die Verfasserin dankt Robert Langer für diesen Hinweis.

ten an der geschriebenen Form, also *Semā'*, kann beispielsweise in den frühen, noch im arabischen Alphabet veröffentlichten Arbeiten des Yūsuf Žiyā (Yörükan) beobachtet werden, wenn er von den rituellen Tänzen der Aleviten berichtet.⁹⁸

Das *Güncel Türkçe Sözlük* weist die Form *Sema* als heutige Bezeichnung eines Rituals aus, das Mevlevi-Derwische zum Spiel verschiedener Musikinstrumente ausübten, indem sie ihre Arme zu beiden Seiten hoben und sich drehten.⁹⁹ Obgleich die Bezeichnung *Semah* für den Tanz im alevitischen Ritual sehr gängig ist,¹⁰⁰ scheint die vom *Güncel Türkçe Sözlük* vorgenommene Unterscheidung zu strikt, da auch Aleviten das Wort *Sema* verwenden, um den erwähnten Tanz zu benennen.¹⁰¹

Şāh Ḥaṭā'ī / Şah Hatayi: Der Dichtername des Şah İsmail setzt sich aus dem Wort „ḥaṭā“ und der arabischen *Nisba*-Endung zusammen: Ḥaṭā'ī, der Fehlerhafte. Im untersuchten Korpus taucht der Name fast ausschließlich in der letzten Strophe von Gedichten auf und ist dann mit der Personalendung oder der Possessivendung der ersten Person Singular versehen. Theoretisch könnte es sich um „Şāh Ḥaṭā'im“ („mein Şah Ḥaṭā'ī“) und „Şāh Ḥaṭā'iyim“ („ich bin Şah Ḥaṭā'ī“) handeln, doch letztere Variante ist die bei der Nennung des Dichternamens übliche. Eine Unklarheit ergibt sich jedoch daraus, dass erwähnter Dichtername in der gesprochenen Sprache eher als Şah Hata, Şah Hatay oder Şah Hatayi geläufig ist. Die Form „Hatayi“ entspricht dabei einer im Türkischen regelhaften Veränderung bei arabischen Lehnwörtern mit einem *Hamza* zwischen zwei Vokalen, wobei der Glottisverschlusslaut durch ein *Ya* ersetzt wird.¹⁰²

Dass die Schreiber den Namen „Şāh Ḥaṭā'“, ergänzt mit einer Endung, aufs Papier brachten, könnte vermutet werden, wo sie „Şāh Ḥaṭā'im“ schreiben (z. B. DD1, fols. 3^v, 4^r, 5^v u. 8^v). Doch hierhinter steckt wohl bloß der Lapsus, die beiden Punkte des *Ya* vergessen zu haben. An anderen Textstellen taucht der Name nämlich als „Şah Ḥaṭā'ī“ auf (z. B. DD2, fols. 14^v, 18^v u. 28^v, u. DD5, fol. 79^r). In den lateinschriftlichen Heften findet sich aber fast durchgängig die Form „Şahatayım“, d. h. „Şah Hatayım“, wohinter „ich bin Şah Hata“, aber auch „ich bin Şah Hatay“ und sogar „mein Şah Hatay(ı)“ stecken kann. Einen Hinweis darauf, welche all dieser Namensformen die Schreiber von MB & MM vermutlich festhalten wollten, gibt folgende Gedichtzeile: „Hatayıyam hatayıyam hatayı • hatayıdan ırık dutmam etayı“ (MB, fol. 40^r). Der Anpassung der Vokalfärbung geschuldet wird aus „Hatayi“ folglich die dialektale Form „Hatayı“, die etwa auch in Mustafa Başarans Ritualbeschreibung nachgewiesen ist.¹⁰³ Da die übliche Form, den Dichternamen

98 Vgl. Yūsuf Žiyā, „Anadolu“, u. a. 115, 116, 119 u. 123.

99 *Güncel Türkçe Sözlük*, Online-Wörterbuch, s. v. *sema* (II).

100 U. a. M. Yaman, *Cem*, passim; Tur, *Erkânname*, passim; Karakaş, „Cem“, passim.

101 Vgl. u. a. Markoff, „Music“, 101.

102 Vgl. Gülseren, *Malatya*, 91.

103 Başaran, *12 Hizmet*, passim.

in der letzten Strophe von Gedichten zu erwähnen, „ich bin ...“ ist, kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei „Şah Hatayım“ um eine durch Kontraktion entstandene Variante von „Şah Hatayıym“ handelt.

Es wird daher bei den Texten im perso-arabischen Alphabet die Lesung „Şāh Ḥaṭāī“ zugrunde gelegt, die lateinschriftliche Variante mit „Şah Hatayi“ im Apparat kommentiert, und in den Übersetzungen wird durchgängig „Şah Hatayi“ verwendet.

Şeydullāh / Şeydullah – Bei diesem Wort handelt es sich um eine umgangssprachliche Variante des Ausdrucks „şey'en li-llāh / şeyen lillah“, der wörtlich „eine Gabe für Gott“ bedeutet, aber im übertragenen Sinne als „Almosen“ zu verstehen ist.¹⁰⁴ *Şeydullah* kommt in den hier untersuchten Texten im bereits oben bei *Devah* und *Hon* erwähnten Gedicht über die Himmelfahrt des Muhammed vor. In einer Vielzahl der andernorts veröffentlichten Versionen dieses Gedichtes taucht ebenfalls *Şeydullah* auf.¹⁰⁵ Eine Version des Gedichtes mit „şey'en li-llāh“ findet sich in einem Beitrag von Yūsuf Ziyā wieder.¹⁰⁶

Umgang mit Parallelstellen und textlicher Varianz

Die untersuchten Hefte halten zahlreiche textliche Parallelstellen parat, deren Unterschiede voneinander es aber nur selten zulassen, eine finale Textversion, geschweige denn eine kritische Edition, zu liefern. Ein Grund hierfür ist die größtenteils fluide schriftliche Überlieferung der Texte, die zudem stark von Mündlichkeit beeinflusst war. Bei einigen der Anweisungstexte wird etwa klar, dass sie keiner textlichen Vorlage folgen bzw. einer solchen Vorlage nicht wortgetreu folgen, sondern durch Kürzungen, Ergänzungen oder Umstellungen entstanden. Bei den Gedichttexten wiederum sind sprachliche, aber vor allem auch inhaltliche Unterschiede zu beobachten, deren Beurteilung in der vorliegenden Arbeit nur bedingt geliefert werden kann. In Anbetracht der Tatsache, dass der Entstehungskontext der Hefte stark von Mündlichkeit durchdrungen war, verbietet es sich ohnehin, mit der Edition schriftlicher Quellen die Rekonstruktion eines ‚Urtextes‘ mündlicher Dichtung anzustreben. Daher kann das Ziel einer Edition lediglich in der Präsentation von textlichen Varianten bestehen, die zu einem sich stets wandelnden Korpus alevitischer Dichtung zählen.¹⁰⁷ Im Folgenden wird exemplarisch auf einige der Textvarianten eingegangen, und die Edition und Übersetzung im Falle von Parallelstellen wird erläutert.

Für die Edition und Übersetzung der Ritualanweisung werden Texte aus MB mit Auszügen aus MM und DD7 zusammengeführt, um textliche Lücken zu schlie-

104 U. a. Yürür, *Mi'raçlama*, 187; İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Bd. 3: 17. *Yüzyıl*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 1998, 381 f.

105 M. Yaman, *Cem*, 63 f.; Karakaş, „Cem“, 254; Tur, *Erkânname*, 613; Demir, „Cem“, 35 f.

106 Yūsuf Ziyā, „Anadolu“, 118.

107 Zum textlichen Wandel der vermutlich ausschließlich schriftlich überlieferten *Buyruk*-Texte siehe z. B. Karolewski, „Adaptation“, 480–485.

ßen. Da MB & MM die Ergebnisse eines Diktats sind, finden sich vor allem in den Gebets- und Liedtexten zahlreiche Schreibungen, die Sinn ergeben, aber von den vermeintlichen textlichen Vorlagen aus den DD1–6 abweichen. Daher wird unter dieser Edition, wo immer möglich, auch die Transliteration einer Parallelstelle aus diesen Heften wiedergegeben. Anmerkungen, die sich auf dieselbe Stelle in beiden Texten beziehen, sind im Apparat unter einer Nummer zusammengeführt und durch ein Semikolon getrennt. Die Übersetzungen basieren nur auf der Edition aus den lateinschriftlichen Heften und wurden zur Vereinfachung der Lektüre mit erklärenden Ergänzungen in eckigen Klammern und mit Satzzeichen versehen. Die Kürzel zu den in Kapitel 4.1 eingeführten rituellen Sequenzen sind in eckigen Klammern vor die jeweiligen Textteile in Edition und Übersetzung eingefügt.

Zu den häufig beobachteten Unterschieden zwischen den lateinschriftlichen Texten und den Parallelstellen im perso-arabischen Alphabet gehört die Varianz der Vokale und Konsonanten, bei der die Bedeutung der Worte keine Veränderung erfährt. Beispielsweise findet sich in den perso-arabischen Texten die regelhaft illabiale Vokalisierung einiger grammatischer Formen wie etwa der Suffixe für den Possessiv der ersten Person Singular (z. B. „vücüdımda^h“ und „gözime^h“) und des Präteritums der dritten Person Singular (z. B. „oğundi“ und „oldı“); auch türkische Wortstämme, deren Schreibung nicht im Einklang mit der Labialharmonie sind, treten auf (z. B. „getürdi“ und „kapu“). In vielen dieser Fälle präsentieren die lateinschriftlichen Texte Schreibungen, die mit der Labialharmonie im Einklang sind (z. B. „vücüdümdu“, „gözime“ und „getirdi“); einige wenige, oft als archaisch bezeichnete Schreibungen bleiben erhalten und können ein Hinweis auf die dialektale Aussprache sein (z. B. „kapu“).

Eine andere Art der textlichen Varianz betrifft Unterschiede in der Wortwahl und Formulierung, wobei sich die Aussagen der Sätze in manchen Fällen leicht bis komplett verändern und in anderen gleichbleiben. Die Bedeutung der beiden Zeilen „Hasan ile^h Hüseyiniñ ‘aşkına^h“ (DD2, fol. 2^v) und „Hasanınan Hüseyinin aşkına“ (MB, fol. 15^r) verändert sich beispielsweise trotz anderslautender Postpositionen nicht. Für die Zeilen „görünür gözime^h dīdār ‘Alīdir“ („es wird mir ersichtlich, das Gesicht ist Ali“, DD2, fol. 13^v) und „görünür gözüne didar Alidir“ („es wird ersichtlich, das Gesicht ist Ali“, MB, fol. 13^r) kommt es aber durch die unterschiedlichen Possessivendungen zu einer leichten Bedeutungsänderung. Voneinander abweichende Aussagen finden sich etwa bei den folgenden Doppelzeilen: „‘Alīdir ey Vīrānī sende^h levhā • olan genc-ī hūdā pinhān ‘Alīdir“ („Es ist Ali, he Virani, bei dir ist die Schrifftafel • Der Gottes Schatz ist, ist verborgen, ist Ali“, DD2, fol. 13^v) und „Alidir ey verani sende bari • Alan ganci hoda perhan Alidir“ („Es ist Ali, he Virani, bei dir ist der Erschaffer • Der Gottes Schatz nimmt, ist verborgen, ist Ali“, MB, fol. 13^r). Während der Wandel von „olan“ zu „alan“, oder andersherum, sich über die Aussprache leicht erklären lässt, bleibt dies im Falle von „bari“ und „levha“ unklar.

Selbstverständlich gibt es auch parallele Textstellen, bei denen die Unterschiede zueinander auf offensichtliche Fehler zurückgehen, die etwa dem Schreiber oder den Vortragenden beim Diktat unterliefen. Erkennt die Verfasserin dies, bietet sie eine alternative Version an und übersetzt entsprechend. Ein solcher Fall sind etwa die folgenden Gedichtzeilen: „derdim çokdır yüre^hğimde sızılar“ („Ich habe viel Sorge, Schmerzen in meinem Herzen“, DD2, fol. 2^v) und „Derdim çokdur derunundan sızılı“ („Ich habe viel Sorge, schmerzhaft, tief aus seinem [?] Herz“, MB, fol. 15^r). Die verschiedenen Worte für „Herz, Seele“ (samt den verschiedenen Kasusendungen) können trotz ihrer jeweils eigenen Bedeutungsnuancen vernachlässigt werden; zudem führen sie nicht zu einem Unterschied der Silbenanzahl. Die Possessivendung der zweiten Person Singular in MB („derunundan“) hingegen ergibt keine sinnige Aussage und wird daher analog zu DD2 in die Endung der ersten Person Singular („derunumdan“) korrigiert.¹⁰⁸ Zudem bedarf „sızılı“ der Korrektur zu „sızılar“, da es sich nicht auf „kuzular“ aus der vorherigen Doppelzeile reimt.

Bei vielen der beobachteten Varianten, die zwar starke inhaltliche Abweichungen aufweisen, liegen aber keine unsinnigen oder abwegigen Aussagen vor. Vor allem bei den Gedichttexten, für die der untersuchte Korpus die meisten Parallelstellen bereithält, fällt es der Verfasserin oft schwer, zu entscheiden, ob es sich um Fehler in der Überlieferung handelt, die einem korrektiven Eingriff bedürfen. Denn es wäre ebenso möglich, dass die beobachteten textlichen Varianten akzeptierter Bestandteil der Dichtungstradition sind. In diesen Fällen werden die Varianten der Parallelstelle im Übersetzungsteil in eine Fußnote aufgenommen. Analog zu den Anweisungen der Rituale in den Heften aus Bicir geht die Verfasserin davon aus, dass es der alevitischen poetischen Tradition nicht gerecht wird, zu kleinteilige Standards und Normen herausarbeiten zu wollen.

Ziel und Grenzen der Übersetzung

Die in der vorliegenden Arbeit übersetzten Texte umfassen eine Vielzahl an Gebeten und Gedichten, die auch außerhalb von Bicir unter Aleviten bekannt sind. Diese Texte werden und wurden in vielfältiger Art und Weise erfasst, interpretiert und auch abgewandelt. Um Missverständnissen vorzubeugen, bedarf es an dieser Stelle einem Abstecken des Ziels und der Grenzen beim Übersetzen solcher Texte. Die Verfasserin versteht ihre Arbeit weder als Beitrag zur theologischen und literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit alevitischen Ritualtexten, noch sieht sie ihre eigene Rolle darin, deutschsprachigen Aleviten eine Handreichung für mögliche Unklarheiten beim Vokabular oder der Grammatik

108 Dieser offensichtliche Fehler liegt in den lateinschriftlichen Texten öfter vor. Vermutlich ist er auch der Ähnlichkeit der beiden Laute „n“ und „m“ geschuldet. Bei der schnellen Niederschrift der Texte könnte es zudem zum Verschreiben der auch im Schriftbild ähnlichen Buchstaben gekommen sein.

einiger Texte zu liefern. Das Ziel der Übersetzung ist es, nichttürkischsprachigen Lesern einen ersten groben Einblick in den Inhalt der Gebete und Gedichte zu ermöglichen und Abweichungen zwischen den Parallelstellen kenntlich zu machen. Daher wurde bei der Übersetzung größtenteils darauf verzichtet, eine ‚Nachdichtung‘ anzufertigen. Gleiches gilt für die Gebete und Formeln, die möglichst wörtlich übersetzt wurden.¹⁰⁹

Der hier angebotene Blick auf den Inhalt der Ritualtexte bleibt oberflächlich und, im Sinne von Stanley E. Fish, zudem unautorisiert, denn die Verfasserin gehört nicht zu den *Interpretive Communities* des Alevitentums.¹¹⁰ Eine festgelegte Bedeutung von Gebeten und Gedichten können aber auch Mitglieder einer solchen *Interpretive Community* nur bedingt liefern. Wie die Verfasserin andernorts an einem von vielen Aleviten rezipierten Ausspruch des Hacı Bektaş Veli verdeutlicht hat, wandeln sich die Strategien dieser *Interpretive Communities* bzw. formen sich neue.¹¹¹ Zeynep Oktay-Uslu schlug diesbezüglich zudem unlängst vor, die alevitisch-bektaschitische Dichtung als eine diskursive Tradition zu verstehen, zu der mehrere *Interpretive Communities* gehören.¹¹² Eindrücklich illustriert dies Hege Irene Markussen in ihrem Kapitel zu Gedichtinterpretationen in *Alevilik*-Kursen eines alevitischen Vereins in Istanbul.¹¹³

Einen besonderen Fall stellen hier zudem die Gebete, kurzen Koranverse und formelhaften Sprachfiguren in arabischer Sprache dar, die auch noch heute oft von *Dedes* und einigen *Talips* auswendig beherrscht werden. Aleviten, die Arabisch gelernt hatten, erschlossen sich die Inhalte der Texte vermutlich wie die Verfasserin durch eigene Übersetzungen und hatten sie gemeinsam mit einer türkischen Übersetzung gelernt. Für jene ohne Arabischkenntnisse könnten die Wörter und Zeilen als in sich wirksamer Ritualtext gegolten haben. Es ist anzunehmen, dass diese Personen ein anderes Textverständnis hatten, als es die hier gelieferte Übersetzung vermittelt. Es ist auch denkbar, dass nicht alle von der Verfasserin erkannten und vermerkten Kurzzitate aus dem Korantext als solche wahrgenommen wurden.¹¹⁴

Eine systematische Besprechung der Bedeutung der Ritualtexte mit den Interviewpartnern durch die Verfasserin hätte noch weitergehende Erkenntnisse liefern können. Jedoch hätten die hierfür notwendige Berücksichtigung verschiedener Diskurse, ihre Kontextualisierung und die Ergänzung zahlreicher

109 Diesbezüglich folgt die Verfasserin Andrews u. Temel, „Hubyar Texts“, 412. Für den Versuch der Nachdichtung ins Englische vgl. McElwain, „Ritual“.

110 Stanley Fish, *Is There a Text in This Class: The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge u. London: Harvard Univ., 1980; ders., „Interpreting the ‚Variorum‘“, *Critical Inquiry* 2.3 (1976), 465–485.

111 Karolewski, „Manuskripte“, 173–177. Zur neueren alevitischen Dichtung und deren Strategien siehe Dreßler, „Turkish“.

112 Oktay-Uslu, „Alevi-Bektashi“.

113 Markussen, *Teaching*, 109–122.

114 Vgl. Langer, „Rituale“, 71 f.

Kommentare den inhaltlichen und zeitlichen Rahmen der Arbeit gesprengt. Programmatisch für eine derartige Bearbeitung alevitischer Dichtung ist der Beitrag von Peter Alford Andrews und Hıdır Temel zu insgesamt sieben Gedichten aus der Gemeinschaft der Hubyar.¹¹⁵

115 Andrews u. Temel, „Hubyar Texts“.

4.3 Edition und Übersetzung der Ritualanweisung

[A] Bismilâhil rahmanil rahim¹:

MB,
9r

[A.1.1] Cem evine varınca evalâ² yapılacak vazifeler. dede ve[_]ya talip ilk defa kapuda bu doğayı okuya doğa budur:

Bismi şah benim bilbil³ bu[_]gün gülzara geldim halimi arzetmeğe dildare⁴ geldim koyarlarsa bizi içeri erenler kapudan düşmeğe didare⁵ geldim pir⁶ cemal zatı pak Ali ebaya⁷ selavet:*

[A.1.2] Bundan sonra kapudan içeri girdikde⁸ pir ve[_]ya talip kapucuya niyazbent olarak şu doğayı okuyalar. Doğa budur:

Bismi şah Allah A:⁹ cemaligdir¹⁰ senin nuru ilahi yüzügdür¹¹ Aleme şemsi mahi eşigin¹² turabı¹³ masarı¹⁴ Hak erenler başının tacı hülahi¹⁵ niyaz olsun dünya ve ukba[]ki (Ahret¹⁶) Sensin din padişahı¹⁷ pir⁵ cemali muhamet¹⁸ kemali Hasan Hüseyin Muhammet Aliyi bilen dara¹⁹ selavat:†

MB,
10r

[A.1.3] Bundan sonra dede olan kimse posdun²⁰ önüne diz gelip şu doğayı okuya. doğa budur:

1: Azemteleyke ya Ali :

2: Eslemteleyke ya Ali :

3: Enemteleyke ya Ali :

4: Ekremteleyke ya Ali²¹ :

Galel nebi alel islam‡ deye²² niyaz edip posda²³ otura

* bismi şâh benim bilbül³ bugün gülzârah^h geldim hâlimi ‘arzı²⁴ étmeğeh^h dildârah^h geldim koyarlarsah^h bizi içerü erenler kapudan düşmeğeh^h didârah^h geldim per⁶ cemâl-i zât-i pāk-i âl-i ‘abâ rā şalavât (DD2, fol. 1r; vgl. Dedekarginoğlu, *Dede*, 122).

† bismi şâh Allâh Allâh cemâliñdir seniñ nür-î ilâhî yüzindir¹¹ ‘aleme^h şems-i mâh-î eşigiñ türâbî mazhar-î haqq erenler başınıñ tacı külâhı niyâz olsun dünyâ ve ‘uqbâ kih^h sen[_]siñ dîn pādîşâhı pür⁶ cemâl-i Muhammed kemâl-i Hasan Hüseyin Muhammed ‘Alîyi bülend ra^{h25} şalavât (DD2, fol. 1r; vgl. Erdem, „Muhammet“, 254).

‡ ‘âzamtuh îlayka yâ ‘Alî aslam[_]tu îlayka yâ ‘Alî an‘âmta îlayka yâ ‘Alî akramtu îlayka yâ ‘Alî qâlâ an-nabî’u ‘alâ l-islâm (DD2, fol. 1r; vgl. Çağlayan, *Tarîk*, 52; M. Yaman, *Cem*, 9).

1 bismillahirrahmanirrahim 2 evvela 3 bülbül 4 dildara 5 didara 6 ber 7 cemalı zatı pakı ali abaya 8 girdikte 9 Allah 10 cemalindir 11 yüzündür; yüziñdir 12 eşigin 13 turabi 14 mazharı 15 külâhı 16 ahiret 17 padişahı 18 Muhammed 19 bülend ra 20 postun 21 azemtü ileyke ya Ali eslemtü ileyke ya Ali enemtü ileyke ya Ali ekremtü ileyke ya Ali kala n-nebi ala l-islam; ‘a‘zamtu ‘ilayka yâ ‘Alî ‘aslamtu ‘ilayka yâ ‘Alî ‘an‘amtu ‘ilayka yâ ‘Alî ‘akramtu ‘ilayka yâ ‘Alî qâla an-nabîyu ‘alâ l-islâm 22 diye 23 posta 24 ‘arz 25 rā

[A] Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes.

MB,
9r

[A.1.1] Die ersten zu verrichtenden Pflichten beim Erreichen des *Cemevi*. Der *Dede* oder der *Talip* spreche beim ersten Mal an der Türe dieses Gebet. Das Gebet ist dieses:

„Im Namen des Schah, ich bin die Nachtigall, heute kam ich in den Rosengarten, um meinen Zustand offenzulegen, kam ich zum Geliebten, wenn die Heiligen uns hereinlassen, um vor der Türe zu fallen, kam ich zu Besuch, Segen auf die Schönheit der reinen Seele der *Al-i Aba*.“

[A.1.2] Danach möge der *Pir* oder der *Talip*, sich beim Hereinkommen durch die Türe vor dem *Kapıcı* im *Niyaz* verneigend, jenes Gebet sprechen. Das Gebet ist dieses:

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, deine Schönheit, dein von göttlichem Licht erhelltes Antlitz sind der Welt Sonne und Mond, die Stelle der Türschwelle ist der Erscheinungsort des *Hak*, der Krone und der *Kulah* [genannten Mütze] der Häupter der Heiligen möge ein *Niyaz* entgegengebracht werden, das Diesseits und das Jenseits, du bist der Padischah des Glaubens, Segen auf die endlose Schönheit des Muhammed und auf die Vollkommenheit der erhabenen Hasan, Hüseyin, Muhammed und Ali.“

MB,
10r

[A.1.3] Danach komme derjenige, der *Dede* ist, auf Knien vor das *Post* und rezitiere jenes Gebet. Das Gebet ist dieses:

„1 Ich pries dich hoch, o Ali,
2 ich ergab mich dir, o Ali,
3 ich befließigte mich deiner, o Ali,
4 ich ehrte dich, o Ali,

[so] sprach der Prophet über den Islam“, sagend, vollziehe er ein *Niyaz* und lasse sich auf dem *Post* nieder.

[A.2] Delilci delili yakmaya başlayınca Dede olan bir dogazimam ile bu döğayı okuya:

Günün vakdi¹ yokdu² sahati³ gözler.

MB,
11r

İmamlar dilinde imran okundu.

Turabim⁴ suretim⁵ gametim⁶ ali.

İsmim resmin[]de⁷ ferman okundu.

Fermanın özünde⁸ ğırayet⁹ etdim¹⁰

Sela verdim minarıyı¹¹ oynattım.

Hasanın aşhına¹² zehiri¹³ yuttum.

Balım tasdı¹⁴ şah hüseyin de okundu.

Çekildim zeynel[]den bakıra erdim.

Çafere¹⁵ kezıma selavat verdim.

İmam ırızadam¹⁶ sabahım aldım

Musa vücüdümde¹⁷ burhan olundu¹⁸

Tağı Nağı şah ayında şahımız

Askeri mucuzat¹⁹ küllü²⁰ varımız

Devri akır²¹ meyti[]can cesette yarımız

Açılmış gülleri bağdan okundum¹⁸.*

Sefil ali[yi]m bu işlerin bazarı²²

Mökürü²³ süleyman sende nazarı

Hakkın kalemi kalp evinde yazarı

Bilali israfir²⁴ burhan okundu.*

MB,
11v

* günün vākdi¹ yokdır şihhatı gözler • İmāmlar dilinde^h İmrān²⁵ okundu
tūrābım⁴ şūrātım⁵ kāmētım ‘Alī • İsmim²⁶ resmim de^h fermān okundu
fermānım özüm[]d[e] kırā‘at⁷ étđim • şalā vėrdim mināre^{hyi} oynatđım
Ħasaniñ ‘aşkına^h ze^hhīri¹³ yutđım • Balım taşı Şāh Ħüseyin[]de^h okundu
çekildim Zeynālden Bākīra^h érđim • Ca‘fere^h Kāzıma^h salāvāt²⁷ vėrdim
İmām Rīzādan şabāhım aldım • Mūsā vücūdımde^{h15} būrĦān²⁸ okundu
Taķī Naķī şāh ‘ayī[]nında^{h29} şāhı[]mız • ‘Askerī mūcīzāt¹⁸ külli varımız
devr-ī āķīr²¹ Mehdī cān cesetde^h yārimiz • açılmış gülleri³⁰ ba‘dan³¹ okundu
Sefil ‘Alīyim bu isleriñ bāzārı • mühr-ī Süleymān sende^h nazār[ı]
Ħaķķıñ kalemı kalb evinde^h yazarım³² • Bilālī İsrāfil²⁴ burĦān²⁸ okundu
(DD5, fols. 29^r–30^r; siehe auch B.11 in Edition).

1 vakti; vakti 2 yoktur 3 sıhhati 4 türabım; türābım 5 suratım; şūrātım 6 kametim
7 resmim de (vd. DD5) 8 özümde (vd. DD5) 9 kıraat; kırā‘at 10 ettim 11 minareyi
12 aşkına 13 zehri; zehiri 14 tası (vd. DD5) 15 Cafere 16 İmamı Rızadan 17 vücudumda;
vücūdımde^h 18 okundu 19 mucizat; mu‘cizāt 20 külli 21 ahir; āķir 22 pazarı 23 mührü
24 Bilal u İsrāfil; Bilāl u İsrāfil 25 İmrān 26 ismim 27 şalavāt 28 burĦān 29 ‘aynında^h
30 gülleri 31 bağdan 32 yazarı

[A.2] Wenn der *Delilci* das *Delil* anzuzünden beginnt, soll der *Dede* ein *Düvaz İmam* und dieses Gebet vortragen:

„Der Tag hat keine Zeit¹, er achtet die Richtigkeit
 Man trug İmran² in der Sprache der İmame vor
 Ich bin Staub, meine Miene, meine Statur sind Ali
 Man befahl meinem Namen und Abbild

MB,
11r

Ich las deinen [oder: seinen] Befehl in meinem Innersten³

Ich rief zum Gebet, ich ließ das Minarett schaukeln

Hasan zuliebe schluckte ich Gift

Man belas die Schale des Balım und Şah Hüseyin

Man zog mich, nach Zeynel erreichte ich Bakır

Für Cafer und Kazım sprach ich Segensgebete

Von İmam Rıza erhielt ich meinen Morgen

Musa wurde in meinem Körper zum Beleg belesen

Taki und Naki, im Auge des Schahs ist unser Schah

Askeri, Wunder sind all unser Besitz

Die letzte Ära, der Mehdi, unser Geliebter in Seele und Leib

Man belas seine erblühten Rosen aus dem Garten

Ich bin Sefil Ali, Bazar dieser Dinge

Solomons Siegel, bei dir ist sein [beschützender] Blick

Das Schreibrohr des *Hak*, sein Schreiber im Hause des Herzens

Bilal und İsrafil wurden zum Beleg belesen.“

MB,
11v

1 Die idiomatische Wendung „günü vakti olmamak“ könnte hier auch gemeint sein. Dann würde eine mögliche Übersetzung der Zeile lauten: „Es gibt keinen bestimmten Tag und keine bestimmte Zeit, er achtet auf die Richtigkeit“.

2 Verweis auf die dritte Koransure „Āl ‘Imrān“/„Al-i İmran“ („Die Sippe ‘Imrāns“).

3 In DD5: „... meinen Befehl ...“

Nişan verdim sana kızıl¹ deliden erenler hadimi gerçek veliden gamberi² MB, 12r
düldülü gayret guşağın³ guşandım⁴ ben anı pirim elinden er⁵ cemali mu-
hammet kemali şah Hasan şah Hüseyin Aliyi bilen dara⁶ selavet.*

[A.3.1] Andan sonra pir olan kimse meydana gelen sofu ve bacılara doğa eder: Andan sonra meydana gelen kurbanları tekbirler tekbir dogası bir dogazimam ile şudur:

Gel[]ha mömün gel[]ha ikrar alidir

Hakikat elminde⁷ esrar okundu

Ali nesli imam hasan hüseyin

Ali zeynel eba setdar⁸ Alidir

Muham[med] bakır[]⁹ caferi sadık

Kezım musa rıza eprar¹⁰ Alidir

Tağıyı ba nağı¹¹ askeri meyti

Sere[]ser¹² derdime derman Alidir

Her eşyanın vücudunda¹³ hayatı

Alidir sakıyı kevser¹⁴ Alidir

Alidir ferzendi yekdesi¹⁵ mutlak

Şeriki yok heman derya Alidir

Veraniyem¹⁶ hocan¹⁷ azmi kılınca

görünür gözüne didar Alidir

Alidir ey verani¹⁸ sende bari

Alan ganci¹⁹ hoda perhan²⁰ Alidir†

MB,
13r

* nişān vërdim şaňa Kızıl Dehliden erenler hādīmi²¹ gerçek velī'iden²² Kamberi Düldülü²³ kayret²⁴ kuşağı kuşandım ben anı pirim elinden [b]er cemāl-ī Muhammed kemāl-ī Şāh Hüseyin 'Alī[]ye^h bende^h olanlar versiñ şalavat²⁵ (DD1, fol. 21^r).

† gel ha mü'min gel ha ikrār 'Alīdir • haķıķat 'ilīminde^{h7} esrār 'Alīdir 'Alī nesli İmām Ḥasan Ḥüseyin • 'Alī Zeynāl 'Abā şeddār⁸ 'Alīdir Muhammed Bākīr ī⁹ Ca'fer-ī Şādīķ • Kāzīm Mūsā Rīzā ebrār 'Alīdir Taķī-yi bā Naķī-yi²⁶ 'Askerī Mehdī • serāser [der]dime dermān 'Alīdir her eşyāniñ v'ücūdında^{h12} ḥayātī • 'Alīdir şāķī-yi Kevser¹⁴ 'Alīdir 'Alīdir ferzend-ī yekdās-i¹⁵ muṭlaķ • şerīki yok hemān deryā 'Alīdir Vīrānī[]yim haçan 'azmi kılınca²⁷ • görünür gözime^h dīdār 'Alīdir 'Alīdir ey Vīrānī sende^h levhā²⁸ • olan genc-ī hūdā pinhān²⁰ 'Alīdir (DD2, fol. 13^v).

1 Kızıl 2 Kamberi 3 kuşağın 4 kuşandım 5 ber 6 bülend ra 7 ilminde; 'ilminde 8 Aba settar; 'Abā settār 9 u 10 ebrar 11 Takiyi ba Naki vel Taki vü ba Naki 12 seraser 13 vücudunda; vücūdında^h 14 sakiyi Kevser; sāķī-yi Kevser 15 yektazı; yektāz-i 16 Viraniyem 17 haçan 18 Virani 19 genci 20 pinhan; pinhān 21 hādīmi 22 veliden 23 Düldülü 24 gayret 25 şalavāt 26 fortasse Taķī vü bā Naķī vü 27 kılınca^h 28 levhā

„Ich gab dir ein Zeichen von Kızıl Deli, von dem Diener der Heiligen, von dem wahren Heiligen, der *Gayret Kuşağı* [genannte Gurt] von Kamber für Düldül¹, aus der Hand meines *Pir* [gegeben] legte ich ihn mir um. Segen auf die endlose Schönheit Muhammeds, auf die Vollkommenheit der erhabenen Şah Hasan, Şah Hüseyin und Ali.“ MB,
12r

[A.3.1] Danach betet der *Pir* für die auf das *Meydan* kommenden *Sofus* und *Bacıs*. Danach sprechen sie das *Tekbir* für die auf das *Meydan* kommenden Opfertiere. Das Gebet des *Tekbir*, zusammen mit einem *Düvaz İmam*, ist jenes:

„Komm, Gläubiger, komm, das *İkrar* ist Ali
 Beim Wissen der Wahrheit trug man das Mysterium vor
 Aus der Linie des Ali sind İmam Hasan und Hüseyin
 Ali Zeynel Aba, der Verhüller² ist Ali

Muhammed Bakır und Cafer-i Sadık

Kazım Musa, Rıza, die Rechtschaffenen sind Ali

Taki mit Naki, Askeri, Mehdi

Labsal für alle meine Sorgen ist Ali

Im Dasein aller Dinge ist sein Leben MB,
13r

Ali ist Mundschenk des Kevser, es ist Ali

Ali ist der Sohn des Einen und Absoluten

Er hat keinen Partner, nur das Meer ist Ali

Ich bin Virani, wenn ein Entschluss gefasst wird,

Es wird ersichtlich, das Gesicht ist Ali³

Es ist Ali, he Virani, bei dir ist der Erschaffer⁴

Der Gottes Schatz nimmt,⁵ ist verborgen, ist Ali.“

1 Kamber = Pferdeknecht des İmam Ali; Düldül = Pferd des İmam Ali.

2 Der Verhüller (*Settar*) = Beiname Gottes.

3 In DD2: „Es wird mir ersichtlich ...“.

4 Der Erschaffer (*Bari*) = Beiname Gottes. In DD2: „... bei dir ist die Schrifttafel“.

5 In DD2: „Der Gottes Schatz ist ...“.

Bismi şah Allah Allah: Kurbanı halil fermanı celil delili ceprail tekbiri ismail: Bismillahirrahmanil rahim¹: Süleymanullah Selamdululah² ve[]la ilaha illallah vallahi³ ekber velhamdurullah⁴ ve[]la ilaha illallah vallahi³ ekber ve[]la havle ve[]la kuvvete ila bilahi[]I[]Ali[_]yül[_]azim allahi[-]ekber⁵: Allahi ekber la[]ilaha illahi ekber⁶ Vallahi ebker havalatı⁷ ya şahimerdan⁸ desduru⁹ pir Allah eyvallah:*

MB,
13v

[A.3.2] Pir olan bir doga ede Andan sonra zekir olan üç dögazimam söyleye: Dögazimamlar şunlardır:

1 Kurbanlık goyundur¹⁰ meydana gelen

Ugrunda¹¹ delili ceprail degi¹²

Güzelce kocunan¹³ haberin aldım

Hakka kurban geldi ismail diye

2 4 kimse gurbanı yerimden¹⁴ alan

getirip meydana nazara duran

zekirin zikridir 3 do yazimam

Tekbirini al[]da gerçek[]er deyi¹²

3 tekbirini al[]da hizmetini gör:

Hesabını bil[]de bıcağını¹⁵ vur

Bogazla keşgüre ganın eyle[]sir¹⁶

zira hak sirdedir¹⁷ yanda sir¹⁸ deyi¹²⁺

MB,
14r

* bismi şāh Allāh Allāh fermān-ī celīl ḳurbān-ī Ḥalīl delīl-i Cebrāʿīl tekbir-ī¹⁹ Īsmāʿīl basma^hllāhi r-raḥmani r-raḥīm¹ Süleymān Allāh wa-l-ḥamdu llāh wa-lā ilāha illāllāh wa-llāhu akbar wa-l-ḥamdu llāh wa-lā ilāha illāllāh wa-llāhu akbar wa-lā ḥawlah wa-lā quwwatah illā bi[_]-llāhi²⁰ l-ʿaliyyi l-ʿazīm Allāhu akbar Allāhu akbar lā ilāha illāllāhu akbar wa-llāhu akbar ḥawālati yā Şāh-i Merdan destūr-ī Allāh eyvallāh (DD2, fol. 2r; vgl. M. Yaman, *Cem*, 42; Orhan, *İbadet*, 44).

† ḳurbānlık ḳoyundur meydāna^h gelen • uğrında^h de^hlil-ī Cebrāʿīl de^hyi¹² güzel[]ce^h ḳoç ile^h haberin aldım • ḥaḳḳa^h ḳurbān geldi Īsmāʿīl de^hyi¹² dört kimse^h ḳurbānı yerinden alan • getirüb meydāna^h nazara^h duran zākiriñ²¹ zikridir²² üç düvʿāz-ī imām • tekbirini²³ al[]da^h gerçek er de^hyi¹² tekbirini²³ al[]da^h ḥizmetini²⁴ gör • ḥesābını²⁵ bil[]de^h buçağını¹⁵ vuʿur²⁶ boğazla keşküre^{h27} ḳanın eyle^h sır • erenler sīrrda^hdır cānda^h sır de^hyi¹² (DD2, fol. 3r-v)

1 bismillahirrahmanirrahim; bismillāhi r-raḥmāni r-raḥīm 2 Süleyman Allah ve elhamdülillah 3 vallahu 4 ve elhamdülillah 5 billahi l-aliyyi l-azim allahu ekber 6 Allahu ekber la ilaha illallah ekber 7 vallahu ekber havalati 8 şahı merdan 9 desturu 10 koyundur 11 uğrunda 12 deyü 13 koçunan 14 yerinden (vd. DD2) 15 bıcağını; bıcağını 16 boğazla keşküle kanın eyle sır 17 sirdadır 18 canda sır (vd. DD2) 19 tekbir-i 20 lā ḥawla wa lā quwwata illā bi-llāhi 21 zākiriñ 22 zikridir 23 tekbirini 24 ḥizmetini 25 ḥesābını 26 vur 27 keşküle^h

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, das Opfer des Freundes¹, das ruhmreiche Gebot, die Lampe des Cebrail, das *Tekbir* des İsmail, im Namen des barmherzigen und gütigen Allah, Solomon, Allah und Dank sei Allah, und es gibt keinen Gott außer Allah, und Allah ist groß, und Dank sei Allah, und es gibt keinen Gott außer Allah, und Allah ist groß, und es gibt keine Macht und keine Stärke außer beim erhabenen, mächtigen Allah, Allah ist groß, Allah ist groß, es gibt keinen Gott außer des großen Allah, und Allah ist groß, seine Ernennung, o *Şah-i Merdan*, die Erlaubnis Allahs, eyvallah.“

MB,
13v

[A.3.2] Der *Pir* spreche ein Gebet. Danach trage der *Zakir* drei *Düvaz İmams* vor. Die *Düvaz İmams* sind jene:

„1 Das Schaf ist das Opfer, das zum *Meydan* kommt
Seine Absicht wie der Beweis des Cebrail
Durch den schönen Widder erhielt ich deine Nachricht
Da das Opfer wie İsmail zu *Hak* kam

2 Vier Personen holen das Opfer von seinem Platz
Bringen es zum *Meydan* und führen es vor
Das *Zikr* des *Zakir* sind drei *Düvaz İmams*
Empfange sein *Tekbir* wie ein wahrlich Gereifter

3 Empfange sein *Tekbir* und übe seinen Dienst aus
Sei achtsam und steche mit seinem Messer zu
Durchtrenne die Kehle, lasse sein Blut in der Schale zum *Sır* werden
Denn *Hak* ist im *Sır* wie das *Sır* in der Seele

MB,
14r

1 Halil (wörtl. Freund) ist ein Beiname des Abraham (bzw. İbrahim); siehe auch der Beiname Halilullah, Freund Allahs.

4 Posdundan¹ arala getir meydane
 Zira cevreyleme cesetde² cana
 Gaterlenmiş³ geder⁴ ulu divane
 Mömünler arzısı⁵ didardır deyi⁶
 5 Posdundan¹ alala⁷ getir meydane
 Hasan Hüseyin[]de zeyneli cana
 Bakırınan bile girdi gazana⁸
 Gaynadı⁹ küre[]de oldu hal deyi⁶
 6 İmam cafer elmin¹⁰ kitabın okur¹¹
 Heman bülbül olur¹² gülşanda¹³ şakır¹⁴
 Yağını¹⁵ ürfanda¹⁶ bir delil yakın
 Mömünler arzısı⁵ şavkı nur deyi⁶
 7 Kırklar meydanında çarhı¹⁷ pervane
 Museyi¹⁸ kezım[]da bir kemil¹⁹ cana
 İrıza²⁰ lokmasın getir meydane
 4 kapusu teman²¹ olan yer deyi⁶
 8 Muhammet Tagıdır lokmayı sunan
 Şah ali nagıdır loş²² edip ganan²³
 Hasan Ali askeri divane gelen
 Meyti maharanda²⁴ oldu sir²⁵ deyi^{6*}
 9 Taksım²⁶ eyle o kurbanın aşından
 Hesap onun yüreginde²⁷ döşünde
 Ehli haklar ürfan²⁸ olur başında
 Çıgırışirlar sakı kefsen²⁹ sun deyi⁶

MB,
14V

* pōstundan ara^hla^h getir meydāna^h • zīrā cevri eyle^hme^h cesetde^{h2} cāna^h
 katarlanmış³ gider ūlū dīvāna^h • mü'minler 'arzūsı⁵ dīdārdır de^hyi⁶
 pōstundan ara^hla^h getir meydāna^h • Ḥasan Ḥüseyin[]de^h Zeynāli cāna^h
 Bākīr ile^h bile^h girdi k̄azana^h • k̄aynadı küre^h de^h oldu ḥāl de^hyi⁶
 İmām Ca'fer 'ilmiñ kitābın oğu • hemān bül[]bül³⁰ ol[]da^h gülşānde^{h13} şakı
 yāğını 'ürfānda^{h16} bir de^hlil yakıñ • mü'minler 'arzūsı⁵ şavk-i nūr de^hyi⁶
 kırklar meydānında^h çārḥ-ī pervāne^h • Mūsā-yi Kāzīm[]da^h bir kāmīl cāna^h
 Rīzā loḳmāsı³¹ geldi meydāna^h • dört k̄apusu tamām olan yer de^hyi⁶
 Muḥammed Taḳī[]dir loḳmā'yı³² sunan • Şāh 'Alī Naḳī[]dir nūş édüb k̄anan
 Ḥasan al-'Askerī dīvāna^h gelen • Mehdī maḥāra^{hda}^{h24} oldu sīrr de^hyi⁶
 (DD2, fol. 3^{r-v}; die 9. Strophe fehlt).

1 postundan 2 cesette; cesedde^h 3 katarlanmış; katarlanmış 4 gider 5 arzusu; arzūsı
 6 deyü 7 arala 8 kazana 9 kaynadı 10 ilmin 11 oku (vd. DD2) 12 ol (vd. DD2)
 13 gülşende; gülşende^h 14 şakı (vd. DD2) 15 yağını 16 irfanda; 'ürfānda^h 17 çarkı
 18 Musayı 19 kamil 20 Rıza 21 tamam 22 nuş (vd. DD2) 23 kanaan 24 mağarada;
 mağāra^{hda} 25 sır 26 taksim 27 yüreginde 28 irfan 29 çıgırışirlar saki Kevser
 30 bülbül 31 loḳma^hsı 32 loḳma^hyı

4 Trenne sein Fell ab, bringe es auf das *Meydan*
 Denn quäle nicht die Seele im Körper
 Hintereinander treten sie vor den hohen Rat
 Damit der Wunsch der Gläubigen offenbar sei
 5 Trenne sein Fell ab, bringe es auf das *Meydan*
 Für die Seele des Hasan, Hüseyin und Zeynel
 Zusammen mit Bakır tauchte er in den Kessel
 Auf dass die Welt in Wallung und Ekstase gerät
 6 Lies das Buch mit Imam Cafers Wissen
 Sei sodann eine Nachtigall und singe im Rosengarten
 Entzündet sein Fett zu einer Leuchte im Wissen
 Damit der Wunsch der Gläubigen Licht und Helligkeit sei
 7 Das *Çarh-i Pervane*¹ im *Meydan* der Vierzig
 Auch Musa Kazım zu einer vollkommenen Seele
 Bring die Gabe des Rıza zum *Meydan*²
 Denn der Ort, an dem seine vier Türen vollständig sind
 8 Muhammed Taki bietet die Gabe an
 Şah Ali Naki trinkt und stillt seinen Durst
 Hasan Ali Askeri kommt zur Ratssitzung
 Denn Mehdi wurde in der Höhle zum *Sır*
 9 Teile die Speise dieses Opfertieres auf
 Die Rechnung ist in seinem Herzen, seiner Brust
 Die Gerechten werden in seinem Kopf zu Wissen
 Sie rufen gemeinsam ‚Mundschenk, bring das Wasser des Kevser‘

MB,
 14V

1 Referenz auf den *Semah* im *Cem*.

2 In DD2: „Die Gabe des Rıza kam zum *Meydan*“.

10 Sahatayım işdik¹ aşkın dolusun
 Doluyu sunan[]da pirin² Alisin
 Rahbere armağa³ eyle derisin
 Gerceyin⁴ serdigi⁵ sofradır⁶ deyî⁷:*

1 Ali meydanına gelen guzular⁸
 Hasanınan Hüseyinin aşgına⁹
 Derdim çokdur derunundan sızılı¹⁰
 Hasanınan hüseyinin aşgına⁹

MB,
 15r

2 Hacı bektaş veli duş¹¹ geldi yine
 Fatima Anaya coş geldi yine
 İsmail koçuna eş geldi yine
 Hasanınan Hüseyinin aşkına

3 Zeynel abidin bakır cafer geldiler
 Göz yaşını sile sile durdular
 İbrahimin¹² sürüsünden aldılar
 Hasanınan Hüseyinin aşkına

4 Kezım musa rıza gelir dediler
 Tağı nağı askeri bilir dediler
 90 bin er lokmasından yediler
 Hasanınan Hüseyinin aşkına⁹

5 İsa gögden ense¹³ meyti biledir
 yayılmış sulağı arşı aladır¹⁴
 Arafat dağında goçu¹⁵ meledir
 Hasanınan Hüseyinin aşkına:†

MB,
 15v

* Şāh Ḥatā'iyim içdi 'aşkın¹⁶ dolusin • doluyu sunan[]da^h pirim 'Alī[]siñ
 rāḥbere^{h17} ārmağān eyle^h de^hri[]sin • gerçe^hyiñ⁴ serdiği sōfrādır⁶ de^hyi⁷
 (DD2, fol. 3v; vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 174 f.; Karakaş, „Cem“, 234 f.).

† 'Alī meydānına¹⁸ gelen kuzular • Ḥasan ile^h Ḥüseiniñ¹⁹ 'aşkına^h
 derdim çokdur yüre^hğimde²⁰ sızılar • Ḥasan ile^h Ḥüseiniñ¹⁹ 'aşkına^h
 Ḥācī Bekdaş²¹ Velī düş geldi yine^h • Fāṭıma^h Anaya^h coş geldi yine^h
 İsmā'ıl koçuna eş geldi yine^h • Ḥasan ile^h Ḥüseiniñ¹⁹ 'aşkına^h
 Zeynāl 'Ābidīn Bākīr Ca'fer geldiler • göz yaşını sile^h sile^h durdular
 İprāhī[]miñ sürüsünden aldılar • 3 Ḥasan ile^h Ḥüseiniñ¹⁹ 'aşkına^h
 Kāzım Mūsā Rīzā gelir dediler • Tağī Nağī 'Askerī bilir dediler
 toksan biñ er loğma^hsını yediler • Ḥasan ile^h Ḥüseiniñ¹⁹ 'aşkına^h
 'İsā gökden in[]se^h Mehdīyi²² bile^hdir • yayılmış sulağı²³ 'arş-i ā'lādır
 'Ara^hfāt²⁴ tağında koçı me^hledir • Ḥasan ile^h Ḥüseiniñ¹⁹ 'aşkına^h (DD2, fol. 2v).

1 Şah Hatayi[yi]m içti 2 pirim (vd. DD2) 3 armağan 4 gerçeğin; gerçeğin 5 serdiği
 6 sofradır; sofradır 7 deyü 8 kuzular 9 aşkına 10 çoktur derunumdan sızılar 11 düş
 12 İbrahimin 13 gökten inse 14 aladır 15 dağında koçu 16 'aşkıñ 17 rehber^h 18 mey-
 dānına^h 19 Hüseyiniñ 20 yüreğimde^h 21 Bektaş 22 fortasse Mehdī 23 şulağı 24 'Arafāt

10 Ich bin Şah Hatayi, er trank den Trank der Liebe
 Der den Trank anbietet, bist du, mein *Pir*, Ali
 Mache dem *Rehber* sein Fell zum Geschenk
 Denn die Wahrheit bereitet die Tafel.“

„1 Die auf den Platz des Ali kommenden Lämmer
 Für die Liebe des Hasan und Hüseyin
 Ich habe viel Sorge, Schmerzen aus meinem Herzen¹
 Für die Liebe des Hasan und Hüseyin

MB,
 15r

2 Hacı Bektaş Veli, wieder kam der Traum
 Zu Fatıma Ana kam wieder Entzückung
 İsmail gesellte sich wieder zu seinem Schafbock
 Für die Liebe des Hasan und Hüseyin

[Hak, Muhammed, Ali schlugen das Erkan
 Hasan ist Hüseyin, Steinbruch des Wesens
 Das Blut des Opfertieres fließt langsam dahin
 Für die Liebe des Hasan und Hüseyin²]

3 Zeynelabidin, Bakır, Cafer kamen
 Sie verharrten dabei, die Tränen wegzuwischen
 Sie nahmen von der Herde des İbrahim
 Für die Liebe des Hasan und Hüseyin

4 Sie sagten ‚Kazım Musa und Rıza kommen‘
 Sie sagten ‚Taki, Naki und Askeri wissen‘
 Sie aßen vom Mahl der neunzigtausend Heiligen³
 Für die Liebe des Hasan und Hüseyin

5 Steigt İsa vom Himmel herab, gemeinsam mit Mehdi
 Seine weite Tränke ist der erhabene Thron⁴
 Sein Schafbock mäht und meckert am Berg Arafat
 Für die Liebe des Hasan und Hüseyin

MB,
 15v

1 In DD2: „... in meinem Herzen“. Zudem: *Yürek* statt *Derun*.

2 In DD2, fol. 2v, findet sich nach der zweiten noch diese Strophe: „hağğ Muhammed
 ‘Alī çaldı erkānı • Hasan Hüseyindir gevheriñ kanı • ilkıd ilkıd açar qurbānıñ qanı •
 Hasan ile^h Hüseiniñ ‘aşkına^h“. (Siehe Edition in Anhang C.)

3 In DD2: „... das Mahl ...“.

4 Der erhabene Thron (*Arş-i Ala*) = der Thron Gottes.

6 Kulummet¹ ustazım² gele her zaman
 Oniki imamları bula her zaman
 Gurbanımız gabul³ ola her zaman
 Hasanınan huseyinin⁴ aşkına:*

1 Hata ettim hodaya endi⁵ bu gurban
 Muhammet M:ya⁶ endi⁵ bu gurban
 Safi nesli cuneyik⁷ haydar ağlu⁸
 Aliyel murtazaya endi⁵ bu gurban:

2 Alinin düldülünün gamberinin⁹
 Zulfugarı gazaya¹⁰ endi⁵ bu gurban
 Haticeyi kipra fatımatılzöhre¹¹
 İnan olsun sinaya endi⁵ bu gurban

3 Hasanın aşgına¹² geldi meydane
 Hüseyini gel[_]belaya¹³ endi⁵ bu gurban
 İmam zeynel imam bakırı cafer¹⁴
 Kezim musa rızaya endi⁵ bu gurban

4 Muhammet tagı[]da şah[]alı¹⁵ nagı
 Hasan Ali askeri livaya endi⁵ bu gurban
 Muhammet Meytiyi zaip zamanı¹⁶
 Eşiğinde gıdaya¹⁷ endi⁵ bu gurban:†

MB,
 16r

* *Ḳul Himmet Üstāzım² gele^h her zāmān • on iki imāmları bula^h her zāmān
 ḳurbānımız ḳabūl ola^h her zāmān*
 (DD2, fol. 3^v; vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 172 f.).

† *ḥaṭā étđim ḥüdüya^h indi bu ḳurbān • Muḥammed Muṣṭafāya^h indi bu ḳurbān
 Şāfi¹⁸ nesli Cüne^{hyt7} Ḥaydār¹⁹ oğlu • ‘Aliyyü l-Mürtazāya^h indi bu ḳurbān
 ‘Alīniñ Döldülüniñ²⁰ Ḳanberiniñ • Zü l-fiḳāri ḳazāya^{h10} indi bu ḳurbān
 Ḥadice[]’i Fāṭıma^h Kübrā[]’i Zehrā²¹ • imām olsun sılāya^{h22} indi bu ḳurbān
 Ḥasan ḥi²³ ‘aşkına^h girdi meydāna^h • Ḥüseyin-ī Kerbelāya^h indi bu ḳurbān
 İmām Zeynāl İmām Bākır ī Ca’fer¹⁴ • Kāzım Mūsā Rızāya^h indi bu ḳurbān
 Muḥammed Takī[_]dir Şāh ‘Alī Naḳī • Ḥasanu l-‘Askerī liḳāya^{h24} indi bu ḳurbān
 Muḥammed Mehdī-yi şāhib-i zāmāniñ • eşi[_]ğinde^h gedāya^{h17} indi bu ḳurbān*
 (DD2, fols. 3^v-4^r).

1 Kul Himmet **2** üstazım; üstāzım **3** kabul **4** Hüseyinin **5** indi **6** Mustafaya **7** Cüneyt;
 Cüneyd **8** oğlu **9** Kamberinin **10** Zülfikarı kazaya; Zülfikarı ḳazāya **11** Hatice-i Kübra
 Fatımatü z-Zehra **12** aşkına **13** Kerbelaya **14** Bakır u Cafer; Bākır u Ca’fer **15** Şah Ali
16 sahibi zamanın **17** eşiğinde gedaya; eşiğinde^h gedāya^h **18** Şafi **19** Haydar **20** Dül-
 dülüniñ **21** Ḥadice^h vü Fāṭıma Kübrā’ u Zehrā’ **22** şılāya^h **23** ki^h **24** liḳā’ya^h, an livā’ya^h?

Mein Meister Kul Himmet, immer komme er
 Immer finde er die Zwölf Imame
 Immer sei unser Opfer angenommen
 Für die Liebe des Hasan und Hüseyin.“

„1 Ich habe gefehlt, dieses Opfer kam für Gott herab
 Für Muhammed Mustafa kam dieses Opfer herab
 Cüneyt, [aus] Safis Linie, Haydar sein Sohn
 Für Ali el-Mürtaza kam dieses Opfer herab

2 Des Ali, des Düldül, des Kamber
 Ist Zülfikar, zum Urteil kam dieses Opfer herab
 Hatice-i Kübra, Fatımatü z-Zehra¹

Glaube mir, zum Sinai² kam dieses Opfer herab

3 Er trat Hasan zuliebe auf das *Meydan*
 Für Hüseyin-i Kerbela kam dieses Opfer herab
 İmam Zeynel, İmam Bakır und Cafer

Für Kazım Musa und Rıza kam dieses Opfer herab

4 Muhammed Taki und Şah Ali Naki
 Hasan Ali-Askeri, für das Banner³ kam dieses Opfer herab
 Des Muhammed Mehdi, des *Sahib-i Zaman*,

Für den Bettler an seiner Schwelle kam dieses Opfer herab

MB,
 16r

1 In DD2: „Hatice und Fatıma, Kübra und Zehra“.

2 In DD2: „Es sei İmam, zur Heimat ...“. Die Verfasserin dankt Hüseyin Ağuiçenoğlu für den Hinweis, die Version „sina“ aus MB nicht vorschnell als (dialektale) Variante des in DD2 gelesenen „şilâ“ zu interpretieren. Möglich ist ebenfalls, dass in DD2 „sılâ“ als dialektale Variante von „sina“ auftritt oder beide Worte unabhängig voneinander und mit ihren jeweils eigenen Bedeutungen tradiert werden.

3 In DD2: „für die Begegnung“. Die Beziehung zwischen den Versionen „liva“ (MB) und „lîkâ“ (DD2) kann nicht aufgelöst werden.

5 Biliren¹ günahım hatten² aşdı³ şah
 Ali evladı ebaya⁴ endi⁵ bu gurban
 Onikimam⁶ nur oldu Şahatayım⁷
 Şahım nuru hodaya endi⁵ bu gurban:*

[A.3.3] Andan sonra pir olan yine doğa eder meydandan gurbanları kaldırırlar teş⁸ veya kuyu kenarına kurbanları yatırıp kanları yabana dökülmemek üzere keserler: pir[_]den izin[_]siz heç⁹ bir yere et verilmez tamamla gazana gonulur¹⁰ suyu geldikte¹¹ pir olan şu doğayı okur

MB,
16v

Bismi şah Allah A:¹² şehiden rehmetullah¹³ İmam Hüseyini veli cennete hürü¹⁴ şehidi cemal bir¹⁵ canı yezide nağletullah¹⁶⁺ gerçeyig¹⁷ demine Hö Bundan sonra möhüpbet¹⁸ yaparlar yahutsa görülecek talip var ise görülür.

[A.4.1] Talip görme vazifesi şundan ibaretdir¹⁹

Talip meydana gelin[_]ce pir olan şu doğayı eder: Durduyun²⁰ dardan geldiğig²¹ divanı Aliden Hayır hasanet²² bulasın Gerçege Hö:‡ deyincede talip niyazbent olup tecelleye²³ dolaşırlar tekrar meydana geçip daralar Pir olan tecellalarına doğa eder Doga budur: tecelle tevelle²⁴ hakka erişe: Gerçege Hö:+

MB,
17r

talip niyaz[_]be[n]t olup çengel[_]darına duralar pir olan bir dogazimam okuya. Dogazimam budur: Alim Hasan Hüseyin zeyneli bakır Cafer kezim musa Rızadır akım²⁵ Tağı Nağı askeri meytiye sükür²⁶ İbrahim desdiinig²⁷ demanı Haydar

* bilirim günahım hadden² aşub Şāh • ‘Alī evlād-ī ‘abāyah indi bu qurbān on iki imām nūr oldu • Şāh Ḥaṭā’iyim şāhım nūr-ī hūdāyah indi bu qurbān (DD2, fol. 4^r; vgl. Karakaş, „Cem“, 235).

† bismi şāh Allāh Allāh şehiden rahmetullāh İmām Hüseyin cennete^h hürī şehid-i cemāl ber cān-i Yezīde^h la‘netullāh (DD6, fol. 4^v).

‡ tūrdıyıñ²⁰ dārdan geldi[_]yiñ²¹ meydān-ī ‘Alī[_]den hayır ḥaşānet²² bulahsıñ gerçeğeh hū (DD2, fol. 4^r; vgl. teilweise bei Çağlayan, *Tarīk*, 53; Orhan, *İbadet*, 58).

+ tecellā tevellā ḥaḳḳah erişeh gerçeğeh hū (DD2, fol. 4^r).

1 bilirim 2 hadden; hadden 3 aşdı 4 abaya 5 indi 6 on iki imam 7 Şah Hatayi[yi]m 8 kaldırırlar taş 9 hiç 10 tamamla kazana konulur 11 geldikte 12 Allah 13 rahmetullah 14 huri 15 ber 16 nağletullahi 17 gerçeğin 18 muhabbet 19 ibarettir 20 durduğun; tūrdıyıñ 21 geldiğin; geldiğin 22 hasenat; ḥasenāt 23 tecellaya 24 tecella tevelle 25 fortasse ahım 26 şükür 27 İbrahimin desti

5 Ich weiß, meine Sünden übertraten die Grenzen, für Şah
Für Ali, *Evlad-i Aba*, kam dieses Opfer herab
Die Zwölf Imame wurden Licht, ich bin Şah Hatayi,
Für meinen Schah, für das Licht Gottes kam dieses Opfer herab.“

[A.3.3] Danach spricht der *Pir* wieder ein Gebet. Sie entfernen die Opfertiere vom *Meydan*. Sie legen die Opfertiere auf einen Stein oder einen Brunnenrand und schächten sie so, dass deren Blut nicht auf dem Boden verschüttet wird. Ohne die Erlaubnis des *Pir* darf kein Fleisch irgendwohin gegeben werden. Es wird vollständig in den Topf gesteckt. Wenn sein [i. e. Fleisch] Wasser [heraus]kommt, spricht der *Pir* jenes Gebet:

MB,
16v

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, die Märtyrer, Gnade Gottes, Imam Hüseyin, Jungfrau für das Paradies, Märtyrer der Anmut, auf die Seele des Yezit [komme] der Fluch Gottes. *Hü* für die Wahrheit.“

Danach führen sie das *Muhabbet*, es sei denn es gibt einen *Talip*, der ‚gesehen‘ werden muss, [denn] dann wird er ‚gesehen‘.

[A.4.1] Die Pflicht des *Talip Görme* besteht aus jenem:

Wenn der *Talip* auf das *Meydan* kommt, spricht der *Pir* jenes Gebet: „Von dem *Dar*, in dem du stehst, von dem *Divan* des Ali, zu dem du kamst, mögest du Wohl und Stärke finden, *Hü* für die Wahrheit“, wenn er [dies] sagt, verneigen sich die *Talips* im *Niyaz* und gehen in [der Haltung namens] *Tecella* umher. Sie sollen wieder auf das *Meydan* kommen und im *Dar* verharren. Der *Pir* betet für ihre [verrichteten] *Tecellas*. Das Gebet ist dieses: „*Tecella* und *Tevella* mögen Gott erreichen. *Hü* für die Wahrheit.“

MB,
17r

Die *Talips* sollen ein *Niyaz* vollziehen und in [der Haltung namens] *Çengel Darı* verharren. Der *Pir* trage ein *Düvaz İmam* vor. Das *Düvaz İmam* ist dieses: „Mein Ali ist Hasan Hüseyin, Zeynel und Bakır, Cafer, Kazım Musa, Rıza, mein Ach, Dank an Taki, Naki, Askeri, Mehdi, İbrahims [wie ein Löwe] brüllende Kraft ist Haydar.“

[A.4.2] Bundan sonra pir olan şu talgınatla¹ başlar: Aşg[]ola² sofu aşg[]ola^{2*} dedikde³ talip tecelleye ene⁴ pir olan deye[]ki geldiye⁵ hak kapusu durduyug⁶ ali mansur[]darı Allah cesedige⁷ can vermiş galbige⁸ iman vermiş : göz verdi gözlemege⁹ kulak verdi dinlemege¹⁰ dil verdi söylemege çege¹¹ talip dil mürşüt¹² dile gel doğru söyle ne gördüğ neye neye geldig¹³ der erenler sağa^{14†}

MB,
17v

Talip olan eyvallah hak gördüm hak meydanına geldim nesimi gibi post omuzunda fazlı gibi hançer göbeğinde¹⁵ mansur gibi örken¹⁶ bogazında¹⁷: Erenle¹⁸ meydanında hak hüzüründe¹⁹ evliya müret semavet dogru münacet rahinde²⁰ canımız gurban tenimiz terciman²¹ incinmiş gücenmiş yol kardaşları²² var ise pir hüzüründe¹⁹ dile gelip söylesinler diyo[r] bu canlar siz erenler[]de isdegi²³ olan isdesin²⁴ yaresi[]olan²⁵ sızlasın: Sofu sofunun hem dosdu²⁶ hem düşmanıdır oturan babalı²⁷ duran duran babalı²⁷ oturan boynuna erenler böyük küçül²⁸ bu canlardan razı[]mısınız: eyvallah erenler siz[]de kendinizi düşünüg²⁹ el gögdenig³⁰ kaynasan³¹ yerini bilir bu meydanda günah bir topak gara³² benzer sofu lazim ki²⁶ özünde olan Ugrayı²⁷ meydane ata kar[]topağı elden ele gezerse erir[‡]

MB,
18r

MB,
18v

* ‘aşk ola^h şüfi ‘aşk ola^h (DD2, fol. 5^r).

† geldi[]yiñ⁵ haqq kapusu durdı[]yiñ⁶ ‘Alī Mañşūr dāri Allāh cesetiñe^{h7} cān vemiş kālbi[]ñe^{h8} imān vėrđi göz vėrđi gözle^hme^hhye^h dil vėrđi söyle^hme^hhye^h çeñe^h t̄alib dil mürşid dile^h gel tođrı söyle^h ne^h gėrdiñ niye^h geldiñ dər erenler sağa¹⁴ (DD2, fol. 5^r).

‡ eyvallah [...] haqq gördik haqq meydānına^h geldik Nesimī³⁵ gibi pōst omuzımda^h Fazlı³⁶ gibi hançer göbeğimde^h Mañşūr gibi öken¹⁶ boğazımda^h erenler meydānında^h haqq huzūrında¹⁹ evliyā nūr-ī semavāt dođrı münacāt rāhında^h cānı[]mız kurbān teni[]miz tercemān in[]cinmiş gücenmiş yol kardaşleri var ise^h pir huzūrında^{h19} dile^h gelüb söyle^hsinler diyor bu cānlar siz erenler de^h isde^hgi olan isde^hsiñ²⁴ yara^hsı olan sızla[]sıñ³⁷ şüfi şüfi[]niñ hem dōstı hem dūşmānı[]dır³⁸ oturan vebāli t̄uran t̄uran vebāli oturan boy[]nuna^h erenler cümle^h büyük küçük bu cānlardan rāzī³⁹ mısıñız eyvallah erenler siz de^h kendiñizi düşünüñ el gögde^hniñ kaynasan³¹ yerini bilir bu meydānda^h günāh bir topak kardır şüfi lāzīmki³³ özinde^h olan uğrı³⁴ yı³⁴ meydāna^h ata^h erenler de^h kar topu gibi eride^h (DD2, fol. 5^{r-v}).

1 telkinatla 2 aşk ola 3 dedikte 4 tecellaya ine 5 geldiğin; geldiğın 6 durduğun; t̄urdığın 7 cesedine; cesediñe^h 8 kalbine; kālbiñe^h 9 gözlemeğe 10 dinlemeğe 11 söylemeğe çene 12 mürşit 13 gördün niye niye geldin 14 sana; saña 15 göbeğinde 16 vd. S. 145 17 boğazında 18 erenler 19 huzurunda; huzūrında^h 20 nurü s-semavat dođrı münacat rahında 21 terceman 22 kardeşleri 23 isteği 24 istesin; isde^hsin 25 yarası olan 26 dostu 27 vebali 28 büyük küçük 29 düşünün 30 gövdenin 31 kaynaşan; kaynaşan 32 kara 33 lazım ki; lāzım kih 34 uğruyu; uğrıyı 35 Nesimī 36 Fazlı 37 sızlasın 38 düşmanıdır 39 rāzī

[A.4.2] Danach beginnt der *Pir* mit jenen mündlichen Belehrungen. Wenn er „Es sei [dir] Liebe [zuteil], *Sofu*, es sei [dir] Liebe [zuteil]“ sagt, sollen die *Talips* hinab in das *Tecella*. Der *Pir* sage: „[Es ist] die Tür des *Hak*, an die du kamst. [Es ist] das *Dar* des Ali Mansur, in dem du verharrst. Gott gab deinem Leib Leben, gab deinem Herzen Glauben, er gab Augen zum Sehen, er gab Ohren zum Hören, er gab die Zunge zum Reden. Der Kiefer ist der *Talip*, die Zunge ist der *Mürşit*. Sprich, sage ehrlich, was hast du gesehen? wohin bist du gekommen? [So] sagen die Heiligen zu dir.“

MB,
17v

Der *Talip* sagt: „Eyvallah. Ich sah Gott, ich kam zum *Meydan* des *Hak*.“ „Auf deiner Schulter das Fell wie Nesimi, den Dolch in deinem Bauch wie Fazlı, den Strick um deinen Hals wie Mansur.¹ Auf dem *Meydan* der Heiligen, in Anwesenheit des *Hak*, die Heiligen [sind] Licht der Himmel. Auf dem Weg des wahren Bittgebetes, unsere Seele ist das Opfer, unser Leib ist der Vermittler. Wenn es verletzte, gekränkte Brüder des Weges gibt, sollen sie [es] in der Anwesenheit des *Pir* zur Sprache bringen und sagen. Diese Seelen und ihr Heiligen! Der mit Verlangen soll verlangen, der mit Wunde soll klagen. Der *Sofu* ist des *Sofu* Freund sowie Feind. Der Sitzende büßt für die Sünden des Stehenden, der Stehende büßt für die Sünden des Sitzenden. [Ihr] Heiligen, Groß und Klein, seid ihr mit diesen Seelen einverstanden? Eyvallah, [ihr] Heiligen, denkt auch an euch selbst. Die Hand weiß, wo es im Körper unruhig ist. Auf diesem *Meydan* ähnelt die Sünde einem Schneeball. Für den *Sofu* ist nötig, er soll den Sünder, der in seinem Inneren ist, auf das *Meydan* werfen. Wenn der Schneeball von Hand zu Hand wandert, schmilzt er.“

MB,
18r

MB,
18v

1 In DD2 ist die folgende Passage in der ersten Person Singular formuliert: „Auf meiner Schulter das Fell wie Nesimi, den Dolch in meinem Bauch wie Fazlı, den Strick um meinen Hals wie Mansur.“ Möglicherweise werden einige dieser mündlichen Belehrungen erst vom *Pir* in der zweiten Person vorgesprochen und dann von den *Talips* in der ersten Person wiederholt.

günahımız da erenler söypedinde¹ halledilirse cümle günahlardan halas oluruz Talip 2 gözlü bir heybedir: dökdüğü meydanı sakladığı seniğ² ne davacı ol ne dava kaza³ dava ile hak ğıtına⁴ varılmaz“*

evela⁵ kapu rahber kapusu hak[]mı deyince talip niyaz[_]ben⁶ ola pir tekrar nasiata başlıga⁷ 4 kapu 40 makam 3 7 12 farzı kifaye hak[]mu⁸

Rahber kapusu bin bir kapudur Rahberlikde⁹ Bir kemilin¹⁰ Hakkıdır: Talibin usdazı rahberdir Rahberin¹¹ hın[_]zır sen[]de guyrüğü olu gör¹² hınzır doğrulduğı yerden dönmez talip[]de ikrar verdiğı yerden dönmez pirine ve rahberine sen haliksin ben mahlugum¹⁵ demeli sen sultan-sın ben seig guluğum Talibig¹⁶ nikahı ikrarıdır¹⁷ nikahsız avrat er[]de eglenmez¹⁸ ikrarına¹⁹ geç talip pirde eglenmez¹⁸ dil²⁰ avradı kim olsa ister²¹ Dünyada avradın elçisi insandır ikrarına¹⁹ geç bakan Talibin elçisi şeytandır şeytana uyan şeyhi²² şeytandır ve gendisi²³ mundardır²⁴: Ölüm hadinde gabura²⁵ varınca Münkur²⁶ ve nekir eline girip arasada galsa²⁷ gerekdir:†

MB,
19r

MB,
19v

* biz de^h cümle^h günāh[_]larımızdan ħalāş olağ t̄alib iki gözli bir heybe^hdir dökdü[_]yiñ²⁸ meydānıñ şakladı[_]yiñ²⁹ seniñ ne^h dāğvācı³⁰ ol[]da^h ne^h dāğvā³¹ kazan dāğvā³¹ ile^h ħağğ k̄atı[_]na^{h4} varılmaz : (DD2, fol. 5^v).

† rehber kapusu biñ bir kapudur rehberlikde^h bir kāmiliñ¹⁰ ħağğı[_]dır [...] t̄alibiñ ūstādı rehberidir [...] rehberiñ hınzır³² ise^h sende^h kuyruğı olagör hınzır³² doğruladığı yerden dönmez t̄alib de^h ikrār³³ verdiğı yerden dönmemeli[_]dir [...] sen ħālikim[_]sin ben seniñ kuluğum³⁴ [...] t̄alibiñ ikrārı nikāhıdır nikāhsız ‘avret er de^h eglenmez [...] ikrārına^h geç bakan t̄alib [...] dul ‘avret kim olsa^h ister [...] ‘avretiñ elçisi³⁵ insandır [...] ikrārına^h geç bakan t̄alibiñ [...] elçisi³⁵ şeytandır ölüm ħaddinden kabre^h varınca^h Munker ve^h Nekirdir³⁶ [...] eline girse^h ‘araşātda^h ħalsa^h gerekdir (DD2, fols. 28^v-29^r).

1 sohbetinde **2** döktüğü meydanın sakladığı senin **3** kazan **4** katına; katına^h **5** evvela **6** niyazbent **7** nasihata başlaya **8** hak mı **9** rehberlikte **10** kamilin; kāmiliñ **11** üstazi rehberdir rehberin **12** kuyruğı ola gör **13** doğrulduğı **14** ikrar verdiğı **15** mahlukum **16** senin kulunum talibin **17** ikrarıdır **18** eglenmez **19** ikrarına **20** dul **21** ister **22** şeyhi **23** kendisi **24** murdardır **25** haddinden kabre **26** Munker **27** arasatta kalsa **28** dökdüğüñ **29** şakladığıñ **30** da‘vācı **31** da‘vā **32** hınzır **33** ikrār **34** kuluyum **35** elcisi **36** Nekirdir

Und wenn unsere Sünde im Gespräch der Heiligen aufgelöst wird, werden wir von allen Sünden gerettet sein. Der *Talip* ist eine zweiäugige Satteltasche. Was er umkehrt, ist des *Meydan*, was er versteckt, ist dein. Sei weder Kläger noch Angeklagter. Mit Klage erreicht man Gottes Nähe nicht.“

Wenn [der *Pir*] sagt, „Die erste Tür ist die Tür des *Rehber*. Richtig?“, soll der *Talip* sich im *Niyaz* verneigen. Der *Pir* soll wieder mit der Unterweisung beginnen: „Vier Türen, vierzig Plätze, drei, sieben und zwölf Pflichten. Richtig?“.

„Die Tür des *Rehber* sind tausendundein Türen. Beim Amt des *Rehber* liegt das Recht eines Vollkommenen. Der Meister des *Talip* ist der *Rehber*.^{MB, 19r} Wenn dein *Rehber* ein Übeltäter ist, so sei du seine Gefolgschaft. Der Übeltäter wendet sich vom Ort, auf den er sich zubewegt, nicht ab. Auch der *Talip* wendet sich vom Ort, dem er sein *İkrar* gab, nicht ab. Er muss zu seinem *Pir* und *Rehber* sagen: „Du bist der Schöpfer, ich bin das Geschöpf, du bist der Sultan, ich bin dein Diener.“ Die Hochzeit des *Talip* ist das *İkrar*. Ohne Hochzeit hat die Frau keine Zeit beim Mann zu verbringen. Der *Talip*, der sich zu spät um sein *İkrar* kümmert, hat keine Zeit beim *Pir* zu verbringen. Jeder will die Witwe [heiraten]. Auf der Erde ist der Gesandte der Frau der Mensch. Der Gesandte des *Talip*, der sich zu spät um sein *İkrar* kümmert, ist der Teufel. Derjenige, der sich dem Teufel fügt, ist der Scheich des Teufels, und er selbst ist unrein. Falls er im Todeszustand beim Erreichen des Grabes in die Hände von Munker und Nekir fällt und beim Jüngsten Gericht ausharrt, tut es Not.“¹^{MB, 19v}

1 Diese Texteinheit ist eine stark verkürzte Version der Parallelstelle in DD2. Mitunter führt diese Verkürzung dazu, dass der Inhalt abgeändert erscheint bzw. sich andere Sinnzusammenhänge ergeben. Es ist möglich, dass es sich hierbei um eine Gedächtnisstütze handelt, von der ausgehend die Inhalte des Textes aus etwa DD2 frei vorgetragen werden.

[A.4.3] Ya talipler 40 makamın¹ onu rahber kapusundadır:

1: Makam allahı bir bilmek

MM,
17r

2:ci Makam² resulu[]hak bilmek

3:cü makam² yolu erkanı hak bilmek

4:cü makam Ali muhammet gavline³ girmek

5inci: makam ıklasile sejda gılmak⁴

6ci: makam kendini rahber kapusunda görmek

7ci: makam rahberinden gördüğünü işlemek

8ci: makam raberini⁵ hak bilmek

9ci⁶ makam dogru⁷ gezmek

10ci⁸ makam pir divanında innallahiminel solirin⁹ diye sejda¹⁰ etmek

2çi Babug¹¹ kapusu Misaip¹² kapusudu¹³ 40 makamın 10nu dahi müsaip¹² kapusundadır

MM,
17v

1:ci Makam Müsaip¹² müsaibig¹⁴ canıdır

2:ci Makam ıkrarıdır¹⁵

3:cü Makam dinidir

4:cü Maham² İmanıdır

5:ci Makam yalan söyleme

6:ci¹⁶ Makam dürüs¹⁷ gezmek küfrü imanı yakşı¹⁸ yamanı ola[]gör

7:" Makam biri düşerse biri dahi düşer

8ci Makam müsaibig¹⁴ birisi yer gerek biri gög¹⁹ gerek

9:ci⁶ Makam birbirine teslim²⁰ olarak

10 Onu kef ile nun gerek cihanın varlığı²¹ kef ile nundandır

yome layenfeü malüme velâ behîe nüğe²² dedi. Bu ayetten ne çıkar dersin DD7,
Üçüncü kapı Mürebbi kapısıdır. 40 makamın onu dahi mürebbi kapısın- 225v
dadır

2ci M. hüvel hümmet²³ diye talip olan

3cü M. Talibin abdesi²⁴ ağzından siner²⁵

4cü M. Aliyüm veliyullah veliyum Aliyullah²⁶

5ci M. caht²⁷ eyle mürebbi gözünden düşmeyesin zira mürebbi rabbidir
buyruğunu tuta[]göre

1 makamın **2** makam **3** kavline **4** İhlas ile secde kılmak **5** rehberini **6** 9uncu **7** doğru **8** 10uncu **9** innallaha maa s-sabirin **10** secde **11** 2inci babın **12** musahip **13** kapusudur (kapısıdır) **14** musahibin **15** ıkrarıdır **16** 6ncı **17** dürüst **18** yahşi **19** gök **20** teslim **21** varlığı **22** yevme la yenfeu malun ve la benun **23** hüve l-himmet **24** abdesti **25** sınar **26** Aliyün veliyyullah veliyün Aliyyullah (vd. MM, fol. 80r) **27** ceht

[A.4.3] „O *Talips*, zehn der vierzig *Makams* sind bei der Tür des *Rehber*.“

1. *Makam*: Wissen, dass Gott einzig ist.
2. *Makam*: Wissen, dass sein Prophet *Hak* ist.
3. *Makam*: Wissen, dass Weg und Regeln *Hak* sind.
4. *Makam*: In den Vertrag von Ali-Muhammed eintreten.
5. *Makam*: Die *Secde* mit Aufrichtigkeit ausführen.
6. *Makam*: Sich selbst an der Tür des *Rehber* zu sehen.
7. *Makam*: Tun, was man von seinem *Rehber* erfährt.
8. *Makam*: Wissen, dass dein *Rehber* *Hak* ist.
9. *Makam*: Aufrichtig [durchs Leben] gehen.
10. *Makam*: Im Rat des *Pir* „Wahrlich, Gott ist mit den Geduldigen“ sagend die *Secde* ausführen.

MM,
17r

Die Tür der zweiten Pforte ist die Tür des *Musahip* und zehn der vierzig *Makams* sind bei der Tür des *Musahip*.

MM,
17v

1. *Makam*: Der *Musahip* ist des [anderen] *Musahip* Seele.
2. *Makam*: [Der *Musahip* ist des anderen *Musahip*] *İkrar*.
3. *Makam*: [Der *Musahip* ist des anderen *Musahip*] Religion.
4. *Makam*: [Der *Musahip* ist des anderen *Musahip*] Glaube.
5. *Makam*: Sprich keine Lügen.
6. *Makam*: Aufrichtig [durchs Leben] gehen. Gegen den Unglauben sei gut und standhaft.
7. *Makam*: Fällt einer, fällt auch noch der andere.
8. *Makam*: Einer der *Musahips* sei die Erde, einer sei der Himmel.
9. *Makam*: Sich gegenseitig in die Obhut des anderen übergend.
10. [Makam], das zehnte [Makam]: Kef und Nun¹ sind nötig, das Dasein der Welt besteht aus Kef und Nun.

Er sagte: „Der Tag, an dem weder Vermögen noch Söhne etwas nützen“.² DD7,
Wenn du fragst, was dieser Koranvers besagt, die dritte Tür ist die Tür des *Mürebbi*. Zehn der vierzig *Makams* sind bei der Tür des *Mürebbi*.^{225v}

2. *M.*: Der *Talip* sage „Er ist die Güte“.³
3. *M.*: Die rituelle Reinigung des *Talip* wird durch seinen Mund nichtig.
4. *M.*: Ali ist der Freund Gottes, der Freund ist Erhabener Gottes.
5. *M.*: Du sollst dich bemühen und beim *Mürebbi* nicht in Ungnade fallen, denn der *Mürebbi* ist mein Herr. Du sollst sein Gebot einhalten.

1 Kef (Kāf) und Nun (Nūn), die beiden Buchstaben des arabischen Alphabets ergeben zusammengesetzt auf Arabisch „kun“, d. h. „sei“ (Imperativ 3. Person Singular).

2 Vgl. Sure 26.88: „Yawma lā yanfa‘u mānun wa-lā banūna.“

3 Hier fehlt das erste *Makam*; auch in der möglichen Vorlage *Hızır İlmi* fehlt ein *Makam* (hierzu Kapitel 3.2).

6ci¹ M. mürebbi kapusu deryadır deryanın içinden balıktır talibtir.² deryadan çıkan balık ölür. mürebiden düşen talib münkür³ olur. talib olan saksın*

7ci M. Riza⁴ ile cemde lokma yeyenlerin⁵ yüzü karadır ve[]kara sıfatında⁶ DD7, 225r
kopsa gerektir

8ci M. sığgeye⁷ çalınan ağ⁸ taş nurudur

9cu M. Dürrü meknun diye ol[]maşer⁹ gününde cümleye rahber olan imam Muhammet Bakır hazretleridir.

10cu m. Hazreti şahımerdan¹⁰ hodadır

talib olan bilmeli zinhar ve zinhar deyince şu ayet indi errahmanül elrahin¹¹ bu[]ayatin¹² manası şudur. Mürebbi kapusunda olan on makamı yerine getiren talib şah sıfatında gopsa¹³ gerektir diye buyurmuş 40 makamın onu dahi mürşit kapısındadır.

1ci M. oldur[]ki cebbarı[]alem hayalını korasın¹⁴

DD7,

2ci M. Daima verdin¹⁵ Allah muhammet Ali la[]feta illâ Ali la[]zeyfe¹⁶ illâ 224v
zilfiğar¹⁷ ola

3cü m. Kulinen hayriği ve şeriği¹⁸ haktan bilesin

4cü M. İkbâr¹⁹ ile hiç bir şey üstüne alma

5ci M. Ali Muhammet yolunu ve erkânını hak olduğunu bilesin

6ci¹ M. Ali Muhammet aşkına cemde sejda²⁰ edesin yani sücüt²¹ nurdur.

7ci M. Üstünden erkân inince tercümanıği tağa²² komayasın.

8ci M. Cemde uykuya çok meyal²³ eylemeyesin hakkı unutmuş gibidir.

9ci²⁴ M. Gul[]olan²⁵ belli gerek evliya yolunda belli olmak lazımdır.

10cu M. Oldur[]ki caht²⁶ eyleyesin 4 kapunun birinde hakkı bulasın†

* kapu deryâdır mağâm içinde^h balıktır deryâ balıksız olmaz kapu talib[_]siz olmaz deryâdan çıkan balık ölür yolundan çıkan talib münkür³ olur (DD1, fol. 22^r).

† illâ Zū l-fikâr¹⁷ de^{hye}h üçüncü kul olan hayri şerri hağğdan bile^h dördüncü ihbâr ile^h üstüne^h hiç bir şey⁷ almaya^h beşinci ‘Alî Muğammediñ yolın erkânını hağğ bile^h altıncı ‘Alî Muğammed ‘aşkına^h cemde^h secde^h ede^h yedinci tercemânı taña koyma^h sekizinci uyğuya²⁷ me^{hyl}23 etme^h hağğkı unutmuş olursın 9 evliyânıñ yolını bilici gerek onuncu 4 kapunıñ yerinde^h hağğkı bula^h (DD1, fol. 18^{r-v}).

1 6ci **2** taliptir **3** münkir **4** riya **5** yiyenlerin **6** sıfatında **7** sikkeye **8** ak **9** maşer **10** Şahı Merdan **11** er-rahmanu r-rahim **12** ayetin **13** kopsa **14** kovasın **15** virdin **16** seyf **17** Zülfiğar; Zülfiğâr **18** kul olan hayrını ve şerrini **19** ihbar **20** secde **21** sücüt **22** tercümanı tana **23** meyl **24** 9cu **25** kul olan **26** ceht **27** uykuya

6. *M.*: Die Tür des *Mürebbe* ist ein Meer. Aus dem Inneren des Meeres sind Fisch und *Talip*. Der Fisch, der das Meer verlässt, stirbt. Der *Talip*, der vom *Mürebbe* abfällt, ist ein Ungläubiger. Der *Talip* möge sich in Acht nehmen.

DD7,
225r

7. *M.*: Die im *Cem* mit Scheinheiligkeit *Lokma* essen, sind schandhaft und von schändlichem Charakter.

8. *M.*: Der an der Derwischmütze angebrachte weiße Stein ist sein Licht.

9. *M.*: Er sage „Die verborgene Perle“.¹ Es ist Seine Heiligkeit İmam Muhammet Bakır, der am Tag des Jüngsten Gerichts der Führer für alle ist.

10. *M.*: Seine Heiligkeit, der *Şah-i Merdan* ist Gott.

Der *Talip* muss [dies] wissen. „Um Himmels Willen“ sagend kam jener Koranvers herab: „Der Barmherzige und Gnädige“. Die Bedeutung dieses Koranverses ist jene. Er besagt, der *Talip*, der die zehn *Makams* der Tür des *Mürebbe* einhält, müsse vom Charakter des Schahs sein. Zehn der vierzig *Makams* sind bei der Tür des *Mürşit*.

DD7,
224v

1. *M.* ist dies: du sollst der Vorstellung des Allmächtigen der Welt folgen.

2. *M.*: Deine fortwährende Rezitation sei „Allah–Muhammed–Ali, es gibt keinen Tapferen außer Ali und kein Schwert außer Zülfikar“.

3. *M.*: Diener, du sollst wissen, Wohltat und Übel sind von *Hak*.

4. *M.*: Nimm nichts Verleumderisches auf dich.

5. *M.*: Du sollst wissen, Weg und Regeln des Ali-Muhammed sind *Hak*.

6. *M.*: Du sollst im *Cem* für die Liebe zu Ali-Muhammed ein *Secde* erbringen, das heißt, die Verneigung ist Erleuchtung.

7. *M.*: Wenn die Regeln herabkommen, sollst du ihre Vermittlung nicht anzweifeln.

8. *M.*: Du sollst im *Cem* nicht dem Schlaf zugeneigt sein. Das ist, als hätte er *Hak* vergessen.

9. *M.*: Es ist nötig, dass der Diener sicher ist. Auf dem Weg der Heiligen muss man sicher sein.

10. *M.* ist dies: Du sollst dich bemühen. Du sollst an einer der vier Türen *Hak* finden.

1 Verweis auf den Text „Dürr-i Meknun“, aus dem diese Textteile extrahiert wurden (siehe Kapitel 3.2).

deyince bu âyet indi ennema¹ entüm dedi bu âyetten ne çıkar dersin ^{DD7,}
 Allahü teala şane hü² böyle buyurmuşki ey benim kulum seni severim sen ^{224r}
 dahi beni seversen bu []âyetin manası 4 kapı 40 makam 12 farzı kifayeyi
 bilen talibe şefatim 12 farzı kifaye 12 imamlardır. 12 imamdan başka farzı
 kifaye yoktur. Şimdi 3 sünnet³ 7 farz nedir? 3cü sünnet mürebbi kapısın-
 dadır

1ci Sü. mürebbiye teslim olmak Ali Muhammet kavline girmek

2ci S. mürebbiyi halik bilmek tercüman kesmek

3cü Sü. halik nazarında bakmak

7ci farz Mürşit kapısındadır

DD7,
223v

1ci farz Mürşit hakdır hakkın mehmanıdır⁴

2ci f. sakidir⁵ doğru gez dost []gönlünü incitme yalan söylemeyesin yalan
 söyleyen hakkın düşmanıdır

3cü farz Gaybet⁶ eylemeyesin eyleyen ciğerini çeker giyamette⁷ dişi ile

4cü f. oldurki talibin kapusu rahbere açıla rahber olan mürşidün⁸ farzını
 yerine getire

5ci f. yezide kızığı vermiyesin⁹ verirsen 12 imamın etini yeyip¹⁰ ve elini
 kesermiş gibidir.

6ci¹¹ f. Talib olan 4 kapıyı 4 makamı 12 farzı kifayeyi yerine getirirse
 mürşit emrini yerine getirmiş olur ol talib giyamette⁷ sival¹² görmeye

[A.4.4] Bu 40 Makamı taliplere talgın etdikden¹³ sonra pir olan talipler dar ^{MB,}
 daiken¹⁴ doğa eder talipler niya[z]bent olarak dedenin önüne varır: O ^{20r}
 anda pir olan bir dogazima[m] ile şu doguyu okur: Dogazimam budur:

Hata etdim¹⁵ hodaya endi¹⁶ bu erkan

Muhamme[t] Mya¹⁷ endi¹⁶ bu erkan

Safi¹⁸ nesli cüneyit¹⁹ haydar oğlu

Aliyel mürtaza endi¹⁶ bu erkan

* ḥaṭā ʿetdim ḥüdāya^h indi bu erkān • Muḥammed Muṣṭafāya^h indi bu erkān
 Şāfi¹⁸ nesli Cūne^{hyt}¹⁹ Ḥaydār²⁰ oğlu • ‘Aliyyü l-Mürtaza^{ya}^h indi bu erkān
 (DD2, fol. 6^r).

1 innama **2** şane hü **3** sünnet **4** mihmanıdır **5** sakidir **6** giybet **7** kıyamette **8** mürşidin
9 kızını vermeyesin **10** yiyip **11** 6cı **12** sual **13** telkin ettikten **14** dardayken **15** ettim
16 indi **17** Mustafaya **18** safi; Şafi **19** Cüneyt; Cüneyd **20** Haydar

[Das vorherige] sagend kam dieser Koranvers herab, „wahrlich, ihr seid diejenigen“ sagt er. Wenn du fragst, was dieser Koranvers besagt, Allah, erhaben sei sein Ruhm, befahl wie folgt: „Du, mein Diener, ich liebe dich, wenn auch du mich liebst“. Die Bedeutung dieses Koranverses ist: 4 Türen, 40 Plätze, die 12 *Farz-i Kifaye*¹ sind die 12 Imame. Außer den 12 Imamen gibt es keine anderen *Farz-i Kifaye*. Nun, was sind die 3 *Sünnets* und die 7 *Farz*? Das dritte *Sünnet* ist bei der Tür des *Mürebbi*.

1. *Sü.*: Sich dem *Mürebbi* ergeben und den Vertrag von Ali-Muhammed eingehen.
2. *S.*: Wissen, dass der *Mürebbi* der Schöpfer ist, und den Vermittler bestimmen.
3. *Sü.*: Mit dem Blick des Schöpfers schauen.

7. *Farz* [ist] bei der Tür des *Mürşit*.

DD7,
224r

1. *Farz*: Der *Mürşit* ist *Hak* [und] Gast des *Hak*.
2. *F.*: [Der *Mürşit*] ist Mundschenk.² Bewege dich wahrhaftig. Verletze die Seele des Freundes nicht. Du sollst keine Lügen sprechen. Wer Lügen spricht, ist der Feind des *Hak*.
3. *Farz*: Du sollst nicht schlecht reden. Wer dies tut, fügt sich beim Jüngsten Gericht selbst Leid zu.
4. *F.* ist: Die Tür des *Talip* öffne sich dem *Rehber*. Der *Rehber* möge die *Farz* des *Mürşit* erfüllen.
5. *F.*: Du sollst deine Tochter nicht *Yezit* geben. Gibst du sie, dann ist es, als esse man das Fleisch der 12 Imame und schneide ihre Hände ab.
6. *F.*: Kommt der *Talip* den 4 Türen, 40 Plätzen und 12 *Farz-i Kifaye* nach, befolgt er den Befehl des *Mürşit*. Dieser *Talip* soll beim Jüngsten Gericht keine Befragung erfahren.

[A.4.4] Nachdem er [d. h. der *Dede* bzw. *Pir*] die *Talips* über diese vierzig *Makams* belehrt hat, spricht der *Pir* ein Gebet, während die *Talips* im *Dar* sind. Die *Talips* kommen in der *Niyaz* vor den *Dede*. In diesem Moment spricht der *Pir* ein *Düvaz İmam* mit jenem Gebet. Das *Düvaz İmam* ist dieses:

MB,
20r

„Ich habe gefehlt, dieses *Erkan* kam für Gott herab
Für Muhammed Mustafa kam dieses *Erkan* herab
Cüneyt, [aus] Safis Linie, Haydar sein Sohn
Für Ali el-Mürtaza kam dieses *Erkan* herab

1 *Farz-i Kifaye*, eine religiöse Pflicht im Islam, der nur ein Teil der Gemeinschaft nachkommen muss (im Gegensatz zum obligatorischen *Farz-i Ayn*).

2 Dieser Satz könnte noch zum vorherigen *Farz* gehören.

Alinin düldülünün gamberinin¹
 Zulfugarı gazaya² endi³ bu erkan
 Haticeyi kipra fatimatılzöhre⁴
 İnan olsun sinaya en[d]i³ bu erkan
 Hasanın aşkına geldi meydana
 Hüseyini gel[_]belaya⁵ endi³ bu erkan
 İmam zeynel imam bakırı cafer⁶
 Kazım musa rızaya endi³ bu erkan
 Muhammet Tagı[]da şah Ali Nagı
 Hasan Ali[]askeri⁷ livaya endi³ bu E[rkan]:
 Muhammet M[ehdi]:yi zaip zamanı⁸
 Eşiğinde gıdaya⁹ endi³ bu erkan
 Bilirem günahım hatten aşdı[]şah¹⁰
 Ali evladi ebaya¹¹ endi³ bu erkan
 12 imam nur oldu şahatayım¹²
 şahım nuru hodaya endi³ bu erkan:*

MB,
20v

Sonunda bu dogayı okuya Doga budur: Hal erenler halıdır¹³ yol[]erenler
 yoludur Nazar eyleg¹⁴ gaziler degen¹⁵ ustaz¹⁶ elidir, ustazı¹⁷ tarih¹⁸ icaze-
 ti¹⁹ İmam izni halife yolca geden²⁰ yorulmamış gerçek gördüğünden²¹⁺

MB,
21r

* ‘Alīniñ Düldüliniñ²² Qanberiniñ • Zū l-fiḳārı ḳazāya^{h2} indi bu erkān
 Ḥadīce-i Fāṭima^h Kübrā-i Zehrā²³ • İmām olsun sīlāya^{h24} indi bu erkān
 Ḥasan ḥi²⁵ ‘aşkına^h girdi meydāna^h • Ḥüseyin-ī Kerbelāya^h indi bu erkān
 İmām Zeynāl İmām Bākır ī Ca’fer⁶ • Ḳazım Mūsā Rīzāya^h indi bu erkān
 Muḥammed Taḳī[_]dir Şāh ‘Alī Naḳī • Ḥasanu l-‘Askerī līḳāya^{h26} indi bu erkān
 Muḥammed Mehdī-yi şāhib-i zāmāniñ • eşi[_]ğinde^h gedāya^{h9} indi bu erkān
 bilirim günāhım ḥadden aşub Şāh • ‘Alī evlād-ī ‘abāya^h indi bu erkān
 on iki İmām nūr oldı Şāh Ḥaṭā’iyim • şāhım nūr-ī ḥüdāya^h indi bu erkān
 (DD2, fol. 6^{r-v}; vgl. Karakaş, „Cem“, 235).

† ḥāl erenler ḥālidir yol erenler yolıdır nazar eyleñ ḳaziler²⁷ deḥḡen¹⁵ ū-
 tāz¹⁶ elidir ūstāz-ī¹⁷ tāriḥ icāze^{ht-ī19} İmān İz[_]n-ī²⁸ ḥalīfe^h yol[_]ca^h giden
 yorulmamış gerçek gördüğünden (DD2, fol. 6^v).

1 kamberinin **2** Zülfiḳārı kazaya; Zülfiḳārı ḳazāya **3** indi **4** Haticeyi Kübra Fatimatü
 z-Zehra **5** Kerbelaya **6** Bakır u Cafer; Bākır u Ca’fer **7** Ali Askeri **8** sahibi zamanın
9 eşiğinde gedaya; eşiğinde^h gedāya^h **10** bilirim günahım hadden aşdı şah **11** evladi
 abaya **12** Şah Hatayım **13** halidir **14** eylem **15** deḡen **16** ūstaz; ūstāz **17** ūstazı; ūstāz-i
18 tarih **19** icazeti; icāzet-i **20** giden **21** gördüğünden **22** Düldüliniñ **23** Ḥadīce^h vü
 Fāṭima^h Kübrā’ u Zehrā’ **24** şīlāya^h **25** ki^h **26** līḳā’ya^h, an livā’ya^h? **27** ḡaziler **28** izn-i

Des Ali, des Düldül, des Kamber
 Ist Zülfikar, zum Urteil kam dieses *Erkan* herab
 Hatice-i Kübra, Fatımatü z-Zehra¹
 Es sei Glaube, zum Sinai² kam dieses *Erkan* herab
 Er trat Hasan zuliebe auf das *Meydan*
 Für Hüseyin-i Kerbela kam dieses *Erkan* herab
 İmam Zeynel, İmam Bakır und Cafer
 Für Kazım und Musa Rıza kam dieses *Erkan* herab
 Muhammed Taki, Şah Ali Naki
 Hasanu l-Askeri, für das Banner³ kam dieses *Erkan* herab
 Des Muhammed Mehdi, des *Sahib-i Zaman*,
 Für den Bettler an seiner Schwelle kam dieses *Erkan* herab
 Ich weiß, meine Sünden übertraten die Grenzen, für Şah
 Für Ali, *Evlad-i Aba*, kam dieses *Erkan* herab
 Die Zwölf Imame wurden Licht, ich bin Şah Hatayi,
 Für meinen Schah, für das Licht Gottes kam dieses *Erkan* herab.“
 ENDE

MB,
20v

Am Ende hiervon spreche er dieses Gebet. Das Gebet ist dieses: „Der ^{MB,}
 Zustand ist der Zustand der Heiligen, der Weg ist der Weg der Heiligen, ^{21r}
 schaut ihr Krieger, die berührende Hand ist die Hand des Meisters, der
 Meister der Zeit, die Zustimmung des İmams, die Erlaubnis des Stellvertre-
 ters. Der dem Weg gemäß Gehende ermüdete nicht, vom Erblicken der

1 In DD2: „Hatice und Fatıma, Kübra und Zehra“.

2 Siehe S. 167, Fn. 1.

3 Siehe S. 167, Fn. 1.

ayrılmamış erkanlıya hem şek¹ hem meşayık² erkansıza ne[]şek¹ ne[]meşayık² deyip şah rızasına desduru³ şah* deyip Allah Muhammet ya Ali deye
12 Erkan çala: Andan sonra Tarihleri⁴ temiz yunakları pak Ali yunnagi⁵
ola[†] deyip kaldıra talipler gediklerine otura:

[B] 12 HIZMATLAR

MB,
22r

1 Carı çalınır:

2 Sübürge:⁶

3 Irbık:⁷

4 Delil tekbiri:

5 Fatıma darı:

6 Cem birleme:

7 Geldi ceprail:

8 Erenler balım sultanı:

9 Tafit:⁸

10 Diz cökelim zirkedelim:⁹

11 Dünügnü arzumanım gel bela¹⁰ ve çekelim aşkın yayın:

12 Sakka suyu:

[B.1] 1 İnci Hizmet: Carı:

MB,
22v

yani¹¹ gözcü der[]ki Hö erenle[r] hizmetata bakılacak der dede doğa eder:
Hıyır¹² hizmeti kabul¹³ ola Hizmetatından sefaat¹⁴ bulasın Seydiyi ferraşın¹⁵
hümmeti keremeti¹⁶ hazır ve nazır ola: Gerçege Hö

[B.2] 2 İnci Hizmet Sübürge⁶:

Hayır hizmetin kabul¹³ ola Hazireti gamberin hümmeti¹⁷ kerameti hazır
ve nazır ola Gerçege Hö:

[B.3] 3 İnci¹⁸ Hizmet Irbık⁷

MB,
23r

Dogası budur: Maniye marifeti¹⁹ sirri hakikat²⁰ Sag ile salman²¹ mülke
Süleyman Kör ola mevrana²² yetişe meytiyi zaip zaman²³ her demi bir an²⁴
elseydi sultan turabı²⁵ babanın demine Hö:

* ayrılmamış erkānlı[]ya^h hem şeyh hem meşāyīh² erkān[]size^h ne^h şeyh
ne^h meşāyīh² şāh rīzāsına^h destūr-ī şāh (DD2, fol. 6v).

† tārīhleri te^h[]miz yunnakları²⁶ pāk ola^h (DD2, fol. 6v).

‡ ma'nā-yi ma'rīfet¹⁹ sīrr-ī haqīqat sā'ile^h Şelmān²⁰ mülke^{h27} Süleymān kör
ola^h Mervān yeti[]şe^h şāhib-i zāmān her de^hm-ī²⁸ bürhān²⁴ es-Seyyid-ī Sultān
Türābī Babanīn de^hmine^{h29} hū de^hye^h (DD2, fol. 2r; vgl. Karakaş, *Cem*, 260).

1 şeyh 2 meşayih; meşayīh 3 desturu 4 tarihleri 5 yunağı 6 sübürge 7 ibrik 8 tevhit
9 cökelim zikredelim 10 dünü günü arzumanım Kerbela 11 yani 12 hayır 13 kabul
14 şefaata 15 Seyyidi Ferraşın 16 himmeti kerameti 17 Hazreti Kamberin himmeti
18 3 üncü 19 manayı marifeti; ma'nā-yi ma'rīfet 20 sırrı hakikat 21 saile Selman; sā'ile^h
Selman 22 Mervan 23 sahibi zaman 24 burhan; bürhān 25 es-Seyyidi Sultan Türabi
26 temiz yunakları 27 mülke^h 28 dem-i 29 demine^h

Wahrheit entfernte er sich nicht. Für den mit *Erkan* sowohl Scheich als auch Scheichs, für den ohne *Erkan* weder Scheich noch Scheichs. Für die Erlaubnis des Schahs, Billigung des Schahs“, sagend spreche er „Allah, Muhammed, o Ali“ und schlage 12 *Erkan*. Danach sage er: „Ihre Vergangenheit sei sauber. Ihre Waschstelle sei rein. Es sei der Waschplatz des Ali“. Er lasse [die *Talips*] aufstehen [?]. Die *Talips* mögen sich auf ihre leeren Plätze zurücksetzen.

[B] Die 12 DIENSTE

1 Der Handfeger wird geschwungen

2 Der Besen

3 Die Kanne

4 Das *Tekbir* der Lampe

5 Das *Dar* der Fatıma

6 Die Zusammenführung des *Cem*

7 Cebraıl kam

8 Heilige, Balm Sultan

9 Das *Tevhit*

10 Lasst uns auf die Knie fallen und [Gott] gedenken

11 Tag und Nacht, mein Wunsch Kerbela, und lasst uns den Bogen der Liebe spannen

12 Das Wasser des Mundschenken

MB,
22r

[B.1] Erstes *Hizmet*: Der Handfeger.

Also der *Gözcü* spricht: „*Hü*, ihr Heiligen, man wird den Dienst ausführen“, sagt er. Der *Dede* spricht ein Gebet: „Der wohltätige Dienst möge angenommen werden, mögest du durch deinen Dienst Fürsprache finden, das Wohlwollen und die Heiligkeit des Seyyid-i Farraş mögen allgegenwärtig und alles überschauend sein, *Hü* für die Wahrheit.“

MB,
22v

[B.2] Zweites *Hizmet*: Der Besen.

„Der wohltätige Dienst möge angenommen werden, das Wohlwollen und die Heiligkeit des heiligen Kamber mögen allgegenwärtig und alles überschauend sein, *Hü* für die Wahrheit.“

[B.3] Drittes *Hizmet*: Die Kanne.

Ihr Gebet ist dieses: „Der Sinn des spirituellen Wissens, das *Sır* der [göttlichen] Wahrheit, Selman dem Bettler, Solomon dem Besitz, blind soll Mervan sein, der *Sahib-i Zaman* soll zur Hilfe herbeieilen, jeder Atemzug des Beweises, *Hü* auf die Zeit des Seyyid Sultan Türabi Baba.“

MB,
23r

pir olan doga eder: Allah A: Hıyır hizmetin kabul¹ muradın hasıl ola Hazreti Salmanıg Hümmeti kerametın² Hazır ve nazır ola: gerçege Hö:

[B.4] 4 İnci³ Hizmet Delil tekbiri:

Pir ola[n] Bir dogazimam ile şu doguyu⁴ okuya:

1 İlahi musdafanın hörmeti⁵ için

Ali yel mürtazanın izeti uçun⁶

Hasan holğı[]rıza⁷ hakkı ilahi

Hüseyni gel[_]bela⁸ hakkı ilahi

2 Ki zeynel abidinin izzeti uçun⁶

Esir evladının ser[_]firgadı uçun⁹

Muhammed Bakırın elmi¹⁰ hakucun¹¹

İmam Cafer sadık hakucun¹¹

3 İmam Kezım Ali Musa Rızanın

On iki sırrı hodanın hakucun¹¹

Tagınıg izetinin hem Nagınıg¹²

Çün onlar[_]dır yakınından yakını[n]

4 İmam askeri meytiyi hakuçun¹¹

Dahi mömünlerin ahdi hakuçun¹¹

Kerem sensin kerimsin[]ya ilahi

Yemini bende cürmü günahi¹³

5 Günah ehli guluyuğdur yolun[]ac¹⁴

Murat rahmedine¹⁵ küllümüz möhtaç¹⁶

Bu meskuru¹⁷ ali evladıg¹⁸ hakuçun¹¹

Sucum¹⁹ afet ulu adıg²⁰ hakuçun¹¹

MB,
23v

MB,
24r

* ilāhī²¹ Muştafāniñ hürmetiçün • ‘Aliyyü l-Mürtaẓāniñ ‘izze^{ht}i²² için
 Ḥasan Ḥulķī Rīzā ḥaḳḳ-ī ilāhī²¹ • Ḥüseyn-i Kerbelā ḥaḳḳ-ī ilāhī²¹
 ki^h Zeynā l-‘Ābidīniñ²³ ‘izze^{ht}icün⁶ • esir evlādınıñ ser-i firḳatıçün⁹
 Muḥammed Bākīriñ ‘ilīmi¹⁰ ḥaḳḳı için • İmām-ī Şādīḳın²⁴ ḥilmi¹⁰ ḥaḳḳı için
 İmām Kāẓim ‘Alī Mūsā Rīzāniñ ḥaḳḳı için • on iki sırrı ḥūdāniñ ḥaḳḳı için
 Taḳī[_]niñ hem Naḳī[_]niñ • çün anlardır yakınından yakınıñ
 İmām-ī ‘Askerī Mehdī ḥaḳḳıçün • daḥi mü’mınleriñ ‘ahdı ḥaḳḳı için
 kerem sen[_]siñ kerīm[_]siñ yā ilāhī²¹ • yemī[_]n-ī bende^{hyiz} cürmi günāhı
 günāh ehli ḳulıñdır yolın aç • murādım rahmetiñe^h küll muḥtāç
 bu mezkūr-ī¹⁷ ‘Alī evladı ḥaḳḳı için • suçum¹⁹ aḳ et ūlū adıñ ḥaḳḳı için
 (DD6, fol. 9^{r-v}).

1 Allah hayır hizmetin kabul 2 Salmanın himmeti kerameti 3 üncü 4 duayı 5 Mustafanın hürmeti 6 izzeti için; ‘izzetiçün 7 Hulku Rıza 8 Kerbela 9 serfirazı için; serfirazıçün 10 ilmi; ‘ilmi 11 hakkiçün 12 Takinin izzetinin hem Nakinin 13 günahı 14 kulluğundur yolun aç 15 rahmetine 16 muhtaç 17 mezkuru; mezkūr-i 18 evladın 19 suçum; suçum 20 adın 21 ilāhī 22 ‘izzeti 23 Zeyn el-‘Ābidīniñ 24 Şādīḳıñ

Der *Pir* spricht ein Gebet: „Allah, Allah, der wohltätige Dienst möge angenommen und das Streben möge offenbar werden, das Wohlwollen und die Heiligkeit des heiligen Selman mögen allgegenwärtig und alles überschauend sein, *Hü* für die Wahrheit.“

[B.4] Viertes *Hizmet*: Das *Tekbir* für die Lampe.

Der *Pir* trage [zusammen] mit einem *Düvaz İmam* jenes Gebet vor:

„1 Für die Ehrerbietung des göttlichen Mustafa

Für den Ruhm des Ali el-Mürtaza

Hasan Hulku Rıza, göttliches *Hak*

Hüseyin-i Kerbela, göttliches *Hak*

2 Nun für den Ruhm des Zeynel Abidin

Für den Hervorragenden der Kinder des Gefangenen

Dem Wissen des Muhammed Bakır zuliebe

İmam Cafer Sadık zuliebe

3 İmam Kazım, Ali Musa Rıza

Gottes zwölf *Sırs* zuliebe

Dem Ruhm des Taki sowie des Naki

Denn sie sind vom Nächsten seines Nächsten

4 İmam Askeri, Mehdi zuliebe

Auch dem Vertrag der Gläubigen zuliebe

Du bist Güte, du bist gütig, o mein Gott

Yemini, bei mir sind seine Schuld und Sünde

5 Das Volk der Sünde ist deine Dienerschaft, ebne seinen Weg

Wir alle bedürfen deinem Ziel und Wohlwollen¹

Der besagten Kinder des Ali zuliebe

Vergib meine Schuld², deinem erhabenen Namen zuliebe

MB,
23v

MB,
24r

1 In DD6: „Meine Hoffnung, alle bedürfen ...“.

2 In DD6: „aķ et“ statt „afet“.

6 İneyet gıl teman¹ olsun bu defter
 Niyazımı kabul et koyma epter²
 Ki epder² kalmaya Onüsre³ bari
 İlahi fazlı[n] ile eyle yari:

7 Gel ey söz dinliyen musdayı⁴ aşık
 Bilirsen olasın imane⁵ layık
 Kim[]idiğ⁶ muhammet Mustafanın
 Dahi sıri⁷ ali yel mürtazanın

MB,
 24v

8 Gamu⁸ sir⁹ ehline serdar olansığ¹⁰
 Gamu⁸ serdarlara hem[_]ser olansı¹⁰
 eşitdik çun¹¹ kerametın velayet
 Muhammet Musdafa[_]ya¹² 1000 Selavet

Delil dogası

MB,
 25r

Allah A[llah] çun cırağı¹³ Uyandırdık ol hodanın aşkına
 Seyd[]elkeveni fakrı¹⁴ alem muhammet Musdafanın¹⁵ aşkına
 saki kevser¹⁶ Aliyel mürtazanın aşkına
 şah hasan ve şah hüseyini gel[]belanın¹⁷ aşkına:
 Şahi zeynel abidin bakır cafer kezim musa Rızanın aşkına
 Şah tağı ba nağı askeri meytiyi zaip¹⁸ zamanın aşkına:

* ‘ināyet kıl tamām olsun bu defter • niyāzımız qābūl¹⁹ et qoyma^h ebter
 ki^h ebter qalmaya^h ol nūshā³ bārī • ilāhī fazlıñ²⁰ ile^h eyle^h yārī
 gel ey söz diñle^hyen müşteqā⁴ ‘āşīq²¹ • bilirsen olasın imāna^h lāyık²²
 kim idiğın Muḥammed Muştafāñ • daḡi sīrrı ‘Aliyyü l-Mürtazanıñ
 kamu sīrr ehli[_]ne^h server olan[_]sıñ • kamu serverlere^h sen sīrr olan[_]sıñ
 işitdik çün kerāmetiñ vilāyet • Muḥammed Muştafā ver şalavāt
 (DD6, fol. 9v).

+ Allāh Allāh çün çerāğı yandıralım ol hüdāñ ‘aşkına^h • seyyid-ī kevneyn
 faḡr-ī ‘ālem Muḥammed Muştafāñ ‘aşkına^h • şākī-yi Kevser¹⁶ ‘Aliyyü l-
 Mürtazanıñ ‘aşkına^h • hem Ḥadīce^h Fāṭıma^h Ḥayrū n-Nīsāñ ‘aşkına^h • Şāh
 Ḥasan Şāh Ḥüseyn ol imām-ī etkīyā Zeynāl ‘Abāñ ‘aşkına^h • hem
 Muḥammed Bākır ī²³ Ca‘fer-ī Şādīq rahnümāñ²⁴ ‘aşkına^h • Mūsā-yi Kāzım
 İmām-ī serfirāz-ī²⁵ ehl-ī ḡaqq hem ‘Alī Mūsā Rīzāñ ‘aşkına^h • Şāh Takī-yi²⁶
 bā Naqī hem Ḥasanu l-‘Askerī ol Muḥammed Mehdī-yi şāḡib-i zāmāñ
 ‘aşkına^h (DD5, fol. 85r-v).

1 inayet kıl tamam 2 ebter 3 o nüsha; ol nüsha 4 dinleyen müştaka; diñle^hyen müştaka
 5 imana 6 kim idiğın 7 sırrı 8 kamu 9 sır 10 olansın 11 işittik çün 12 Mustafaya 13 çün
 cırağı 14 Seyyid el-Kevneyn fahri 15 Mustafanın 16 sakiyi Kevser; sākī-yi Kevşer
 17 Kerbelanın 18 sahibi 19 qabūl 20 ilāhī fazlıñ 21 ‘āşīq 22 lā‘ıq 23 Bākır u 24 rahnü-
 māñ 25 serefrāz-i 26 fortasse Takī vü

6 Erweise Gnade, dies Heft sei beendet

Nimm mein *Niyaz* an, lasse es nicht nutzlos zurück¹

So möge zumindest diese Abschrift nicht nutzlos bleiben

Habe Mitleid mittels deiner göttlichen Großzügigkeit

7 Komm, he, Gehorsamer, Liebhaber des Sehnsuchtsvollen

Wenn du es weißt, mögest du dem Glauben entsprechen

Wer ist Muhammed Mustafa

Und das *Sır* des Ali el-Mürtaza

8 Du bist der Anführer² aller Leute des *Sır*

Du bist der Partner für alle Anführer³

Wir hörten, wie deine Wundertat Heiligkeit ist

1000 Segen auf Muhammed Mustafa.“⁴

Gebet für die Lampe

„Allah, Allah, so haben wir die Lampe erweckt, dies Gott zuliebe

Dem Herrn der beiden Welten, dem Glanz der Welt, Muhammed Mustafa zuliebe

Dem Mundschenk des Kevser, Ali el-Mürtaza zuliebe

Şah Hasan und des Şah Hüseyin von Kerbela zuliebe

Şah Zeynelabidin, Bakır, Cafer, Kazım, Musa Rıza zuliebe

Şah Taki mit Naki, Askeri, Mehdi, dem *Sahib-i Zaman* zuliebe

MB,
24v

MB,
25r

1 In DD6: „Nimm unser *Niyaz* ...“.

2 Hier und in nächster Zeile in DD6: „serdar“ statt „server“.

3 In DD6: „Du bist das *Sır* für ...“.

4 In DD6: „Gib Segen auf ...“.

Haşre[]dek yansın yakılsın billahının¹ aşkına
pirimiz hönker² hacı Bekta[ş] Velinin aşkına*

Kamberiyem³ kamber oldum payı nakşın⁴ izine çoktan beri hasiretlik⁵
çekerim haki payın tozuna Evliyaya rahber oldun embiyanın embiya⁶ sel- MB,
verinin⁷ aşkına er görensen görünen[]sen⁸ erenlerin gözüne er⁹ cemali^{25V}
Muhammet kemalı¹⁰ şah hüseyin Aliye bent¹¹ olan versin selavet†

Allah A:¹² Delil rüşan¹³ Yezit perişan olan saati hayır¹⁴ gele Hayırlı ey-
san¹⁵ kapular açıla şahı[]merdan¹⁶ cümle ehli mömün olan gulları¹⁷ soh-
resinden¹⁸ ayırmaya Ceburu eysanıg hümmeti¹⁹ kerameti hazır ve nazır
ola dar çeken didar göre gerçege Hö:‡

[B.5] 5 İnci Hizmet: Fatima darı

Gözcü der ki: Ho onalar²⁰ bacılar hayır gülbenge gelin gelenigiz²¹ gelmiye- MB,
nigiz cengel²² darına durun dar fatimana²³ darıdır: Erigize²⁴ hizmet ve 26r
şefaata kenığıza²⁵ imdat ve şefaata kenığıza²⁵ olan selavatnameyi²⁶ bilmeli-
siniz Darı Boş göndermeyin Hö erenler bacılar meydanığızda²⁷ razı mısı-
nız Aşığa nişan mönüne bürhan²⁸:

Pir doğa eder: Allah A:¹² geldiğiniz²⁹ dardan durduyunuz³⁰ divanı aliden
hayır hasanet³¹ bulasınız Bu divanda sorulan o divanda sorulmaya: Fatı- MB,
matıl zöhre³² cümle ehli mömünleri şefaati ile masar³³ ede Gerçege Hö 26v
Bacılar sejdâ³⁴ eder Tecella tevalla³⁵ hakka erişe diye başlarını seydadan
galdırır³⁶

* pirimiz Hünkâr² Hâcî Bekdaş Velîniñ ‘aşkına^h • haşre^h dek yansıñ yakıl[]
sıñ³⁷ bi[]llâh[]anıñ¹ ‘aşkına^h (DD5, fol. 85v; vgl. Dedekargınoğlu, *Cem*, 153 f.;
Tur, *Erkânname*, 577; M. Yaman, *Cem*, 33).

† Kamberî[]yim kamber oldım pā-yi rāhdıñ⁴ izine^h çokdan beri hasretlik
çekerim hāk-î pāyîñ tozuna^h evliyāya^h rehber³⁸ oldıñ enbiyālar serve^hri³⁹
ergürensîñ görünen[]sîñ enbiyālar gözüne^h er⁹ cemāl-î Muhammed kemāl-î
Şāh Hasan Şāh Hüseyin ‘Alīye^h bende^h olanlar versîñ⁴⁰ şalavāt (DD2, fol. 21r).

‡ Allāh Allāh de^hlîl rüşān¹³ ola^h Yezî⁴¹ perîşān ola^h şıhhatıñ hayrı gele^h
şıhhat ihsān kapular açıla⁴² Cābir-î Enşārîñ himmeti kerāmeti hidāyeti⁴³
hāzır⁴⁴ be^h nāzır ola^h ‘Aliyyü l-Mürtażāniñ öñünde^h yanan şem^c-î çerāğ ola^h
dār çeken dîdār gör gerçege^h (hū) (DD2, fol. 21r).

1 billahinin; billāhiniñ 2 Hünkar; Hünkâr 3 Kamberiyim 4 rahşın; rahşîñ 5 hasretlik
6 enbiyanın enbiya 7 serverinin 8 ergürensîñ görünen 9 ber 10 kemali 11 bende
12 Allah 13 rüşen; rüşen 14 ola sıhhatın hayrı 15 ihsan 16 şahı merdan 17 kulları
18 şöresinden 19 Cabiri Ensarin himmeti 20 Hü analar 21 geleniniz 22 gelmeyeniniz
çengel 23 Fatıma Ana 24 erinize 25 kendinize 26 salavatnameyi 27 meydanınızdan
28 aşığa nişan mümüne burhan 29 geldiğiniz 30 durduğunuz 31 hasenat 32 Fatimatü z-
Zehra 33 mazhar 34 secde 35 tevella 36 secdeden kaldırır 37 yansın yakılsın 38 rehber
39 serveri 40 versin 41 Yezîd 42 açıla^h 43 hidāyeti 44 hāzır

Bis zum Jüngsten Gericht brenne und sei angezündet, „Bei Allah“ zuliebe Unserem *Pir*, Hünkar Hacı Bektaş Veli zuliebe.

Ich bin Kamber, ich wurde Kamber, nach Fußspur des schönen Pferdes, seit Langem habe ich Sehnsucht, nach dem Staub der Erde unter dem Fuß, du wurdest *Rehber* der Heiligen, zuliebe der Propheten und der Anführer der Propheten, du lässt erreichen und erscheinst vor den Augen der Propheten, auf die endlose Schönheit Muhammeds und die Vollkommenheit Şah Hasans und Şah Hüseyins möge der Diener des Ali ein Segensgebet sprechen. ^{MB, 25V}

Allah, Allah, die Lampe möge strahlend und Yezit möge vernichtet sein, der Wahrheit Wohltat möge kommen, die Türen zum gesegneten Wohlwollen mögen sich öffnen, der *Şah-i Merdan* möge all seine Diener, die Leute der Gläubigen sind, nicht von seinem Ruhm trennen, die Güte und Heiligkeit des Cabir-i Ensari¹ möge allgegenwärtig und alles bewachend sein, das den *Dar* richtende² Auge möge sehen, *Hü* für die Wahrheit.“

[B.5] Fünftes *Hizmet*: Das *Dar* der Fatıma. ^{MB, 26r}

Der *Gözcü* sagt: „*Hü*, Mütter, Schwestern, kommt zum segensreichen *Gülbank*. Ihr, die ihr kommt oder nicht kommt, verharret im *Çengel Darı*. Das *Dar* ist das *Dar* der Fatıma Ana. Dienst und Fürsprache für eure Männer, Hilfe und Fürsprache für euch selbst. Ihr müsst das Segensgebet kennen, das für euch ist. Lasst das *Dar* nicht leer. *Hü*, Heilige, Schwestern, seid ihr einverstanden mit eurem *Meydan*? Das Zeichen für den Liebenden, der Beweis für den Gläubigen.“

Der *Pir* spricht ein Gebet: „Allah, Allah, von dem *Dar*, zu dem ihr gekommen seid, von der Versammlung des Ali, in der ihr verharret, möget ihr Wohltaten erfahren. Wer in dieser Versammlung befragt wird, möge in jener Versammlung nicht befragt werden. Fatımatu z-Zehra möge mit ihrer Fürsprache allen Leuten der Gläubigen Wohlwollen zukommen lassen. *Hü* für die Wahrheit.“ Die *Bacıs* verneigen sich in der *Secde*. „*Tecella, Tevella* mögen Gott erreichen“ sagend, erheben sie ihre Köpfe aus der *Secde*. ^{MB, 26v}

1 Cabir b. Abdullah (gest. 697), Gefährte des Propheten Muhammed.

2 „*Dar çekmek*“ könnte hier analog zu „*dara çekilmek*“ (Günşen, „Gizli“, 332 f.) als das Richten der im *Dar* stehenden *Talips* durch den *Dede* verstanden werden.

Selavatı Name¹

Allah Ümme selli Ala selavatullahi ve kernan nikar Hatıcatıl kıpra fatımatıl Zöhre Hayral nisa ümmü[]güssüm Citdi zeynep pinti nebi^{2*} Ali Ala Muhammet³:

[B.6] 6 İnci⁴ Hizmet: Cem birleme:

Gözcü der[]ki Hö erenler nede galdık birlige⁵ bitek bir dilden⁶ ötek hayırlı tutmaklar tutak evlat döylet[]size döylet⁷ yolumuza sıtgıla⁸ gayret medet mürvet deyek⁹: pir olan bir dogazimam ile Nadaliyi¹⁰okur: ve zekir ola[n] 3 dögazimam okur dede doge eder talibin başını sejdadan¹¹ kaldırır

MB,
27r

Hakigat¹² cismine bil cana canan

Efendim sevdiğim ol şahı[]merdan¹³

Gulam oldum olup emrine ferman

Muhammet bakırı sultanı[]merdan¹⁴

Hasan holğı[]rıızadır miyri guran¹⁵

Hüseyni gel[_]beladır din[]i iman¹⁶

Ali zeynel ebadır¹⁷ merdi meydan

[*Unterführungszeichen statt Refrain*]

İmam Cafer hak şahı ürfan¹⁸

Delili kezımım şahı¹⁹ horasan

Tagıdır Rahberim²⁰ mömün müslüman

[*Unterführungszeichen statt Refrain*]

MB,
27v

* Allāhumma ṣallā ‘alā ṣalawātillāh wa-kawayni n-nikār Ḥadīcatu[]l[]Kubrā Fāṭimatu z-Zuhrā wa-ğalla Ḥayru n-Nisā bintī nabī (DD2, fol. 9r; vgl. Çağlayan, *Tarīk*, 57).

† ḥaḳīḳat cīsmi[_]mi²¹ bil cāna^h cānım • efendīm sevdiğim ol şāh-i merdān ḳūlām olub oldım emriñe^h fermān • Muḥammed Bākīr-ī sulṭān-ī devrān Ḥasan Ḥulḳī Rīzādır mīri ḳuran • Ḥüseyn-ī Kerbelādır dīn ile^h imān ‘Alī Zeynāl ‘Abādır merd-ī meydān • Muḥammed Bākīr-ī sulṭān-ī devrān İmām-ī Ca‘fer-ī ḥaḳḳ şāhı ūrfān²² • de^hlīlim²³ Kāzīm şāh-ī Ḥorāsān Taḳīdir rāḥber-ī²⁰ mü‘mīn müslīmān²⁴ • Muḥammed Bākīr-ī sulṭān-ī devrān (DD6, fol. 10r).

1 salavatname 2 Allahümme salli ala salavatullahi ve kevnü l-nikār Hatıcetü l-Kübra Fatımatu z-Zehra Hayrü n-Nisa Ümmü Gülsüm cedde Zeynep binti nebi; Allāhumma ṣallā ‘alā ṣalawātillāh wa-kawnayni n-nikār Ḥadīcatul-Kubrā’ Fāṭimatu z-Zahrā’ wa-ğalla Ḥayru n-Nisā’ binti nabī 3 Ali ala Muhammet 4 6ıncı 5 nerede kaldık birlige 6 dilden 7 devletsiz devlet 8 sıdıyla 9 mürüvvet diyek 10 Nad Aliyi (=Nadi Aliyyeni) 11 secdeden 12 hakikat 13 sevidğim ol şahı merdan 14 sultanı devran (vd. DD6) 15 Hulku Rızadır miri kuran 16 Kerbeladır din ü iman 17 Abadır 18 şahı irfan 19 Kazımın şahı 20 rebheri; rehber-i 21 cismimi 22 irfān 23 delilim 24 müslümān

Das Segensgebet

„Mein Allah, gesegnet seien Allahs Segen und die beiden Welten der Schönheit, Haticetü l-Kübra, Fatımatu z-Zehra, Hayrü n-Nisa, Ümmü Gülsüm, und erhaben ist Zeynep, die Tochter des Propheten. Ali vorzüglich Muhammed.“

[B.6] Sechstes *Hizmet*: Die Zusammenführung des *Cem*.

MB,
27r

Der *Gözcü* sagt: „*Hü*, ihr Heiligen, wo sind wir geblieben? Lasst uns die Einheit schließen, aus einer Kehle singen, die gesegneten Dinge festhalten, sagen: ‚Die Nachkommen sind Stärke für die Schwachen und mit ihrer Treue sind sie Eifer für unseren Weg, Beistand und Wohlwollen‘.“

Der *Pir* spricht ein *Düvaz İmam* und das *Nadi Aliyyen*, und der *Zakir* trage drei *Düvaz İmams* vor. Der *Dede* spricht ein Gebet und lässt den *Talip* seinen Kopf aus der *Secde* erheben.

„Für den Leib die Wahrheit, wisse, für den Liebenden der Geliebte¹

Mein Herr, mein Geliebter, er, *Şah-i Merdan*

Ich wurde Diener, Erlass deines Befehls

Muhammed Bakır, Sultan der Epoche

Es ist Hasan Hulku Rıza, der den Befehlshaber stellt

Hüseyin von Kerbela ist Religion und Glauben

Ali Zeynel Aba ist der Tapfere des *Meydan*

[Unterführungszeichen statt Refrain]

İmam Cafer, *Şah* des *Hak*, ist Wissen

Der Beweis des Kazım, *Şah* von Horasan²

Taki ist Führer des Gläubigen und Muslim

[Unterführungszeichen statt Refrain]

MB,
27v

1 In DD6: „Für meinen Leib die Wahrheit, wisse, für den Liebenden meine Seele“ (?).

2 In DD6: „Mein Beweis ist Kazım ...“.

Nagıdır şöhreyi hem miri guran¹
 Hasan şah askeridir günden ayan
 Zühürü meytidir gel[]dige² ey can
 [Unterführungszeichen statt Refrain]
 Veran[]apdal³ garibin ismi veran⁴
 Veli aşkıdan ayırma edemez nihan
 O olmaz⁵ zakmimin⁶ derdine derman
 [Unterführungszeichen statt Refrain]*
 SON

Nadialiyel masaral aceyibi teşdehü avnen leke filnevayibi lillallah hacceten küllü hammin ve gammin senceli bi fettike ya Allah ya Allah ya Allah bi Nuvvetike: ya Muhammet ya Muhammet ya M: bi Velayetik: ya Ali ya Ali ya Ali veleyha Mavili mavili mavili: Edirinkli edirikli edirikli Agasni agasni agasni Ya hayrel beşer⁷ gögden enen bir⁸ gazayı⁹ def eder pelverdigar¹⁰ mömünler kalbinden getmesin leyliyi vennahar¹¹ İmam cafer galbin[]de¹² bu doga[]jidi möhteber¹³ yezidin boynuna bu demde bu saatte Ugrasin^{14†}

MB,
28rMB,
28v

* Naķidir اوش شو هليء¹⁵ nūr-ī rāhmān¹⁶ • Ḥasan Şāh ‘Askerīdir şāh-i merdān Muḥammed Mehdi[]ye^h kıl olķıl¹⁷ ey cān • Muḥammed Bākīr-ī sultān-ī devrān Virān Abdal fākīriñ ismi¹⁸ virān⁴ • veli’yi¹⁹ ‘aşkıdan ede^hmez niḥān²⁰ oğulmaz zāḥmi[]miñ⁶ derdine^h dermān • Muḥammed Bākīr-ī sultān-ī devrān (DD6, fol. 10^v).

† nādi ‘Alīyan mazḥarū l-‘aḥāyab tağdahu ‘awnan la-ka fī n-nawayibi ilay Allāhi ḥāğatan kullu hammin wa ġammin sayanğila^h[]in bī[]‘azima^h[]tika^h yā Allāh wa-bī[]nūrī nūbu[]wanika yā Muḥammad wa-bī walāyatika yā ‘Alī yā ‘Alī yā ‘Alī wa ‘alayhā muḥawilī ādiriknī ādiriknī ādiriknī āğisnī āğisnī āğisnī yā ‘Alī yā Allāh yā ḥayra l-başar⁷ gökden inen biñ każā’yı⁹ def²¹ eden perverdēğār¹⁰ mūminiñ kālbinden gitme^h[]siñ leyli²² ve n-nehār İmām-ī Ca‘feriñ kavlinde^h bu idi muḥteber¹³ lā fetā illā ‘Alī lā sayfa illā Zūlfikār²³ Yezīdiñ boynuna^h uğrasıñ¹⁴ (DD2, fol. 8^{r-v}).

1 kuran **2** zuhuru Mehtidir gel dinle **3** Viran Abdal **4** viran; vīrān **5** ovulmaz **6** zahmimin; zaḥmimiñ **7** nadi Aliyyen mazharal-acayip tecidhü avnen leke fi n-nevayip iley Allah haceten küllü hammin ve gammin seyenceli bi azametike ya Allah ya Allah ya Allah bi nübüvvetike ya Muhammet ya Muhammet ya Muhammet bi vilayetike ya Ali ya Ali ya Ali ve aleyhi muavvali muavvali muavvali edrikni edrikni edrikni agisni agisni agisni ya hayrū l-beşer; nādi ‘Alīyan mazharal-‘ağā’ib tağidhu ‘awnan laka fī n-nawā’ib ‘ilay Allāhi ḥāğatan kullu hammin wa-ğammin sayanğali bi-‘azamatika yā Allāh wa-bi- nūrī nubuwwatika yā Muḥammad wa-bi-wilāyatika yā ‘Alī yā ‘Alī yā ‘Alī wa ‘alayhi mu‘awwalī ‘adriknī ‘adriknī ‘adriknī ‘ağisnī ‘ağisnī ‘ağisnī yā ‘Alī yā Allāh yā ḥayru l-başar **8** gökten inen bin (vd. DD2) **9** kazayı; każāyı **10** perverdigar; perverde^hğār **11** gitmesin leyla ve n-nehar **12** kalbinde **13** muteber; mu‘teber **14** uğrasın; uğrasın **15** fortasse o şöre-i **16** raḥmān **17** ol kıl **18** fākīriñ ismi **19** veliyi **20** niḥān **21** def **22** mü’miniñ kālbinden gitmesin leylā **23** Zūlfikār

Es ist Naki, der den Ruhm sowie den Befehlshaber stellt¹
 Hasan Şah Askeri ist der am Tag ersichtlich werdende²
 Das Erscheinen des Mehdi, komm, höre, o Seele³

[Unterführungszeichen statt Refrain]

Viran Abdal, in Ruinen liegt des Armen⁴ Name
 Trenne den Heiligen nicht von seiner Liebe, er kann es nicht verstecken⁵
 Für das Leiden meiner Wunde kann er kein Balsam sein⁶

[Unterführungszeichen statt Refrain].“

ENDE

„Ruft Ali, den Offenbarer der Wunder, mögest du ihn in Schwierigkeiten als
 Hilfe für dich finden, ich brauche Allah, alle Sorgen und Gram werden ^{MB,}
 vergehen durch deine Erhabenheit, o Allah, o Allah, o Allah, und durch dein ^{28r}
 Prophetentum, o Muhammed, o Muhammed, o Muhammed, und durch
 deine Heiligkeit, o Ali, o Ali, o Ali, und ich vertraue ihm, ich vertraue ihm,
 ich vertraue ihm, komme zu mir, komme zu mir, komme zu mir, hilf mir,
 hilf mir, hilf mir, o Wohl der Menschheit⁷, er wehrt tausende vom Himmel
 herabkommende Unglücke ab, möge der Beschützer nicht aus den Herzen
 der Gläubigen fortgehen, Tag und Nacht war im Herzen des⁸ Imam Cafer
 dieses Gebet hochgeachtet⁹, in diesem Augenblick, in dieser Stunde mögen

1 In DD6: „Der Ruhm des gnadenvollen Lichts ist Naki“ (?).

2 In DD6: „Hasan Şah Askeri, *Şah-i Merdan*“.

3 In DD6: „Sei Muhammed Mehdi Sklave, o Seele“.

4 In DD6: „faķir“ statt „garib“.

5 In DD6: „Er kann den Heiligen vor der Liebe nicht verbergen“ (?). Der Zusatz „ayırma“ in MB könnte fehlerhaft sein, da die Anzahl der Silben pro Zeile dadurch verändert wird.

6 In DD6: „Man trägt kein Balsam auf das Leiden meiner Wunde auf“.

7 Das Wohl der Menschheit (*Hayrü l-Beşer*) = Beiname des Prophet Muhammed.

8 In DD6: „... war in den Worten des ...“.

9 Hier fehlt im Text die Wiedergabe von „Es gibt keinen Tapferen außer Ali, es gibt kein Schwert außer Zülfikar“ (vgl. DD2, fol. 8^{r-v}).

tig¹ ile tabar² nasirilmin Allah felfetin garip ya beşeril mömünün³ ya Muhammet ya Ali: Allah dedik kala⁴ yaptık⁵ bin bir yerden bari çekdik⁶ hasanı huseyini⁷ kilit etdik⁸ İki cihan selveri Muhammet Ali Mustafanın möhürün basdik Möhrü⁹ süleyman kupbeyi¹⁰ devran çağırda masimi[]pek¹¹ doğazda¹² on[]iki İmam deyelim¹³ bir Allah* andan sonra pir olan doğa der:

Hak Muhammet Ali geldi dilime
Galma günahıma Mügret¹⁴ ya Ali
Şefaat senden ola guluna¹⁵
Galma günahıma Mügret¹⁴ ya Ali
Haticeyi fatima möh[r][]ü möhüpbet¹⁶
Umarım benedege¹⁷ eyle inayet
İmam ha[sa]n imam hüseyin mürvet¹⁸
[Unterführungszeichen statt Refrain]
Gelin zeynel abidine Varalım
İmamların divanına duralım
90 bin erlere yüzler sürelim
[Unterführungszeichen statt Refrain][†]

MB,
29r

* tīg¹ ile^h tebār² nasrī minallāhu wa-l-fatun qarīb wa-l-başara'l[]mü-mi[]nin³ yā Muḥammad yā ‘Alī Allāh de^hdik ḳāl^eh⁴ yaptık biñ bir yerden bari çekdik Ḥasan Ḥüseyin kilīt¹⁹ etdik iki cihān selveri Muḥammed Muştafāniñ mührin başdik mühr-ī Süleymān ḳubbe-²ī¹⁰ devran²⁰ çārdeh maşüm-ī²¹ pāk düv^eāzdeh¹² on iki imām de^hye^hlim¹³ bir Allāh (DD2, fol. 8^v; vgl. M. Yaman, *Cem*, 49; Orhan, *İbadet*, 56 f.).

† ḥaḳḳ Muḥammed ‘Alī geldi dili[]me^h • ḳalma günāhıma mürüvvet¹⁸ yā ‘Alī şefā‘at senden ola ḳulluḡa • ḳalma günāhıma mürüvvet¹⁸ yā ‘Alī Ḥadice-yi Fāṭıma^h mihr i muḥabbet¹⁶ • umarım benede^hgī¹⁷ eyle^h ‘ināyet²² İmām Ḥasan Ḥüseyin mürüvvet • ḳalma günāhıma mürüvvet yā ‘Alī geliñ Zeynāl²³ ‘Ābidīne^h vara^hlım • imāmlarıñ divānına^h duralım ṭoḳsan biñ erlere^h yüzler süre^hlim • ḳalma günāhıma mürüvvet yā ‘Alī (DD1, fol. 8^r).

1 tīg; tīg **2** teber **3** nasrun mina llahi ve fethün karib ve beşsiri l-müminina; naşrun mina llāhi wa-faṭhun qarīb wa-başşiri l-mu‘minina **4** kale; ḳāl^eh **5** yaptık **6** bari çektik **7** Hüseyini **8** ettik **9** mührün bastık mührü **10** kubbe(y)i; ḳubbe^h-i **11** çardeh masumu pak **12** düvazdeh; düvāzdeh **13** diyelim **14** kalma günahıma mürüvvet **15** kuluna **16** Hatice vü Fatıma mihr ü muhabbet; Ḥadice^h vü Fāṭıma^h mihr ü muḥabbet **17** benedeği; benedeği **18** mürüvvet **19** kilīt **20** devrān **21** ma‘şüm-i **22** ‘ināyet **23** Zeynel

Schwert und Streitaxt die Kehle des Yezit befallen, Hilfe von Allah und ein nahe bevorstehender Sieg, und bringe den Gläubigen gute Nachricht¹, wir sagten ‚o Muhammed, o Ali, Allah‘, wir bauten eine Festung, von tausend und einem Ort her zogen wir einen Wall, wir machten Hasan und Hüseyin zum Schlüssel, wir pressten das Siegel des Beherrschers der zwei Welten, des Muhammed Mustafa, das Siegel des Solomon, die Kuppel des Zeitenslaufs, die vierzehn reinen Unschuldigen, die zwölf *On İki İmam*, lasst uns sagen ‚ein Allah‘.“ Danach spricht der *Pir* ein Gebet.

„Auf meine Zunge kamen *Hak*, Muhammed, Ali
Verzeihe mein Vergehen, habe Güte, o Ali
Von dir sei Fürbitte für deinen Diener²

MB,
28v

Verzeihe mein Vergehen, habe Güte, o Ali
Hatice und Fatima, Zuneigung und Liebe
Ich hoffe, sei gnädig mit der Dienerschaft
İmam Hasan, İmam Hüseyin, Güte
[Unterführungszeichen statt Refrain]

Kommt, lasst uns Zeynel Abidin erreichen
Lasst uns für die Versammlung der Imame verweilen
Lasst uns verneigen vor neunzigtausend Mann
[Unterführungszeichen statt Refrain]

1 „Hilfe von Allah [...] gute Nachricht“ = „*Naşrun mina llāhi wa-fatḥun qarībun wa-bašşiri l-mu' mināna*“ (Sure 61.13).

2 In DD1: „... für die Gottesverehrung“.

İmam bakır imamların selveri
 İmam cafer gözün¹ didamın² nuru
 Dünyada çekdirme³ ah ile zarı
 [Unterführungszeichen statt Refrain]
 Museyı kezım[]da imam ırıza⁴
 Umarım şefat⁵ eylersin bize
 Günahım çok[]umuş⁶ ne deyim⁷ size
 [Unterführungszeichen statt Refrain]
 Tağyınan⁸ nağı dilim[]de verdim
 Anlara sığındım⁹ darına durdum
 İmam askeriye yüzümü sürdüm
 [Unterführungszeichen statt Refrain]
 Sahatayım¹⁰ tamam¹¹ oldu sözümüz
 Muhammet Mehtiye¹² var niyazımız
 On iki imamlara bağı¹³ özümüz
 Kalma günahıma mugret¹⁴ ya Ali*
 SON

MB,
29v

Allah medet ya Muhammet ya Ali
 Bizi dergahından cıda¹⁵ düşürme
 pirim hönker¹⁶ hacı bektaş Veli
 Bizi dergahından cıda¹⁵ düşürme
 Adem sofu[_]yullah¹⁷ hatem hakuçun¹⁸
 Eyiba sürdüyüğ sitam¹⁹ hakuçun¹⁸
 Muhammet Mfa: matem²⁰ hakuçun¹⁸
 Bizi dergahından cıda¹⁵ düşürme
 Hasanın aşkına kiralım²¹ zarı
 Hüseyindir dinimizin selveri
 Alemler selveri cenabilbari²²
 Bizi dergahından cıda¹⁵ düşürme

MB,
30r

* İmām Bākīr imāmlarıñ serve^{hri}23 • İmām Ca'fer gözim didāmiñ² nūrī dünyāda^h çekdirme^h ahıyla^h zārī • ıalma günāhıma mürüvvet¹⁴ yā 'Alī Mūsā-yi Kāzīmdan İmām Rīzā • umarım şefā'at eyle^hyiñ bize^h günāhım çok imiş ne^h de^hyim⁷ size^h • ıalma günāhıma mürüvvet yā 'Alī Taķī ile^h Naķī dilim[]de^h verdim • onlara^h şıgındım dārına^h durdım İmām 'Askerī[_]ye^h yüzümü sürdim • ıalma günāhıma^h mürüvvet yā 'Alī Şāh Haṭā'im¹⁰ tamām oldı sözimiz • Muḥammed Mehdīye^h var niyāzımız on iki imāmlara^h bağılı özümüz • ıalma günāhıma^h mürüvvet yā 'Alī (DD1, fol. 8r-v; vgl. Karakaş, „Cem“, 250).

1 gözüm (vd. DD1) 2 didemin; dide^hmiñ 3 çekdirme 4 Musayı Kazım da İmamı Rıza 5 şefaat 6 çok imiş 7 diyeyim 8 Takiyinen 9 sığındım 10 Şah Hatayi[yi]m; Şah Haṭā'iyim 11 tamam 12 Mehdiye 13 bağılı 14 mürüvvet 15 cüda 16 Hünkar 17 safiyullah 18 hakkiçün 19 Eyyuba sürdüğün sitem 20 Mustafa hatem 21 kılalım 22 cenabü l-bari 23 serveri

İmam Bakır, das Haupt der Imame
 İmam Cafer, das Licht meiner Augen
 Lasse es auf der Welt nicht jämmerlich seufzen
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

Musa Kazım und İmam Rıza
 Ich hoffe, du übst Fürsprache für uns¹
 Ich habe viele Sünden, was soll ich euch sagen
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

MB,
 29v

Taki, Naki, ich gab auch meine Sprache
 Bei ihnen suchte ich Zuflucht, verharrte am Galgen
 Ich verneigte mich vor İmam Askeri
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

Ich bin Şah Hatayi, unser Wort ist vollendet
 Unser *Niyaz* gilt Muhammed Mehdi
 Unser Innerstes ist mit den Zwölf Imamen verbunden
 Verzeihe mein Vergehen, habe Güte, o Ali.“
 ENDE

„Allah, Hilfe, o Muhammed, o Ali
 Trenne uns nicht von deinem Kloster
 Mein *Pir* ist Hünkar Hacı Bektaş Veli
 Trenne uns nicht von deinem Kloster
 Adam, dem Reinen Gottes, dem Siegel zuliebe
 Dem Unrecht, das du Eyyub brachtest, zuliebe
 Muhammed Mustafa, dem Siegel zuliebe
 Trenne uns nicht von deinem Kloster
 Lasst uns Hasan zuliebe schluchzen
 Das Haupt unseres Glaubens ist Hüseyin
 Der erhabene Schöpfer² ist das Haupt der Welten
 Trenne uns nicht von deinem Kloster

MB,
 30r

1 In DD1: „eyle^hyiñ“, vermutlich der dialektalen Form von „eyliyorsun“ nachempfunden (vgl. Gülseren, *Malatya*, 169). Vgl. auch die Schreibung der dialektalen Form „de^hyim“ in der folgenden Zeile (ebd., 184).

2 Der erhabene Schöpfer (*Cenab-i Bari*) = Beiname Gottes.

Zeynelin canına kırlarlar ceza
 Sen İmam Bakırsın sirri¹ Mürtaza
 Hem Museyi Kezımsın İmam ırıza⁶

[*Unterführungszeichen statt Refrain*]

Muhammedim eder ey gani gadır³
 Tagı nagı askerinin İlanı budur
 Muhammet Mehtiye Niyazım⁴ vardır
 Bizi dergahından cıda⁵ düşürme
 SON

MB,
 30v

Pervaneyi aşk otuna⁶ düşüren
 Mügret şahı[]merdan sana sığındım⁷
 Dalga vurub deryaları çoşuran⁸
 Mügret şahı[]merdan sana sığındım⁷
 Mansuru[]da berdar edip asdıran⁹
 Çekip zulfugarı¹⁰ daşı kesdiren¹¹
 Mehraçda¹² habibe nişan gösteren
 [*Unterführungszeichen statt Refrain*]

MB,
 31r

Fenayımış¹³ şu dünyanın ötesi
 Söylesin sözümün var[]mı hatası
 Hasanınan hüseyinin atası
 [*Unterführungszeichen statt Refrain*]
 İmam zeynelinen zindana giren
 İmam bakırıman¹⁴ kandilde duran
 Mahrum kalmaz dergahına yüz süren*
 [*Unterführungszeichen statt Refrain*]

* pervâne^{hyi} ‘aşk oduna⁶ düşüren • mürüvvet şâh-i merdân sana sığındım⁷
 dalğa vu’urub¹⁵ deryâları çoşuran⁸ • mürüvvet şâh-i merdân şana sığındım⁷
 Manşûru da¹⁶ berdâr edüb aşdıran • çeküb Zû l-fûkârı¹⁰ taşu kesdiren
 mihrâçda¹² hâbibe^h nişân¹⁷ gösteren • mürüvvet şâh-i merdân şana sığındım⁷
 fenâ imiş şu dünyânıñ öte^hsi • söylerim sözimiñ var mı haţası
 Hasan ile^h Hüseyiniñ atası • mürüvvet şâh-i merdân şana sığındım⁷
 İmâm Zeynâl ile^h zîndâna^{h18} giren • İmâm Bâkîr ile^h kândilde^{h19} duran
 maħrûm kalmaz dergâhına²⁰ yüz süren • mürüvvet şâh-i merdân şana sığındım⁷
 (DD6, fol. 10^v).

1 sırrı 2 Musayi Kazımsın İmamı Rıza 3 kadir 4 Mehdiye niyazım 5 cüda 6 oduna;
 oduna^h 7 mürüvvet şahı merdan sana sığındım; mürüvvet şâh-i merdân şana sığındım
 8 çoşturan 9 astıran 10 Zülfikarı; Zülfikârı 11 taşu kestiren 12 miraçta; mi’râcda^h
 13 fena imiş 14 Bakırınan 15 vurub 16 da^h 17 hâbibe^h nişân 18 zindâna^h 19 kândilde^h
 20 dergâhına^h

Sie bestrafen die Seele des Zeynel
 Du bist İmam Bakır, *Sır* des Mürtaza
 Auch bist du Musa Kazım, İmam Rıza
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

Ich bin Muhammed, er sagt: ‚o Reicher, Allmächtiger‘
 Dies ist die Ansage von Taki, Naki, Askeri
 Mein *Niyaz* gilt Muhammed Mehdi
 Trenne uns nicht von deinem Kloster.“
 ENDE

MB,
 30v

„Der den Falter ins Feuer der Liebe stößt
 Güte, *Şah-i Merdan*, zu dir flüchtete ich
 Der Wellen schlägt und Meere aufwallt
 Güte, *Şah-i Merdan*, zu dir flüchtete ich
 Der auch Mansur zum Galgen brachte und hängte
 Der Zülfikar zückte und den Stein zerteilte
 Der dem Freund auf der Himmelfahrt ein Zeichen gab
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

MB,
 31r

Das Jenseits jener Welt soll schlecht sein
 Er möge sagen ‚gibt es einen Fehler in meiner Rede‘¹
 Der Vater von Hasan und Hüseyin
 [Unterführungszeichen statt Refrain]
 Der mit İmam Zeynel ins Gefängnis ging
 Der mit İman Bakır bei der heißen Öllampe [brennend] verharret
 Der sich an seinem Kloster verneigte, entbehrt nichts
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

1 In DD6: „Ich sage ...“.

İ[mam] Cafer kezım musa Rızasın

Mömüne ıkrar münafıga¹ cezasın

Velayet sahibi şirri² hodasın

[*Unterführungszeichen statt Refrain*]

Tagı Nagı her dertlere devasın

Hasan Ali askeri sahib[i] livasın

Muhammet Mehtisin³ şah[i] evliyasın

[*Unterführungszeichen statt Refrain*]

Şahatayım⁴ hata çıkmaz dilimden

Her gula⁵ bir secda⁶ verdin serinden

Suratda⁷ Nızamda monşer⁸ yerinde

Mügret şahı[]merdan sana sığındım^{9*}

SON

MB,
31v

[B.7] 7 İnci Hizmet: Geldi Ceprail:

1: Geldi ceprail çağırdı

Hak muhammet Mustafa

Hak seni mehraca¹⁰ diler

Davete gadir¹¹ hoda

2 Ev[v]el emeneti¹² budur

Pir[]i rahber¹³ tutasın

Gadimi¹⁴ erkana yatıp

Tarihi mustagıma^{15†}

MB,
32r

* İmām Ca‘fer Kāzīm Mūsā Rīzāsīñ • mü’mine^h ikrār münāfıga¹ cezāsīñ
vilāyet şāhibi¹⁶ sīr-ī² hūdāsīñ • mürüvvet şāh-i merdān şana sığındım⁹
Takī Nakī her dertlere^h dehvāsīñ¹⁷ • Ḥasanu l-‘Askerī şāhib-i¹⁸ livāsīñ
Muḥammed Mehdīsīñ şāh-i evliyasīñ • mürüvvet şāh-i merdān şana sığındım⁹
Şāh Ḥaṭā’iyim ḥaṭā etmem dilimde^h • her kula⁵ bir sevdā verdiñ sırrında^h
şūrātda^{h7} mīzānda^h maḥşer yerinde^h • mürüvvet şāh-i merdān şana sığındım⁹
(DD6, fol. 11^r).

† geldi Cebrā’ıl çağırdı • ḥaḫḫ Muḥammed Muştafā
ḥaḫḫ seni mi‘rāca^h oḫur • daḡvāte^{h19} ḳādīr¹¹ hūdā
evvel emāneti budır ki^h • pir rāhber dutasīñ²⁰
ḳadīmī erkāna^h yatub • ṭarīḳ-ī müstaḳīme^h
(DD3, fol. 6^v).

1 ikrar münafıka; ikrār münāfıka^h 2 şiri; şīr-i 3 Mehdisin 4 Şah Hatayi[yi]m 5 kula;
kula^h 6 secde 7 sıratta; şırātda^h 8 mizanda maḥşer 9 mürüvvet şahı merdan sana
sığındım; mürüvvet şāh-i merdān şana sığındım 10 miraca 11 kadir; ḳādīr 12 emaneti
13 pir ü rehber 14 kadimi 15 tariki müstakime 16 şāhibi 17 devāsīñ 18 şāhib-i
19 da‘vete^h 20 rehber tutasīñ

Du bist İmam Cafer, Kazım, Musa Rıza
 Dem Gläubigen bist du *İkrar*, dem Heuchler Strafe
 Du bist Besitzer der Heiligkeit und Gottes Löwe
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

MB,
 31v

Taki, Naki, du bist Labsal für alle Sorgen
 Hasan Ali Askeri, du bist Herr des Banners
 Du bist Muhammed Mehdi, bist Schah der Heiligen
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

Ich bin Şah Hatayi, von meiner Zunge kommt kein Fehler¹
 Jedem Diener gabst du eine *Secde* von deinem Haupt²
 Auf der Brücke³, auf der Waage⁴, am Ort des Jüngsten Gerichts
 Güte, *Şah-i Merdan*, zu dir flüchtete ich.“
 ENDE

[B.7] Siebtes *Hizmet*: Cebrail kam.

MB,
 32r

„1 Cebrail kam und rief
 ‚*Hak* Muhammed Mustafa
Hak lädt dich zur Himmelfahrt⁵
 Zur Einladung, mächtiger Gott
 2 Seine erste Sendung ist diese
 Du mögest dir *Pir* und *Rehber* nehmen
 Und die alten Regeln befolgen
 Und den rechten Weg‘

1 In DD6: „... in meinen Worte mache keinen Fehler“.

2 In DD6: „... eine Liebe in seinem *Sır*“ (?).

3 Die Brücke zum Paradies (*Sırat*).

4 Die Waage der Gerechtigkeit am Tag des Jüngsten Gerichts (*Mizan*).

5 In DD3: „oğur“ statt „diler“.

3 Muhammet süküde¹ vardı
yoktur senden bir aziz
Şimdi semden² el turalım
Hak buyurdu Vetduha³

4 Muhammedin belin bağıladı
Anda hakkı ceprail
iki gönül bir ediben
Yürüdüler dergaha

MB,
32v

5 Vardı dergah kapusuna
Gördü bir aslan yatar
Aslan anda hamle gıldı⁴
Başa gopdu⁵ bir fena

6 Buyurdu sirri kehinat⁶
Korkmasın habibim dedi
Hatemin agzına⁷ verdi
Aslan isder nişane⁸

7 Muhammet hatemin verdi
Aslan onda sakin oldu
Muhammede yol veri[_]ben
Aslan gitdi⁹ penaha

MB,
33r

8 Vardı hakkı devah¹⁰ etti
Ev[v]el bunu söyledi
Ne yegin şirrin varımış¹¹
Hayli cevrettin bizi*

* Muḥammed sükūta^h vardı • yokdır senden bir ‘azīz
şimdi senden el tuta’yım¹² • ḥaḫḫ buyurdu Ve t-tḏuḫā³
Muḥammediñ belin bağıladı • andan āḫīr Cebrā’īl¹³
iki göñül bir édüb • yüridiler dergāha^h
vardı dergāh ḫapusına^h • gördi bir arslan yatar
arslan andan ḫamle^h kıldı • başa^h ḫopdı bir fena
buyurdu sırr-ī kā’ināt • ḫorḫmasuñ¹⁴ ḫabībim dedi
ḫātemin ağzına^h vērsüñ¹⁵ • arslan ister nişanı
Muḥammed ḫātemin vērdi • arslan anda^h sākīn¹⁶ oldu
Muḥammede^h yol vērüben • arslan gitdi nihāne^h
vardı ḫaḫḫı devāh¹⁰ étđi • evvel bunu söyledi
ne^h yeğın şiriñ var imiş • ḫeylī çevr¹⁷ étđi bize^h
(DD3, fols. 6^v-7^r).

1 sükuta 2 senden 3 Vedduha; Veḏḏuḫā 4 kıldı 5 koptu 6 sırrı kainat 7 ağzına 8 ister nişanı 9 gitti 10 tavaf; ṭavāf (vd. S.144) 11 yeğın şirin var imiş 12 tutayım 13 āḫir Cebrā’īl 14 ḫorḫmasun 15 vērsün 16 sākīn 17 çevr

3 Muhammed verfiel in Schweigen
 ‚Es gibt keinen Heiligen außer dir
 Nun lasst uns deine Hand ergreifen‘¹
Hak befahl: ‚Und beim Morgen‘²

4 Er umgurtete Muhammeds Taille
 Bei ihm ist das *Hak* des Cebrail³
 Sie machten zwei Seelen zu einer
 Und liefen zum *Dergah*

MB,
 32v

5 Er kam an die Tür des *Dergah*
 Er sah einen Löwen liegen
 Der Löwe bewegte sich auf ihn zu⁴
 und brüllte ihn fürchterlich an

6 Das *Sir* der Welt befahl
 ‚Mein Liebling möge keine Angst haben‘, sagte er
 Er legte sein Siegel in sein [d. h. des Löwen] Maul⁵
 ‚Der Löwe will ein Zeichen‘

7 Muhammed gab sein Siegel
 Da wurde der Löwe ruhig
 Er gab Muhammed den Weg frei
 Und der Löwe verschwand⁶

MB,
 33r

8 Er [d. h. Muhammed] kam näher und erwies *Hak* Ehrerbietung
 Zuerst sagte er dies:
 ‚Welch kräftigen Löwen hast du
 Er hat uns sehr zugesetzt

1 In DD3: „Nun will ich deine Hand ergreifen“.

2 „Und beim Morgen“ = „wa-ḏ-ḏuḥā“ (Vgl. Sure 93.1).

3 In DD3: „Danach Cebrail“.

4 In DD3: „Da bewegte sich der Löwe“.

5 In DD3: „Er möge sein Siegel in sein [d. h. des Löwen] Maul legen“.

6 In DD3: „nihāne“ statt „penaha“.

9 Gördü beçare¹ devriş²

Heman yutmak diledi

Ali bile olayıdı³

Dayanaydı ol şaha

10 Gel benim sirri döyletim⁴

sana tabıdır⁵ habibi

Egiliben sejda gıldı⁶

Eşigi gıplage[_]ha⁷

11 Gutretten⁸ bir hon⁹ geldi

Süt elmayı baldan aldı

Muhammet desdını¹⁰ sundu

Noş etti azemetullah¹¹

12 90 bin kelam danışdı¹²

İki gönül dosduna¹³

Tafidi armağan¹⁴ etti

Yer[_]yüzünde İnsana

13 Ayak üzerin[e] kalkıp

Ümmetini diledi

Ümmetine Rahmet olsun

Dedi şahı evliya

14 Egiliben sejda gıldı⁶

Hoş kalsın sultanım dedi

Koyup evine gederken¹⁵

Yol uğradı kırklara*

MB,
33v

MB,
34r

* gördi bir biçāre^{h1} dervīş • hemān yutmağ dile^{hdi}
 ‘Alī bile^h olaydı • ṭayanaydı ol şāha^h
 gel benim sırr-ī devle^{htim4} • saña tābi‘īdir ḥabībim
 eğilüben secde^h kıldı • eşig-ī kıble^{hgāha}^h
 ḳuturetdān⁸ bir ḥōn⁹ geldi • südi¹⁶ elma baldan aldı
 Muḥammed destini şundı • nūş étđi ‘aḳudullāhi
 ṭoḳsan biñ kelām danışdı • iki gōñül dōstına^h
 tevḥīdi armağan vērđi • yeryüzinde^h insāna^h
 ayak üzerine^h ḳalkub • ümmetini dile^{hdi}
 ümmetiñe^h raḥmet olsun • déđi andan kibriyyā¹⁷
 eğilüben secde^h kıldı • ḥōş ḳalk sultānım déđi
 ḳoyub evine^h giderken • yolu uğradı kırklara^h
 (DD3, fol. 7^{r-v}).

1 biçare; biçāre^h 2 dervīş 3 olaydı 4 sırrı devletim; sırr-i devletim 5 tabidir 6 eğiliben
 secde kıldı 7 kiblegaha 8 kudretten; ḳudretten 9 vd. S.144 10 destini 11 nuş etti
 azametullahi 12 danıştı 13 dostuna 14 tevhibi armağan 15 giderken 16 süti 17 kibriyā

9 Er sah den armen Derwisch
 Sogleich wünschte er, ihn zu fressen
 Wenn auch Ali da gewesen wäre
 Wenn er sich dem Şah genähert hätte'
 10 ‚Komm, mein *Sır* des Glücks
 Er [d. h. der Löwe] ist dir Untertan, mein Liebling'
 Er [d. h. Muhammed] beugte sich und vollzug die *Secde*
 An der Schwelle des gen Mekka ausgerichteten Ortes¹
 11 Von Gottes Allmacht kam ein Tisch mit Speisen
 Er nahm Milch, Apfel und vom Honig
 Muhammed reichte seine Hand
 Er trank die Größe Allahs
 12 Er [d. h. Gott] besprach die neunzigtausend Wörter
 Mit den zwei Seelenfreunden
 Er gab das *Tehvit* als Geschenk
 Für die Menschen auf der Erde
 13 Er [d. h. Muhammed] stellte sich auf
 Und er bat um seine Gemeinde
 ‚Deine Gemeinde sei gesegnet‘
 Sagte der Schah der Heiligen²
 Er [d. h. Muhammed] beugte sich und vollzog die *Secde*
 ‚Mein Sultan möge angenehm bleiben‘, sagte er³
 Als er [d. h. Muhammed] nach Hause ging
 Der Weg führte zu den Vierzig

MB,
 33v

MB,
 34r

1 Oder: Eşiğe kıblegaha / An der Schwelle und dem gen Mekka ausgerichteten Ort.

2 In DD3: „Sagte dann Gott“.

3 In DD3: „ ‚Mein Sultan, erhebe dich voll Anmut‘, ...“ (?).

15 Vardı 40 Makamuna¹
Oturuben oldu sakin
Cümlesi[]de sürdü yüzün
Hazreti emrullah

16 Muhammet[]de sürdü yüzün
Hakka teslim etti özün
Ceprail getirdi üzüm
Hasan hüseyin ol şaha

MB,
34v

17 Salman² onda hazır idi
şeydullahın³ diledi
Bir üzüm danesi⁴ koydu
Salmanı keşkullaha⁵

18 Gutretten⁶ bir el geldi
Ezdi engul⁷ eyledi
Çark
Ol şerbetden biri işdi⁸
Cümlesi oldu hayran

MB,
35r

19 Mömün müslüm⁹ üryan büryan
Hep girdiler semaha
Muhammet bile girdi
40[lar] ile semaha

çalındı desti kayinat¹⁰
Dediler Allah Allah
Muhammedi gönderdiler
Hatirler¹¹ oldu sefa*

DD7,
216r

* vardı kırklar maḳāmına^h • odurub oldı sākīn¹²
cümle^hsi secde^h kıldı • ḥāzre^hti¹³ emrullāha
Muḥammed sürdi yüzün • ḥaḳḳa^h teslīm etdi özün
Cebrā'ıl getürdi üzüm • Ḥasan ile Ḥüseyin şāha^h
Şelmān² anda ḥāzīr¹⁴ etdi • şeydüllāhın³ dile^hdi
bir üzüm dāne^hsi koydı • Şelmanī keşkullāha^{h5}
ḳudretten bir el geldi • ezdi engür eyledi
o şerbätten biri işdi⁸ • cümle^hsi oldı ḥayrān
mü'mīn müslīm⁹ 'üryān büryān • heb¹⁵ girdiler semā'ḥa^{h16}
çalındı dest-i kā'ināt • dediler A[llā]h A[llā]h
Muḥammed bile^h girdi • kırklar ile^h semā'ḥa^{h16}
[...] Muḥammedi gönderdiler • ḥatīrlar¹¹ oldı şefā
(DD3, fols. 7^v–8^r).

1 makamına **2** Selman; Selmān **3** şeydullahın; şeydullāhın (vd. S. 146) **4** tanesi **5** fortasse Selmanın keşküllullahı; Selmānıñ keşküllüllāha^h **6** kudretten **7** engür **8** şerbetten biri içti; şerbetten biri içti **9** müslim **10** kainat **11** hatırlar; ḥatīrlar **12** oturub oldı sākīn **13** ḥāzreti **14** ḥāzır **15** hep **16** semāḥa^h

15 Er erreichte den Ort der Vierzig

Er setzte sich und wurde ruhig

Sie alle verneigten sich¹

Vor dem heiligen Befehl Allahs²

16 Auch Muhammed verneigte sich

Er gab sein Innerstes an *Hak*

Cebrail brachte die Traube

Für Hasan, Hüseyin, den Schah

17 Dann war Selman anwesend

Er bat um eine Gabe für Allah [d. h. Almosen]

Er legte eine Weintraube

In Selmans Schale Allahs [d. h. die Bettelschale]

18 Von Gottes Allmacht kam eine Hand herbei

Sie presste die Traube aus.“

*Çark*³

„Von diesem Wein trank einer

Alle gerieten in Verzückung

19 Gläubige und Muslime, befreit und rein

Alle gesellten sich zum *Semah*

Auch Muhammed beteiligte sich

Am *Semah* mit den Vierzig

Die Stärke der Welt kam herab

Sie sagten: ‚Allah, Allah‘

Sie schickten Muhammed weg

Die Gefühle wurden ruhig

MB,
34v

MB,
35r

DD7,
216r

1 In DD3: „... vollzogen die *Secde*“.

2 Der Befehl Gottes (*Emrullah*) = Beiname des Propheten Muhammed.

3 Dieser Einschub markiert das Einsetzen der *Çark* genannten Form des *Semah*.

Muhammet evine gitti
 Ali hakkı devah¹ etti
 Möhürün² uğruna koydu
 Dedi sattak³ mürtaza

ev[v]eli sen ahır⁴ sen
 ey[]velayet sahibi
 cümle işler sana bağlı
 dedi şahı evliya

DD7,
 215v

Şah [H]Atayım muğuf⁵ oldu
 Ben bu sözü söyledim
 İnanıramadım
 özü çörük⁶ ervahı*

[B.8.1] 8 İnci Hizmet:

MB,
 36r

Şah illallah
 Erenler sultan balımı⁷
 Nazar ettiği⁸ yoldur bu
 Gögerçin⁹ donuna girip
 gonup öttüğü¹⁰ yoldur bu
 Gögerçin⁹ donuna girip
 Yagıl¹¹ elmaya el sunup¹²
 Gurettin¹³ delil yanıp
 Göher bittigi¹⁴ yoldur bu
 Göheri çalallar¹⁵ reнге
 Boyanır türlü irenge¹⁶
 Horasandan ta[]firenge¹⁷
 Alim gettigi¹⁸ yoldur bu
 Alim çıkdı¹⁹ horasandan
 Göz gaması²⁰ Nurundan
 Alim cennet göherinden²¹
 Alıp satdığı²² yoldur bu

MB,
 36v

* Muhammed evine^h gitdi • ‘Alī ḥaḫḫı devāh¹ êtdi
 ḥâtemin uğrına^h ḳoydı • dēdi şadâḫ³ mürtażâ
 evveli sen âḫîri⁴ sen • ey velâyet şa‘ade^hti²³
 gizli işler saña ‘ayân • ey imâm-i evliyâ
 Şâh Ḥaṭâ’iyim vâḳîf²⁴ oldu • ḥaḫḫ sözleri söyledi
 ḥaḫḫ sözlere^h inanmadı özi çürük⁶ ervâhı
 (DD3, fol. 8^{r-v}).

1 tavaf; ṭavâf (vd. S. 144) 2 mühürün 3 sadak; şadaḫ 4 ahiri; âḫiri 5 Şah Hatayiyim vukuf
 6 çürük 7 Balımın 8 ettiği 9 güvercin 10 konup öttüğü 11 yanıl 12 sürüp 13 kudretten
 14 cevher bittigi 15 cevheri çalarlar 16 reнге 17 ta Freнге 18 gittiği 19 çıktı 20 kama-
 şır 21 cevherinden 22 sattığı 23 şa‘adeti 24 vâḳıf

Muhammed ging nach Hause
 Ali erwies *Hak* Ehrerbietung
 Er [d. h. Ali] legte sein [d. h. Muhammeds] Siegel¹ vor ihn
 Er sagte: ‚Mürtaza hat gesprochen
 Du bist Anfang und Ende
 O Besitzer der Heiligkeit²
 Alle Dinge hängen von dir ab‘
 Sagte der Schah der Heiligen.
 Ich bin Şah Hatayi, er wurde wissend
 Ich sagte dieses Wort
 Ich konnte nicht überzeugen
 Das Innere und die leeren Seelen.“

DD7,
 215v

[B.8.1] Achtes *Hizmet*.

MB,
 36r

Şah İllallah.
 „Heilige, Balım Sultan
 Dies ist der Weg, über den er wacht
 [Wo] er in das Gewand der Taube schlüpft
 Dies ist der Weg, wo er sich niederlässt und singt
 Er schlüpft in das Gewand der Taube
 berührt den roten Apfel
 Von Gottes Allmacht leuchtet eine Lampe
 Dies ist der Weg, wo der Edelstein entsteht
 Sie streichen den Edelstein zur Farbe
 Er wird in verschiedenen Farben bemalt
 Von Horasan bis zum Frankenreich
 Dies ist der Weg, den mein Ali ging
 Mein Ali verließ Horasan
 Das Auge ist geblendet von seinem Licht
 Mein Ali treibt Handel mit Edelsteinen des Paradieses
 Dies ist der Weg, wo er das tut

MB,
 36v

1 In DD3: „hâtem“ statt „mühür“.

2 In DD3 weicht der Text ab hier signifikant ab; siehe Parallelstelle.

Şahatayım¹ eder beyle²
 Pirin desdur³ versin söyle
 Enip⁴ şaha Niyaz eyle
 Niyaz etdiği⁵ yoldur bu

[B.8.2] 9: İnci⁶ Hızmet: Tafit⁷

MB,
37r

Nebiler selveri çünkü
 Muhammet Mustafa geldi
 Velayet Rahberi sultan
 Ali yel mürtaza geldi
 İmam[_]eyn[]i şehit[_]eyn[]i⁸
 Şehit[_]eyn[]i⁹ şah evladı
 Hasan kulğı[]rıza¹⁰ ile
 Hüseyni gelbela¹¹ geldi
 Ki zeynel Abidin oldu
 Atası Ali evladı
 Muhammet bakır[]i¹² cafer
 Gamuya rahmuna¹³ geldi
 İmamı haş[_]demin¹⁴ oldu
 Yakın bil museyi kezım¹⁵
 İmamı hep[_]demin¹⁶ bade
 Ali musa Rıza geldi
 Tağı takvıyı dinim¹⁷ bil
 İmanım hem penahımdır
 Nagı devranı alemde
 Gamu¹⁸ derde deva geldi
 Hasan Ali askeri oldur
 Peder meytiyi dervane²⁰
 Hodanıg²¹ fazlı erişdi²²
 Şükür sa[h]ip liva²³ geldi
 yemin[i] ehli dinin oldu
 Aliyi etmeye inkar
 Velayet ehline haydar
 İmam[]ı pe[_]şıva²⁴ geldi

MB,
37v

Tafit⁷ pervanesi: Pirim[]de döner Pervane naglet zezide Mervane:²⁵

MB,
38r

1 Şah Hatayiyim 2 böyle 3 destur 4 inip 5 ettiği 6 9uncu 7 tevhit 8 imameyn ü şehideyn ü 9 şehideyn ü 10 Hulku Rıza 11 Kerbela 12 Bakır u 13 kamuya rahnüma 14 heştümin 15 Musayı Kazım 16 heftümin 17 takvayı dinin 18 kamu 20 Mehdiyi devrana 21 hodanın 22 erişti 23 sahip-liva 24 imam u pişva 25 nalet Yezide Mervana

Ich bin Şah Hatayi, so spricht er
 Sage: ‚Dein *Pir* möge das Einverständnis geben‘
 Steige herab, erbringe ein *Niyaz* vor dem Schah
 Dies ist der Weg, wo er ein *Niyaz* erbringt.“

[B.8.2] Neuntes *Hizmet: Tevhit*.

MB,
 37r

„Denn das Haupt der Propheten
 Muhammed Mustafa kam
 Der Führer der Heiligkeit, der Sultan
 Ali el-Mürtaza kam
 Die beiden Imame und Märtyrer
 Die beiden Märtyrer und Kinder des Schahs¹
 Mit Hasan Hulku Rıza
 kam Hüseyin von Kerbela
 So wurde Zeynel Abidin
 Vater der Nachkommen des Ali
 Muhammed Bakır und Cafer
 Der Führer für alle kam
 Es wurde der achte Imam
 Kenne Musa Kazım gut
 Der siebte Imam danach
 Ali Musa Rıza kam²
 Kenne Taki, seine Frömmigkeit der Religion
 Er ist mein Glauben sowie meine Zuflucht
 Naki, beim Lauf der Welt
 Für alle Sorgen kam Labsal
 Dies ist Hasan Ali Askeri
 Vater für den Mehdi der Epoche
 Die Tugend Gottes reifte
 Es sei Dank, der Besitzer der Fahne kam
 Yemini wurde Mann deines Glaubens
 Er möge Ali nicht verleugnen
 Haydar für die Leute der Heiligkeit
 Der Imam und Anführer kam.“

MB,
 37v

Falter des *Tevhit*: „Auch mein *Pir* dreht den Falter. Fluch [sei] über Yezit
 und Mervan.“

MB,
 38r

1 Gemeint sind Imam Hasan und Imam Hüseyin.

2 Die Ordinalzahlen in dieser Strophe sind vertauscht; der siebte Imam ist Musa Kazım, der achte Imam ist Ali Musa Rıza.

[B.8.3] 10: İnci¹ HızmatDiz çökelim zirkedelim²

Canı dilden allahı

Yedi cetden yarlık[_]adı³Ağınca⁴ illallahıAnda[_]da olur arabatlar⁵

Bunda[_]da olur heybetler

Cahannem⁶ kapusun kitler*[Unterführungszeichen statt Refrain]*Baş yasdığa⁷ düşünceGelir imam üsdüne⁸Şeytan aga dafar⁹ kılmaz*[Unterführungszeichen statt Refrain]*Okumuşam¹⁰ dört kitabı¹¹

Ayet ayet Harf ve harf

Cümlesinde Ayet yazmış

*[Unterführungszeichen statt Refrain]*Şahatayım¹² hepisine¹³durduk şahın dapusuna¹⁴sekiz uçmak kapusuna¹⁵

Yazmışlar illallahı

MB,
38v**[B.8.4] 11: İnci Hızmet**Dünügñü¹⁶ arzumanım gel[_]bela¹⁷

Varalım hasan Hüseyin aşkına

Senden başka sermiyem¹⁸ yok elimde

Verelim Hasan hüseyin aşkına

Dertli öter zaharın bilbilleri¹⁹Mane²⁰ söyler hak ehli olan gullar²¹Taze açılmış her devirin²² gülleriDerelim hasan hüseyin aşgına²³MB,
39r

* dünü günü ‘arzī[_]mānım²⁴ Kerbelā • vara^hlım Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h senden gayrī sermāyem¹⁸ yoğ elimde^h • vère^hlim Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h dertli öter zāḥāriñ bül[_]bülleri¹⁹ • ma‘nā söyler ḥağğ ehli olan kulları tāze^h açılmış Erde^hbiliñ gülleri²⁵ • de^hre^hlim²⁶ Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h (DD1, fol. 5r).

1 10uncu **2** zikredelim **3** ceddin[i] yarlıgadı **4** anınca **5** *fortasse* harabatlar **6** cehennem **7** yastığa **8** üstüne **9** ana zafer **10** okumuşum **11** kitabı **12** Şah Hatayim **13** hepsine **14** tapısına **15** kapısına **16** dünü günü **17** Kərbela **18** sermayem; sermāye^hm **19** seherin bülbülleri; seheriñ bülbülleri **20** mana **21** kullar **22** devrin **23** aşkına **24** ārzümānım **25** Erdebiliñ gülleri **26** dere^hlim

[B.8.3] Zehntes *Hizmet*:

„Lasst uns niederknien und gedenken
 Allah, von Seele und Herzen
 Er vergab seinen sieben Vorfahren
 Das ‚İllallah‘ sagend
 Bei ihm sind auch Ruinen
 Und bei diesem sind großartige Dinge
 Er verschließt die Tür zur Hölle
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

Wenn der Kopf auf das Kissen fällt
 Taucht der Imam auf
 Der Teufel besiegt ihn nicht
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

Ich las die vier Bücher
 Vers für Vers, Buchstabe für Buchstabe
 In ihnen allen schrieb er Verse
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

Mein Şah Hatayi für sie alle
 Wir hielten inne vor der Gottheit des Schahs
 Vor den acht Toren des Himmels
 Sie hatten das ‚İllallah‘ geschrieben.“

MB,
 38v

[B.8.4] Elftes *Hizmet*.

„Tag und Nacht, mein Wunsch ist Kerbela
 Lasst es uns Hasan und Hüseyin zuliebe erreichen
 Außer¹ dir habe ich keinen Besitz in meinen Händen
 Lasst ihn uns Hasan und Hüseyin zuliebe geben
 Die Nachtigallen der Morgenröte singen traurig
 Die Diener, Leute des *Hak*, sprechen die Wahrheit
 Die Rosen jeder Saison sind frisch erblüht²
 Lasst sie uns Hasan und Hüseyin zuliebe pflücken

MB,
 39r

1 In DD1: „gayrī“ statt „başka“.

2 In DD1: „Die Rosen von Erdebil sind ...“.

Kapuyu depdi¹ kırkların birisi
 Birisinden mest olmuşdur² varısı³
 Sarı kaya güzel şahın gorusu⁴
 Gonalım⁵ hasan hüseyin aşğına⁶
 İrahber⁷ talibi sen yola getir
 Şahı[]merdan egsigini⁸ sen yetir
 İrıza⁹ lokmasın meydane getir
 Yeyelim¹⁰ hasan hüseyin Aşkına
 çark
 Dergahın Ugrundan¹¹ akıyo[r] harklar
 Guruldu¹² semahlar dönüyo¹³ çarklar
 Hanı¹⁴ bir üzümü loş¹⁵ eden kırklar
 Edelim hasam hüseyin aşğına¹
 Şahatayım¹⁶ bu yola beli deyi¹⁷
 Çağrışalım¹⁸ Muhammet Ali deyi¹⁷
 Cümlemizde bir ikrar huru¹⁹ deyi¹⁷
 Duralım Hasan Hüseyin Aşkına*

MB,
39v

[B.9.1] Çekelim aşğın²⁰ yayın
 Ceme girmesin hayın²¹
 Tafit kemalın²² aldı yol
 Erkan yerin buldu
 Deyelim²³ ah Hüseyin vah hüseyin
 gel[_]belada²⁴ şah Hüseyin
 Evveli hü deyelim²³ ahır²⁵ hü deyelim²³
 Gaziler yuf yalana gerçeyin²⁶ demine hü deyelin:²³

MB,
40r

* rehber t̄alibi sen yola^h getür • Şāh-ī Merdān eksiği[_]ni sen yetür
 rīzā lōkmāsın²⁷ meydāna^h getür • ye^hyelim¹⁰ Ḥasan Ḥüseyin ‘aşğına^h
 kapuyu depdi¹ kırkların birisi • birisinden mesd²⁸ olmuştur vārīsi³
 sarı kaya güzel şahın gorusu • konalım Ḥasan Ḥüseyin ‘aşğına^h
 dergāhın uğrundān aqı[_]yo[r] ‘arklar²⁹ • kurulmuş semāhlar dönüyo[r] çarklar
 hani bir üzümü nūş eden kırklar • ede^hlim Ḥasan Ḥüseyin ‘aşğına^h
 Şāh Ḥaṭā’ım¹⁶ bu yola beli de^hhyü • çağrışalım¹⁸ Muḥammed ‘Alī de^hhyü
 cümle^hmizde^h bir ikrār kulu de^hhyü • duralım Ḥasan Ḥüseyin ‘aşğına^h
 (DD1, fol. 5^{r-v}; vgl. Orhan, *İbadet*, 70 f.; Karakaş, „Cem“, 260).

1 tepdi; tepdi 2 olmuşdur 2 varisi; vārīsi 4 korusu 5 konalım 6 aşkına 7 rehber 8 eksiğini
 9 Rıza 10 yiyelim; yiye^hlim 11 uğrundān 12 kuruldu 13 dönüyor 14 hani 15 nuş 16 Şah
 Hatayiyim; Şāh Ḥaṭā’iyim 17 diye 18 çağrışalım; çağrışa^hlim 19 kulu (vd. DD1) 20 aşkın
 21 hain 22 tevhit kemalin 23 diyelim 24 Kerbelada 25 ahiri 26 gerçeğin 27 loğma^hsın
 28 mest 29 ark 30 üzümü

Einer der Vierzig klopfte an die Tür
 Von einem von ihnen wurde sein Erbe berauscht
 Sarıkaya, der Hain des schönen Schahs
 Lasst uns Hasan und Hüseyin zuliebe dort niederlassen
Rehber, bringe du den *Talip* auf den Weg
 Gleiche du das Fehlen des *Şah-i Merdan* aus
 Bringe des Einvernehmens Gabe zum *Meydan*
 Lasst sie uns Hasan und Hüseyin zuliebe essen.“
*Çark*¹

MB,
 39v

Vom Heil des Derwischklosters fließen Wassergräben
 Die *Semahs* ließen sich nieder, die Kreise drehen
 Die Vierzig also, die eine Traube trinken
 Lasst es uns Hasan und Hüseyin zuliebe tun
 Ich bin *Şah Hatayi*, ‚Ja‘ sagend zu diesem Weg
 Lasst uns gemeinsam ‚Muhammed-Ali‘ ausrufen
 ‚Bei uns allen ist ein Diener des *İkrar*‘ sagend
 Lasst uns Hasan und Hüseyin zuliebe ausharren.“

[B.9.1] „Lasst uns den Bogen der Liebe spannen
 Der Verräter möge nicht in das *Cem* kommen
 Das *Tevhit* fand seine Vollkommenheit
 Der Weg und die Regeln nahmen ihren Platz²
 Lasst uns sagen ‚Oh Hüseyin, ach Hüseyin‘
 In Kerbela, *Şah Hüseyin*‘
 Lasst uns sagen ‚Zuerst Er‘, lasst uns sagen ‚Zuletzt Er‘
 Glaubenskrieger, lasst uns sagen ‚Er gegen Lüge und für die wahre Zeit‘

MB,
 40r

1 Dieser Einschub markiert, wann die Teilnehmer im Ritual mit dem *Çark* beginnen.
 2 Im Vergleich mit den Parallelstellen in MM und DD7 (aber auch in der Sekundärliteratur) fällt auf, dass dem Schreiber bei den letzten beiden Zeilen ein Fehler unterlief; die Übersetzung folgt daher MM, fol. 36r: *Tafit kemalin aldı • yol Erkan yerin buldu* (= *Tevhit kemalin aldı • Yol erkan yerin buldu*).

Hatayıyam hatayıyam hatayı¹
 hatayıdan ırık dutmam etayı²
 İsmi bir[_]d[]edem³ gullar[]a[_]zattır⁴
 İsterse⁵ işlesin yüz[]bin hatayı
 Failatım failatım⁶ failat
 ver Muhammet Musdafaya⁷ selavat:

[B.9.2] 12 İnci Hizmet: Sakka Hüseyin:

MB,
41r

Dinlen⁸ nefesimi mevali canlar
 Anıg için okuram naglet⁹ yezide
 Alinin evladın sevmedi anlar
 Anıg için okuram naglet⁹ yezide
 Alim yezitlerin yayın yasandır
 Yezit imamların üsdün¹⁰ basandır
 Hasan hüseyinin başın kesen[_]dir
 Anıg için okuram naglet⁹ yezide
 Görün neylediler şu ben fakırı¹¹
 İmam Zeynel eba gıldı şükürü¹²
 Kiriş[i]nen bogdular¹³ imam bakırı
 Anıg için okuram naglet⁹ Y[ezide]
 İmam cafer bi[r] erkandır yeritdi¹⁴
 Aga¹⁵ mevaliden gayrı¹⁶ kim getdi¹⁷
 Museyi Kezıma gırşun ahıtdı¹⁸
 Anıg için okuram naglet⁹ yezide*

MB,
41v

* diñliñ⁸ nefsi[_]mi mevālī cānlar • anıñ için oğurum la‘net Yezīde^h
 ‘Aliniñ evlādın sevmedi anlar • anıñ için oğurum la‘net Yezīde^h
 Şāh ‘Alīm anlarıñ yayın yaşandır • Yezīd ĩmāmlarıñ üsdin¹⁰ başandır
 ĩmām Hüseyiniñ başın kesendir • anıñ için oğurum la‘net Yezīde^h
 şoriñ neylediler şu ben fākīri¹¹ • ĩmām Zeynāl ‘Abā kıldı şükri
 kiriş ile^h bogdılar ĩmām Bāķiri • anıñ için oğurum la‘net Yezīde^h
 ĩmām Ca‘fer bir erkāndır yiritdi¹⁴ • aña mevālīden ğayrī kim gitdi
 Mūsā-yi Kāzīma^h ğurşun ahıtdı¹⁹ • anıñ için oğurum la‘net Yezīde^h
 (DD6, fols. 7^v–8^r; vgl. Orhan, *İbadet*, 79; Karakaş, „Cem“, 259 f.).

1 Hatayıyım Hatayıyım Hatayı 2 Hatayiden irak tutmam edayı 3 vird eden 4 kullar
 azattır 5 isterse 6 failatun failatun 7 Mustafaya 8 dinleyin; diñleyiñ 9 anın için okurum
 nalet 10 üstün; üstin 11 fakiri; faķiri 12 Aba kıldı şükri 13 bogdılar 14 yürüttü;
 yürütdi 15 ana 16 gayri 17 gitti 18 Musayı Kazıma kurşun akıttı 19 akıtdı

Ich bin Hatayi, ich bin Hatayi, Hatayi
 Ich halte Erfüllung nicht fern von Hatayi¹
 Die seinen Namen wiederholenden Diener sind befreit
 Wenn er will, begehe er hunderttausend Fehler
 Failatun failatun failat²
 Gib Segen für Muhammed Mustafa.“

[B.9.2] Zwölftes *Hizmet*: Der Wasserträger Hüseyin.

MB,
41r

„Hört mein *Nefes*³, gelehrte Seelen
 Darum rufe ich aus: ‚Fluch über Yezit‘
 Sie liebten die Kinder des Ali nicht
 Darum rufe ich aus: ‚Fluch über Yezit‘
 Mein Ali⁴ lässt die Bögen der Yezits erschlaffen
 Yezit greift die Imame an
 trennt Hasan und Hüseyins Köpfe ab
 Darum rufe ich aus: ‚Fluch über Yezit‘
 Schaut, was sie diesem armen Ich antaten⁵
 Imam Zeynel Aba sprach seinen Dank aus
 Mit einer Saite erdrosselten sie Imam Bakır
 Darum rufe ich aus: ‚Fluch über Yezit‘
 Was Imam Cafer ausführte ist eine Regel
 Wer außer den Gelehrten ging zu ihm
 Über Musa Kazım ließ er Blei fließen⁶
 Darum rufe ich aus: ‚Fluch über Yezit‘

MB,
41v

-
- 1 In diesen Zeilen kann „Hatayi“ als Eigenname, aber auch als „hatayi“, „der Fehlerhafte“, verstanden werden. Die Verfasserin dankt Hüseyin Ağuıçenođlu für den Hinweis auf diese Mehrdeutigkeit.
 - 2 Die Angabe des quantifizierenden Metrums, die dem Gedicht normalerweise voran- oder nachgestellt wird, aber nicht – wie hier – als Teil des Textes verstanden wird. Vermutlich handelt es sich um eine überlieferungsbedingte Abwandlung; möglich ist zudem, dass der Verweis auf das Metrum nicht als solcher erkannt wurde. Mehmet Yaman benennt in seinem Ritualhandbuch sogar die betreffende Sequenz als „Failat Bölümü“ („Failat-Abschnitt“) (M. Yaman, *Cem*, 77 f.).
 - 3 *Nefes* = Atem; hier aber vermutlich: Lied, Gedicht.
 - 4 In DD6: „Mein Şah Ali ...“.
 - 5 In DD6: „Fragt ...“.
 - 6 Verweis auf eine der verschiedenen Überlieferungen zur Ermordung Musa Kazıms. Hiernach sei Gußblei in Musa Kazıms Kehle gegossen worden.

İnkârlar agıy¹ önüne godu²
 Şah imam ırıza³ getirin dedi
 Tağı Nagı ah eyledi agladı⁴
 Anıg için okuram nagle y⁵
 Soyuttular⁶ hasan ali askerın donlar[ın]
 Ahıtdılar al gırmızı ganların⁷
 Meyti alır intıgamın⁸ anların
 [Unterführungszeichen statt Refrain]
 Şahatayım⁹ bu iş beyle olupdur¹⁰
 Yezidi mümkünün¹¹ devri donupdur¹²
 Ey gaziler sene taman olupdur^{10*}
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

Gelbelaya düşdü ganlar¹³ can verenler aşkına gözüm yaşın zebin¹⁴ ettim MB,
 su deyenler¹⁵ aşkına Ali sahi¹⁶ hoda bahı¹⁷ Ali yoluna zulfugan¹⁸ yezit 42r
 gerdanına deyelim¹⁹ sakka hüseyin şah hasan şah hüseyini Aşk içenlere
 Rahmet gerçeklere Naglet²⁰ yezide Gatresinden²¹ düşene gıl²² şefa'at ya
 Hüseyin Çağrışana²³:†

[B.10] Andan sonra pir doğa eder tekrar olarak hizmet sahiplerinin İsmi
 söylüyerek kızmatlarına²⁴ doğa eder:

[B.11] Bundan sonra Çemin²⁵ kilidini Açmak için Nağadaliyi²⁶ ve bir MM,
 dogaz İmam okur Dogaz İmam şudur 39r

* inkarlar ağı[_]yı önüne^h koydı • Şāh Īmām Rīzā getürin de^hdi
 Tağī Nağī ah eyledi ağladı • anın için okurum la'net Yezīde^h
 şoydılar Ḥasanu l-‘Askerīniñ donların • akıtdılar āl kırmızı kanların
 Mehdī ala in[_]tikāmin anların²⁷ • anın için okurum la'net Yezīde^h
 Şāh Ḥaṭā’iyim bu iş böyle^h olubdur • Yezīdiñ münkiriñ devri dönübdür
 ey ġāziler sene^h tamām olubdur • anın için okurum la'net Yezīde^h
 (DD6, fol. 8r; vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 244 f.; Orhan, *İbadet*, 79; Karakaş,
 „Cem“, 259 f.).

† Kerbelāya^h düşdi kanlar cān verenler ‘aşkına^h gözüm yaşın ze^hbil¹⁴ etdim
 şu de^hyenler¹⁵ ‘aşkı[_]na^h ‘Alī sākī¹⁶ hūdā bākī Zūlfikār¹⁸ Yezīd gerdānına²⁸
 de^hye^hlim¹⁹ sakka²⁹ Ḥüseyin Īmām Ḥasan Şāh Hüseyin ‘aşk içenlere^h rāḥmet³⁰
 gerçeklere^h la'net Yezīde^h kıtre^hsinden²¹ düşene^h kıl şefā'at yā Ḥüseyin
 çağrışana^h23 (DD6, fol. 8r; vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 243; M. Yaman, *Cem*, 72
 f.).

1 ağıy 2 koydu 3 İmamı Rıza 4 ağladı 5 anın için okurum nalet Yezide 6 soydular
 7 akıttılar al kırmızı kanların 8 intikamın 9 Şah Hatayiyim 10 böyle oluptur
 11 münkirin 12 dönüptür 13 Kerbelaya düştü kanlar 14 sebil; sebil 15 diyenler
 16 saki; sākī 17 baki 18 Zūlfikar; Zūlfikār 19 diyelim; diye^hlim 20 nalet 21 katresinden;
 kıtre^hsinden 22 kıl 23 çağrışana; çağrışana^h 24 söyleyerek hizmetlerine 25 cemin
 26 için Nadi Aliyyen 27 intikāmin anlarıñ 28 gerdenine^h 29 sakka^h 30 rahmet

Die Verleumdungen setzen ihm Gift vor
 Şah İmam Rıza sagte ‚Bringt es herbei‘
 Taki und Naki klagten und weinten
 Darum rufe ich aus: ‚Fluch über Yezit‘
 Sie entkleideten Hasanu l-Askeri
 Sie ließen ihr flammend rotes Blut fließen
 Mehdi nimmt Rache für sie¹

[Unterführungszeichen statt Refrain]

Ich bin Şah Hatayi, so trug sich dies zu
 Die Zeit des Yezit, des Ungläubigen, war zurück
 O Glaubenskrieger, das Jahr ist voll.“

[Unterführungszeichen statt Refrain]

„Es ergoß sich Blut in Kerbela, denen zuliebe, die ihr Leben gaben, vergoss ich unzählige Tränen, denen zuliebe, die nach Wasser riefen, lasst uns sagen ‚Ali, der Wasserträger, und Gott, der Bleibende für Alis Weg, Zülfikar an der Kehle des Yezit,‘ der Wasserträger Hüseyin, Şah Hasan und Şah Hüseyin für die Liebestrunkenen, Gnade für die Wahrheiten, Fluch über Yezit. Lege Fürsprache ein für den, der von seinem Tropfen abfällt und ‚O Hüseyin‘ ausruft.“

MB,
42r

[B.10] Danach spricht der *Pir* ein Gebet. Indem er nochmals die Namen der Dienstinhaber erwähnt, betet er für ihre Dienste.

[B.11] Danach liest er [vermutl. der *Dede*] das [Gebet namens] *Nadi Aliyyen* und ein *Düvaz İmam*, um das Schloss des *Cem* zu öffnen. Das *Düvaz İmam* ist jenes:

MM,
39r

1 In DD6: „Mehdi nehme ...“.

Günüg vaktı¹ yoktur saati² gözler
 İmamlar dilinde imran okundu
 Turabım suratım gametım³ Ali
 İsmim resmin[]de⁴ ferman okundu
 Fermanı özüm[]de gırayet⁵ ettim
 Sela verdim minaregi oynatım⁶
 Hasanın aşkına zehiri⁷ yuttum
 Balım tasdı⁸ şah Hüseyin[]de okundu
 Çekildim⁹ zeynelden bakıra erdim
 Çaferi¹⁰ kezıma selavat verdim
 İmam İrizadan¹¹ sabahım aldım
 Musa vüçüduna¹² bürhan okundu
 Tagı nagı şah aynında şahımız
 Askeri mücüzat külü¹³ varımız
 Devri ahı mehtı çan çesete yarımız¹⁴
 Açılmış güleri bagdan¹⁵ okundu
 Sefil alim bu işlerig bazarı¹⁶
 Möhrü¹⁷ Süleyman sende nazarı
 Hakın kalem¹⁸ kalp evinde yazarı
 Bil[]ali israfıle¹⁹ burhan okundu*

MM,
39v

Nadı aliyel Masaral açeyıbi teşdehü avnen leke filnevayıbı lillallah haçceten küllü hamin ve gammin senceli bi fetdike³⁴ Ya Allah ya Allah ya Allah bi nuvvetike y Muhammet ya M: ya M: bi velayetike ya Ali ya A: ya A: Mavlı Mavılı Edırıklı edirikli edirikli Agnasnı agsnı agasnı Ya hayrel beşer²⁰ göğden Enen²¹ bin gazayı²² def eden Perverdigar mömünler kalbinden gelmesin leylıyı ven nahar²³ İmam Cafer kalbinde bu Dogadır möhteber²⁴ Yezidin boynuna Bu demde bu saate ugrasın tig²⁵ İle tabar²⁶ nasrı min Allah Felfetin garip ya beseril mömünün²⁷ ya muhammet ya Ali Allah dedik kala²⁸ yaptık bin bir yerden barı cekdik²⁹ Hasan Hüseyini†

MM,
40r

MM,
40v

* Parallelstelle DD5, fols. 29^r–30^r; siehe A.2 in Edition.

† Parallelstelle DD2, fol. 8^{r-v}; siehe B.6 in Edition.

1 günüñ vakti **2** sıhhati **3** kametim **4** resmim de **5** kıraat **6** minareyi oynattım **7** zehri **8** tası **9** çekildim **10** Cafere **11** İmamı Rızadan **12** vücuduna **13** mucizat külli **14** ahir Mehdi can cesete yarımız **15** açılmış gülleri bağdan **16** işlerin pazarı **17** mührü **18** hakkın kalemi **19** Bilal u İsrafıle **20** nadi Aliyyen mazhara l-acayıp tecidhü avnen leke fi n-nevayıp iley Allah haceten küllü hammin ve gammin seyenceli bi azametike ya Allah ya Allah ya Allah bi nübüvvetike ya Muhammet ya Muhammet ya Muhammet bi vilayetike ya Ali ya Ali ya Ali ve aleyhi muavvali muavvali muavvali edrikni edrikni edrikni agisni agisni agisni ya hayrü l-beşer **21** gökten inen **22** kazayı **23** leyla ve n-nehar **24** muteber **25** saatte uğrasın tığ **26** teber **27** nasrun mina llahi ve fethün karib ve beşsiri l-müminina **28** kale **29** çektik

„Der Tag hat keine Zeit¹, er achtet die Richtigkeit
 Man trug İmran in der Sprache der İmame vor
 Ich bin Staub, meine Miene, meine Statur sind Ali
 Man befahl meinem Namen und Abbild
 Ich las deinen [oder: seinen] Befehl in meinem Innersten²
 Ich rief zum Gebet, ich ließ das Minarett schaukeln
 Hasan zuliebe schluckte ich Gift
 Man belas die Schale des Balım und Şah Hüseyin
 Man zog mich, nach Zeynel erreichte ich Bakir
 Für Cafer und Kazım sprach ich Segensgebete
 Von İmam Rıza erhielt ich meinen Morgen
 Musa wurde in seinem Körper zum Beleg belesen³
 Taki und Naki, im Auge des Schahs ist unser Schah
 Askeri, Wunder sind all unser Besitz
 Die letzte Ära, der Mehdi, unser Geliebter in Seele und Leib
 Man belas seine erblühten Rosen aus dem Garten
 Ich bin Sefil Ali, Bazar dieser Dinge
 Solomons Siegel, bei dir ist sein [beschützender] Blick
 Das Schreibrohr des *Hak*, sein Schreiber im Hause des Herzens
 Bilal und İsrafil wurden zum Beleg belesen.“

MM,
39v

„Ruft Ali, den Offenbarer der Wunder, mögest du ihn in Schwierigkeiten als
 Hilfe für dich finden, ich brauche Allah, alle Sorgen und Gram werden
 vergehen durch deine Erhabenheit, o Allah, o Allah, o Allah, und durch dein
 Prophetentum, o Muhammed, o Muhammed, o Muhammed, und durch
 deine Heiligkeit, o Ali, o Ali, o Ali, und ich vertraue ihm, ich vertraue ihm,
 ich vertraue ihm, komme zu mir, komme zu mir, komme zu mir, hilf mir,
 hilf mir, hilf mir, o Wohl der Menschheit⁴, er wehrt tausende vom Himmel
 herabkommende Unglücke ab, möge der Beschützer nicht aus den Herzen
 der Gläubigen fortgehen, Tag und Nacht war im Herzen des İmam Cafer
 dieses Gebet hochgeachtet⁵, in diesem Augenblick, in dieser Stunde mögen
 Schwert und Streitaxt die Kehle des Yezit befallen, Hilfe von Allah und ein
 nahe bevorstehender Sieg, und bringe den Gläubigen gute Nachricht⁶, wir
 sagten ‚o Muhammed, o Ali, Allah‘, wir bauten eine Festung, von tausend
 und einem Ort her zogen wir einen Wall, wir machten Hasan und Hüseyin

MM,
40rMM,
40v

1 Siehe S. 157, Fn. 1.

2 In MB u. DD5: ... meinen Befehl

3 In DD5: ... in meinem Körper

4 Das Wohl der Menschheit (*Hayrū l-Beşer*) = Beiname des Prophet Muhammed.

5 In DD2, fol. 8^{r-v} steht der Text des Gebets: „Es gibt keinen Tapferen außer Ali, es gibt kein Schwert außer Zülfikar“.

6 „Hilfe von Allah [...] gute Nachricht“ = „Naşrun mina llāhi wa-faṭḥun qarībun wa-bašşiri l-mu'minīna“ (Sure 61.13).

Kilit etdik¹ İki cihan selveri² Muhammet ali mustafanig Möhrün³ bastık
Möhrü⁴ süleyman Kuppey⁵ devran cagırda masım İpek dogazda⁶ on[]iki
İmam Deyelim⁷ bir Allah Allah*

Hak Muham[m]et Ali geldi dilime
Galma günahıma Müğret⁸ ya Ali
Şefaat senden ola guluga⁹
galma gunahıma Müğret⁸ ya Ali
Hatiçeyi Fatıma möhrü möhübet¹⁰
Umarım bendege¹¹ eyle İnayet
İmam hasan İmam hüseyin müğret¹²
[Unterführungszeichen statt Refrain]

MM,
41r

Gelin zeynel abidine Varalım:
İmamların divanına duralım:
90 bin erlere yüzler sürelim
[Unterführungszeichen statt Refrain]

İmam bakır imamları¹³ selveri
İmam cafer didam gözümü¹⁴ nuru
Dünyada çektirme ha¹⁵ ile zarı
G g M⁸ y A^{16†}
SON

[B.12] Nihayette göççü çari¹⁷ çalar Ortada serili olan sufraniğ¹⁸ Bir MM,
ucundan tutar Pir olan döğa eder Döğa Budür¹⁹ Mömüne post ola yezide²⁰ 41v
hasm[]ola²¹ Dedikte zekir şunu okuya

* Parallelstelle DD2, fol. 8^{r-v}; siehe B.6 in Edition.

† Parallelstelle DD1, fol. 8^{r-v}; siehe B.6 in Edition.

1 ettik **2** cihan serveri **3** Mustafanın mührün **4** mührü **5** kubbeyi **6** çardeh masumu pak
dövazdeh **7** diyelim **8** kalma günahıma mürüvvet **9** kuluna **10** Hatice vü Fatıma mihr ü
muhabbet **11** bendeği **12** mürüvvet **13** imamların **14** didem gözümün **15** ah **16** ya Ali
17 gözcü carı **18** sofranın **19** budur **20** Yezide **21** hasım ola

zum Schlüssel, wir pressten das Siegel des Beherrschers der zwei Welten, des Muhammed Mustafa, das Siegel des Solomon, die Kuppel des Zeitenaufbaus, die vierzehn reinen Unschuldigen, die zwölf *On İki İmam*, lasst uns sagen ‚ein Allah‘.“

„Auf meine Zunge kamen *Hak*, Muhammed, Ali
 Verzeihe mein Vergehen, habe Güte, o Ali
 Von dir sei Fürbitte für deinen Diener
 Verzeihe mein Vergehen, habe Güte, o Ali
 Hatice und Fatıma, Zuneigung und Liebe
 Ich hoffe, sei gnädig mit der Dienerschaft
 İmam Hasan, İmam Hüseyin, Güte
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

MM,
 41r

Kommt, lasst uns Zeynel Abidin erreichen
 Lasst uns für die Versammlung der Imame verweilen
 Lasst uns verneigen vor neunzigtausend Mann
 [Unterführungszeichen statt Refrain]

İmam Bakır, das Haupt der Imame
 İmam Cafer, das Licht meiner Augen
 Lasse es auf der Welt nicht jämmerlich seufzen
 İmam Bakır, das Haupt der Imame
 Verzeihe mein Vergehen, habe Güte, o Ali
 ENDE

[B.12] Am Ende schwingt der *Gözcü* den Handfeger. Er fasst an ein Ende der Tafel, die in der Mitte [des *Meydan*] ausgebreitet ist. Der *Pir* spricht ein Gebet. Das Gebet ist dieses: „Für den Gläubigen möge das *Post* sein, für Yezit möge der Feind sein.“ Wenn er [d. h. der *Pir*] das sagt, singe der *Zakir* jenes:

MM,
 41v

5 Wissensträger und Wissensvermittlung

Wenn bei Gesprächen mit älteren Bewohnern Bicirs danach gefragt wurde, wie sie Wissen über ihre Tradition erworben hätten, kamen häufig Zusammenkünfte zur Sprache, bei denen beispielsweise die *Dedes* des Dorfes Wissen untereinander ausgetauscht oder auch an *Talips* weitergegeben hätten. Cennet Uluk (1922–2015), die Schwester des Alişan Dede, berichtete hiervon wie folgt:

Mein Vater [İlyas Dede] hat uns beide unterrichtet. Ich erinnere mich, wie Alişan und ich dasaßen ... İlyas Dede hat manchmal vorgelesen. Wir zwei haben zugehört. Alişan hat Notizen gemacht ... Er [İlyas Dede] hat viel gewusst. Er hat erzählt [und] erzählt ... ohne Bücher. Er hat [das] gewusst. Er hat das Alles gewusst.¹

Diese Unterweisungen innerhalb der Familie haben vermutlich Ende der 1930er Jahre oder Anfang der 1940er Jahre stattgefunden, als beide Geschwister noch im Elternhaus lebten. Wie bereits durch die Handschriften aus Bicir bekannt ist, waren Alişan Dede und sein Vater İlyas des Schreibens und Lesens mächtig. Der kurze Bericht der Cennet Uluk verdeutlicht, wie diese Fähigkeit bei der Vermittlung von Wissen eingesetzt wurde. Der Vater, İlyas Öğütçü, habe die ihm vorliegenden Texte genutzt, um aus ihnen vorzulesen, doch einen Großteil seines Wissens habe er ohne die Zuhilfenahme von Büchern wiedergeben können. Auch Schreiben sei Bestandteil des Unterrichts gewesen, doch nur für den Sohn Alişan, der dies gelernt hatte. Cennet hingegen memorierte alle zentralen Inhalte, ohne schriftliche Gedankenstützen anzufertigen. Letzteres galt zum Teil auch für Alişan, der seinem Vater gleich das Ziel verfolgt haben dürfte, möglichst viel Wissen zu verinnerlichen, um dieses jederzeit und unabhängig vom Hilfsmittel Schrift parat zu haben.

Die Unterweisung der beiden Geschwister durch den Vater ist eine der vielfältigen Formen, die angewendet wurden, um Wissen zu überliefern. Dies geht nicht zuletzt darauf zurück, dass für alevitische Gemeinschaften keine einheitlichen und zentral organisierten Bildungseinrichtungen mit festem Curriculum existierten. Diese Belange wurden auf unterschiedlichen Ebenen organisiert: beispielsweise innerhalb einer Großfamilie, zwischen *Dede*-Familien verschiedener *Ocaks* oder in der Dorfgemeinschaft, wodurch ein gewisser Grad an Institutionalisierung gewährleistet war.

Seit wann es in Bicir schriftliche Formen der Tradierung gab, ist noch unklar. Im Abgleich mit einigen anderen Fallstudien wird aber deutlich, dass ähnliche Situationen vor allem ab dem späten 19. Jahrhundert vermehrt belegt sind.² Der Erwerb von Schriftlichkeit zur Wissensvermittlung dürfte jedoch nur für Einzelperson in alevitischen Dörfern möglich gewesen sein. Wie bereits am einführenden Beispiel aufgezeigt, wurden auch innerhalb von Familien nicht an

1 Interview mit Cennet Uluk, geführt von J. K., Bicir, 31.08.2010.

2 Karolewski, „Education“, insb. 155–157.

alle Kinder in Lesen und Schreiben unterrichtet. In Interviews mit Bewohnern anderer alevitischer Dörfer der Region wurde immer wieder erwähnt, Mädchen sei, wenn überhaupt, nur das Lesenlernen erlaubt gewesen. Für Bicir liegen der Verfasserin keine diesbezüglichen Informationen vor.

5.1 Mündlichkeit, Musik und Schriftlichkeit

Es ist davon auszugehen, dass sich in alevitischen Gemeinschaften über Jahrhunderte hinweg zahlreiche Formen der Wissenstradierung herausgebildet haben, die von den jeweiligen sozialen Gegebenheiten abhingen. Insbesondere bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts war die gesellschaftliche und ökonomische Situation vieler Dorfbewohner in Anatolien – gleich welcher religiösen Tradition sie angehörten – dafür verantwortlich, dass schriftliche Überlieferung aufgrund fehlender Alphabetisierung meist nicht zur Anwendung kam.³ Zudem war die alevitische Lehre in der Vergangenheit stark esoterisch ausgerichtet und ihre Inhalte sollten den Eingeweihten vorbehalten bleiben. Mitunter wird berichtet, dass die Geheimhaltung der Lehre zusätzlich dadurch abgesichert worden sei, sie nur teilweise niederzuschreiben.⁴ So basierte ein Großteil der Vermittlung und Bewahrung von Wissen auf Mündlichkeit, wobei vor allem im Falle von rituellem Wissen die Nachahmung von Handlungen und Verhaltensweisen sowie deren Verinnerlichung zentral war. Mit seiner Fähigkeit zur Erinnerung wurde der menschliche Körper daher auf verschiedene Arten eingesetzt, um sowohl textliche als auch performative und habituelle Informationen zu memorieren und diese im Ritual, bei Unterweisungen oder zu anderen Anlässen abzurufen.

Diese letztgenannten Formen der Tradierung und Bewahrung von Wissen konnten in den Interviews in Bicir nicht immer direkt erfragt werden, da sie vor allem für die älteren Bewohner eine selbstverständliche Entwicklung innerhalb des Gemeinschaftslebens dargestellt hatten. Mitunter reagierten sie mit Verwunderung auf Fragen danach, wie sie rituelle Handlungen oder Liedtexte erlernt hätten, doch gaben fast alle ähnliche Antworten: Nachahmung zum Erlernen und Wiederholung zur Verinnerlichung. Ahmet Öğütcü (geb. 1935), genannt Davaz Hacı, sprach dies in einem Seitenhieb auf einen jungen Verwandten an, der während des Interviews anwesend war und von Davaz Hacı immer wieder auf sein Wissen hin geprüft wurde. Der damals 20-jährige Student İlhan musste

3 Die Alphabetisierungsrate im ländlichen Anatolien wurde erstmals im Jahre 1927 in einem Zensus erhoben. Die Ergebnisse für zahlreiche Provinzen in Ostanatolien lagen unter 5%. Siehe *Population de la Turquie par vilayet et cazas par villes et par villages d'après le recensement du 28 octobre 1927*, (Publication de l'Office central de statistique; 3), Angora 1928.

4 Siehe beispielsweise *Buyruk*, Hg. Mannheim AKM Dedeler Kurulu, x. Dies bezieht sich vor allem auf *Sırr*, das mystische Geheimnis, welches beispielsweise nach Erreichen bestimmter Initiationsgrade offenbar(t) wird.

bei allen Fragen passen und bekam schließlich folgenden Hinweis, wie und wo er Wissen speichern sollte:

Was weiß die Jugend? Schau, sollen wir ihn [i. e. İlhan] nochmals fragen? Los, mein Sohn, zähl uns die Zwölf İmame auf! [İlhan schweigt mittlerweile]. Sie [die Jugendlichen] spazieren herum ... nichts sonst. Wir haben den *Dedes* zugehört. Haben gelesen und zugehört. ... Der *Dede* fragt dich, du antwortest. Nicht antworten, geht das? ... Ich will dir [die Zwölf İmame] sagen. Pass auf! [Davaz Hacı zählt die Zwölf İmame ohne Unterbrechung auf]. Hier soll es bleiben [Davaz Hacı klopft sich auf die Brust]. Alles ist hier. Es bleibt. Du siehst [es], mein Sohn.⁵

Ahmet Öğütcü verdeutlicht mit seinem Hinweis auf die Verinnerlichung von Inhalten ‚im Körper‘, was auch aus der alevitischen Lehre bekannt ist: Dem Menschen mit seinen vielfältigen Möglichkeiten der Wissensbewahrung kommt weit mehr Bedeutung zu als dem geschriebenen Wort. Dieses Verständnis kommt in zwei Metaphern zum Ausdruck, die den Menschen als „sprechenden Koran“ oder als „Buch“ darstellen und in verschiedenen Aussprüchen Niederschlag gefunden haben, so z. B. in „İnsan Kur’anı natıktır“ bzw. „İnsan konuşan Kur’an’dır“ („Der Mensch ist der sprechende Koran“) oder in „Okunucak en yüce kitap insandır“ („Das erhabenste Buch, das es zu lesen gilt, ist der Mensch“)⁶. Hinter diesen Metaphern verbirgt sich aber nicht nur der Aufbewahrungsort „Mensch“⁷, sondern auch die Notwendigkeit, religiöses Wissen durch mündliche Unterweisung zu vermitteln.

Früher wurde der Großteil des in alevitischen Gemeinschaften verbreiteten Textkorpus, das meist keine niedergeschriebenen Erklärungen besitzt, fast ausschließlich mündlich interpretiert. So sind beispielsweise keine auslegenden Schriften bekannt, die der mit zahlreichen sprachlichen Verweisen und Bildern aufgeladenen Dichtung der *Yedi Ulu Ozan* gewidmet waren – wobei deren Gedichte häufig zu Papier gebracht wurden. Lernen bedeutete daher stets, den Interpretationen Anderer Beachtung zu schenken, um aus diesen mündlichen Äußerungen aufzunehmen, was schriftlich nicht bewahrt wurde. Hinter der Hinwendung des Adepten zum Lehrer steckte daher auch das Verlangen, Kenntnis über ungeschriebenes Wissen zu erhalten, welches zu einem großen Teil das Verständnis von Texten ausmachte. Viele ältere Aleviten, vor allem *Dedes*, sind der Ansicht, dass Wissensaneignung gerade im Kontakt mit anderen Menschen stattfindet. Dies ist möglich, da im Alevitentum häufig der pluralistische Standpunkt vertreten wird, unterschiedliche Auslegungen konkurrierten nicht miteinander, sondern komplementierten einander.

5 Interview mit Ahmet Öğütcü, geführt von J. K., Bicir, 30.08.2010.

6 Siehe z. B. Lütü Kaleli, *Şah Hatayi ve Pir Sultan*, Istanbul: Alev, 2006, 77.

7 Siehe Janina Karolewski, „Manuskripte, gesungene Dichtung und Langhalslaute als Aufbewahrungsorte: Vermittlung und Vergegenwärtigung von Wissen im anatolischen Alevitentum“, Katharina Hoins, Thomas Kühn u. Johannes Müske (Hg.), *Schnittstellen: Die Gegenwart des Abwesenden*, Berlin: Dietrich Reimer, 2014, 172–193, hier 179 f.

Von zentraler Bedeutung ist zudem die gesungene Dichtung, denn sie bewahrt religiöse Inhalte und transportiert diese bei zahlreichen sozialen Zusammenkünften. Im Versammlungsritual besteht beispielsweise der Großteil des Ritualtextes aus Hymnen und anderen Liedern, die fast alle mit Begleitung der Langhalslaute *Saz* (oder *Bağlama*) dargebracht werden. Das Spiel auf dem Musikinstrument unterstützt den gesungenen Vortrag und trägt ebenso wie die Ausgangsreime der meisten Gedichte dazu bei, Texte einfacher zu memorieren. In diesem Zusammenhang ist beispielsweise interessant, dass Hasan Gazi und Mehmet Abbas bei ihrer Ausbildung auch das *Saz*-Spiel erlernten, um später in Ritualen die Rolle des Musikers zu übernehmen. Zudem gibt es viele *Dedes*, die *Saz* spielen und die Ritualgemeinde im Versammlungsritual selbst begleiten.⁸

Auf die wichtige Rolle dieser Langhalslaute geht eine Metapher zurück, die auch zum Ausdruck bringt, wie geachtet die mündliche Überlieferung innerhalb der alevitischen Lehre ist. Man bezeichnet das Instrument hiernach als „telli Kur’an“, „Koran mit Saiten“;⁹ und unter einigen Aleviten ist es auch üblich, dem Instrument Verehrungsgesten zukommen zu lassen, die für den Koran weitverbreitet sind. So küssen einige Musiker ihr *Saz*, bevor und nachdem sie darauf gespielt haben. Auch werden die Instrumente nicht auf den Boden gelegt und meist an einer erhöhten Stelle im Raum aufbewahrt.¹⁰

Das Zusammenspiel von gesungener Dichtung und musikalischer Begleitung zur Vermittlung von Wissen fand innerhalb der Versammlungsrituale statt, wenn zentrale Texte vorgetragen und ausgelegt wurden.¹¹ Eine andere Gelegenheit boten die als *Muhabbet* bezeichneten, ritualisierten Zusammenkünfte, in denen beispielsweise aktuelle Belange besprochen wurden oder Auskunft über Glaubensfragen gegeben wurde. *Muhabbets* fungierten als Unterricht für jeden Teilnehmer, denn oftmals präsierte diesen nicht ein ‚Lehrer‘, sondern eine kleine Gruppe angesehener Persönlichkeiten (nicht ausschließlich *Dedes*) agierten untereinander wie in einer Podiumsdiskussion. Mehmet Yaman (1940–2014), selbst *Dede* und bekannter Autor zahlreicher Bücher zum Alevitentum, hebt, wie auch andere alevitische Autoren, die mündliche Überlieferung (*sözlü gelenek*) als ein Merkmal der eigenen Tradition hervor:

Das Alevitentum, das anders als im Sunnitentum ihm eigene soziale Institutionen entwickelte, überdauerte jahrhundertlang mittels der mündlichen Tradition, die mehr auf die Einheit von *Saz* und Wort gestützt ist.¹²

8 Siehe hierzu Clarke, „*Bir Dedenin*“.

9 Siehe beispielsweise Greve, „Koran“, 55.

10 Siehe beispielsweise Hendrich, „Muharrem“, 169.

11 Vgl. beispielsweise Shankland, *Alevis*, 122.

12 „Sünnilikten farklı olarak kendine özgü toplumsal kurumlar geliştiren Alevilik, daha çok saz ve söz birlikteliğine dayanan sözlü gelenek aracılığıyla yüzyıllardır devam edegelmiştir.“ (*Buyruk*, Hg. Mannheim AKM Dedeler Kurulu, x).

Wenn Aleviten die Vermittlung ihrer Tradition durch den Einsatz des *Saz* erklären, verstehen Außenstehende darunter jedoch oftmals ein vergnügliches Beisammensein mit Gesang und *Saz*-Spiel. Insbesondere für die Verwendung von Musik im rituellen Kontext haben einige Muslime kein Verständnis, da sie dies strikt ablehnen.¹³ Doch auch einige Sufiorden verfügen über eine reiche Tradition religiöser Lieder und setzen in ihren Ritualen Musikinstrumente ein (hier wäre im türkischen Kontext vor allem an die Mevleviyye zu denken, doch ist dieses Phänomen in der gesamten islamischen Welt bekannt). In der Türkei werden mittlerweile Sequenzen derartiger Rituale öffentlich aufgeführt.¹⁴ Obgleich die meist kostenpflichtigen Inszenierungen ohne zentrale rituelle Elemente auskommen, werden sie dennoch von vielen Zuschauern als religiöse Ausdrucksform anerkannt. In Hinsicht auf Aleviten überwiegt aber die Skepsis daran, dass Musik ein unabdingbarer Bestandteil ihrer religiösen Praxis sei. So erklärte Necati Tayyar Taş, der Assistent des Vorsitzenden des türkischen Amtes für religiöse Angelegenheiten (Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı), die Versammlungshäuser der Aleviten (*Cemevis*), in denen sie das *Cem* abhalten, seien keine Orte des Gebets, sondern der Vergnügung, da dort das *Saz* gespielt werde.¹⁵ Vermutlich spielen hier auch noch zahlreiche andere Vorurteile mit hinein, die gegen die Aleviten gehegt werden. Dabei handelt es sich nicht zuletzt um die seit Jahrhunderten kursierenden Diffamierungen bezüglich alevitischer Rituale, die als sexuelle, mitunter inzestuöse Orgien mit Alkoholkonsum, Tanz und eben auch musikalischer Begleitung beschrieben werden.¹⁶

Aber bereits auf sprachlicher Ebene kommt es bei einigen Nichtalevitern zu einer falschen Assoziation, wenn die beiden Wörter „saz“ und „söz“ fallen. Denn diese finden sich im Türkischen in dem sehr gängigen adjektivischen Ausdruck „sazlı sözlü“ wieder, der wörtlich übersetzt „mit *Saz* und mit Wort“ bedeutet, wobei „Wort“ hier für „Liedtext“ steht. Der Ausdruck wird häufig im Sinne von „*Saz* spielend und singend“ verwendet, insbesondere für unterhaltsamen Zeitvertreib. Die Fehldeutung Außenstehender und die damit verbundenen Vorurteile werden mit Blick auf die Rede eines Politikers der *Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP) aus dem Jahre 2013 augenfällig. Bekir Bozdağ, Assistent des damaligen türkischen Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdoğan, äußerte sich während einer Veranstaltung der „Alevi-Sünni Kardeşliği Platformu“ („Plattform Alevitisch-Sunnitischer Brüderlichkeit“) in Istanbul wie folgt: „Alevilik sadece sazlı sözlü bir kültür değil. Bunun literatürü, kitabı kısmı var.“ („Das Alevitentum ist nicht nur eine auf

13 Vgl. Ibsen al Faruqi, „Music“.

14 Hierzu beispielsweise Esra Çizmeci, „Sufi Ceremonies in Private and Public“, Claire Marie Chambers, Simon W. du Toit u. Joshua Edelman (Hg.), *Performing Religion in Public*, Basingstoke u. New York: Palgrave Macmillan, 2013, 179–193; Koray Değirmenci, *Creating Global Music in Turkey*, Lanham, MD: Lexington Books, 2013, 81–115.

15 „‘Cemevi, Cümbüş Yeri’ Sözüne Beraat“, Online-Publ., *Hürriyet* (Hg.), 2004.

16 *Alevi Olmak*, 51–62.

dem *Saz* gespielte und gesungene (*sazlı sözlü*) Kultur. Sie verfügt über Literatur, über einen Bereich mit Büchern“).¹⁷ Er bezog sich damit auf die Publikationsreihe „Alevitisch-bektaschitische Klassiker“ („Alevî-Bektaşî Klasikleri“) aus dem Verlagshaus des Türkiye Diyanet Vakfı, in der Manuskripte als Faksimile samt Transkription ihrer Texte in die Lateinschrift wiedergegeben werden.¹⁸ Aus diesen kurzen Sätzen wird deutlich, wie Bozdağ die mündliche, mit dem *Saz* begleitete Wissensvermittlung vieler alevitischer Gemeinschaften als Unterhaltungskultur abtut. Literatur bringt der Politiker lediglich mit Büchern, nicht aber mit mündlicher Tradierung in Verbindung und unterstreicht damit die Wertigkeit, welche dem geschriebenen Wort zugesprochen wird.

Die Betonung von Literatur und Büchern geht indirekt auch auf das im Islam vorherrschende Verständnis zurück, abrahamitische Glaubensgemeinschaften seien im Besitz einer schriftlich niedergelegten Offenbarung. Aus Sicht des islamischen Rechts ist für den Umgang mit Nichtmuslimen daher auch entscheidend, ob sie zu den „Leuten des Buches“ (*Ehl-i Kitap*) gehören, eine Offenbarungsschrift besitzen. Für Aleviten, die den Koran zwar zu einem großen Teil anerkennen und sich auch häufig als Muslime bezeichnen, galt jedoch spätestens seit dem osmanisch-safawidischen Konflikt im frühen 16. Jahrhundert der Vorwurf, vom islamischen Glauben abgefallen zu sein. Dies wurde mitunter auch dadurch begründet, dass sie den Koran und andere allgemein anerkannte Schriften des Islam missachteten.¹⁹ Diese Zuschreibungen von außen hielten sich über Jahrhunderte hinweg. So berichtet beispielsweise Felix von Luschan Ende des 19. Jahrhunderts, sunnitische Gewährsmänner hätten vehement abgestritten, dass die alevitischen Gemeinden in Lykien den Koran als heilige Schrift achteten.²⁰ Um diese Denkmuster wissend, sind einige Aleviten um eine Rehabilitierung ihrer Tradition bemüht. Neben der Betonung, den Koran als heilige Schrift anzuerkennen, verweisen sie zudem mit Nachdruck auf Manuskripte, die aus ihren Gemeinschaften stammten und trotz der prominenten Rolle von Mündlichkeit eine wichtige Quelle des religiösen Wissens darstellten.²¹

Für die allgemeinen Vorbehalte gegenüber Mündlichkeit ist aber auch das unreflektierte Selbstbild einiger Sunniten verantwortlich, nach dem Schriftlichkeit bei der Übermittlung ihrer eigenen Tradition weitaus tragender gewesen sei. Wie bereits erwähnt, war es zahlreichen Aleviten und Nichtaleviten in ländlichen Gebieten Anatoliens, aber auch in urbanen Zentren des Osmanischen Reiches nicht möglich, Zugang zu Schriftlichkeit zu erlangen. Abgesehen von religi-

17 „Bozdağ: Alevilik Sadece Sazlı Sözlü bir Kültür Değil“, Online-Publ., TRT Türk (Hg.), 2013.

18 Siehe die bisher erschienenen fünfzehn Bände der Reihe „Alevî-Bektaşî Klasikleri“ (Ankara: TDV 2007–2015). Zudem A. Yaman, „Diyanet“.

19 Siehe beispielsweise Eberhard, *Polemik*, 99 ff.

20 Luschan, „Tachtadschy“, 34.

21 Siehe beispielsweise *Buyruk*, Hg. Mannheim AKM Dedeler Kurulu, x; Dedekarginoğlu, *Dede*, 9.

ösem Personal, welches auf staatlichen oder anderen Wegen alphabetisiert wurde, war der Großteil der Gläubigen darauf angewiesen, die zentralen Inhalte ihrer Religion durch mündliche Unterweisung zu erlernen und durch Memorieren zu bewahren. Selbst die Bemühungen nach der Republikgründung, durch das staatliche Schulsystem einen großen Teil der Bevölkerung zu alphabetisieren, nahmen mehrere Jahrzehnte in Anspruch.²² Dementsprechend gering war auch die Menge derer, die in den Anfangsjahren der Republik über den Gebrauch von Schriftlichkeit religiös geschult wurden. Doch ganz abgesehen davon, wie stark eine Gesellschaft alphabetisiert ist, sagt dies nicht notwendigerweise etwas darüber aus, welche die vorherrschende Art der Wissenstradierung ist – diese kann je nach Inhalt und sozialem Kontext sehr variabel sein. Brian V. Street, der in seiner Arbeit *Literacy in Theory and Practice* aufzeigt, wie Schriftlichkeit nicht grundsätzlich dominiert und nicht in allen sozialen Kontexten gleichartig zur Anwendung kommt, erwähnt diesbezüglich:

Every society represents some ‚mix‘ of oral and literate modes of communication. Even in the so-called ‚developed‘ societies, which claim ‚high‘ literacy rates according to various measures, people experience a variety of different forms and meanings of literate and oral communication [...].²³

Während Street hier allgemein auf Kommunikation, d. h. Informationsaustausch abhebt, kann diese Aussage doch auch auf die Vermittlung von Wissensinhalten hin herangezogen werden. Den erwähnten „mix“, das Zusammenspiel von mündlichen und schriftlichen oder schriftbasierten Formen im Kontext des alevitischen Rituals, welches zudem einen besonderen Rahmen zur Vermittlung von Wissen schafft, verdeutlicht eine Textstelle aus einem Manuskript, das laut Angaben des heutigen Besitzers bis in die 1980er Jahre in einem alevitischen Dorf in der Provinz Malatya zum Einsatz kam. In einem Teil des mit „Kitāb-i Şeyḫ Şāfi“ betitelten Textes finden sich Anweisungen für den spirituellen Lehrer bzw. Meister (*Mürşit*) und die Ritualgemeinschaft. An einer Stelle lautet der Text wie folgt:

Danach unterrichte der Lehrer einen Teil des *Menakıp*. Danach sollen *Nefes* seines Meisters und der Divan des Padişah Hatayi vorgelesen/vorgetragen werden, und die Sorgen der Gemeinschaft des *Cem* sollen gelöst sein, und es sollen ein Teil *Saz* und ein Teil *Söz* [vorgetragen] und der Divan der Liebenden vorgelesen/vorgetragen werden.²⁴

22 Zur Entwicklung der Alphabetisierungsrate nach der Republikgründung siehe beispielsweise Michael Winter, „The Modernization of Education in Kemalist Turkey“, Jacob M. Landau (Hg.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder & Leiden: Westview & E. J. Brill, 1984, 183–194, hier 190.

23 Brian V. Street, *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge Univ., 1984, 46. Vgl. auch das Konzept der *Situated Literacies* bei David Barton, Mary Hamilton u. Roz Ivanič (Hg.), *Situated Literacies: Reading and Writing in Context*, London u. New York: Routledge, 2000.

24 „Andanşoñra mürşid bir faşl-i menākıp okuda andanşoñra üstāzınıñ nefesi ve Ḥaṭā’i pādişāhıñ dīvānı oqınub ehl-i cemiñ müşkilleri ḥall olub bir faşil sāz ve bir faşil söz

Die in der Textstelle als *Nefes* und *Söz* benannten Lieder und die aus den beiden erwähnten Gedichtanthologien (*Divan*) stammenden Texte sollen offenbar von allen Ritualteilnehmern vorgetragen werden. Der Einsatz des *Saz*, um den Gesang von Gedichten zu begleiten, wird nur einmal explizit aufgeführt (*Saz* kann auch hier auch allgemein für Instrument stehen). Das könnte darauf hindeuten, dass auch andere Formen des Vortrags vorkamen (eventuell Gesang ohne Instrumentalbegleitung oder nicht gesungene Rezitation). Die Unterweisung des als *Menakıp* bezeichneten Textes sei dahingegen die Aufgabe des Lehrers.

Ein Blick auf die erwähnten Texte kann nicht eindeutig beantworten, ob diese als niedergeschrieben bekannt waren und möglicherweise auch so im Ritual zum Einsatz kamen. Abgesehen von den Gedichten des Şah Hatayi (Dichtername des Şah İsmail), dessen *Divan* in verschiedenen Versionen schriftlich überliefert ist,²⁵ kann der Anweisung nicht entnommen werden, um wessen Gedichte es sich handelt. Unter dem Titel „*Divan der Liebenden*“ ist beispielsweise keine Anthologie bekannt, doch habe Mevlana Celaleddin Rumi sein heute meist als „*Divan-i Kebir*“ bekanntes Gedichtwerk als „*aşıklar divanı*“ bezeichnet.²⁶ Die Hochachtung für Mevlanas Werk im alevitischen Kontext ist nicht ungewöhnlich, gehört er doch zu einem der prominentesten Vertreter des sufischen Islam in Anatolien. Dennoch wäre es möglich, dass in der Anweisung auf eine Vielzahl an Texten verwiesen wird, welche von den im Türkischen als *Aşık* (wörtl. Liebender) bezeichneten Verfassern spiritueller Dichtung stammen.

Offensichtlich sah der Verfasser der Anweisung keinen Bedarf, die *Nefes*, *Söz* und anderen Gedichte näher zu bestimmen. Es dürfte ein Konsens darüber geherrscht haben, aus welchem Repertoire es sich zu bedienen galt. Ähnlich verhält es sich mit dem vom Lehrer zu unterrichtenden Text. Es könnte sich hierbei um eine Heiligenvita handeln, da *Menakıp* die gängige Bezeichnung für diese Textgattung ist. Weitaus wahrscheinlicher ist aber, dass hiermit eine der in einigen alevitischen Privatsammlungen anzutreffenden Schriften gemeint ist, die allgemein als *Buyruk* bekannt sind, aber deren Titel häufig „*Kitāb-i Menākīb-i Şeyh Şafī*“, „*Menākīb-i İmām Ca‘fer eş-Şādık*“ oder ähnlich lauten.²⁷ Diese Texte enthalten jedoch keine Heiligenviten, sondern stellen vielmehr Glaubenssätze

‘aşıkların divanı okın[a] [...]’ (MS 1, fol. 10r). (Für die Beschreibung der Handschrift siehe das Verzeichnis am Ende der Arbeit).

25 Vgl. Amelia Gallagher, „Poetry Attributed to Shah Ismail in the Study of Anatolian Alevism“, *Turcica* 49 (2018), 61–83; Sadeddin Nüzhet Ergun [Ergün], *Hatayî Divanı: Şah İsmaili Safevi Hayatı ve Nefesleri*, Istanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956; und Vladimir Minorsky, „The Poetry of Shāh Ismā‘il I“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10.4 (1942), 1006a–1053a.

26 Mevlana Celaleddin Rumi, *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*, Hg. Bekir Şahin, 2. Aufl., Konya: Rûmî, 2011, 10.

27 Siehe beispielsweise die unterschiedlichen Titel bei Kaplan, *Yazılı*, 43–54.

einer religiösen Gruppierung zusammen.²⁸ Auch die Schrift „Kitāb-i Şeyh Şafī“, aus der die hier diskutierte Textstelle stammt, stimmt inhaltlich in großen Teilen mit diesen Texten überein. Denkbar wäre, dass in ihrem Titel der Zusatz „Menākıb“ entfiel; ein Phänomen, das nicht selten zu beobachten ist.²⁹ Sollte dem so sein, wäre die Erwähnung von *Menakıp* in der Ritualanweisung ein intratextueller Verweis,³⁰ durch den der niedergeschriebene Text auch gleich die Anweisung zum Umgang mit ebenjenem bereithält.

Das obige Zitat belegt jedoch auch, dass in der sprachlichen Darstellung der verschiedenen Kommunikationsformen im Ritual keine klare Unterscheidung gemacht wurde. Die Verben „oķunmak“ und „oķutmak“ sind die Passiv- und Kausativformen von „oķumak“, das ursprünglich die Bedeutung „laut ausrufen“ besaß. Später kamen die Bedeutungsvarianten „laut aufsagen“ und „laut vorlesen“, schließlich auch „still lesen“ hinzu; und „oķutmak“ bedeutete „lehren, unterrichten“.³¹ Daher ist nicht eindeutig festzumachen, ob die in der Anweisung benannten Texte von den Ritualteilnehmern auswendig beherrscht und ohne Vorlesen rezitiert werden sollten oder ob sie von einer schriftlichen Vorlage laut vorzulesen waren.

Die Benennung des vorzutragenden Textes aus dem *Menakıp* als *Fasıl* trägt leider nicht zur Klärung bei, ob gelesen oder frei rezitiert wurde. *Fasıl* – in der Übersetzung vorerst neutral als „Teil“ übersetzt – ist eine gängige Bezeichnung für „Abschnitt“ oder „Kapitel“ zur Strukturierung von geschriebenen Texten. Doch wäre auch denkbar, dass der Lehrer diese Textabschnitte auswendig beherrschte, im Ritual vortrug und dann für die Unterweisung durch andere memorierte Wissensinhalte ergänzte. Ebenso wird der Umfang des Vortrags von „*Saz* und *Söz*“ mit *Fasıl* bezeichnet, wobei eher vermutet werden muss, dass gesungene Texte auswendig beherrscht wurden. Auch die Verwendung des Ausdrucks *Divan*, der vornehmlich für Gedichtanthologien gebraucht wird, hilft nicht zwangsläufig weiter, da niedergeschriebene Texte zum Erlernen, aber nicht zum Vortrag verwendet worden sein können. Festzuhalten ist dennoch, dass diese Ritualanweisung eine Gemeinschaft adressierte, die Zugang zu schriftlichen Quellen hatte – ob aus diesen im Ritual oder zu anderen Anlässen vorgelesen wurden, kann aus der Textstelle nicht abschließend beantwortet werden.

28 Siehe beispielsweise die in Lateinschrift übertragenen und überarbeiteten Texte in *Buyruk*, Hg. Mannheim AKM Dedeler Kurulu; und *Buyruk*, Hg. S. Aytekin. Zu anderen Texten, die häufig zu demselben Textkorpus gezählt werden, aber auch aus nichtalevitischen Sammlungen belegt sind, siehe Kaplan, *Yazılı*.

29 Hierfür spricht zudem, dass der im Manuskript auf „Kitāb-i Şeyh Şafī“ folgende Text „Kitāb-i İmām Ca‘fer“ einen ähnlich kurzen Titel trägt, obgleich auch dieser mit dem Zusatz „Menākıb“ aus anderen Manuskripten bekannt ist, siehe Kaplan, *Yazılı*, 43–54.

30 Dieses Stilmittel findet sich unter anderem auch in *Buyruk*, Hg. Mannheim AKM Dedeler Kurulu, 37 u. 151.

31 Gerard Clauson, *Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford etc.: Oxford Univ., 1972, 79.

In Interviews, die in Bicir und anderen Orten der Türkei geführt wurden, erklärten viele ältere *Dedes*, dass sie Bücher nicht im Ritual benutzt hätten. Dies bestätigten zudem viele *Talips*, die sich daran erinnerten, früher im Versammlungsritual keinen einzigen *Dede* beim Vorlesen gesehen zu haben. Eine der Hauptvoraussetzungen für einen *Dede* sei es gewesen, Texte im Ritual frei rezipieren zu können und nicht vorlesen zu müssen.³² Ein älterer Alevit brachte dies in einem Interview kurz und knapp auf den Punkt: „Jemand, der vorliest, ist kein *Dede*.“³³ Auch Hasan Gazi Öğütcü, der Schreiber von MB, erklärte, er habe sein Büchlein zum Auswendiglernen der Ritualtexte benutzt, doch nie im Ritual zum Ablesen verwendet. Alişan Dede und Temir Dede hätten ihm dies beigebracht; aber auch alle anderen *Dedes*, die er in seiner frühen Jugend erlebte, hätten während der Rituale Gebete sowie Lieder frei vortragen können.³⁴ Bemühte sich ein *Dede* darum, ein großes Korpus an Text auswendig zu beherrschen, galt dies als ein Zeichen seiner intensiven Beschäftigung mit der alevitischen Lehre und seiner Hingabe an Gott sowie an seine Mitmenschen, die im Sinne von „İnsan konuşan Kur’an’dır“ Teil der göttlichen Offenbarung sind.

Für die früher in vielen alevitischen Gemeinschaften anzutreffende Dominanz von Mündlichkeit beim Vermitteln von Wissen sind ohne Frage die sozio-ökonomischen Bedingungen der Landbevölkerung in Anatolien verantwortlich. So sehen dies auch alevitische Autoren wie beispielsweise Hüseyin Dedekargınoğlu (geb. 1952), selbst *Dede*, der diesbezüglich vor allem die Ausgrenzung der Aleviten anspricht. Es sei zwar trotz Unterdrückung und Versuchen der Assimilation seitens der Machthaber gelungen, schriftliche Quellen zu besitzen, doch wären nur wenige bis zum heutigen Tage erhalten geblieben. Ein großer Teil der Schriften sei zerstört worden oder sei in Verstecken vermodert und zerfallen.³⁵ Immer wieder trifft man im Gespräch mit älteren Aleviten auf Schilderungen darüber, wie sie selbst oder Verwandte und Bekannte aus Angst vor staatlichen Razzien Bücher an geheimen Stellen vergraben, in leeren Brunnen verstaut, auf der Flucht verloren oder gar eigenhändig beseitigt hätten. Solch drastische Maßnahmen seien mitunter bis in die jüngste Vergangenheit ergriffen worden. Insbesondere Aleviten aus Dersim, die nach der Gründung der Republik Türkei immer wieder Ziel staatlicher Repressalien waren, berichten von diesen Ereignissen.³⁶

32 Besonderer Respekt kam früher analphabeten und blinden *Dedes* zu, da sie im wahrsten Sinne des Wortes als ideale Verkörperung des „sprechenden Korans“ galten (vgl. Tee, *Mysticism*, 108; Sökefeld, „Alevi *Dedes*“, 167).

33 Interview mit Murtaza Şirin, geführt von J. K., Ankara, 12.12.2010.

34 Interview mit Hasan Gazi Öğütcü, geführt von J. K., Bicir, 30.08.2010.

35 Dedekargınoğlu, *Dede*, 9.

36 Die Verfasserin bezieht sich hier unter anderem auf Gespräche mit Hüseyin Ağuıçenoğlu (geb. 1965), Alevit aus Dersim mit eigener Forschung zum Thema, und auf Berichte von Interviewpartnern während eines Forschungsaufenthaltes in Dersim, Oktober 2013.

Béatrice Hendrich betont in ihren Arbeiten zur Erinnerungskultur der alevitischen Tradition die Gefahr, welche von Objekten wie Büchern ausgehen konnte, da sie die Identität ihrer alevitischen Besitzer offenlegten. Aleviten hätten sich daher zwangsläufig der „minority media“ bedienen müssen,³⁷ zu denen neben Mündlichkeit auch Alltagsgegenstände und Bestandteile der Natur, wie Tiere, Bäume oder Felsen, gehörten. An diesen seien bestimmte Inhalte festgemacht und erinnert worden, wie zum Beispiel bei der Langhalslaute *Saz* einzelne Instrumententeile mit Heiligen oder Glaubensinhalten assoziiert werden oder im Versammlungsritual ein einfacher Handfeger zum Symbol für die spirituelle Reinheit der Gemeinschaft wird, die für das Ritual von außerordentlicher Bedeutung ist. Um all diese Inhalte zu vermitteln und einen minimalen Konsens darüber zu erhalten, was bewahrt oder erinnert wird, sind diese Medien meist an Handlungen gekoppelt, die immer wieder durchzuführen sind, wie beispielsweise Rituale oder ritualisierte Zusammenkünfte innerhalb der Gemeinschaft.³⁸

Nach den Wissensträgern innerhalb der alevitischen Gemeinden gefragt, geben heutzutage viele Aleviten folgendes Bild wieder: In den von Mündlichkeit dominierten Dorfgemeinschaften seien die *Dedes* für die Lehre religiöser Inhalte zuständig gewesen und hätten qua Abstammung die Berechtigung zum Besitz schriftlicher Quellen besessen – im Gegensatz zu den *Talips*, die meist Analphabeten gewesen seien. Solche sehr allgemeinen Aussagen spiegeln vor allem wider, was sich in den letzten Jahrzehnten innerhalb einiger alevitischer Gruppen als gemeinsam erinnerte Geschichte etabliert hat. Dahinter stehen vor allem Angehörige der *Ocaks*, die eine normativ geprägte Darstellung inneralevitischer Sozialbeziehungen liefern, sowie Befürworter dieser idealisierten Hierarchien. Auf den ersten Blick mag sich die exponierte Stellung der alevitischen Autoritäten bestätigen, doch beim genaueren Hinsehen relativiert sich dieses erste Bild und eine weitaus komplexere Rollenaufteilung wird sichtbar. Obgleich der Zugang zu Wissen je nach sozialer Stellung abgestuft war, wurde die Vermittlung religiöser Inhalte fast immer auf mehrere Akteure verteilt, die teils aus den Dorfgemeinschaften stammten, teils aber auch von außerhalb kamen. Im Folgenden wird anhand von Interviewdaten die Situation in Bicir in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts rekonstruiert. Hierbei werden nicht nur die Personen im Blickpunkt stehen, welche als Inhaber von Wissen erwähnt wurden, sondern es wird auch dargestellt, was darüber berichtet wurde, wie und wo die Vermittlung stattfand.

37 Hendrich, „Location(s)“, 39.

38 Ebd., 45–47; Hendrich, „Muharrem“, 175 f.

5.2 Ausbildung und Arbeitsteilung in den *Ocak*-Familien

„Eigentlich gibt es im Dorf genügend *Dede*-Nachkommenschaft ...“³⁹ begann Temir Özer (genannt Küçük Temir) seine Antwort auf die Frage, wer damals, im Jahre 2010, in Bicir als *Dede* tätig sei. Kein einziger männlicher Nachkomme aus einer *Dede*-Familie, *Ocakzade* genannt, übte das Amt des *Dede* aus. Dies sei, so fuhr Temir Özer fort, nicht vergleichbar mit den Vätern und Großvätern dieser *Ocakzades*, die häufig als *Dedes* aktiv gewesen seien und im Dorf großes Ansehen genossen hätten. Vor allem im Gespräch mit den noch lebenden Zeitgenossen dieser *Dedes* wird deutlich, dass es sich um Personen handelte, die eine zentrale Rolle im Gemeinschaftsleben spielten und immer wieder erwähnt werden, wenn die Frage aufkommt, wie Wissen erworben wurde.

Die *Dede*-Familien des Dorfes standen offensichtlich in engem Kontakt zueinander. Zwischen einigen Mitgliedern des Şah İbrahim Veli Ocağı und des Dede Kargın Ocağı bestanden die als *Musahiplik* bekannten Wegbruderschaften, soziale Verbindungen, die zwei verheiratete Männer miteinander eingehen und ein Leben lang fortführen. Häufig wurde auch erwähnt, dass *Dedes* beider *Ocaks* gemeinsam Rituale leiteten, wobei mitunter unklar ist, ob einem der *Dedes* eine wichtigere Rolle im rituellen Protokoll zukam. Auch die DD1–6 belegen die Kooperation beider *Ocaks*, entstanden sie doch in einer Zusammenarbeit des Alişan Ögütcü, Şah İbrahim Veli Ocağı, und Temir Kargın, Dede Kargın Ocağı. Wie Tamam Kargın (1927–2016), die Witwe des Temir Dede, berichtete, bestand die Vermittlung von Wissen vor allem darin, dass man sich traf und im Gespräch austauschte. Wenn sie im Folgenden von *Sohbet* spricht, stellt sie eines der Hauptmerkmale dieser Treffen in den Vordergrund, nämlich die Unterhaltung in einem Kreis von Bekannten oder Gleichgesinnten, die mehr als einen kurzweiligen Plausch darstellt und deren Teilnehmer diese als eine sinnvolle Tätigkeit ansehen:

Temir hat jeden Tag *Sohbet* gehabt. Bei uns zuhause, aber auch in anderen Häusern, natürlich ... Temir hat vorgelesen, hat unterrichtet. [...] Alişan Dede, Memo Dede, [und] Veli Can Dede sind gekommen. Viele kamen. Auch *Talips* kamen. Manchmal haben sie Notizen gemacht, was weiß ich, in welcher Schrift ... Sie kamen aus dem Dorf, ja, aber es gab auch welche, die aus Mezirme kamen.⁴⁰

Einige der *Dedes*, aber auch *Talips* konnten lesen und schreiben und verwendeten diese Fähigkeiten bei der Tradierung von Wissen. Die Beziehung zwischen Temir Dede und Alişan Dede war besonders eng, wie Tamam Kargın im Juni 2006 in einem Interview mit Hasan G. Ögütcü und Robert Langer erklärte: „Sie haben diskutiert, haben von alten Texten, von vergangenen Tagen gesprochen,

39 Interview mit Temir Özer (Küçük Temir), geführt von J. K., Bicir, 01.09.2010.

40 Interview mit Tamam Kargın, geführt von J. K., Bicir, 04.09.2010.

was weiß ich, sie haben über alles gesprochen.“⁴¹ Beide *Dedes* verbrachten sehr viel Zeit miteinander, so dass vermutlich auch die DD1–6 in diesem Zusammenhang entstanden. An das Unternehmen hinter MB & MM kann sich Tamam Kargın ebenfalls erinnern, da es mitunter auch bei ihnen zuhause ausgeführt worden sei. Hasan Gazi Öğütcü und Mehmet Abbas Öğütcü seien über einen längeren Zeitraum immer wieder bei Kargıns vorbeigekommen und hätten ihre Hefte – MB & MM – beschrieben.⁴²

Hasan Gazi Öğütcü, der Schreiber von MM, erklärte, das Beschreiben der Hefte habe nur einen Teil des Unterrichts dargestellt. Sein Büchlein mit den Ritualtexten habe er als Vorlage zum Memorieren benutzt, doch habe es nie im Ritual bei sich getragen, um die Texte abzulesen. Alişan Dede und Temir Dede, aber auch alle anderen *Dedes* hätten ihm diese Form des freien Rezitierens im Ritual und zu anderen Anlässen vorgelebt. Darüber hinaus habe Hasan Gazi erlernen müssen, ausführliche Erläuterungen zu Glaubensinhalten zu geben, die unter anderem in Verbindung zu Liedtexten oder rituellen Anlässen standen. Hierfür habe es keine schriftlichen Vorlagen gegeben, die ihm diktiert wurden. Er sei aufmerksam neben den *Dedes* gesessen, die miteinander sprachen, habe jedoch keine Notizen gemacht.⁴³ Trotz der Möglichkeit, Schriftlichkeit einzusetzen, blieb die mündliche Unterweisung bzw. die Darlegung von bestimmten Wissensinhalten im Gespräch miteinander zentral – nicht zuletzt auch, da von einem *Dede* erwartet wurde, dass er Wissen auswendig beherrschte. Dies könnte mit dem von Mündlichkeit geprägten Umfeld in Verbindung stehen, in welchem dem geschriebenen Wort weniger Vertrauen geschenkt und der Rückgriff auf Schriftlichkeit als Schwäche angesehen wurde. Zudem wurde ein *Dede*, der ein umfangreiches Textkorpus memorierte, hoch angesehen, da er hierdurch seine Hingabe an das Amt, aber vor allem an den spirituellen Weg für alle hörbar unter Beweis stellte.

Obgleich Hasan Gazi die Rolle von Musik beim Erlernen des rituellen Repertoires nicht sonderlich hervorhob, scheint sie dennoch bewusst eingesetzt worden zu sein. Sowohl Hasan Gazi als auch Mehmet Abbas hätten die Ritualtexte aus ihren Büchlein MB & MM memoriert, indem sie diese gesungen und sich dabei selbst auf dem *Saz* begleitet hätten. Als Hasan Gazi zwanzig Jahre alt war, sei er dann zum ersten Mal in einem Ritual als *Zakir* genannter Musiker (wörtl. der Gedenkende) tätig gewesen.⁴⁴ Diese Tätigkeit umfasst das Spiel auf dem *Saz* und den Vortrag der gesungenen Ritualtexte und ist eines der *On İki Hizmet*. Auch Mehmet Abbas Öğütcü habe später in Ritualen als *Zakir* agiert, wie seine Witwe Tamam Öğütcü (1936–2013) bestätigte. In dieser Funktion sei er zum ständigen

41 Interview mit Tamam Kargın, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

42 Interview mit Tamam Kargın, geführt von J. K., Bicir, 04.09.2010.

43 Interview mit Hasan Gazi Öğütcü, geführt von J. K., Bicir, 30.08.2010.

44 Ebd.

Begleiter des Temir Dede geworden.⁴⁵ Durch das eigene *Saz*-Spiel profitierten die beiden Jugendlichen von der unterstützenden Wirkung, die Musik beim Erlernen von Texten hat, und hatten in ihrer Tätigkeit als *Zakir* die Möglichkeit, ihr Repertoire regelmäßig zu wiederholen.

Die Ausbildung, die Hasan Gazi und Mehmet Abbas zugutekam, ging über das hinaus, was allgemein in *Dede*-Familien unterrichtet wurde. Die beiden sollten die religiöse Praxis in Bicir fortführen, indem sie erst als *Zakir*, später als *Dede* tätig gewesen wären – beides Funktionen, die nur ausgeübt werden können, wenn zuvor eine umfangreiche Einweisung stattgefunden hat. Was die hierfür nötigen Qualifikationen waren, kann im Einzelnen nicht nachvollzogen werden. Sicherlich musste ein gegenseitiges Einverständnis zwischen dem unterrichtenden *Dede* und dem lernenden *Ocakzade* herrschen. Tamam Kargın erwähnte in einem Interview im Juni 2006, dass Temir Dede sehr darum bemüht gewesen wäre, Nachwuchs auszubilden, jedoch hätten nur wenige *Ocakzades* sein Angebot angenommen. Neben Hasan Gazi und Mehmet Abbas habe es andere Schüler gegeben, doch hätten diese beispielsweise nur das Totengebet erlernt.⁴⁶ Immerhin war so aber gesichert, dass einige Personen im Dorf das Bestattungsritual durchführen konnten. Doch Temirs Anliegen umfasste weitaus mehr, wie dem weiteren Bericht seiner Witwe zu entnehmen ist. So habe er die jungen *Ocakzades*, aber auch *Talips* aus Bicir wie folgt zu sich eingeladen: „Kommt, lasst uns dieses unser Alevitentum nicht verlieren“.⁴⁷ Um dies zu erreichen, war es unabdingbar, rituelles Personal wie *Zakirs* und *Dedes* auszubilden, da die Vermittlung des Wissens um die eigene Tradition vor allem in den Versammlungsritualen und den *Muhabbets*, den ritualisierten Zusammenkünften, fest verankert war.

Ogleich Temir Dede von seinem Vater zum *Dede* ausgebildet worden war, unterrichtete er keinen seiner drei Söhne darin, sondern lud die Söhne anderer Familien zur Unterweisung. Mehmet Abbas lernte erst bei seinem Vater und nahm dann das Angebot des Temir Dede und Alişan Dede an, sich weiter ausbilden zu lassen. Hasan Gazi wiederum konnte nicht von seinem Vater unterrichtet werden, da dieser das *Dede*-Amt nicht ausübte. Er wurde daher außerhalb des Elternhauses bei Verwandten desselben *Ocak* (Alişan Dede) und einem *Dede* des anderen *Ocak* (Temir Dede) ausgebildet. In Bicir wird berichtet, viele *Dedes* hätten früher mindestens einen ihrer Söhne als Nachfolger bestimmt und dementsprechend unterwiesen. Der Vater des Temir Dede beispielsweise habe ihn als einzigen seiner Söhne als geeignet angesehen. Dies deutet darauf hin, dass innerhalb der Familien eine Auswahl stattfand, wem gesonderter Unterricht zuteilwerden sollte.

45 Interview mit Tamam Ögütcü, geführt von J. K., Bicir, 05.09.2010.

46 Interview mit Tamam Kargın, geführt von Hasan G. Ögütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

47 Ebd.

Letztendlich ergibt sich aber aus der erinnerten Praxis, dass die Fortführung der *Dede*-Institution in Bicir spätestens seit den 1950er Jahren nicht (mehr) ausschließlich patrimonial organisiert war, sondern vor allem darauf aufbaute, dass praktizierende *Dedes* ihr Wissen innerhalb, aber auch außerhalb der eigenen Großfamilie weitergaben, um aus den Reihen der *Ocakzades* zukünftige *Dedes* heranzuziehen. Dies könnte unter anderem auf die zunehmende Landflucht der Dorfbewohner zurückzuführen sein. Aber auch die Modernisierungs- und Säkularisierungsbestrebungen der frühen Republikzeit zeigen in diesem Zeitraum ihre Auswirkungen auf das sozio-religiöse Gefüge der alevitischen Dorfgemeinschaften, deren Institutionen sich nun nach und nach verändern. Es dürfte aber schon zuvor vorgekommen sein, dass die patrimoniale Weitergabe des *Dede*-Amtes nicht beachtet wurde; beispielsweise, wenn kein Sohn geboren wurde, sich kein Sohn als geeignet erwies oder der Vater früh verstarb.

Es ist dennoch nicht von der Hand zu weisen, dass *Ocakzades*, deren Väter als *Dede* tätig waren, meist früh in religiöses Wissen eingeführt wurden bzw. mit diesem in Kontakt kamen. Hierbei spielen die bereits erwähnten *Sohbets* und *Muhabbets* eine entscheidende Rolle, da diese häufig im Hause der *Dedes* stattfanden. Hiervon profitierten auch die Töchter einiger *Dedes*, die keine religiösen Ämter bekleiden durften, aber vor allem im Kindesalter von den Zusammenkünften der männlichen Familienmitglieder nicht ausgeschlossen waren. Die Tochter des Alişan Dede, Nazik Özer, erinnert sich beispielsweise daran, seit frühester Kindheit dem *Sohbet* der Älteren im Elternhaus gelauscht zu haben.⁴⁸ Ob dies beabsichtigt war oder nur geduldet wurde, kann nicht beantwortet werden, doch möglicherweise führte Alişan Dede fort, was er von seinem Vater gelernt hatte. Wie bereits am Kapitelbeginn zitiert, erklärte die Schwester von Alişan Dede, Cennet Uluk, dass ihr Vater İlyas Dede sie gemeinsam mit ihrem Bruder zuhause unterrichtet habe. Zudem habe Cennet bereits im Alter von ca. acht Jahren ein Versammlungsritual erlebt, da dieses im Elternhaus stattfand.⁴⁹ Auch Temir Özer (1938–2020), genannt Büyük Temir und Sohn eines *Dede*, durfte schon als Zwölfjähriger ausnahmsweise ein *Talip Görme* beobachten.⁵⁰ Normalerweise wäre es beiden erst nach ihrer Initiation und dem Schluss des *Musahiplik* erlaubt gewesen, Zutritt zum rituellen Geschehen zu erhalten. Im Gegensatz zu den Töchtern wurden Söhne, die Interesse an der Tradition zeigten und als geeignet angesehene Charakterzüge aufwiesen, auch außerhalb des Elternhauses zu Zusammenkünften der *Dedes* mitgenommen oder begleiteten ihre Väter zu den *Talip*-Gemeinschaften in der Umgebung.

Spätestens mit der gesonderten Unterweisung der jungen Männer und ihrer Übernahme von wichtigen religiösen Funktionen erreichten sie eine andere soziale Stellung als weibliche Verwandte, die zwar ebenfalls über umfangreiches

48 Interview mit Nazik Özer, geführt von J. K., Bicir, 01.09.2010.

49 Interview mit Cennet Uluk, geführt von J. K., Bicir, 31.08.2010.

50 Interview mit Temir Özer (Büyük Temir), geführt von J. K., Bicir, 30.08.2010.

Wissen verfügten, dies aber selten als vergleichbar mit dem der *Dedes* ansahen. Tamam Öğütcü, die Witwe des Mehmet Abbas, zögerte sogar zuerst bei der Bitte um ein Interview, da sie „doch nichts wissen“ würde. Als sie verstand, dass kein religiöses Wissen abgefragt werden sollte, sondern die Fragen ihren verstorbenen Gatten, ihre Familie und ihre Erinnerungen an Alltägliches betrafen, willigte sie ein.⁵¹ Diese Haltung ist häufig anzutreffen, denn schließlich existierte tatsächlich in vielen Familien eine Art Arbeitsteilung hinsichtlich familiärer, aber auch religiöser Belange. Die Gattinnen oder Töchter der *Dedes* übernahmen andere Aufgaben und gaben andere Wissensinhalte weiter. Sabır Kargın (geb. 1935), Schwiegertochter eines *Dede*, berichtete über Meryem Öğütcü (1923–2010), die Gattin des Cuma Dede (1920–1990), wie folgt:

Sie haben im Haus von Cuma Dede *Cem* gemacht. In ihrem alten Haus im Dorf. Das war groß, es war voll [mit Teilnehmern]. Meryem hat *Lokma* zubereitet. Am Freitagabend gab es *Lokma*. Das war die Aufgabe von Meryem.⁵²

Die als *Lokma* (wörtl. Bissen, Happen) bezeichneten Speisen, meist Teigspeisen wie *Kömbe* oder *Poğaç*, werden vom *Dede* gesegnet und am Ende des Rituals von den Teilnehmern gemeinsam verspeist. Auch Tamam Kargın erwähnte, mit diesem Dienst namens *Lokmacı*, einem der *On İki Hizmet*, betraut gewesen zu sein. Die Frauen hätten zusammen oft tagelang im Voraus Vorbereitungen getroffen. Für die Segnung durch den *Dede* hätten sie das *Lokma* auf den Ritualplatz gebracht und ein kurzes Gebet zur Annahme ihrer Gabe gesprochen.⁵³ Im Jahre 2008 sprach Meryem Öğütcü zudem davon, wie sie gemeinsam mit anderen für den *Semah*, den als Gebetsform verstandenen Tanz während des Versammlungsrituals, verantwortlich war. Während des Gesprächs mit ihr führte sie einige typische Schrittfolgen und Armbewegungen des *Semah* vor und sang die jeweils begleitenden Lieder.⁵⁴ Auch Cennet Uluk, Schwester des Alişan Dede, sei nach eigener Aussage für den *Semah* zuständig gewesen und benannte ihre Aufgabe im Versammlungsritual daher als *Semahçı* (Dreher des *Semah*).⁵⁵ Neben ihren männlichen Verwandten, die als *Dedes* einen Großteil des religiösen Wissens nicht zuletzt durch den Zugriff auf Schriften besaßen, leisteten auch Frauen wie Meryem, Tamam und Cennet einen bedeutenden Beitrag dazu, ihre Tradition zu bewahren und fortzuführen.⁵⁶

51 Interview mit Tamam Öğütcü, geführt von J. K., Bicir, 05.09.2010.

52 Interview mit Sabır Kargın, geführt von J. K., Bicir, 05.09.2010.

53 Interview mit Tamam Kargın, geführt von J. K., Bicir, 04.09.2010.

54 Gespräch von Meryem und Hasan G. Öğütcü, Gesprächsnotiz von J. K., Bicir, 26.05.2008.

55 Interview mit Cennet Uluk, geführt von J. K., Bicir, 31.08.2010.

56 Ein anderes Beispiel zur genderspezifischen Tradierung rituellen Wissens sind die Gebete, Handlungen und andere Inhalte, die mit den heiligen Stätten im Dorf verbunden sind. Diese Rituale werden überwiegend von Frauen aus sowohl *Ocak*- als auch *Talip*-Familien ausgeführt.

Die Aufteilung der *On İki Hizmet* auf bestimmte Personen ist auch hinsichtlich der Wissensvermittlung innerhalb der *Ocak*-Familien wichtig. Wie Cennet Uluk, Schwester des Alişan Dede, sich erinnerte, seien in den von ihr besuchten Versammlungsritualen einige Dienste immer mit denselben Personen besetzt gewesen. Ein gewisser Bektaş Öğütcü sei stets als *Kapıcı* (wörtl. Türwart) tätig gewesen und der Vater des Hasan Gazi Öğütcü habe den Dienst des *Gözcü* (wörtl. Aufpasser) innegehabt. Die Besetzung dieser beiden Dienste bestätigte auch Nazik Özer, die Tochter des Alişan Dede.⁵⁷ Einschließlich Cennet Uluk stammen all diese Personen aus einer *Ocak*-Familie. Lediglich den Dienst des *Zakir*, des ‚Barden‘ im Versammlungsritual, habe laut Cennet Uluk ein *Talip* übernommen – manchmal sei es Hacı Yusuf Karaman aus Bicir gewesen, manchmal sei Hüseyin Ağa (Nachname ist unbekannt) aus Alvar gekommen. Auf die Nachfrage, ob nicht auch Hasan Gazi Öğütcü – wie er zuvor berichtet hatte – als *Zakir* tätig gewesen wäre, verneinte sie. Dieser habe den Dienst des *Gözcü* von seinem Vater geerbt und fortgeführt.⁵⁸ Möglicherweise ist beides korrekt: Hasan Gazi könnte zuerst den Dienst seines Vaters fortgeführt und später seinen neuen Dienst als *Zakir* übernommen haben. Zudem ist in Bicir auch der *Talip* Ali Kaya (1929–2014), genannt Kılıç Ali, als *Zakir* bekannt, der mit den *Dedes* in weitentfernte Dörfer reiste und gemeinsam mit Hacı Yusuf Karaman bei Ritualen im Dorf die musikalische Begleitung übernahm.⁵⁹ Unter den interviewten *Talips* fand sich keiner, der selbst oder aus dessen Familie jemand ein *Hizmet* ausgeübt hätte.⁶⁰ Bezeichnend ist beispielsweise, dass Hasan Göbenli während seiner dreißig Jahre in Deutschland (1970–2000) in einem dortigen alevitischen Kulturverein bei Ritualen ab und an ein *Hizmet* übernommen habe, aber seine Familie im Dorf nie einen solchen Dienst innegehabt hätte.⁶¹

Des Weiteren erklärte Cennet, ein Dienst (*Hizmet*) habe innerhalb der Familie des ‚Diensthabenden‘ zu einer erblichen Institution werden können. Dies bestätigte auch Ali Kaya, einer der *Zakirs* aus Bicir.⁶² Dann wären die Familien dafür zuständig gewesen, das für den Dienst notwendige Wissen in Eigenregie an den Nachwuchs weiterzugeben. Bei den *On İki Hizmet* werden der zu sprechende Ritualtext und die auszuführenden Handlungen meist nur von den Diensthabenden übernommen, so dass sie eine singuläre Stellung innerhalb des Versammlungsrituals haben. Zahlreiche andere Texte und Handlungen werden

57 Interview mit Nazik Özer, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

58 Interview mit Cennet Uluk, geführt von J. K., Bicir, 31.08.2010.

59 Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

60 Die Interviews wurden mit Mitgliedern der Familien Göbenli, Karaman und Uluk, drei der zehn *Talip*-Familien, geführt.

61 Interview mit Hasan Göbenli, geführt von J. K., Bicir, 02.09.2010.

62 Interview mit Ali Kaya, geführt von Robert Langer, Bicir, 27.08.2009.

von der gesamten Ritualgemeinschaft getragen – sowohl im Ritual, aber auch bei der Bewahrung und Tradierung außerhalb des Rituals.

Wie die Notizhefte und Büchlein aus Bicir zeigen, besaßen nicht alle *Dedes* die Gebete der *On İki Hizmet* in niedergeschriebener Form. Die Ritualanweisung aus MB & MM führt beispielsweise zahlreiche dieser kurzen Texte nicht auf. Dies spricht sicherlich dafür, dass die beiden jungen Schüler Hasan Gazi und Mehmet Abbas Öğütcü zuerst mit dem Repertoire des *Dede* im Ritual vertraut gemacht werden sollten. Man konnte sich offensichtlich darauf verlassen, dass die Texte der *On İki Hizmet* auch außerhalb des Kreises der *Dedes* von zumindest einigen Personen beherrscht wurden. Dies verdeutlichte Tamam Kargın, als sie beklagte, dass es im Dorf niemanden gebe, der zum Beispiel das *Post Duası* oder das *Terce-man Duası* für das Opfertier beherrsche.⁶³ Auch im Nachbardorf Alvar sei es gebräuchlich gewesen, die *On İki Hizmet* innerhalb der Familien weiterzugeben, berichtete Hamdullah Çalışgan Dede, genannt Hamdi Dede (geb. 1962).⁶⁴

Dieses Prinzip der Arbeitsteilung bei den *On İki Hizmet* ist auch für andere alevitische Gemeinschaften belegt; so erwähnt es beispielsweise Hüseyin Dede-kargınoğlu für seine Familie des Dede Kargın Ocağı aus dem Dorf Büyükcami (alter Name Dedekargın), Çorum-Alaca. Der *Dede* bestimmt eine (*Talip*-)Familie zur Übernahme eines *Hizmet*, auf dass diese den Dienst möglichst lange ausübe.⁶⁵ In Anbetracht der Tatsache, dass die *Dedes* im von Hüseyin Dede-kargınoğlu beschriebenen Falle meist *Talips* betreuen, in deren Dörfern keine *Ocak*-Angehörigen leben, erscheint es nur sinnvoll, Wissensbewahrung auf möglichst viele Akteure zu verteilen. Die Rolle des *Dede* als korrigierende Instanz ging dadurch nicht verloren, da er mindestens einmal jährlich für einige Tage, mitunter gar Wochen, in den Dörfern verweilte.

In Bicir fällt jedoch auf, dass die Angehörigen der *Ocak*-Familien stärker vertreten sind als die *Talip*-Familien. Dies könnte einerseits an der Mehrheit der Interviewpartner aus diesen Familien liegen, andererseits aber auch darauf hinweisen, dass die soziale Hierarchie auch im rituellen Bereich zum Tragen kam. Möglicherweise gab es Versammlungsrituale, bei denen fast ausschließlich *Ocak*-Angehörige die *Hizmet*s übernahmen, beispielsweise Mitglieder der Familie Öğütcü, wie aus den Berichten von Cennet Uluk und Nazik Özer, beide geborene Öğütcü, hervorgeht.⁶⁶ Denkbar wäre sogar eine teilweise separate Ritualpraxis, denn einige Interviewpartner sprachen von mehreren Versammlungsritualen, die über verschiedene Häuser verteilt stattfanden.⁶⁷ So könnten die Öğütcüs in

63 Interview mit Tamam Kargın, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

64 Interview mit Hamdullah Çalışgan, geführt von J. K., Malatya, 26.08.2010.

65 Dedekargınoğlu, *Dede*, 131.

66 Interview mit Cennet Uluk, geführt von J. K., Bicir, 31.08.2010; Interview mit Nazik Özer, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

67 Interviews mit Temir Özer (Büyük Temir), Bicir, 30.08.2010; Hasan Göbenli, Bicir, 02.09.2010; Sabır Kargın, Bicir, 05.09.2010, alle geführt von J. K.; und Interview mit Ali

den Ritualen im eigenen Kreis viele *Hizmet*s untereinander aufgeteilt haben, wobei weiterhin offen bleibt, ob auch *Talips* an den Ritualen teilnahmen. Für die Beantwortung dieser Details hätten allerdings mehr *Talips* aus Bicir interviewt werden müssen, als es während der Feldforschung möglich war.

Neben den *On İki Hizmet* gab es die Position des *Rehber* (wörtl. Wegweiser, Führer), der vor allem im Vorfeld des jährlichen *Talip Görme*, aber auch darüber hinaus die Rolle eines Tutors einnahm. In Bicir waren meist *Ocak*-Angehörige, die keine *Dedes* waren, als *Rehber* tätig und unterwiesen die *Talips* sowie andere Familienmitglieder des *Ocak*. Hüseyin Dedekargınoğlu beschreibt in seinem Buch, dass *Rehbers* entsprechend seiner Familientradition als Führer der *Talips* und Assistenten der *Dedes* für die Lehre der Regeln des spirituellen Weges und die Einweisung ins rituelle Geschehen zuständig seien. Die Ernennung und Absetzung der *Rehber* erfolge durch die *Dedes*. Sie könnten, müssten aber nicht aus einer *Ocak*-Familie stammen. Ausnahme seien die *Rehbers*, welche für die *Ocak*-Angehörigen verantwortlich sind – diese müssten selbst aus einer *Ocak*-Familie stammen.⁶⁸ Caroline Tee erläutert wiederum für den von ihr untersuchten Derviş Cemal Ocağı, *Rehbers* hätten dem niedrigsten Rang des *Dede*-Amtes angehört und wären für die *Talips* in fernegelegenen Dörfern zuständig gewesen.⁶⁹ Ähnlich lauten die Beobachtungen David Shanklands, der in seiner ethnographischen Studie über eine alevitische Dorfgemeinschaft feststellt, dass *Dedes* als *Rehber* bezeichnet worden seien, aber ihnen übergeordnete Ränge des *Dede*-Amtes existiert hätten.⁷⁰

Diese Formen der Arbeitsteilung dienten zweifelsohne der Vermittlung und Bewahrung von religiösem Wissen durch unterschiedliche Akteure. Wie die Situation in Bicir zeigt, wurde hierdurch aber auch die soziale Stellung der *Ocak*-Familien repräsentiert, die eng mit dem Anrecht auf umfassende Teilhabe am Wissen verbunden war. Die *Ocak*-Familien stellten circa ein Drittel der Bewohner und mussten mit ihrem ‚sozialen Kapital‘⁷¹, welches direkt mit religiösem Wissen in Verbindung stand, sorgsam ‚wirtschaften‘. Nicht jeder *Ocakzade* konnte das Amt des *Dede* übernehmen, doch andere Posten ermöglichten es der großen Anzahl an *Ocak*-Angehörigen, Anteil am ‚sozialen Kapital‘ der Familie zu haben (Frauen inbegriffen). Durch die demographische Lage im Dorf war es zudem nicht nötig, Teile des ‚Kapitals‘ an die *Talips* abzutreten, wie dies in Dörfern ohne *Ocak*-Familien vorkam. In solchen Fällen hätten die *Talips* lediglich als

Kaya, geführt von Robert Langer, Bicir, 01.06.2006. Zu getrennt voneinander stattfindenden Versammlungsritualen in einem Dorf siehe Shankland, *Alevis*, 124.

68 Dedekargınoğlu, *Dede*, 114.

69 Tee, „Holy“, 366.

70 Shankland, *Alevis*, 99.

71 Pierre Bourdieu, „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“, Reinhard Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen: Schwartz, 1983, 183–198, hier 190 f.

Verwalter des ‚Kapitals‘ agiert und es nicht an sich genommen.⁷² Ali Yaman erwähnt hingegen, dass es mitunter zu ‚Veräußerungen‘ gekommen wäre, im Zuge derer die Verbindung zum weiter entfernt lebenden *Dede* abgerissen sei und ein zuvor im Dorf installierter *Dikme Dede* (wörtl. gepflanzter *Dede*) diese Rolle übernommen habe.⁷³ *Dikme Dedes* sind den von Hüseyin Dedekarginoğlu beschriebenen *Rehbers* ähnlich, denn auch sie sind *Talips*, die von den *Dedes* des zuständigen *Ocaks* eingesetzt werden, um in Abwesenheit des *Dede* einige seiner Aufgaben zu übernehmen. Die *Dikme Dedes* besaßen jedoch weitreichendere Vollmachten als die *Rehbers*; so sollten sie Rituale leiten, wenn kein *Dede* dieser Verpflichtung nachkommen konnte.

Während *Dedes* in anderen Dörfern nur einmal jährlich zugegen sein konnten, mussten die *Dedes* in Bicir ihre Stellung gegenüber den eigenen *Talips* ständig behaupten. Zu dieser Situation kam hinzu, dass auch die anderen *Ocak*-Angehörigen stets in Kontakt mit den *Talips* waren. Möglicherweise ist die Ausdifferenzierung der Posten daher auch als eine logische Konsequenz hieraus zu sehen. Das ‚soziale Kapital‘ musste dem gesamten *Ocak* zugutekommen, um seinen Status in der Gemeinschaft nicht einzubüßen. In diesem Zusammenhang berichtete etwa Hasan G. Ögütcü, wie sein Vater Cuma Dede den Dorfbewohnern bei ihren Sorgen und Nöten stets Gehör schenkte und ihnen tatkräftig zur Seite stand. Wie alle anderen *Dedes* im Dorf nahm er eine exponierte Stellung ein, mit der man auch Großzügigkeit in jeglicher Hinsicht verband. Der Respekt der *Talips* gegenüber den *Dedes* sei, so habe es Cuma Dede seinem Sohn Hasan beigebracht, nicht ohne weiteres einzufordern; er müsse stets aufs Neue durch das angemessene Verhalten der *Dedes* verdient werden.⁷⁴

Mittlerweile haben die *Ocak*-Familien in Bicir aber einen ‚Kapitalverlust‘ erlitten, der mit den sozialen und ökonomischen Veränderungen im Dorf einherging und für fast alle *Ocaks* in der Türkei zu beobachten ist. Staatlich forcierte Säkularisierung, vermehrte Landflucht und verbesserte Bildungsmöglichkeiten sind nur einige Gründe unter vielen, die dazu beitrugen, dass nur wenige *Ocakzades* das *Dede*-Amt fortführten und ihre bedeutende Rolle als Wissensträger auch auf andere Akteure übergang. Dörfer wie Bicir sind keine Seltenheit; so berichtet auch Thomas McElwain von einer alevitischen Gemeinschaft in der Nähe von Gaziantep, welche im Jahre 1989 keinen *Dede* mehr hatte, da der Sohn des verstorbenen *Dede* das Dorf Richtung Stadt verlassen habe.⁷⁵

Obwohl viele religiöse Posten in Bicir auf die *Ocak*-Familien verteilt waren, wurde doch einigen *Talips* die Teilhabe an umfangreichem Wissen, mitunter

72 Dedekarginoğlu, *Dede*, 114 u. 131.

73 Ali Yaman, „Die Entwicklung des *Ocak*-Systems in der jüngeren Geschichte“, Robert Langer et al. (Hg.), *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2013, 37–68, hier 46.

74 Gespräch per Bildtelefonie, Hasan G. Ögütcü, Daisendorf, und J. K., 31.03.2021.

75 McElwain, „Ritual“, 138.

auch an einem der *Hizmet*s, ermöglicht. Während Hasan Göbenli nur bei Ritualen im Ausland und auch nur ab und an *Hizmet*s übernahm, wurde Hacı Yusuf Karaman, der Bicir nie für längere Zeit verlassen hatte und zudem zehn Jahre älter ist als Hasan, von den *Dedes* mit dem *Hizmet* des *Zakir*, des Musikers im Ritual, betraut und übte dieses gemeinsam mit Ali Kaya, einem anderen *Talip*, aus.⁷⁶ Das ist die momentan einzige bekannte Ausnahme von der in Bicir beobachteten Praxis, die *On İki Hizmet* an *Ocak*-Angehörige zu vergeben. Selbst wenn andere *Hizmet*s an *Talips* übertragen worden wären, so hätte das des *Zakir* doch weitaus mehr Bedeutung. Der *Zakir* Ali Kaya bewies dies in den Gesprächen mit ihm auf eindrückliche Weise. Er beherrschte nicht nur das rituelle Liedrepertoire, sondern auch die Abfolge von Ritualsequenzen, die er anhand der vorzutragenden Hymnen kennen musste.⁷⁷ Ein Interviewpartner in Ankara, selbst in Ritualen als *Zakir* tätig, brachte die Funktion des *Zakir* wie folgt auf den Punkt: „Ohne einen *Zakir* kann es keinen *Cem* geben. Es ist der *Zakir*, der den *Cem* ausführt.“⁷⁸

Häufig übernehmen als *Aşık* bezeichnete Musiker das rituelle Amt des *Zakir* und sind somit auch außerhalb der Rituale als Wissensträger der alevitischen Tradition tätig. Der *Aşık* (wörtl. Liebender) ist ein in der türkischen Volksmusik bekannter ‚Barde‘, der seinen Gesang selbst auf der *Saz* genannten Langhalslaute begleitet.⁷⁹ Ein alevitischer *Aşık* trägt einerseits Repertoire vor, das keine spezifisch alevitischen Inhalte vermittelt und auch von Nichtalevitern geschätzt wird. Andererseits übernimmt der *Aşık* aber die Aufgabe, die gesungene Dichtung des Alevitentums und hiermit dessen religiöse Lehre weiterzugeben.⁸⁰ Die zuvor angesprochene Bedeutung von *Saz* und *Söz* und das Festhalten an dieser Tradition personifiziert sich in den zahlreichen alevitischen *Aşıks*, die laut Lucia Clarke Ende der 1990er Jahre 90 % aller *Aşıks* darstellten.⁸¹

Da die Mehrheit der in alevitischen Ritualen vorgetragenen Ritualtexte aus religiösen Hymnen und anderen Liedformen besteht, übernimmt der im Versammlungsritual *Zakir* (wörtl. der Gedenkende bzw. Rezitierende) genannte Mu-

76 Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Öğütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

77 Gespräch von Ali Kaya und Hasan G. Öğütçü, Gesprächsnotiz von J. K., Bicir, 26.05.2008; Interview mit Ali Kaya, geführt von Robert Langer, Bicir, 27.08.2009.

78 „Zakirsiz cem olamaz. Cemi yürüten zakirdir.“ Interview mit Murtaza Şirin, geführt von J. K., Ankara, 12.12.2010.

79 Reinhard, „Bemerkungen“.

80 Vgl. beispielsweise Markus Dreßler, „Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities“, *Literature and the Sacred = Alif: Journal of Comparative Poetics* 22 (2003), 109–154; Irène Markoff, „Alevi Identity and Expressive Culture“, *The Garland Encyclopedia of World Music*, Vol. 6: Virginia Danielson, Scott Marcus u. Dwight Reynolds (Hg.), *The Middle East*, New York u. London: Routledge, 2002, 793–800.

81 Clarke, *World*, 144 f.

siker den Vortrag von Gesang und das Spiel auf der Langhalslaute. Da nicht jeder *Aşık* als *Zakir* tätig ist und umgekehrt, werden die beiden Begriffe meist benutzt, um das Betätigungsfeld der Musiker zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist jedoch nicht überall gebräuchlich, so auch in Bicir, wo beide Begriffe meist als gleichbedeutend verwendet werden. Innerhalb der *Ocak*-Familien im Dorf beherrschten nur wenige *Dedes* das Spiel auf dem *Saz*, und die meisten waren während der Rituale auf die Unterstützung eines *Zakir* angewiesen.

Die Zusammenarbeit von *Dede* und *Zakir* wurde aber je nach Dorf und Familie anders gehandhabt. In einigen *Ocak*-Familien ist es beispielsweise Brauch, dass der *Dede* sich im Ritual selbst als *Zakir* begleitet, aber außerhalb des rituellen Kontextes nicht als *Aşık* auftritt.⁸² In anderen Familien gibt es keine feste Regelung, ob der *Dede* auch als *Zakir* ausgebildet wird. Beispiel hierfür ist der in der Region Malatya, aber auch darüber hinaus sehr bekannte Yusuf Çalışgan Dede (genannt Gürgür Dede) (1909–1999) aus Alvar, der das Spiel auf dem *Saz* nicht beherrschte, doch dessen Sohn Hamdullah (genannt Hamdi Dede) *Saz* spielt und sich in Ritualen stets selbst begleitet.⁸³

Bei der familiären Herkunft der in Bicir bekannten *Zakirs* zeigt sich, dass es *Zakirs* aus den *Ocaks* gab, so etwa Hasan Gazi Ögütçü und Mehmet Abbas Ögütçü, aber auch *Talips* wie Hacı Yusuf Karaman und Ali Kaya (genannt Kılıç Ali) dieses *Hizmet* übernahmen. Bei der Schilderung von Ritualen erwähnten die Interviewpartner meist, die beiden *Talips* Hacı Yusuf und Kılıç Ali seien als *Zakir* tätig gewesen. Im Falle von Hacı Yusuf ist die Bezeichnung „*Zakir*“ eher ungewöhnlich, denn er kann kein *Saz* spielen. Nach eigenen Aussagen habe er dafür nie Interesse entwickelt und das *Hizmet* daher nur gemeinsam mit Ali Kaya übernommen.⁸⁴ Vermutlich war Hacı Yusufs Talent, Texte zu memorieren und vorzutragen, bei den *Sohbets*, die er regelmäßig besuchte, erkannt und gefördert worden. Entscheidend dürfte aber seine poetische Veranlagung gewesen sein, die ihn gegenüber anderen auszeichnete und im Dorf bekannt machte. Auch bei Ali Kaya könnte die künstlerische Begabung der Grund gewesen sein, weshalb sein Spiel auf dem *Saz* dem der anderen Musiker aus dem Dorf vorgezogen wurde.

Eine Konsequenz daraus, dass die *Dedes* nicht selbst als *Zakir* im Ritual auftraten, war auch, dass einige mit mindestens einem *Zakir* eng zusammenarbeiteten, um aufeinander abgestimmt zu agieren. Ali Kaya, genannt Kılıç Ali, sei beispielsweise zum ständigen Begleiter derjenigen *Dedes* geworden, die zur Betreuung der *Talip*-Familien in weitentfernte Dörfer, mitunter bis ins heutige Syrien, reisten.⁸⁵ Temir Dede hingegen hatte mehrere Begleiter, von denen einer

82 Clarke, „*Bir Dedenin*“, 30; A. Yaman, *Dedelik*, 282.

83 Interview mit Hamdullah Çalışgan, geführt von J. K., Malatya, 26.08.2010.

84 Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Ögütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

85 Gespräch von Ali Kaya und Hasan G. Ögütçü, Gesprächsnotiz von J. K., Bicir, 26.05.2008.

Mehmet Abbas Öğütçü gewesen sei. Das ‚Arbeitsverhältnis‘ zwischen beiden habe mit dem Verfassen von MB&MM begonnen und habe bis zum Tode von Temir angedauert.⁸⁶ Ein anderer *Zakir*, der Temir Dede im Ritual assistierte, sei Hüseyin Ağa (Nachname ist nicht bekannt), ein *Talip* aus dem Nachbardorf Alvar, gewesen, der aber auch zu anderen Ritualen nach Bicir geholt worden sei.⁸⁷ Dies spricht dafür, dass auch in Alvar keine *Ocak*-exklusive Verteilung des Amtes des *Zakir* existierte.

In Bicir fällt auf, dass es nur wenige *Saz*-Spieler gibt und, wie die Interviews zeigen, auch in der Vergangenheit wenige gegeben hat. In einem Interview mit Hasan Gazi Öğütçü im Jahr 2006 bemerkte auch Hasan G. Öğütçü, dass es in Bicir wenige *Aşıks* gebe, und fragte nach dem Grund. Hasan Gazi gab hierauf keine Antwort, bestätigte aber, dass in Ceviz, einem alevitischem Dorf im Bezirk Kangal der Provinz Sivas, in das er Temir Dede begleitet habe, „in jedem Haus zwei *Aşıks*“ gewesen seien.⁸⁸ Aufgrund des Engpasses an *Aşıks* mussten die *Dedes* in Bicir offensichtlich ein Zugeständnis machen und diesen religiösen Posten auch an *Talips* abtreten. Hinzu kommt, dass die Anforderungen an das *Hizmet* des *Zakir* höher sind als die an andere *Hizmet*s, da musikalisches und, insbesondere beim *Aşık*, auch poetisches Talent notwendig ist.

Memet Ersal interpretiert die Situation, wenn ein *Dede* in den Ritualen auf einen *Zakir* angewiesen ist, wie folgt: „Diyebiliriz ki dede cemi yöneten, zâkir ise cemi yürütendir.“/„Wir können sagen, dass der *Dede* der ist, der den *Cem* leitet, der *Zakir* jedoch der ist, der den *Cem* ausführt.“⁸⁹ Auch in Bicir war man sich der zentralen Rolle der *Zakirs* im Ritual bewusst,⁹⁰ doch traten sie in keiner Weise in Konkurrenz zum *Dede*; eventuell auch, da sie als *Talips* in einer Gemeinschaft mit zahlreichen *Dedes* hierfür keine Möglichkeit hatten und zudem kein Bedarf bestand.

Auch bei den *Sohbets* in Bicir waren es weniger die *Saz* spielenden Musiker, die hier auftraten, sondern Personen wie Hacı Yusuf Karaman, die sich mit der Rezitation bekannter, aber auch eigener religiöser Dichtung einbrachten. In anderen Gemeinschaften waren die *Sohbets* nicht nur der Ort, an dem die *Dedes* diskutierten und unterwiesen, sondern auch die *Aşıks* nahmen eine führende Rolle ein; mitunter konnten *Sohbets* sogar ohne *Dede* im kleinen Rahmen stattfinden.⁹¹ Für die Gemeinschaften dienten solche Anlässe dazu, Liedtexte zu erlernen und den Interpretationen zu lauschen. Idealerweise entstand ein Dialog

86 Interview mit Tamam Öğütçü, geführt von J. K., Bicir, 05.09.2010. Zur Verwendung des Titels „*Dede*“ für *Ocak*-Angehörige, die kein *Dede*-Amt ausüben siehe Tee, „Holy“, 366.

87 Interview mit Cennet Uluk, geführt von J. K., Bicir, 31.08.2010.

88 Interview mit Hasan Gazi Öğütçü, geführt von Hasan G. Öğütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

89 Ersal, „Cem Zâkirlığı“, 194.

90 Interview mit Hasan Gazi Öğütçü, geführt von Hasan G. Öğütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

91 Vgl. Laxmi, „Turkish“.

zwischen Musiker und Zuhörern, von dem beide Seiten profitierten.⁹² Inwieweit diese Tradition in Bicir außerhalb der Rituale gepflegt wurde, ist unbekannt. Es muss jedoch angenommen werden, dass bei den zentralen sozialen Ereignissen im Dorf *Zakirs* wie Hacı Yusuf Karaman als Wissensträger fungierten – in Ritualen mit Ali Kaya und bei nicht-rituellen Zusammenkünften auch ohne *Saz*-Begleitung. Ab der Mitte der 1950er Jahre wurde die rituelle Praxis in Bicir nur noch selten ausgeübt, doch einige Bewohner hätten sich regelmäßig getroffen, um Gedichte und Lieder auszutauschen, deren Bedeutung zu besprechen und die alevitische Tradition in Erinnerung zu halten.⁹³

5.3 Rituale und *Sohbets* als Unterricht

Grundsätzlich waren die *Dedes* dafür zuständig, die mit ihnen verbundenen *Talip*-Familien sowie die übrigen Angehörigen ihrer *Ocak*-Familie zu betreuen. Dies umfasste die religiöse Unterweisung, das Abhalten von Ritualen, Hilfe bei Problemen jeglicher Art und das Bestrafen von Vergehen.⁹⁴ Im Falle der *Dedes* aus Bicir betraf die Betreuung Teile der Dorfgemeinschaft sowie die in anderen Dörfern siedelnden *Talips*. Wie Temir Özer (Büyük Temir) beschrieb, habe ein *Dede* seine *Talips* in einem anderen Dorf nur dann aufsuchen können, wenn er die Zustimmung der *Talips* aus Bicir erhalten und für seine Abwesenheit einen Stellvertreter benannt hätte. Andernfalls hätte er einen anderen *Dede* an seiner statt entsenden müssen.⁹⁵ Dies spricht einerseits dafür, dass die *Dedes* die Betreuung der *Talips* sehr ernst nahmen, andererseits wird aber auch deutlich, dass Bicir über genügend religiöses Personal aus den *Ocak*-Familien verfügte, um dies leisten zu können. Im Folgenden soll den Fragen nachgegangen werden, worin die lehrende Rolle der *Ocaks* bestand, wann die Unterweisungen stattfanden, wer daran teilnahm und von wem sie vorgenommen wurden.

Für *Talips* sowie für Mitglieder der *Ocaks* galt die vollständige Aufnahme in die Ritualgemeinschaft als bedeutendes Ereignis, nicht zuletzt auch, da mit ihr die Unterweisung in religiösem Wissen und die Berechtigung zur Teilnahme am jährlichen *Talip Görme* verbunden waren. In der alevitischen Tradition bestand dieser Eintritt in die Ritualgemeinschaft einerseits aus dem individuellen Ablegen eines Gelübdes, *İkrar* (wörtl. Eingeständnis, Gelöbnis), andererseits aus dem Eingehen einer pseudoverwandtschaftlichen Beziehung zwischen zwei verheirateten Paaren, dem sogenannten *Musahiplik* (von *Musahip*, d. h. Freund oder Weggefährte). Das Ablegen des *İkrar* ist dabei lediglich die Voraussetzung

92 İlhan Başgöz, „The Tale-Singer and His Audience“, Dan Ben-Amos u. Kenneth S. Goldstein (Hg.), *Folklore: Performance and Communication*, The Hague etc.: Mouton, 1975, 143–206.

93 Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von J. K., Bicir, 02.09.2010.

94 Siehe beispielsweise Sökefeld, „Alevi Dedes“, 167.

95 Interview mit Temir Özer (Büyük Temir), geführt von J. K., Bicir, 30.08.2010.

für den zentralen Übergangsritus (*Rite de Passage*)⁹⁶, der mit dem Abschluss des *Musahiplik* vollzogen wurde.⁹⁷ Die so miteinander verbundenen Personen, *Musahips* genannt, führten fortan eine pseudogeschwisterliche Beziehung, die auch ihre Kinder einschloss und mit einem Heiratsverbot belegte. Zu den zahlreichen Pflichten, welche den *Musahips* auferlegt wurden, zählte auch, dass jeder der vier Eheleute für die Verfehlungen der anderen aufkommen musste. Im jährlichen *Talip Görme* wurden daher alle vier *Musahips* zusammen vom *Dede* gerichtet und, falls nötig, wurden alle mit einer gemeinsamen Strafe belegt.⁹⁸

Das Zustandekommen des *Musahiplik* wird von Aleviten unterschiedlich dargestellt, insbesondere bezüglich der Bedeutung, die den Frauen hierbei zukommt. Während diese soziale Institution auf beiden Geschlechtern aufbaut, ist die tragende Rolle der männlichen *Musahips* offensichtlich. Wie Caroline Tee für den von ihr untersuchten *Ocak* schildert, seien die Frauen häufig erst nach der Heirat in eine bereits zuvor geschlossene Beziehung zwischen ihren Ehemännern aufgenommen worden.⁹⁹ Dies wurde auch für Bicir beobachtet, denn viele männliche Interviewpartner bestätigten, im Kindes- oder Jugendalter mit dem zukünftigen *Musahip* verbunden worden zu sein, aber erst nach ihrer Heirat das *Musahiplik* geschlossen zu haben und damit vollwertige Mitglieder der Ritualgemeinschaft geworden zu sein.¹⁰⁰ In seinen Erinnerungen beschreibt Mehmet Yaman, wie die beiden Kinder erst das Einverständnis der Eltern einholten und ein Jahr später während eines *Cem* durch das Ablegen eines Gelöbnisses (*İkrar*) miteinander verbunden wurden. Er selbst sei neun, zehn Jahre alt gewesen, als er sich mit einem Jungen aus seinem Dorf darauf einigte, *Musahip* zu werden, und sie dies ihren Eltern mitteilten. Sobald beide das Alter der Mündigkeit erreicht hatten, habe sie ein *Dede* in einem *Cem* der Dorfgemeinschaft zu *Musahips* gemacht.¹⁰¹

Krisztina Kehl-Bodrogi berichtet aber auch von Fällen, in denen diese Praxis vermieden worden sei, damit die Frauen zustimmen konnten, mit wem sie zeit lebens unter den „harten Pflichten“ des *Musahiplik* verbunden sein würden.¹⁰² In Bicir betrachteten die interviewten Frauen das *Musahiplik*, in das sie durch

96 Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Übers. Klaus Schomburg u. Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt a. M. u. New York: Campus, 1986.

97 Kehl-Bodrogi, „Significance“.

98 Hierzu Handan Aksünger, *Jenseits des Schweigeverbots: Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden*, Münster etc.: Waxmann, 2013, 63–70.

99 Tee, „Holy“, 366.

100 U. a. Interviews mit Emin Ali Ögütcü, Bicir, 01.09.2010, mit Hacı Yusuf Karaman, Bicir, 02.09.2010, und mit Hasan Göbenli, Bicir, 02.09.2010, alle geführt von J. K.

101 Mehmet Yaman, *Türk Modernleşmesi 'nde bir Alevi Ocakzade Dinbilimcinin Seyir Defteri*, Ali Yaman (Hg.), Hausen (Wied): Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü / Das Alevitisch-Bektaşitische Kulturinstitut e. V., 2018, 50 f.

102 Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviten*, 183.

ihre Heirat aufgenommen wurden, als eine Bindung die in erster Linie zwischen ihren Gatten bestand. So erwähnten alle Frauen die beiden Männer als *Musahips* und fügten nur auf Nachfrage den Namen der jeweils anderen Frau hinzu.¹⁰³ Aber auch die Antworten der Männer verdeutlichten dies, denn alle benannten den anderen Mann als *Musahip*, erwähnten aber nicht dessen Frau.¹⁰⁴

Da das *Musahiplik* häufig durch die beiden Männer bestimmt wurde, waren die familiären oder sozialen Verhältnisse, in denen diese zueinander standen, mitunter durch Regeln vorbestimmt. Hüseyin Dedekargınođlu erwähnt beispielsweise, das *Musahiplik* zwischen einem *Ocakzade* und einem *Talip* sei abgeschlossen.¹⁰⁵ In Bicir ließen sich aber keine verbotenen oder bevorzugten Konstellationen erkennen. Es gab männliche *Musahips*, von denen einer aus einer *Ocak*-Familie, der andere aus einer *Talip*-Familie stammte; und es gab *Musahiplik* innerhalb von *Ocak*- bzw. *Talip*-Familien. Im Nachbardorf Alvar sei dies von mindestens einem der dortigen *Dedes* anders gehandhabt worden; er habe noch Ende der 1990er Jahre darauf bestanden, seine Söhne mit *Ocakzades* als *Musahips* zu vereinen.¹⁰⁶ Die Herkunft der Ehefrauen in diesen *Musahipliks* wurde möglicherweise nicht explizit vorgeschrieben, da in einigen alevitischen Gemeinschaften und Familien strikte Endogamie existierte. Demnach wäre es ohnehin nicht möglich, dass Söhne oder Töchter aus einer *Ocak*-Familie die Ehe mit *Talips* eingehen.¹⁰⁷ Wie einige Fälle belegen, wurde in Bicir auch die soziale Institution Ehe außerhalb der sozialen Hierarchie geschlossen.¹⁰⁸

Obgleich die im Vorfeld des *Musahiplik* geschlossene Verbindung zwischen den Männern den ersten Schritt darstellte, später volles Mitglied der Gemeinschaft zu werden, war sie für die Einweisung in religiöses Wissen nicht relevant. Das könnte daran liegen, dass dies häufig im Kindesalter geschah, wenn sie als noch zu jung für den Unterricht erachtet wurden. Hüseyin Dedekargınođlu schildert, das Eingehen dieser Beziehung sei nur mit einem segnenden Gebet des *Dede* verbunden und setze keine weiteren Anforderungen an die Jungen voraus.¹⁰⁹ Ali Mecit (1928–2017), ein *Talip* aus Alvar, beschrieb, er wäre mit seinem *Musahip* für ein Jahr auf Probe verbunden gewesen, bevor die Beziehung

103 U. a. Interviews mit Cennet Uluk, Bicir, 31.08.2010, mit Güllü Kargın, Bicir, 04.09.2010, mit Tamam Kargın, Bicir, 04.09.2010, mit Sabır Kargın, Bicir, 05.09.2010, und mit Tamam Öğütcü, Bicir, 05.09.2010, alle geführt von J. K.

104 U. a. Interviews mit Emin Ali Öğütcü, Bicir, 01.09.2010, mit Veli Can Öğütcü, Bicir, 01.09.2010, mit Halife Gezegen, Bicir, 01.09.2010, mit Hacı Yusuf Karaman, Bicir, 02.09.2010, und mit Hasan Göbenli, Bicir, 02.09.2010, alle geführt von J. K.

105 Dedekargınođlu, *Dede*, 111 u. 281.

106 Interview mit Abbas Çalışgan, geführt von J. K., Bicir, 29.08.2010.

107 Dedekargınođlu, *Dede*, 111.

108 Siehe Kapitel 2.2.

109 Dedekargınođlu, *Dede*, 281.

durch das *İkrar* offiziell festgelegt worden sei.¹¹⁰ Die Bezeichnung dieses Aktes als *İkrar* bestätigt Krisztina Kehl-Bodrogi auch für die *Tahtacı*-Aleviten und erklärt, das *İkrar* sei ebenso eine Pflicht für die Frauen gewesen, doch legten sie es häufig erst beim Schluss des *Musahiplik* ab.¹¹¹

Durch die zwischen zwei Familien häufig früh getroffene Vereinbarung, ihre Söhne zu *Musahips* zu machen, wird das Wort *Musahip* für die beiden unverheirateten Jungen verwendet. Dies führt zu Missverständnissen darüber, ab wann jemand *Musahip* war und wann das *Musahiplik* volle Gültigkeit erreichte. In Bıcir sprechen die Männer rückblickend davon, einen *Musahip* erhalten zu haben, doch sie unterlagen nicht den Pflichten des *Musahiplik*, z. B. mussten sie nicht füreinander aufkommen oder nahmen nicht an den *Talip Görmes* teil. Bei Nachfragen wurde deutlich, dass die Verbindung der beiden Jungen eine Vorstufe zum *Musahiplik* darstellte, welches notwendigerweise mit der Ehe und einem Ritual abgeschlossen werden musste.¹¹² In Bıcir wurden die Eheleute, Mann und Frau, häufig kurze Zeit nach der Eheschließung, wenn sie um die zwanzig, fünfundzwanzig Jahre alt waren, offiziell in die Beziehung des *Musahiplik* aufgenommen. Kehl-Bodrogi beobachtete für die von ihr untersuchten Gemeinschaften, dass die Eheleute erst im Alter von fünfundzwanzig oder dreißig Jahren *Musahips* geworden seien, obgleich sie bereits seit mehreren Jahren verheiratet gewesen wären.¹¹³

Hacı Yusuf Karaman, ein *Talip* aus Bıcir, erklärte, der rituelle Abschluss des *Musahiplik* habe entweder im *Talip Görme* oder einem extra hierfür abgehaltenen Versammlungsritual stattgefunden, und die Schulung der betroffenen Männer und Frauen habe erst begonnen, wenn der *Dede* der *Musahip*-Verbindung zugestimmt hatte. Hacı Yusuf habe gemeinsam mit anderen über einige Wochen Unterricht (*Ders*) bei einem *Rehber* erhalten, der aus einem der beiden *Ocaks* des Dorfes gekommen sei, aber kein *Dede*-Amt ausgeübt habe. Der *Rehber* habe die *Talips* und *Ocak*-Angehörigen gleichermaßen auf das Ritual vorbereitet und auch in zentralen Glaubensfragen unterwiesen.¹¹⁴

Die Vorbereitung der *Musahips* auf die rituelle Praxis und ihre Einweisung in Glaubensregeln oblag somit nicht den *Dedes*, sondern den *Rehbers*. Im Dorf habe es mehrere *Rehbers* gleichzeitig gegeben, denn ihr Aufgabenfeld habe zudem die Begleitung der *Dedes* in andere Dörfer oder die Assistenz im Ritual umfasst. Der Posten des *Rehber* wurde mitunter auch innerhalb einer Familie fortgeführt, so geschehen im Falle von Mehmet Abbas Ögütcü, dem Schreiber von MB, der ebenso wie sein Vater als *Rehber* tätig war und innerhalb der Dorfge-

110 Interview mit Ali Mecit, geführt von J. K., Alvar, 02.09.2010. Dies ist auch beschrieben in Dedekarginoğlu, *Dede*, 281.

111 Kehl-Bodrogi, „Significance“, 125; dies., *Kızılbaş/Aleviten*, 187.

112 Interview mit Hasan Göbenli, geführt von J. K., Bıcir, 02.09.2010.

113 Kehl-Bodrogi, „Significance“, 125.

114 Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von J. K., Bıcir, 02.09.2010.

meinschaft als Mehmet Abbas Dede¹¹⁵ bekannt ist.¹¹⁶ Die *Dedes* hätten ebenfalls über den rituellen Ablauf aufgeklärt, doch habe es sich hierbei um Belehrungen an alle Ritualteilnehmer gehandelt, die kurz vor oder während des Rituals gegeben wurden. Güllü Kargın (geb. 1938), die mit zwanzig Jahren aus einem anderen Dorf kommend in Bicir verheiratet worden war, hat die Unterweisungen der *Dedes* noch gut in Erinnerung. Sie habe dadurch vor jedem Ritual gelernt, wie sie sich zu verhalten habe und was im Ritual geschehen würde.¹¹⁷

Die Wochen vor dem vom *Dede* genehmigten Eintritt in das *Musahiplik* wurden daher in den meisten Fällen zur erstmaligen intensiven Unterweisung der betroffenen *Talips* sowie *Ocak*-Angehörigen genutzt. Doch diese Vorbereitungen vermittelten nur bedingt, was an ritueller Kompetenz nötig war. Die Kenntnis des Ritualablaufs und das Memorieren der Ritualtexte stellten einen Teil dessen dar, was von den Teilnehmern erwartet wurde. Ein anderer Teil betraf rituelle Handlungen und den rituellen Habitus, Fähigkeiten, die durch Nachahmung, Wiederholung und vor allem durch Teilnahme am Ritual selbst erlernt werden.¹¹⁸ Meryem Öğütcü (1923–2010), die Gattin eines *Dede* aus Bicir, verdeutlichte dies in einem Gespräch mit ihrem Sohn Hasan G. Öğütcü über ihre Aufgabe als *Semahçı* im Ritual. Die Fragen danach, wie und wann sie die verschiedenen *Semah*-Varianten gelernt habe, beantwortete sie wie folgt:

Na, als ich jung war, da habe ich angefangen. Jetzt bin ich alt, ich erinnere mich nicht mehr genau. Ich bin zum *Cem* gegangen, da gab es welche, die *Semah* gedreht [d. h. aufgeführt] haben. Wir haben sie gesehen und dasselbe gemacht. Es gibt doch besondere Bewegungen ... dann haben sie uns gesagt „so und so“, das haben wir gemacht.¹¹⁹

Auf Nachfragen des Sohnes zu den angesprochenen Bewegungen stand Meryem auf, sagte „Das kann ich nicht erklären, ich zeige es dir“ und begann einige Schrittfolgen vorzuführen. Für jede Schrittfolge stimmte sie eines der Lieder an, die hierfür gesungen wurden, und schloss mit den Worten: „Es gibt keinen mehr, der das beherrscht. Würden sie doch zum *Cem* kommen. Aber es gibt ja

115 Den Titel „*Dede*“ erhielt Mehmet Abbas aufgrund seiner ausgezeichneten Kenntnisse über die alevitische Glaubenslehre und Rituale. Zudem übernahm er bis ins hohe Alter viele Aufgaben, die zuvor von *Dedes* ausgeübt wurden. Durch den Mangel an *Dede*-Nachwuchs wurde Mehmet Abbas somit erst in seinen späten Lebensjahren zu einem *Dede*.

116 Interview mit Tamam Öğütcü, geführt von J. K., Bicir, 05.09.2010. Zur Verwendung des Titels „*Dede*“ für *Ocak*-Angehörige, die kein *Dede*-Amt ausüben siehe Tee, „Holy“, 366.

117 Interview mit Güllü Kargın, geführt von J. K., Bicir, 04.09.2010.

118 Michael Stausberg, „Kohärenz und Kontinuität: Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religionen“, Michael Stausberg (Hg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte: Festschrift für Andres Hultgard zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*, Berlin etc.: De Gruyter, 2001, 596–619, hier 610 ff.

119 Gespräch von Meryem Öğütcü und Hasan G. Öğütcü, Bicir, 26.05.2008, Gesprächsnotiz von J. K.

auch keinen *Cem* mehr“.¹²⁰ Meryem, die bis in die 1960er Jahre hinein regelmäßig an Ritualen teilnahm, hatte über mindestens vier Jahrzehnte eine ‚rituelle Sozialisation‘ erhalten. Für das Erlernen von Ritualen sieht Michael Stausberg eine Parallele zu der von Jean Lave und Étienne Wenger eingeführten und später weiterentwickelten Theorie der „legitimate peripheral participation“, nach welcher die Aufnahme in eine „community of practice“ vor allem durch graduell zunehmende Partizipation ablaufen würde. Die anfängliche Erlaubnis für Lernende, bei Ritualen aus einer peripheren Position heraus teilzunehmen, würde es ihnen ermöglichen, Wissen über diese kulturelle Praxis sukzessive zu erwerben.¹²¹

Meryem Öğütcü berichtete in dem erwähnten Gespräch nicht davon, wie ihr die Teilnahme an Ritualen nach und nach erlaubt wurde, doch sie stellte die Verbindung zwischen Lernen und Ritualteilnahme deutlich dar, indem sie die fehlende rituelle Kompetenz der heutigen Dorfbewohner mit dem Fernbleiben vom Versammlungsritual begründete. In den Schilderungen anderer Bewohner aus Bicir bestätigte sich die Praxis der zunehmenden Partizipation. Noch vor dem ersten *Talip Görme*, zu dessen Teilnahme normalerweise nur das *Musa-hiplik* berechnete, waren viele junge Dorfbewohner bereits bei anderen Ritualen zugegen gewesen, die einige rituelle Sequenzen mit dem *Talip Görme* gemein haben, allen voran die *On İki Hizmet*.¹²² Hier ist vor allem das *Abdal Musa* genannte Ritual zu nennen, das in Bicir zu unterschiedlichen Anlässen abgehalten wurde. Einerseits bildete es den Abschluss des *Talip Görme*, andererseits konnte es jederzeit aus persönlichen Beweggründen von Gemeindemitgliedern erbeten werden, die dann für das obligatorische Opfertier aufkamen.¹²³ Die Funktionen, welche dem auch in anderen alevitischen Gemeinschaften bekannten *Abdal Musa* zugeschrieben werden, sind vielfältig; Caroline Tee erwähnt das Gedenken an den gleichnamigen anatolischen Heiligen des 14. Jahrhunderts¹²⁴ und Hüseyin Dedekarginoğlu betont den Aspekt der Redistribution von Nahrungsressourcen innerhalb der Dorfgemeinschaft nach dem Einholen der Ernte.¹²⁵

Für das Erlernen rituellen Wissens waren diese Rituale wichtig, da der Zugang zu ihnen nicht so exklusiv geregelt war, wie im Falle des *Talip Görme*. Einige Interviewpartner berichteten zwar, als Kinder oder Jugendliche ein *Talip Görme* gesehen zu haben. So beispielsweise Tamam Kargin, damals um die 13

120 Gespräch von Meryem Öğütcü und Hasan G. Öğütcü, Bicir, 26.05.2008, Gesprächsnotiz von J. K.

121 Stausberg, „Kohärenz und Kontinuität“, 611 f.

122 Interview mit Nazik Özer, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006. Zu Komponenten des *Talip Görme* in *Abdal Musa* bzw. *Cem* siehe Shankland, *Alevi*, 121.

123 Langer, „Animal“, 205.

124 Tee, „Holy“, 369.

125 Dedekarginoğlu, *Dede*, 117.

Jahre alt, oder İlyas Göbenli, damals um die 17 Jahre alt, die in ihren Schilderungen beide betonten, sie hätten das *Talip Görme* gesehen, ohne einen *Musahip* gehabt zu haben („müsahipsiz“).¹²⁶ Jedoch blieben diese Ereignisse für die beiden Jugendlichen singulär und fanden keine Wiederholung. Bei den regelmäßig stattfindenden *Abdal Musas* bot sich hingegen die Gelegenheit, rituelles Wissen zu erwerben, indem man beobachtete, nachahmte, wiederholte und schließlich verinnerlichte. Ali Mecit aus Alvar erwähnte ausdrücklich, dass Kinder und Jugendliche zu diesem Ritual zugelassen worden seien, um zu lernen.¹²⁷ In diesen Fällen kann „peripheral participation“ im wörtlichen Sinne verstanden werden, da davon auszugehen ist, dass die lernenden Kinder und Jugendlichen dem Geschehen vom Rande des Ritualraums aus folgten und sich nur nach und nach unter die Teilnehmer traute, bzw. dorthin eingeladen wurden. Dieses Verhalten kann auch heute bei Versammlungsritualen beobachtet werden, wenn Eltern, die ihre Kinder bei sich haben, am Rande Platz nehmen, oder jüngere Teilnehmer von älteren dazu aufgefordert werden, sich zu ihnen in die Mitte der Ritualgemeinschaft zu begeben.¹²⁸

Den finalen Schritt zur vollständigen Partizipation machten die *Talips* und *Ocak*-Angehörigen nach dem *Musahiplik*, da sie nun das jährliche *Talip Görme* erwartete. Durch die Bedingung der vorherigen Heirat der *Musahips* war diese Erweiterung der rituellen Teilnahme einem lebenszyklischen Ritual gleich als zwangsläufiges Ereignis im Leben eines jeden Aleviten verankert. Es war durchaus möglich, dass ein Gemeindemitglied zeitlebens unverheiratet blieb, doch war dies keine gern gesehene Situation. Auch in Bicir war es früher selbstverständlich, mit Abschluss der Ehe das *Musahiplik* mit einem anderen Ehepaar zu schließen. So reagierten ältere Interviewpartner meist mit Verwunderung auf die Frage, ob sie einen *Musahip* hätten. Oftmals wurde dann bestimmt zum Ausdruck gebracht, dass dies selbstverständlich sei. İsmail Engin resümiert dies für die von ihm untersuchten Gemeinschaften der Tahtacı-Aleviten:

Für jemanden, der Alevit ist, ist es notwendig, zu heiraten, wenn er ins heiratsfähige Alter gekommen ist. Denn eine unverheiratete Person, ob Mann oder Frau, kann nicht an religiösen Zeremonien teilnehmen sowie keinen *Musahip* haben. [...] Verheiratet zu sein verleiht jemandem daher auch einen religiösen Status.¹²⁹

126 Interviews mit Tamam Kargin, Bicir, 04.09.2010, und mit İlyas Göbenli, Bicir, 02.09.2010, beide geführt von J. K. (Anmerkung: In Bicir wird „musahip“ als „müsahip“ ausgesprochen). Beide gebrauchen hier das Wort *Musahip* im Sinne der sozialen Verbindung nach der Eheschließung, denn nur so wäre ihnen der Zugang zum *Talip Görme* erlaubt gewesen.

127 Interview mit Ali Mecit, geführt von J. K., Alvar, 02.09.2010.

128 Erfahrung der Verfasserin der vorliegenden Arbeit, basierend auf teilnehmender Beobachtung bei Versammlungsritualen in Deutschland und der Türkei in den Jahren 2003–2014.

129 „Alevi olan bir kimse, evlilik çağına geldiğinde evlenmek zorundadır. Çünkü, evli olmayan bir kimse ister erkek isterse kadın olsun, dini törenlere katılmadığı gibi, musahibi

Die Teilnahme an dem früher einmal jährlich stattfindenden *Talip Görme* stellte für die *Musahips* eine Pflicht dar, von der sie nur in Ausnahmefällen entbunden werden konnten. David Shankland nennt in der Beschreibung des *Talip Görme*, bei dem er im Jahre 1989 zugegen war, Krankheit als Grund für das Fernbleiben vom Ritual.¹³⁰ Anders als das *Abdal Musa*, das meist einige Stunden in Anspruch genommen habe,¹³¹ hätten sich *Görgüs* über mehrere Tage, mitunter gar mehrere Wochen erstreckt. Sabır Kargın (geb. 1935), die im Alter von zwanzig Jahren heiratete und danach an den *Görgüs* teilnahm, war unter den Interviewpartnern eine der wenigen, die eine direkte Verbindung zwischen dem Erlernen rituellen Wissens und der Teilnahme an den Ritualen herstellte:

J.K.: Wie haben Sie das *Cem* gelernt?

Sabır Kargın: Wir haben von den *Dedes* und den Älteren gelernt. Ich habe zugehört; ich kann nicht lesen. Ich habe die Gebete, die *Düvaz İmams* [i. e. religiöse Hymnen] auswendig gelernt. Ich habe sie alle gelernt.

J.K.: Wie haben Sie all die Texte auswendig gelernt?

Sabır Kargın: Im *Cem* habe ich das gelernt. Alle haben gesungen. Alle zusammen.

J.K.: Und wie man sich im *Cem* verhält ... wie haben Sie das gelernt?

Sabır Kargın: Auch im *Cem* ... im *Görgü*. Wir haben einmal im Jahr gelernt, indem wir [das *Görgü*] sahen und indem wir [es] beobachteten. Jeden Abend saßen wir zusammen. Der *Dede* hat gesprochen, er hat unterrichtet, und die *On İki Hizmet* kamen. Viele Stunden, immer wieder dasselbe. Ja, so habe ich gelernt.¹³²

Auf weitere Fragen zum *Görgü* gab sie keine detaillierten Antworten, doch aus ihren Schilderungen ging hervor, dass sie *Talip Görme* nicht als ein Ritual verstand, das an einem Tag vollzogen wurde. Ähnlich äußert sich hierzu auch David Shankland, der von einer „series of rituals“ spricht.¹³³ Die *Dedes* seien mitunter über dreißig bis vierzig Tage damit beschäftigt gewesen, tagsüber die *Talips* zu besuchen bzw. zu empfangen und deren Rechenschaft über das vergangene Jahr zu erfragen. Abends hätten dann alle mit dem *Dede* an ritualisierten Zusammenkünften teilnehmen können, bei denen Unterweisungen gegeben und religiöse Lieder gesungen worden seien. An den Donnerstagnabenden seien zudem Versammlungsrituale abgehalten worden.¹³⁴ Es war daher sowohl für neue als auch für ältere *Musahips* möglich, über einen langen Zeitraum hinweg an Ritualen

de olmamaktadır. [...] Evli olmak, bu nedenle kişiye dini bir statü de vermektedir.” (İsmail Engin, *Akçaenış Tahtacılarında Dinin ve Dini Örgütlenmenin Günlük Yaşama Etkisi*, unveröffentl. Diss., Ankara, Hacettepe Üniv. 1993, 125; zitiert nach A. Yaman, *Dedelik*, 109).

130 Shankland, *Alevis*, 130 f.

131 Interview mit Nazik Özer, geführt von Hasan G. Ögütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006. Zur Dauer von Cems (nicht *Talip Görmes*) siehe Dedekargınoğlu, *Dede*, 121; Shankland, *Alevis*, 121.

132 Interview mit Sabır Kargın, geführt von J. K., Bicir, 05.09.2010.

133 Shankland, *Alevis*, 128.

134 Interview mit Sabır Kargın, geführt von J. K., Bicir, 05.09.2010.

teilzunehmen und rituelle Kompetenzen zu erwerben bzw. wieder aufzufrischen. In Hinblick auf einige rituelle Sequenzen, die nur beim *Talip Görme* zum Tragen kamen, kann man davon sprechen, dass diese Tage und Wochen einmal im Jahr einem Intensivkurs gleichkamen. Um die Wichtigkeit und Ernsthaftigkeit des *Talip Görme* wissend, war die Aufnahmebereitschaft der neuen Ritualeilnehmer besonders groß. Sie mussten schnell erfassen und umsetzen, was von ihnen verlangt wurde, da sie sich direkt am Geschehen beteiligen sollten.

Die Rituale, gleich ob *Abdal Musa* oder *Talip Görme*, stellten aber nicht nur Orte der Vermittlung rituellen Wissens dar. Sie dienten auch zur Weitergabe von Glaubenssätzen, zentralen Narrativen oder Verhaltensregeln, die meistens von den präsidierenden *Dedes* in ausführlichen Lektionen gelehrt wurden. Mehmet Yaman weitete in einem Interview diese Rolle der Rituale auf deren Räumlichkeiten aus und sprach davon, dass die *Cemevis* (Häuser des *Cem*) als Schulen der Aleviten gegolten hätten. Dort hätten die *Dedes* und andere religiöse Funktionsträger „alle Regeln und Grundlagen des Alevitentums sowie Gesetze des Glaubens und des Gebets“ unterrichtet.¹³⁵ In Bicir waren es aber nicht nur die Häuser, in denen man die Rituale abhielt, welche als Schule für alle, *Talips* oder *Ocak*-Angehörige, genutzt wurden. Wie zuvor erwähnt, seien *Dedes* wie Alişan Öğütcü und Temir Kargın häufig in verschiedenen Häusern zusammengekommen, um sich über Glaubensfragen auszutauschen und Unterweisungen zu geben. Der Zutritt zu diesen *Sohbets* sei für jeden offen gewesen; manchmal seien 30 bis 40 Personen anwesend gewesen, darunter auch viele *Talips*, so erinnerte sich Hacı Yusuf Karaman (1928–2013), selbst *Talip* und im Dorf für seine Kenntnisse alevitischer Dichtung und Ritualtexte bekannt. Er berichtete, stets zu den *Dedes* gegangen zu sein und für sich Notizen angefertigt zu haben. Sein besonderes Interesse habe den Liedern gegolten, die er im Versammlungsritual gemeinsam mit dem *Talip* Ali Kaya, der *Saz* gespielt hätte, gesungen habe.¹³⁶

Auch der *Talip* Hasan Göbenli (geb. 1938) bestätigte, dass er von den *Dedes* und älteren Personen im Dorf gelernt habe, indem er zugehört, sich Notizen gemacht und diese verinnerlicht habe.¹³⁷ Tamam Kargın erinnerte sich, dass Hasan einer der *Talips* gewesen sei, die Temir Dede nur für kurze Zeit unterrichtet hätte, um ihnen beispielsweise die für das Ritual der Bestattung notwendigen Gebete und Handlungen beizubringen.¹³⁸ Hasan Göbenli zählt nicht zu den ältesten Bewohnern in Bicir, doch seien er, aber auch spätere Jahrgänge noch bis in die 1970er Jahre hinein während der *Sohbets* der letzten praktizierenden *De-*

135 Ayhan Aydın, „Mehmet Yaman (Dede (Hıdır Abdal Ocağı), İlahiyatçı, Yazar)“, Online-Publ., Aleviyol (Hg.), 2006.

136 Interviews mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006; und geführt von J. K., Bicir, 02.09.2010.

137 Interview mit Hasan Göbenli, geführt von J. K., Bicir, 02.09.2010.

138 Interview mit Tamam Kargın, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

des im Dorf ausgebildet worden und hätten vor allem die Chance gehabt, an Ritualen teilzunehmen. Über seine Teilnahme an Versammlungsritualen in Bicir äußerte sich Hasan Göbenli nicht ausführlich, doch er erinnerte sich an *Talip Görmes*, bei denen Strafen für einzelne *Musahip*-Paare verhängt worden seien.¹³⁹ İlyas Göbenli, der Bicir im Jahre 1970 gemeinsam mit seinem Bruder Hasan verließ, um im Ausland zu arbeiten, wies auch darauf hin, dass nach seiner Rückkehr im Jahre 1985 keine *Abdal Musas* und erst recht keine *Talip Görmes* mehr stattgefunden hätten. Seine Erinnerungen an die Rituale bestünden nur noch aus Anekdoten an besondere Ereignisse, aber er wüsste nach über vierzig Jahren ohne regelmäßige Ritualteilnahme nicht mehr, als die groben Fakten zu berichten.¹⁴⁰

Im Gegensatz zu seinem Bruder Hasan erwähnte İlyas die Teilnahme an den *Sohbets* nicht, als er danach gefragt wurde, wie er allgemeines Wissen über die alevitische Glaubenslehre erworben habe.¹⁴¹ Es ist davon auszugehen, dass diese Gelegenheit nicht von allen *Talips*, aber auch nicht von allen *Ocak*-Angehörigen im selben Umfang wahrgenommen wurde – selbst Hasan sprach davon, nur einmal pro Jahr *Sohbets* besucht zu haben.¹⁴² Die Teilnahme an den *Sohbets* stellte, anders als die Teilnahme am Unterricht vor dem *Musahiplik* oder die Teilnahme an den Ritualen, keine Pflicht dar. Vielmehr nahmen an den *Sohbets* diejenigen teil, die einen besonderen Wissensdrang verspürten und Neugierde mitbrachten. Tamam Kargın erklärte im Gespräch mit Hasan G. Öğütcü und Robert Langer, dass genau dies in den letzten Jahrzehnten im Dorf gefehlt habe und die Bemühungen ihres Gatten Temir Dede, *Ocakzades* und *Talips* zu unterrichten, vergeblich gewesen seien:¹⁴³

Robert Langer: Gibt es jemanden, der von Temir Dede das *Dede*-Amt erlernt hat?

Tamam Kargın: Nein, nein, sie konnten nichts lernen. [Dabei] hat er [i. e. Temir Dede] sich sehr bemüht. Er sagte: „Los, lernt, lernt, ich bin [auch nur] irdisch, ich bleibe [hier] nicht [für immer], auch mein letzter Tag ist gekommen. Was wird [nur] sein? So viel ...“. Ach ja, er hat Hasan Bey [Halife Ağalar], Halife Ağa [Halife Özer], unseren Hasan Bey von den Bozlar [Hasan Gazi Öğütcü] und auch Edoğ Hasan [Hasan Göbenli] eingeladen. Die hat er alle eingeladen. „Kommt, ich unterrichte euch, kommt ich bringe euch etwas bei. Werde ich [hier für immer] bleiben? Ja, meine Zeit ist vorbei. Eines Tages bin ich tot.“ Er sagte: „Kommt, verliert nicht dieses unseres Alevitentum.“ Es gab keinen, der gelernt hat, mein Lieber.

Hasan G. Öğütcü: Aber du sagtest doch, er habe Dingsda unterrichtet.

Tamam Kargın: Hasan Bey.

Hasan G. Öğütcü: Er hat Hasan Bey ein bisschen unterrichtet.

139 Interview mit Hasan Göbenli, geführt von J. K., Bicir, 02.09.2010.

140 Interview mit İlyas Göbenli, geführt von J. K., Bicir, 02.09.2010.

141 Ebd.

142 Interview mit Hasan Göbenli, geführt von J. K., Bicir, 02.09.2010.

143 Interview mit Tamam Kargın, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006. In englischer Übersetzung veröffentlicht in Langer u. Öğütcü, „Orality“, 117 f.

Tamam Kargin: Hasan Bey, der kam vor dem Hasan Bey der Bozlar. Naja, er hat ihm so ein wenig beigebracht, wie man bestattet.

Robert Langer: Wem?

Tamam Kargin: Er weiß auch so ein bisschen.

Hasan G. Ögütcü: Der Hasan Bey des Boz, der Ögütcü, ja?

Tamam Kargin: Der sagt jetzt auch: „Ich bin der Schüler meines Onkels [i. e. Temir Dede]“. Jetzt sagt er das so.

Hasan G. Ögütcü: Hat er auch Edoğ Hasan [Hasan Göbenli] unterrichtet?

Tamam Kargin: Natürlich, er hat Hasan das Totengebet [beigebracht]. Er [i. e. Temir Dede] hat Kranken selbst Amulette und so geschrieben. „Kommt, wenn ich euch beibringe und unterrichte, was es bedeutet, einen Kranken zu retten ... Ein Doktor wird dafür belohnt.“ Naja, aber es gab keinen, der gelernt hat. Es gab keine Begierde (*Heves*) [danach, etwas zu lernen]. Hätte es doch eine Begierde wie die deine gegeben ... Ach, wärst du zu Lebzeiten deines Onkels mütterlicherseits im Dorf gewesen, er hätte dich unterrichtet. Was sollen wir machen? Du warst nicht da. Du bist aus dem Dorf nach Deutschland gegangen, hast Schlimmes von allen Seiten¹⁴⁴ befürchtet.

Bei ihrem Besuch in Bicir im Jahre 2010 waren es bestimmte Bewohner, welche der Verfasserin für Interviews empfohlen wurden. Es handelte sich dabei etwa um Hacı Yusuf Karaman und Davaz Hacı Ahmet Ögütcü, aber auch um Hasan Gazi Ögütcü und Hasan Göbenli. Sie alle berichteten auch davon, das Angebot, an den *Sohbets* teilzunehmen, mehr oder minder regelmäßig wahrgenommen zu haben, doch ist bezeichnend, dass Tamam Kargin keinen der Männer als „unterrichtet“ ansieht. Die beiden im Interview erwähnten Männer hätten zwar das Totengebet und die Bestattung beigebracht bekommen, doch darüber hinaus offensichtlich nicht genügend gelernt. Das mag verwundern, da Hasan Gazi Ögütcü über längere Zeit zum Verfassen des MM bei ihr zuhause gewesen sei sowie Hasan Göbenli im Dorf als einer der besser Gebildeten gilt und diese Rolle ohne Widerwillen wahrnimmt, wenn es gilt, Fragen zur religiösen Praxis oder Glaubensinhalten zu beantworten.

Doch beiden Männern ist gemein, dass sie lange Zeit außerhalb des Dorfes verbrachten, im Ausland und in türkischen Großstädten. Vor allem bei Gesprächen mit dem *Talip* Hasan Göbenli fiel auf, dass er sich stark auf angelesenes Wissen berief, welches vor allem aus allgemeinen Aussagen über die alevitische Tradition bestand.¹⁴⁵ Seine Ausbildung im Dorf schien in den Hintergrund getreten und von den vielen Jahren im Ausland überlagert zu sein, in denen er Publikationen über das Alevitentum studiert habe. Für Tamam Kargin ist dies offenbar nicht vergleichbar mit dem, was ihr Gatte ihnen beigebracht und auch wie er dies vermittelt hätte. Die eigene Tradition des Dorfes sollte mittels inten-

144 Tamam Kargin spricht hiermit an, dass Hasan G. Ögütcü die Türkei verließ, da er wegen seines politischen Engagements in linken Gruppierungen unter staatlichen, aber auch inoffiziellen Repressalien litt.

145 Interview mit Hasan Göbenli, geführt von J. K., Bicir, 02.09.2010.

siver und langer Unterweisung durch die Älteren an die jungen Männer weitergeben werden.

Aber neben Männern wurden auch immer wieder bestimmte Frauen des Dorfes genannt, mit denen ein Interview über Rituale nützlich sei. Anders als ihre männlichen Verwandten waren sie vor allem in der Lage dazu, Nacherzählungen der erinnerten Rituale zu liefern, aber wichen Fragen nach Glaubensinhalten mitunter aus. Wie etwa Cennet Uluk hatten auch andere Frauen davon berichtet, sich insbesondere nach der Heirat und der Geburt von Kindern verstärkt den familiären Verpflichtungen gewidmet zu haben. Dem daraus resultierenden Eindruck der Verfasserin, größtenteils Männer, *Ocakzades* und *Talips*, hätten wohl regelmäßig an den *Sohbets* teilgenommen, widersprach Hasan Gazi Ögütcü. Er erinnert sich, wie Frauen mit ihren Ehemännern in den Wintermonaten die *Dedes* besuchten und dort teilweise ausführlichen Besprechungen religiöser Themen lauschten. Diese Praxis habe bis in die späten 1960er Jahre stattgefunden. Zudem habe es in Bicir einige Frauen gegeben, die in der Dorfgemeinschaft, aber auch in der näheren Umgebung hoch angesehen waren und mit dem in diesem Zusammenhang Ehrbekundung ausdrückenden Titel *Hatun* versehen wurden. Ähnlich wie bei den *Dedes* sei es eine typische Eigenschaft der *Hatuns* gewesen, großzügig aufzutreten, und einige von ihnen hätten auch selbst *Sohbets* organisiert.¹⁴⁶

Inwiefern neben dem Geschlecht auch die ökonomische Situation der Besucher der *Sohbets* entscheidend war, kann momentan nicht beantwortet werden. Denkbar wäre aber beispielsweise, dass nicht jeder Interessierte nach getaner Arbeit auch noch am Unterricht teilnehmen konnte. Zumindest die Termine der verpflichtenden Rituale wirkten diesem Hindernis entgegen, da sie nach dem Einholen der Ernte in den Wintermonaten stattfanden. Von einigen Gemeinschaften ist auch bekannt, dass im selben Zeitraum vermehrt *Sohbets* abgehalten wurden, an denen dann viele Bewohner anwesend sein konnten.¹⁴⁷

146 Gespräch per Bildtelefonie, Hasan G. Ögütcü, Daisendorf, und J. K., 31.03.2021.

147 Vgl. beispielsweise Interviews mit Hüseyin Dedekarginoğlu, Ankara, 11.12.2010; Mehmet Yaman, Ocak Köyü, 21.10.2009, beide geführt von J. K.

Schlussbetrachtung

Wissenschaftliche Erkenntnisse über den alevitischen Dorfkontext vor der Mitte des 20. Jahrhunderts sind meist noch durch teilnehmende Beobachtung oder später durch Interviews mit älteren Aleviten gewonnen worden. Auf seine eigene Arbeit in alevitischen Dörfern stützte David Shankland die Beobachtung, in diesen Kontexten hätten weniger Kanonisierung und festgesetzte Lehrmeinungen, als vielmehr „fuzzy boundaries“ die religiöse Tradition bestimmt.¹ Die vorliegende Arbeit nahm sich Shanklands Beobachtung zum Ausgangspunkt und fragte, ob und inwieweit die Untersuchung schriftlicher Quellen ähnliche Ergebnisse hervorbringen würde. Es zeigte sich, dass nicht nur die Ritualpraxis im untersuchten Fallbeispiel von „unscharfen Trennlinien“ umgeben war, sondern auch der Umgang mit Schriftlichkeit und die Organisation der Wissensvermittlung zeichneten sich durch Variabilität und Pluralität aus.

Zur Bearbeitung der Fragestellungen wurde eine Kombination historisch-philologischer und ethnologischer Methoden angewendet, die sich durchweg bewährte, da hierdurch Forschungsdaten verdichtet und neue Erkenntnisräume eröffnet werden konnten. Bei der Ergebnisfindung stützten, ergänzten und überprüften sich die durch beide methodischen Herangehensweisen gewonnenen Erkenntnisse gegenseitig. So bestätigten die Interviews mit den Schreibern der lateinschriftlichen Büchlein etwa, was bereits durch den inhaltlichen Vergleich der neun untersuchten Handschriften als sehr wahrscheinlich angenommen worden war: Die in Osmanisch-Türkisch niedergeschriebenen Texte der DD1–6 dienten entweder als direkte Vorlagen oder als vorbereitende Entwürfe für die lateinschriftliche Ritualanweisung in den beiden Büchlein. Darüber hinaus konnte das Verfassen der Anweisung durch die *Dedes* und das spätere Niederschreiben durch die beiden Schüler näher beleuchtet werden, als es die paläographische, kodikologische oder textanalytische Untersuchung allein hätte leisten können. Außerdem ermöglichten es einzig die Erinnerungen der älteren Interviewpartner, die untersuchten Manuskripte mit Blick auf andere Formen der Wissensvermittlung und Wissensbewahrung im Dorf einzuordnen. Nicht zuletzt waren die Aufenthalte und Interviews im Dorf und in den umliegenden Dörfern hilfreich dabei, die Geschichte Bicirs einer exemplarischen Untersuchung zu den Siedlungsgebieten der Kızılbaş bzw. Aleviten zu unterziehen und damit beispielhaft zu weiteren Zweigen der historischen Alevitentumsforschung beizutragen.

Der erste Fragenkomplex der Arbeit widmete sich den Notizheften und Büchlein aus Bicir, die neben anderen Inhalten zahlreiche ritualrelevante Texte, allen voran eine umfangreiche Anweisung zum *Abdal Musa* und *Talip Görme*, enthalten. Diese lateinschriftliche Ritualanweisung aus MB & MM erinnerte auf

1 Shankland, „Anthropology“, 21.

den ersten Blick an die Texte der seit einigen Jahrzehnten erscheinenden Ritualhandbücher alevitischer Autoren. Es drängte sich daher die Frage auf, ob der Anweisungstext einen frühen Versuch der Kodifizierung der Ritualpraxis darstellt. Bis zum heutigen Tage wurden bereits mehr als fünfzig Bücher und Artikel (Online-Publikationen nicht mitgerechnet) veröffentlicht, in denen Aleviten, mitunter aber auch Nichtaleviten, zum *Cem* anleiten und mehr oder minder umfassende Beschreibungen liefern. Ein gemeinsames Merkmal der meisten dieser Veröffentlichungen besteht darin, ein Ritual zu beschreiben, das im Einklang mit dem „großstädtischen Milieu“ ist, doch mit der Praxis in vielen Dörfern nur noch wenig gemein hat.² Bei vielen solcher Ritualanleitungen bleibt unklar, ob und inwiefern ihre Autoren auf schriftliche Vorlagen, mündlich überlieferte Schilderungen und eigene Erfahrungen zurückgriffen. Darüber hinaus lässt die ständig wachsende Zahl dieser Veröffentlichungen einen anderen Sachverhalt zum Vorschein kommen: Immer wieder nutzen Autoren die Texte anderer als Steinbruch für ihre eigene Publikation, und dies fast ausnahmslos ohne Referenzen auf die verwendeten Quellen zu nennen.³

Mittlerweile ist es schwierig, die Informationen dieser Handbücher und Ritualbeschreibungen einzuordnen, da die Vermutung naheliegt, es handele sich um Kompilationen von zuvor veröffentlichten Texten. Selbstredend fanden solche Zusammenstellungen von Wissensinhalten auch schon früher statt, wie die untersuchten Notizhefte eindrücklich belegen. In einem Notizheft finden sich als *Tercemans* ausgewiesene Gebete, die vermutlich aus Schriften eines Bektaşinahen Milieus übernommen wurden. Für ihre Weiterverwendung in der Ritualanweisung zum *Abdal Musa* und *Talip Görme* werden sie leicht abgeändert und vor allem nicht mehr als *Terceman* bezeichnet. Dafür, dass man im Dorf Zugriff auf bektaschitische Texte hatte, spricht beispielsweise eine Abschrift des „Fütüvvetname-i Tarikat“ unter den Manuskripten der Sammlung Bicir. Eine andere Quelle für textliche Bausteine zum Ritual war der Text „Dürr-i Meknun“, von dem es zwei Abschriften in der Sammlung Bicir gibt. Dieser Text, den man in Bicir wohl auch *Hızır İlmi* nannte, diente als Steinbruch für die *Dört Kapı Kırk Makam*, wie sie der *Dede* während des *Talip Görme* in Form einer Unterweisung vorträgt. Entgegen der häufig geäußerten Annahme, die *Buyruk*-Sammelhandschriften hätten als rituelle Leitfäden gedient, konnte die Verfasserin keine Auszüge aus diesen Texten in der Ritualanweisung finden. Doch die Verfasserin geht davon aus, dass die Schreiber der Notizhefte einige mündlich tradierte Texte, insbesondere Dichtung, sowie die kurzen Handlungsanweisungen selbst verschriftlichten – ganz so wie die frühen Verfasser von Ritualhandbüchern wie Mehmet Yaman oder Derviş Tur.

Die Notizhefte DD1–6 der beiden *Dedes* haben hinsichtlich der Organisation und Anordnung der ritualrelevanten Texte keinerlei Ähnlichkeit zu heutigen Ri-

2 Sariönder, „Transformationsprozesse“, *passim*.

3 Karolewski, „Ritual“, 104.

tualhandbüchern. Die einzeln oder in Gruppen notierten Ritualtexte finden sich in einer Weise über die Hefte verteilt, dass sich dem Außenstehenden nicht erschließt, in welcher Reihenfolge sie sich zu einem Ritualablauf fügen oder ob sie überhaupt für Rituale im Dorf bestimmt sind (immerhin könnten es nur aus Interesse gesammelte Notizen sein). In Anlehnung an die Arbeit von Christoph Zotter zu Ritualhandbüchern buddhistischer Priester in Nepal,⁴ schlug die Verfasserin vor, die Notizhefte DD1–6 als „Baukästen“ für die rituelle Praxis der beiden *Dedes* zu verstehen. Ihre mit Gebeten, Gedichten und kurzen Anweisungen gefüllten „Baukästen“ brachten die beiden *Dedes* aber nicht mit sich ins Ritual, sondern nutzen sie zum Memorieren der Texte und bewahrten sie als Aide-Mémoires auf. Im Moment der Performanz griffen sie auf ihre anderen „Baukästen“, bestehend aus memorierten Texten, verinnerlichten Handlungsakten sowie rituellem Habitus, zurück und fügten diese zu verschiedenen Ritualabläufen zusammen.

Nach welchen Regeln die *Dedes* die „Bausteine“ kombinierten, notierten sie zuerst nicht; das spricht dafür, dass die Ritualpraxis ein gewisses Maß an Flexibilität besaß. Mit dem Verfassen der Ritualanweisung verließen sie die Struktur der „Baukästen“, die Kombinierbarkeit gewährleistete. Der erste Abschnitt der Anweisung enthält den Ritualbeginn sowie die Sequenzen des *Kurban* und *Talip Görme*, und im zweiten Abschnitt finden sich die Zwölf Dienste. Insbesondere der zweite Abschnitt stellte die beiden *Dedes* vor einige Schwierigkeiten, wie unter anderem die mehrfach umstrukturierten Skizzen in den Notizheften belegen. Möglicherweise standen sie vor dem Dilemma, in einem einzigen Ritualablauf festzuzurren, was sonst in der Performanz innerhalb von „fuzzy boundaries“ ad hoc konstituiert wurde.

Die Verfasserin geht dennoch davon aus, dass die *Dedes* in der Ritualanweisung kein umfassendes, unverrückbares Präskript sahen. Denn sie beschränkten die Anweisung auf nur einige Ritualtexte, gaben lediglich sehr kurze Informationen zu Handlungen und sparten einige Sequenzen aus. Ihre beiden Schüler mussten die restlichen Inhalte durch Teilnahme an mündlichen Unterweisungen und Ritualen erwerben (so wie letztendlich auch der Großteil der analphabetischen Gemeindemitglieder). Die Ritualanweisung weicht in ihrer bruchstückhaften, auf die beiden Schüler zugeschnittenen Zusammenstellung deutlich von den Ritualhandbüchern ab, in denen meist Wert auf Vollständigkeit gelegt wird; dennoch gibt es inhaltlich keine nennenswerten Abweichungen von dem, was uns heute über die alevitische Ritualpraxis bekannt ist.

Die lokalen Eigenheiten der rituellen Praxis in Bicir scheinen in den Aufzeichnungen insbesondere hinsichtlich der Ritualtexte auf, stellen sie doch den Großteil des Inhalts dar. So konnten etwa einige Gedichte, die Teil der Anweisung zum *Abdal Musa* und *Talip Görme* sind, nicht in den neueren Ritualhandbüchern gefunden werden. Möglicherweise handelt es sich bei diesen Gedichten um lokales Repertoire. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch der

4 Zotter, „Linien“.

dialektale Einfluss auf einige Ritualtexte, vor allem die halbformalisierten Textteile für das *Talip Görme*. Zur Varianz der Ritualtexte können auch die zwischen Parallelstellen zu bemerkenden Abweichungen bei Gedichten gezählt werden. In der verschriftlichten Form belegen sie die Variabilität vorwiegend mündlich tradierten Texte. Ein anderes Beispiel sind die zuvor erwähnten Regeln der *Dört Kapı Kirk Makam*, die auf den Text „Dürr-i Meknun“ zurückgehen und von den gängigen Darstellungen dieser Regeln stark abweichen. Den zahlreichen lokalen und anderen Besonderheiten der Rituale in Bicir hat sich Robert Langer in seiner Habilitationsschrift gewidmet, für die er in größerem Umfang als die vorliegende Arbeit Interviews zu diesem Thema führte.⁵

Die Ritualanweisung enthält in ihrer Knappheit nur wenige Details zum konkreten Ablauf einzelner Ritualhandlungen, bezeugt jedoch, wie die Versammlungsrituale im Groben vonstattengingen, welche Gebete die Ritualteilnehmer und der *Dede* rezitierten und mit welchem rituellen Repertoire der *Zakir* diese begleitete. Für das *Talip Görme* sind viele Ritualtexte beispielsweise vollständig wiedergegeben, doch die konkreten Handlungen werden nicht erwähnt und die Dauer dieser Sequenz erschließt sich nicht. Das *Talip Görme* dürfte mehrere Stunden gedauert haben, wenn alle *Musahip*-Paare des Dorfes nacheinander an der Reihe gewesen wären. Die Aussagen der Interviewpartner, die von einer Dauer von mehreren Tagen sprachen und sich insbesondere an die Bestrafungen durch *Dedes* erinnerten, wenn ein *Talip* sich etwas hatte zu Schulden kommen lassen, zeichnen ein anderes Bild und lassen unter anderem die Frage danach aufkommen, ob es Sequenzen gab, die mehrmals und über mehrere Tage verteilt stattfanden. So läge die Vermutung nahe, das *Talip Görme* hätte sich vor der gesamten Ritualgemeinschaft abgespielt, doch wurden die *Musahips* sukzessive über mehrere Tage verteilt vom *Dede* visitiert.

Der konkrete Ablauf des *Talip Görme* ist nur ein Aspekt, über den die Ritualanweisung keine Auskunft gibt; es kommen zahlreiche andere Aspekte dazu, die vor allem alles ‚Nichttextliche‘ während der Rituale betreffen. Statt dies als Manko der Anweisung zu sehen, erkennt die Verfasserin darin, dass die beiden *Dedes* sehr wohl verstanden, wo die Grenzen bei der schriftlichen Vermittlung rituellen Wissens liegen: Rituelle Handlungen und ritueller Habitus können nicht über die Lektüre von Texten, sondern nur durch Nachahmung, Wiederholung und vor allem durch Teilnahme am Ritual selbst erlernt werden.⁶ Das Fehlen dieser Aspekte in der Anweisung spricht daher auch dafür, dass die Ritualgemeinschaften der beiden *Dedes* noch intakt waren und ihre Schüler all diese Fähigkeiten von deren Mitgliedern lernen konnten. Auch in dieser Hinsicht unterscheiden sich die neuen Ritualhandbücher, deren Autoren nicht mehr davon ausgehen können, dass diese Fähigkeiten vom Großteil der Ritualteilnehmer beherrscht werden.

5 Langer, *Alevitische Rituale*.

6 Stausberg, „Kohärenz“.

Wie die gesamte Ritualgemeinschaft, und nicht nur die *Dedes*, bei der Vermittlung rituellen Wissens in Bicir beteiligt waren, wurde im Rahmen des zweiten Fragenkomplexes der Arbeit untersucht. Eines der Teilergebnisse dieser Untersuchung war, dass weibliche sowie männliche, nicht als *Dede* tätige Mitglieder der *Ocak*-Familien für bestimmte Dienste im Ritual verantwortlich waren. Zu diesen Aufgaben gehörten insbesondere die *On İki Hizmet*, z. B. *Semaççı*, *Lokmacı* oder *Kapıcı*. Interessanterweise sind diese *Hizmet*s in der Ritualanweisung aus MB & MM nur kurz erwähnt, was für eine gut etablierte Arbeitsteilung innerhalb der *Ocak*-Familien spricht. Die *Dedes* brauchten nicht alle Sequenzen des Rituals in gleicher Detailfülle in die Anweisung aufnehmen, denn für einige Handlungen und Ritualtexte waren die anderen Ritualteilnehmer, insbesondere die Inhaber der *On İki Hizmet*s, zuständig. Diese Mitglieder der *Ocak*-Familien waren sehr häufig nicht alphabetisiert, so dass sie die notwendigen Ritualtexte ohne schriftliche Vorlagen auswendig lernten; wobei denkbar ist, dass einige *Dedes* die Gebete für sich selbst, aber auch zum Unterrichten der Zuständigen notiert hatten. Diese Formen der Arbeitsteilung könnten in der Zukunft vergleichend für andere Gemeinschaften untersucht werden, deren Bevölkerung nicht wie in Bicir zu fast zwei Dritteln aus *Ocak*-Familien bestand. Denn es stellt sich unter anderem die Frage, wovon abhängig war, wer eine solche verantwortungsvolle und mit sozialem Kapital verbundene Aufgabe übernehmen durfte (auch hinsichtlich des Geschlechts und Alters oder der sozialen Stellung).

Ein anderes Teilergebnis betrifft die in der Alevitentumsforschung verbreitete Annahme, die *Aşık* genannten Barden hätten bei der Wissenstradierung eine zentrale Rolle gespielt und seien manchmal sogar die eigentlichen Vermittler der alevitischen Lehre und Leiter der Rituale gewesen. In Bicir gab es in der jüngeren Vergangenheit nicht einmal eine Handvoll *Aşıks*, wie sogar die Bewohner selbst feststellten. Möglicherweise war auch daher die Ausbildung der beiden Schreiber von MB & MM eng damit verknüpft, das Spiel auf dem *Saz* zu erlernen und die beiden *Dedes* im Ritual zu begleiten. Die beiden Jungen kamen dieser Aufgabe zwar über einen Zeitraum von einigen Jahren nach, doch zum Zeitpunkt der Untersuchung gab es nur noch einen *Saz* spielenden *Aşık* im Dorf. Bei ihm handelte es sich um einen *Talip*, der viele *Dedes* jahrelang begleitete. Die Abwesenheit von ausreichend vielen Musikern tat der Verbreitung von gesungener Dichtung im Dorf jedoch keinen Abbruch (hierfür sprechen auch die zahlreichen Gedichte in allen neun Handschriften); aus vor allem musikethnologischer Sicht könnten sich hier zukünftig Fragen danach anschließen, inwieweit die alevitische musikalische Tradition von instrumentaler Begleitung abhing.

Ein zentrales Ergebnis zu den Formen ritueller Wissensvermittlung in Bicir war, dass der Erwerb rituellen Wissens für *Dedes* und *Talips* gleichermaßen als eine fast unumgängliche Konstante in ihrem Leben verankert war. Bis auf wenige Ausnahmen galt die Heirat als eine soziale Verpflichtung mit religiösen Im-

plikationen. Denn nur nach der Eheschließung konnten zwei verheiratete Paare das *Musahiplik*, die Wegbruderschaft, eingehen und an den Versammlungsritualen teilnehmen. Zuvor war ihnen zumindest die aktive Teilnahme an Ritualen untersagt. Bereits in Vorbereitung auf das *Musahiplik* begann die Unterweisung in die rituellen Abläufe und die zu beherrschenden Ritualtexte. Während der Teilnahme am Ritual verfestigten die Dorfbewohner dieses Wissen, indem sie Handlungen imitierten, Hymnentexte mitsangen und sich dem Habitus der anderen Ritualteilnehmer anpassten. In den Interviews wurde deutlich, wie bewusst die Befragten die regelmäßige Teilnahme an ritueller Praxis als notwendige Form der Wissensaneignung verstanden.

Der dritte, kleinere Fragenkomplex der Arbeit betraf die Geschichte des Dorfes Bicir. Was als eine Einführung in die Gemeinschaft und seine Umgebung angedacht war, umfasst nun auch einen Beitrag dazu, wie man die Besiedlung der heute als alevitisch bekannten Dörfer und Gebiete historisch untersuchen und ihre Entwicklung interpretieren kann. Nach einer kurzen Besprechung zu historischen Bevölkerungsdaten alevitischer Siedlungen der Region, wurde die Siedlungsgeschichte Bicirs näher betrachtet. Genauso wie seine Nachbardörfer lag auch das Dorf Bicir früher auf dem Hochplateau und in unmittelbarer Nähe zu Verwaltungsgrenzen, bevor der Dorfschwerpunkt in die Flussniederung verlegt wurde. Es wäre daher denkbar, dass einige Kızılbaş-Gemeinschaften – wie auch andere Gruppen mit ähnlichen Bedürfnissen – eine solche doppelte Rückzugslage wählten. Einerseits zogen sie sich in schwer zugängliche, häufig hoch gelegene Gebiete zurück, andererseits ließen sie sich in der Nähe der Verwaltungsgrenzen nieder, um bei Gefahr schnell in eine andere administrative Einheit zu entfliehen und die an Zuständigkeitsbereiche gebundenen staatlichen Verfolger hinter sich zu lassen. Wie in der Arbeit von Benjamin Weineck dargestellt, finden sich ähnliche Siedlungsmuster auch bei anderen alevitischen Dörfern, doch dürften hierfür auch zahlreiche andere Faktoren mitverantwortlich gewesen sein.⁷

Die zentralen Ergebnisse der vorliegenden Arbeit bleiben aber im engeren Sinne auf das Fallbeispiel beschränkt, da davon auszugehen ist, dass wir es in alevitischen Dörfern mit einer Vielfalt an individuellen, gemeinschaftsbedingten, zeitlich und örtlich begrenzten sowie wirtschaftlich beeinflussten Formen der Überlieferung rituellen Wissens zu tun haben. In Zukunft gilt es zu prüfen, inwieweit die hiesigen Ergebnisse auch für andere Fallbeispiele bestätigt werden können oder durch neue Erkenntnisse zu komplementieren sind. Dennoch liefert die Arbeit einige grundsätzliche Beiträge zur Erforschung der alevitischen Tradition sowie ähnlich gelagerter Fallstudien.

Die Arbeit stellte erstens einen Ansatz vor, dessen Kombination historisch-philologischer und ethnologischer Methoden bei der Untersuchung vergleichbarer Manuskriptsammlungen hilfreich sein kann, da er die schriftlichen Quel-

7 Weineck, *Verfolgung*.

len in ihrem sozialen Zusammenhang betrachtet. Angaben zu den kulturellen Kontexten von Handschriften aus alevitischem Privatbesitz sollten zukünftig neben dem Erstellen von Digitalisaten ein fester Bestandteil der Dokumentation solcher Manuskripte sein. Denn die sozialgeschichtliche Erforschung dieser Kontexte ist zu einem späteren Zeitpunkt ungemein schwierig und leider teilweise unmöglich. Auch für die Erforschung der Siedlungsgeschichte bietet sich diese Methodenkombination an, indem man beispielsweise die Arbeit mit osmanischen Archivalia durch die meist mündlich überlieferten Wissensbestände zur Dorfgeschichte (insbesondere Toponyme) sowie einer Inspektion des Geländes vor Ort komplementiert.

Zweitens möchte die Verfasserin zur Arbeit mit Notizheften aus alevitischen Sammlungen anregen. Wie neuere Forschung belegt, ist das Führen privater Notizbücher in vielen alevitischen Dörfern ab Anfang des 20. Jahrhunderts vermehrt nachgewiesen.⁸ Die Untersuchung derartiger Quellen sollte daher fester Bestandteil der quellenbasierten Erforschung des Alevitentums werden. Hierfür schlägt die Verfasserin eine Herangehensweise vor, die sich nicht damit aufhält, Eigenheiten in Handschrift, Schreibweise oder Inhalt zu betonen und mit mangelnder Bildung und Sorglosigkeit der Schreiber zu erklären.⁹ Notizhefte bieten einen kostbaren textlichen Fundus, der nicht nur Einzelheiten zum Repertoire von *Dedes* und *Zakirs* verrät, sondern in einigen Fällen auch einen Blick auf das Leben und Wirken ihrer Schreiber erlaubt. Die meisten Texte solcher Notizbücher sind zudem schriftliche ‚Denkmäler‘ eines Teils der vielfältigen mündlichen, oft stark dialektal geprägten Überlieferung und sie geben uns darüber hinaus Einblicke in den individualisierten Gebrauch von Schriftlichkeit.

Drittens bietet die Arbeit eine Perspektive auf die Wissenstradierung in alevitischen Dorfgemeinschaften, bei der Schriftlichkeit in einem Gefüge mit anderen Formen der Wissensvermittlung betrachtet wird. Die Verwendung von Schriftlichkeit folgt keinen universellen Regeln, sondern wird von Individuen und Gemeinschaften sowie deren Möglichkeiten und Bedürfnissen bestimmt.¹⁰ Durch ihren flexiblen und wenig normierten Umgang mit Schriftlichkeit und schriftlichen Texten bewahrten Aleviten ihre Tradition über Jahrhunderte. Insbesondere im Hinblick auf ihre Ritualtradition nutzten sie schriftliche Vermittlung vermutlich sehr pragmatisch, wie auch das Beispiel aus Bicir zeigt:

Als Alişan Dede und Temir Dede ihren Schülern den Text der Ritualanweisung im Jahre 1953 diktierten, wurde das perso-arabische Alphabet, in dem beide *Dedes* zeitlebens bevorzugt schrieben, bereits seit über zwei Jahrzehnten nicht mehr an staatlichen Schulen unterrichtet. Das Übertragen des Textes in die Lateinschrift, in der beide Jungen ihre Büchlein schrieben, könnte als Versuch gelesen werden, die schriftliche Tradition vom perso-arabischen Alphabet

8 Ersal, „Cönkten“.

9 Karolewski, „Materiality“, 152.

10 Barton et al., *Situated*.

in die Lateinschrift hinüberzuretten. Doch das würde voraussetzen, dass es eine schriftliche Überlieferung rituellen Wissens in diesem Umfang gegeben hätte. Zudem müsste man fragen, weshalb die *Dedes* beide Jungen nicht zumindest im Lesen des perso-arabischen Alphabets unterrichteten, wie es aus anderen Fallstudien bekannt ist.¹¹ Die Verfasserin sieht in der Übertragung vielmehr, wie beide *Dedes* die ihnen bekannte Kombination verschiedener Tradierungstechniken weitergaben und sich nicht am Wandel zur Lateinschrift störten. Die *Dedes* zeigten den beiden Jungen, wie sie Schriftlichkeit zum Memorieren und zum Anfertigen von Gedächtnisstützen einsetzen konnten; doch sie erließen ihnen nicht, sich durch die Teilnahme an Ritualen und anderen Zusammenkünften weiteres rituelles Wissen anzueignen.

11 Karolewski, „Education“.

Anhänge

Anhang A: Zusätzlicher Editions- und Übersetzungsteil

Die Listen zum Ritualablauf	273
Anweisungen zu <i>Cenaze</i>	278
Anweisung zu <i>Namzetleme</i>	282
Anweisungen zu <i>Musahiplik</i>	283
Die Gebetsammlung aus DD6	288

Die Listen zum Ritualablauf

DD1, fol. 18^v

1	hizmet ¹	de ^h līl
2	"	bacılarıñ
3	"	cem birlemesi
4	"	tevhīd ²
5	"	diz çökelim
6	"	geldi Cebra ³ il ³
7	"	dünü günü ‘arzī[_]mānım ⁴
8	"	īrbīķ ⁵

1 hizmet 2 tevhīd 3 Cebra³il 4 ārzūmānım 5 ibriķ

1	Dienst	Lampe
2	"	...* der <i>Bacıs</i>
3	"	Vereinigung des <i>Cem</i>
4	"	<i>Tevhit</i>
5	"	Lasst uns auf die Knie gehen
6	"	Cebraıl kam
7	"	Tag und Nacht, mein Wunsch
8	"	Kanne

* Vermutlich: *Dar*.

DD1, fol. 26^{v*}

- 1 carı yānī¹ göscü² der ki^h hū erenler hūzmete^{h3} bakılacak der
 2 sügürbe^{h4} de^hde^h dū[‘]ā eder
 3 irbīk⁵
 4 de^hlīl
 5 Fāṭıma^h Ana dārı
 6 cem birlemesi ve^h ya[‘]nī de^hde^h bir düv[‘]āzı göscü² carı çalar der ki^h hū
 erenler ne^h ƙal[_]dıƙ birliĝe^h bitek bir dilden ötek hayır dutunmaƙ[_]lar⁶
 dutaƙ⁷
 7 zākiriñ⁸ zīkri⁹ üç düv[‘]āzīmām
 8 7 tevḫīdiñ ~~semāhı~~ ve^h soñra^h şemāḫ¹⁰
 9 8 diz çökelim
 10 9 geldi Cebra’ıl¹¹ ~~ve^h semāḫ~~ ve^h nihāyeti kırklar çārƙı
 11 10 dünü günü¹² ‘artı[_]mānım¹³ Kerbelā ve^h semāhı¹⁰ da^h bitdikden soñra^h
 de^hde^h dū[‘]ā eder bācīlarıñ başı secde^h[_]dā iken ‘āşīƙ¹⁴ çeker ‘aşƙın¹⁵
 yayı’ı[_]nı¹⁶
 12 şākī-yi Kevser¹⁷ yānī¹ saƙƙā-yi Hüseyn
 andan soñra^h ...¹⁸ on iki hūzmet¹⁹ şāḫiblerine^h de^hde^h dū[‘]ā eder ve

1 ya[‘]nī **2** gözcü **3** hūzmete^h **4** süpürge^h **5** ibrīk **6** tutunmaƙlar **7** tuƙaƙ **8** zākiriñ **9** zīkri **10** vd.
 S. 145 **11** Cebra’ıl **12** dünü günü **13** ārzümānım **14** ‘āşīƙ **15** ‘aşƙıñ **16** yayını **17** sākī-yi Kevser
18 *legi non potest* (Streichung) **19** hūzmet

* Faksimile siehe Abb. 6, S. 403.

- 1 Handfeger; also der *Gözcü* sagt: „*Hü*, ihr Heiligen, überwacht wird der Dienst“.
- 2 Besen; der *Dede* spricht ein Gebet.
- 3 Kanne.
- 4 Lampe.
- 5 *Dar* der Fatıma Ana.
- 6 Die Zusammenführung des *Cem* ~~und~~, also der *Dede* spricht ein *Düvaz İmam*. Der *Gözcü* schwingt den Handfeger. Er sagt: „*Hü*, ihr Heiligen, wo sind wir geblieben, lasst uns die Einheit schließen, lasst uns mit einer Zunge singen, lasst uns an Wohltaten festhalten“.
- 7 *Zikr* des *Zakir*, drei *Düvaz İmams*.
- 8 7 ~~*Semah*~~ des *Tevhit* und danach *Semah*.
- 9 8 Lasst uns auf die Knie fallen.
- 10 9 Cebrail kam ~~und~~ *Semah* und [an] dessen Ende Drehen der Vierzig.
- 11 10 Wenn Tag und Nacht, mein Wunsch Kerbela und auch dessen *Semah* enden, spricht der *Dede* ein Gebet. Während die Köpfe der *Bacıs* in *Secde* gesenkt sind, spannt der *Aşık* den Bogen der Liebe.
- 12 Der Mundschenk des Kevser, sprich der Wasserträger des Hüseyin.
Danach ~~---~~ spricht der *Dede* ein Gebet für die Inhaber der *On İki Hizmet* und [*Text bricht ab*]

DD6, fols. 19^r–20^r*

yapılacak hizmetlär ¹			19 ^r
2 süpürge ^h		1 carı	
2 birinci hizmet ²		ibrîk ³	
ikinci	3	"	süpürge ^h
üçüncü	4	"	delil
dördüncü	5	"	Fâtımâ ⁴ dârı
beşinci	6	"	cem birleme ^h si ile ^h zâkîr ⁵ 3 dü'âz[]imâm ⁶
altıncı	7	"	geldi Cebrâ'îl ⁷ ve ^h çarhı
yedinci	9	"	tevhîd ve ^h pervâne ^h si yâni ⁸ de ^h r ki ^h pirim döner pervâne ^h la'net Yezîde ^h Mervâna ^h
sekizinci	8	"	şâ-Allah şâh illallah
		10	19 ^v
toğuzuncu hizmet ²		yine ^h şâh illallah ya'ni diz çöke ^h lim zîkri ⁹ edâlim ¹⁰	
onuncu	"	11	dünü günü 'arzî[]mânım ¹¹ yâni ⁸ şâh illallah ve ^h çarhı ki bunı de ^h ye ^h pirim döner
11 inci	"	13	şâkka şâkî-yi ¹² Kevşer ve ^h
12 "			çeke ^h lim 'aşkın ¹³ yayın

bundan sonra^h de^hde^h dü'â eder tekrâr olarak hizmet² şâhibleriniñ ismini¹⁴ söyle^hyerek bil¹⁵ tamâm dü'â eder) bundan sonra^h cemiñ kilî[]dini¹⁶ açmak için bir düv'âz-î imâm ile^h Nâ'di 'Alî¹⁷ dü'âsını okur nihâyetde^h ferrâç¹⁸ carı çalar serili olan sofrânıñ bir ucundan tutarak de^hde^h dü'â eder tamm ve 20^r hizmet² bitmiş olur tamâmı bu[]dır

1 hizmetler **2** hizmet **3** ibriç **4** Fâtıma^h **5** zâkir **6** düvâz imâm **7** Cebrâ'îl **8** ya'ni **9** zikri **10** ede^hlim **11** arzümânım **12** şâkî-yi **13** 'aşkıñ **14** ismini **15** *sensus non liquet, fortasse bile^h* **16** kilidini **17** Nâdi 'Alîyan **18** ferrâş

* Faksimile siehe Abb. 15–17, S. 412–414.

Die zu verrichtenden Dienste

2 Besen			1 Handfeger
2 erster	Dienst		Kanne
zweiter	3	"	Besen
dritter	4	"	Lampe
vierter	5	"	<i>Dar</i> der Fatima
fünfter	6	"	Zusammenführen des <i>Cem</i> und <i>Zakir</i> 3 <i>Düvaz İmams</i>
sechster	7	"	Cebrail kam und sein <i>Çarh</i>
siebter	9	"	<i>Tevhit</i> und sein <i>Pervane</i> , also er sagt: „Mein <i>Pir</i> dreht <i>Pervane</i> , Fluch über Yezit Mervan“
achter	8	"	Scha A[lla]h Schah außer Gott
		10	
neunter	Dienst		wieder Schah außer Gott, also Lasst uns auf Knie fallen und [Gott] gedenken
zehnter	"	11	Tag und Nacht, mein Wunsch, also Schah außer Gott und sein <i>Çarh</i> dass er dieses sage, mein <i>Pir</i> dreht sich
11ter	"	13	Wasserträger der Mundschenk des Kevser und
12	"		Lasst uns den Bogen der Liebe spannen

Danach spricht der *Dede* ein Gebet. Die Namen der Inhaber der Dienste nochmals nennend spricht er ein gesamtes Gebet. Danach liest er ein *Düvaz İmam* und *Nadi Aliyyen*, um das Schloss des *Cem* zu öffnen. Zum Schluss schwingt der Feger den Handfeger. Der *Dede* spricht ein Gebet, während er ein Ende des ausgebreiteten Tisches fasst. Alle Dienste sind beendet. Der Abschluss ist dies.

Anweisungen zu *Cenaze**

DD3, fol. 2^{r-v}

meyyite^h lāzım olan dūgālar¹

2r

evvālen² meftāya^{h3} vardıđı vākīt⁴ bunı deye^h bismi llāhi wa-bā Allāh⁵ ‘alā sunnati rasūli llāhi ondan şöñra^h tenāşūrda^{h6} yā⁷ yıķarken amentü bī illā⁵ āhīrine^{h8} ķadar oķuya^h andan şöñra^h tāpūta^{h9} ķoduķda^h üç def‘a^h ķoñşı¹⁰ ħelāllıđı vėrmek iķün bunı deye^h ey cemā‘at bu er kişiden yāhūd ħātūn kişiden rāzı¹¹[]mısıñız deye^h bunı dedikden şöñra^h peyğamberiñ pāk rūhına^h şalavāt deyüb muşallāya^h götüre^hler

andan imām olan kimse^h ilerüye^h geķüb bunı deye^h ey cemā‘at Allāh iķün namāza^h meyyit iķün dūgāya^{h12} üç şaf dört tekbir¹³ ile^h er kişi veyāhūd ħātūn kişi namāzına^h niyet éde^hrek ħāzır¹⁴ olan imāma^h uyuñ bileniñiz dūgāsını oķuñ¹⁵ bilmeyāniñiz Ĥabībullaħa¹⁶ şalavāt-ı şerife^h getüriñ

andan şöñra^h bunı oķuya^h unzurū ilayhā bi-‘ayni l-i‘tibāri fa-‘tabirū yā ūlu l-abşāri¹⁷ al-ħukm li-llāhi wāħidi l-qahhār üç def‘a^h bunı deye^h

andan şöñra^h da^h şunu oķuya^h nawītah¹⁸ an uşallı li-llāhi ta‘ālā şalawātu 2v ğanāzatu l[]-arba‘atuh¹⁹ takbirātan dūgā’an lı-hāzi[]l-mayyita annahi imāmin istiqbālī²⁰[]l-qiblahi li-man tab‘aniyatah⁷ Allāhi akbara²¹ de^hyüb tekbir ālah²² andan şöñra^h subĥānaki bī ilā²³ āhīrine^{h8} ķadar oķuya^h

1 du‘ālar **2** evvelen **3** mevtāya^h **4** vākīt **5** billāhi **6** teneşırde^h **7** *sensus non liquet* **8** āhīrine^h **9** tābūta^h **10** ķomşu **11** rāzı **12** du‘āya **13** tekbır **14** ħāzır **15** du‘āsını oķuyuñ **16** Ĥabībullaħa^h **17** fa-‘tabirū yā ūli l-abşāri (Koran 59. 2, Ende) **18** nawāytu **19** *fortasse* şalawāti ğanāzatin wa-arba‘ati **20** *fortasse* takbirātin du‘ā’an li-hāzā l-mayyiti innahu imāmu istiqbali **21** *fortasse* Allāhu akbar **22** tekbır Allāh **23** *fortasse* subĥānaka billāh

* Faksimile von fol. 2^r siehe Abb. 9, S. 406.

Die für den Verstorbenen [zu sprechen] notwendigen Gebete.

Zuerst sage er dies, wenn er zum Verstorbenen kommt. „Im Namen Allahs und mit Allah nach dem Brauch des Gesandten Allahs“. Danach, während er [den Leichnam] auf dem *Teneşir* [genannten Gestell zur Totenwaschung] wäscht, lese er [das mit] „Ich glaube an Allah“ [beginnende Gebet] bis zum Ende. Danach, wenn [der Leichnam] in das *Tabut* [genannte Behältnis] gelegt wird, sage er dies, damit die Nachbarn das dreimalige *Helallik* [genannte Einverständnis zum Vergeben von angetanem Unrecht] geben: „Höre, versammelte Gemeinschaft, gebt ihr das Einverständnis für diese männliche Person oder weibliche Person?“, sage er. Nachdem er dies gesagt hat, mögen sie das Segensgebet für die reine Seele des Propheten sprechen und [den Leichnam für die letzten Gebete vor der Beisetzung] zum *Musalla* [genannten Ort] bringen.

Danach trete derjenige, der Imam ist, hervor und sage dies: „Höre, versammelte Gemeinschaft, folgt dem anwesenden Imam, während ihr mit drei Reihen und vier *Tekbirs* zum *Namaz* für Allah und zum Gebet für den Verstorbenen die religiöse Absicht für das *Namaz* der [verstorbenen] männlichen Person oder weiblichen Person ausspricht. Die ihr das Gebet kennt, sprecht es. Die ihr es nicht kennt, richtet das heilige *Salavat* an den Freund Allahs[†].

Danach sage er dies: „Schaut auf sie mit aufmerksamem Blick. O ihr, die ihr Weitblick habt, nehmt Obacht.[‡] Das ist bei Allah, dem einzigen Alleinherrscher.“ Dies sage er dreimal.

Und hierauf rezitiere er jenes: „Ich beabsichtige, für Allah, den Erhabenen, ein *Salavat* für den Verstorbenen und vier *Tekbirs* und Gebete für diesen Verstorbenen zu beten, wahrlich, er ist der Imam [...]§, Allah ist groß“. Er sage „*Tekbir* Allah“ und danach lese er [das mit] „Geehrt sei Gott, bei Gott“ [beginnende Gebet] bis zum Ende.

† *Habibullah* = Beiname des Propheten Muhammed.

‡ Koran 59.2, Versende.

§ Vermutl. vier Wörter im Original, unverständlich.

MM, fols. 106^v-108^r

Cenaze duası

106v

Bismillah ve[]billah Âlâ sünnetil Resulullah¹ Ey cemiyeti müslümeyin² yatan Neftaya³ Bakın ibret alın⁴ dedikten sonra Bu dua okunur Bareke Allahü Feyküm⁵ ~~teybi~~ teybin Allahü Leyküm Ahsenül Allahü⁶ en[]füse[]küm sadiri⁷ bediri veledi Ademe sıtkı ile sefa sellallahu tala⁸ muhamedel mustafa⁹ için¹⁰ Adem safu[]yullah¹¹ için¹⁰ Nuh Nebi[]yullah için¹⁰ davut ^{107r} Halifetullah için¹⁰ suleyman¹² Nebi[]yullah için¹⁰ Eseyi uruh[]ullah¹³ için¹⁰ museyi¹⁴ Kerim[]ullah İbrahim Halil[]ullah için¹⁰ Ahır¹⁵ zaman Nebisi Muhamedel mustafa⁹ için¹⁰ Ahd[] için¹⁰ Aman için¹⁰ din için¹⁰ iman için¹⁰ garip ellerde kalanlar için¹⁰ şehitler ~~şaha~~ şuhadeler¹⁶ için¹⁰ bizi duadan unutmayın diyenler için¹⁰ son Nefeste Kuranı Azımı şanı¹⁷ muessel¹⁸ kılmak için¹⁰ yatan neftenin¹⁹ mafırlenmesi²⁰ için¹⁰ komşu hakkını helal eylen ve 3 sefer dene...

ondan sonra su²¹ dua okunur Rıza An lillah bi Hörmertil fatiha deyüp²² Elham ^{107v} suresi²³ okunur Cenaze musal[]a taşına varınca bu dua okunur ünzürü ileyha bi Aynil eytıbar feteburugu yogubül epsar El hökmü Lillah vahüdül gahar²⁴: 3 sefer okunur bundan sonra bu okunur durdum divana²⁵ uydum Kurana yönüm Kıpla Kıplam Kebeyi²⁶ beytullah Niyet ettim cenaze Namazına Ey cemiyeti muslumeyin²: Allah için¹⁰ Namaza mey[y]it için¹⁰ duaya: üç saf ^{108r} durun dört tekbir alın bilenığiz²⁷ duasını okun bilmeyenığiz²⁸ Habipullaha²⁹ selavatı şerife getirin er gişi³⁰ cenaze Namazına Niyet³¹ ederek Hazır olan imama uyun Ne[]veyta musali Lillah talâ³² selavatıl cenazeti

1 bismillahi ve billahi ala sünneti resulillah **2** müslimin **3** mevtaya **4** alın **5** barekallahu fikum **6** tayyebellahu likum ahsenüllahu **7** *fortasse* sadırı **8** sıdkı ile sefa sallallahu taala **9** Muhammedü l-Mustafa **10** için **11** Safiyullah **12** Süleyman **13** İsa-yı Ruhullah **14** Musa-yı **15** ahir **16** şüheda **17** azimü ş-şanı **18** *fortasse* müyesser **19** mevtanın **20** *fortasse* mağfired etmesi **21** şu **22** rızaen lillah bi-hüremti l-Fatiha deyüb **23** suresi **24** bi-ayni l-itibar fa-itabiru ya uli l-epsar el-hükm li-llah vahidi l-kahhar **25** divana **26** kible kiblem Kabeyi **27** bileniniz **28** bilmeyeniniz **29** Habibullaha **30** kişi **31** niyet **32** neyaytu an usalli lillahi taala

Das Begräbnisgebet.

Nachdem er „Im Namen Allahs und mit Allah nach dem Brauch des Gesandten Allahs. O Gemeinschaft¹ der Muslime schaut auf den dort liegenden Leichnam und seid gewarnt.“ sagt, wird dieses Gebet gesprochen: „Gott segne sie, Gott lasse sie in Frieden ruhen, Gottes Schönstes für euch, sein Ehrevoller, sein Mond, sein Kind, für Adam, Ehrlichkeit und Reinheit, Gott lobe ihn, für Muhammedü l-Mustafa, für Adam, Reiner Gottes, für Noah, Prophet Gottes, für David, Stellvertreter Gottes, für Solomon, Prophet Gottes, für Jesus, Seele Gottes, für Moses, Gütiger Gottes, für Abraham, Freund Gottes, für den Propheten der letzten Tage, Muhammedü l-Mustafa, für den Vertrag, für die Gnade, für die Religion, für den Glauben, für die in fernen Ländern Verweilenden, für die Märtyrer, für die „vergesst uns nicht im Gebet zu bedenken“ Sagenden, für das Erreichen des höchstwertvollen Koran beim letzten Atemzug, für die Vergebung der Sünden des dort liegenden Leichnams gebt das Einverständnis der Nachbarn und dreimal ...

Danach wird jenes Gebet gesprochen: „Für Gottes Wohlgefallen, bei der Heiligkeit der Fatiha“, und es wird die Sure Elham gesprochen. Wenn der Leichnam zum *Musalla*-Stein kommt, wird dieses Gebet gesprochen: „Schaut auf sie mit aufmerksamem Blick. O ihr, die ihr Weitblick habt, nehmt Obacht.² Das ist bei Allah, dem einzigen Alleinherrscher.“ Es wird dreimal gesprochen. Danach wird dies gesprochen: „Ich verblieb im *Divan*, ich entsprach dem Koran, meine Richtung ist die Kibla, meine Kibla die Kaaba, das Haus Gottes, ich sprach die religiöse Absicht für das *Cenaze Namazı* [genannte Gebet am Grab], o Gemeinschaft der Muslime, für Allah zum Namaz, für den Toten zum Gebet, steht in drei Reihen, sprecht vier *Tekbirs*. Die ihr das Gebet kennt, sprecht es. Die ihr es nicht kennt, richtet das heilige *Salavat* an den Freund Allahs³. Während ihr für das *Cenaze Namazı* der [verstorbenen] männlichen Person die religiöse Absicht sprecht, folgt dem anwesenden Imam.“ „Ich beabsichtige, für Allah, den Erhabenen, ein *Salavat* für den Verstorbenen.“

1 Im Türkischen steht hier und im Folgenden das Wort „cemiyet“ für religiöse Gemeinschaft. Üblicher ist „cemaat“, siehe auch in der vorausgehenden Anweisung.

2 Koran 59.2, Versende.

3 *Habibullah* = Beiname des Propheten Muhammed.

Anweisung zu *Namzetleme*

DD6, fol. 16^{r-v}

bir erkek ile^h bir kız nāmūzātlānirken¹ bu dū‘āyı oқumaқ lāzīmdir² 16r

bismillāhi wa-bi[_]llāhi ‘alā sunnati rasūllāh³ wa-mā ḡamā mīn īndūllāhi⁴
amantu⁵ bi[_]llāhi wa-malā’ikatihī⁶ wa-kutubihī wa-rusulihī wa-l-yawmi l-
aḡiri⁷ wa-bi[_]-l-qadri ḡayrihī wa-šarrihī minallāhi ta‘ālā wa-l-ba‘šu⁸ ba‘da l-
mawti ašhadu an⁹ lā ilāha illāllāh wa-ašhadu anna Muḡammadan ‘abduhu wa-
rasūluhu

bikr-i bālīḡa ve āḡilānīñ bir ḡunā ma‘nī ve šer’isi asākir-ī šāhānede^{h10} nāmū[_]
[_]zātlānmesi[_]ne^{h11} ve ṭālebi[_]ne^h rāḡıbı bulunan filān¹² oḡlı filāna^{h13} filān¹² 16v
kızı filānı¹⁴ Allāhīñ emri ile^h peyḡanberīñ¹⁵ ḡavli ile^h meşhebi[_]miz üze^hre^{h16}
her iki ṭara^hfınıñ¹⁷ rīzāsıyla^h ve^h cemī‘etiñ šehāde^htiyle^h isde^hyi¹⁸ geldik

1 nāmzedlenirken **2** lāzīmdir **3** bismillāhi wa-billāhi ‘alā sunnati rasūllāh **4** *sensus non liquet, fortasse* mā ḡamā min ‘indallāhi **5** amantu **6** malā’ikatihī **7** aḡiri **8** ba‘ši **9** anna **10** bikr-i bālīḡa^h ve ‘āḡile^hnīñ bir mānī‘-i šer‘isi ‘asākir-i šāhāne^hde^h **11** nāmzedlenmesine^h **12** filān **13** filāna^h **14** filānı **15** peyḡāmberiñ **16** mezḡebimiz üzere^h **17** ṭarafınıñ **18** cem‘iyetiñ šehādetiyle^h isteḡi

Wenn ein Mann mit einem Mädchen verlobt wird, ist dieses Gebet zu lesen.

„Im Namen Allahs und mit Allah, entsprechend des Brauchs des Gesandten Allahs und was sich vor Allah versammelt [?]. Ich glaube an Allah, an seine Engel, an seine Bücher, an seine Gesandten, an den letzten Tag, an die Bestimmung und daran, dass Wohl und Übel vom erhabenen Allah sind, und an die Auferstehung nach dem Tod. Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Allah gibt, und ich bezeuge, dass Muhammed sein Diener und Gesandter ist.“

„[Wenn keine] Art eines religionsrechtlichen Hindernisses für das geschlechtsreife und Vernunft besitzende Mädchen besteht und [sie keinen Verlobten] im großherrlichen Heer [hat], kommen wir, für Soundso, Sohn des Soundso, der auf seine Verlobung und seinen Antrag wartet, um Soundso, Tochter des Soundso, mit dem Einverständnis der beiden Seiten nach dem Gebot Allahs, nach dem Vertrag mit dem Propheten und nach unserer Rechtschule und mit der Zeugenschaft der Gemeinschaft zu bitten.“

Anweisungen zu *Musahiplik*

DD1, fol. 20^v

ḳubbäsi¹ oḳunacaḳ muṣāhiblere^{h2} bunı de^{hye}h de^hlil-ı heṣtümı³n³ erkān-ı 20^v
heṣtümı³n³ āb-ı Kevserden içdim ‘[ayn] ‘Alı mīm Muḫammed yek elif⁴ Allāh
Muḫammed yā ‘Alı de^{hyerek}5 bir parmaḡı ile^h çalmalı veyāḫūd bir erkān
çalmalı

1 ḳubbe^hsi 2 muṣāhiblere^h 3 heṣtümın 4 elif 5 diye^hrek

Für die *Musahips*, deren *Kubbe* [*Duası*] zu sprechen ist, soll er dies sagen, „Die Lampe des Achten, der *Erkan* des Achten, ich habe vom Wasser des Kevser getrunken, Ayn Ali, Mim Muhammed, ein Alif, Allah Muhammed o Ali“ sagend, muss er mit einem Finger schlagen oder einen *Erkan* schlagen.

DD6, fol. 20^{r*}

muṣāhib olan ṭalibleriñ üze^{hrine}h¹ oḳunacaḳ ḳū**bb**ä² dü‘āsından soñra^h bunı 20^r
oḳuyacaḳ[_]dir de^hlil-ı heṣtümın³ erkān-ı heṣtümın³ āb-ı Kevserden içdim
‘āyın⁴ ‘Alı mīm Muḫammed yek elif⁵ de^{hye}h ba‘de^{h6} mā Allāh Muḫammed yā
‘Alı de^{hyerek} bir erkān çala^h yāḫūd bir parmaḡını çala^hraḳ uyuyanlar uyana^h
de^{hye}h

1 üzere^h 2 ḳubbe^h 3 heṣtümın 4 ‘ayn 5 elif 6 ba‘de

Nach dem Gebet der Kuppel, das für die *Talips* zu lesen ist, die *Musahips* sind, wird dies gelesen: „Die Lampe des Achten, der *Erkan* des Achten, ich habe vom Wasser des Kevser getrunken, Ayn Ali, Mim Muhammed, ein Alif“, soll er sagen, danach „Allah, Muhammed, o Ali“ sagend, soll er einen *Erkan* schlagen, oder einen seiner Finger schlagend, soll er sagen „Die Schlafenden mögen aufwachen.“

* Faksimile siehe Abb. 17, S. 414.

DD5, fols. 76^v–80^{r*}

muşāhib olacaq t̄alibleriñ rehberi boğazlarına^h öhen¹ dağarak² meydān-ī ‘Alī[_] 76^v
]ye^h gelüb éder ey cema‘at³ şerī‘atdan t̄arīkātā^h t̄arīkatdan ma‘rīfe^hte^{h4} ve^h
 ma‘rīfetden⁵ ḥaḳīkātā^h bir çift şūfī getirdim ḳabūl édi[_]yor mısıñız dēdikde^h
 pir olan ḥāzır⁶ bulunan cema‘at[_]den⁷ şorar bu şōfūlardan rāzī⁸ mısıñız
 bunlar Muḥammed ‘Alī ḳavline^h iştirāk⁹ étdiler ve^h t̄arīḳ-ī evliyāya^h geldiler
 muşāhib[_]lik ḳavlini ḳabūl étdiler bu ḳā[_]vīlden¹⁰ dönme^hmek ve^h rāh-i
 ḳadīmi ḳabūl étmek dēmek[_]dir de^hyerek¹¹ her iki muşāhibe^h de^hde^h dū‘ā
 dede^h dū‘ā éder ve^h tecellāya^h dolaşırlar andan rehber olan bu iki muşāhibi 77^r
 pire^h teslīm éder muşāhibler pir olanıñ ugrına^h diz gelüb etek dutarlar¹² o
 anda^h pir olan naşīhata^{h13} başlar dēr ki^h ey şōfūlar 4 ḳapu buyrığını ḳabūl
 éde^hrek meydān-ī ‘Alī[_]ye^h Muḥammed ‘Alī ḳavline^h girdiğiñiz Muḥammed
 ‘Alī ḳavli de^hmek¹⁴ laḥmūke^{h15} laḥmī dammūke^{h16} dammī¹⁷ cismūke^{h18} cismī
 rūḥa[_]ka^{h19} rūhī²⁰ dēmekdir bundan ne^h çıkar dērseñiz Muḥammed ‘Alī bir
 kīsvetden²¹ başı göstermedikçe^h muşāhib olamadılar muşāhib[_]lik
 Muḥammed ‘Alīden ḳaldı muşāhib[_]lik bābı büyükdir yalan söyle^hmek gıybet
 eyle^hmek deñi diñlemek ḳoğı eyle^hmek birbiriñiz arasında^h seniñ mālīñ
 benim mālüm seniñ nāmūsıñ benim nāmūsım de^hye^h iki[_]likde^h ḳalmayıñ
 muşāhib ḳavlinde^h muşāhib ḳavlinde^h on iki farz vardır birinci farz Muḥammed 77^v
 Muştafā[_]dır muşāhib ḳavlini yerine^h getirmezeñiz Muḥammed Muştafā[_]
]dan şefā‘at ummayıñ²² de^hyerek²³ tamām on iki imāmları Mehdi[_]ye^h
 ḳadār²⁴ telğīn²⁵ édüb bundan[]şoñra^h bunu de^hye^h bu ‘ahd ī peymāndan²⁶
 dönerseñiz ikrārıñız²⁷ sizi dutsun[]mı²⁸ bunu üç def‘a^h okuya^h—dēye^h
 andan[]şoñra^h dēye^h ki^h bir eteğim pir eteği bir eteğim rehber eteği ḥāzır⁶
 bulunan şōfūlar ile^h gökde^hki melekler şāhid olsun[]mı dēdikde^h üzerlerine^h
 ḳūb[_]pe^{h29} okuya^h ya‘nī budır
 benim ḳūbbim³⁰ ḥūdādır ‘Alī evlādı ḥūdādır
 élleriñ ḳūbpe^{h31} var benim ḳūbbim³⁰ ḥūdādır
 benim ḳūb[_]bim³⁰ Muḥammed ‘Alī evlādı Muḥammed 78^r
 élleriñ ḳūbbāsi³¹ var benim ḳūbbim³⁰ Muḥammed
 benim ḳūbbim³⁰ ‘Alīdir ‘Alī evlādı ‘Alīdir
 élleriñ ḳūbpe^{h31} var benim ḳūbbim³⁰ ‘Alīdir
 benim ḳūb[_]bim³⁰ Ḥadīce^h ‘Alī evlādı Ḥadīce^h
 élleriñ ḳūbbe^{h31} var benim ḳūbbim³⁰ Ḥadīce^h

1 öken (vd. S. 145) 2 tağarak 3 cemā‘at 4 ma‘rifete^h 5 ma‘rifetden 6 ḥāzır 7 cemā‘atden
 8 rāzī 9 iştirāk 10 ḳavilden 11 diyerek 12 tutarlar 13 naşīhata^h 14 demek 15 laḥmūke
 16 dammūke 17 dammī 18 cismūke 19 rūhūka 20 rūhī 21 kīsvetden 22 ummayıñ
 23 diyerek 24 ḳadar 25 telğīn 26 ‘ahd ü peymāndan 27 ikrārıñız 28 tutsun mı 29 ḳubbe^h
 30 ḳubbe^hm 31 ḳubbe^hsi

* Faksimile von fol. 76^v siehe Abb. 13, S. 410.

Der *Rehber* der *Talips*, die *Musahip* sein werden, legt einen Strick um ihre Hälse [d. h. der *Talips*], kommt auf das *Meydan* des Ali und sagt: „He Gemeinde! Von *Şeriat* zu *Tarikat*, von *Tarikat* zu *Marifet*, und von *Marifet* zu *Hakikat*. Ich habe ein Paar Fromme gebracht. Nehmt ihr [das Paar] an?“ Wenn er [das] sagt, fragt der *Pir* die anwesende Gemeinde: „Seid ihr mit diesen Frommen einverstanden? Sie haben den Vertrag von Muhammed-Ali geteilt und sind zu den Heiligen des Weges gekommen. Sie haben den Vertrag des *Musahiplik* anerkannt. Das bedeutet, sich nicht von diesem Vertrag abzuwenden und den ewigen Weg anzuerkennen.“ [Dies] sagend, spricht er ein Gebet für beide *Musahips*, und sie [d. h. die *Musahips*] wandern in [der Verneigung namens] *Tecella* [von einem Ritualteilnehmer zum nächsten]. Danach übergibt der *Rehber* diese zwei *Musahips* dem *Pir*. Die *Musahips* kommen auf Knien in die Nähe des *Pir* und greifen [sein] Gewand. In diesem Moment beginnt der *Pir* mit der Unterweisung. Er sagt: „He Fromme! Indem ihr das Gebot der vier Türen anerkannt habt, seid ihr in den Vertrag von Muhammed-Ali eingetreten. Der Vertrag von Muhammed-Ali besagt: ‚Dein Fleisch ist mein Fleisch, dein Blut ist mein Blut, dein Körper ist mein Körper, dein Geist ist mein Geist‘. Das bedeutet es. Wenn ihr sagt: ‚Wie ist das zu verstehen?‘, [so ist es Folgendes:] Solange Muhammed-Ali ihren Kopf nicht aus einem Gewand heraus zeigten, konnten sie nicht *Musahips* werden. Das *Musahiplik* ist von Muhammed-Ali überkommen. Die Tür des *Musahiplik* ist groß. Lügen sprechend, üble Nachrede betreibend, Schlechtem zuhörend, Lästerei begehend, [und] zwischen euch ‚Dein Besitz, mein Besitz, deine Ehre, meine Ehre‘ sagend verbleibt nicht in Zweifelt. Im Vertrag des *Musahip* gibt es die zwölf Pflichten. Die erste Pflicht ist Muhammed Mustafa. Wenn ihr den Vertrag des *Musahip* nicht umsetzt, erhofft euch keine Vermittlung von Muhammed Mustafa.“ [Dies] sagend, unterweist er [ihnen] die ganzen zwölf Imame bis zu Mehdi. Danach sage er dieses: „Wenn ihr von diesem Vertrag abkommt, möge euer *İkrar* euch halten?“ Dieses sage er drei Mal. Danach sage er: „Eines meiner Gewänder ist das Gewand meines *Pir*, eines meiner Gewänder ist das Gewand meines *Rehber*. Die anwesenden Frommen und die Engel im Himmel sollen Zeugen sein.“ Wenn er das sagt, lese er für sie [d. h. die *Musahips*] das Gebet der Kuppel. Also es ist dieses:

„Meine Kuppel ist Gott, Gottes ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Gott
 Meine Kuppel ist Muhammed, Muhammed ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Muhammed
 Meine Kuppel ist Ali, Ali ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Ali
 Meine Kuppel ist Hatice, Hatice ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Hatice

benim k̄üb[_]bim¹ Fāṭıma^h Alī evlādı Fāṭıma^h
 èleriñ k̄übpe^hsi² var benim k̄üb[_]bim¹ Fāṭıma^h
 benim k̄üb[_]bim¹ Ḥasandır Alī evlādı Ḥasandır
 èleriñ k̄ü**bb**e^hsi² var benim k̄ü**bb**im¹ Ḥasandır
 benim k̄üb[_]bim¹ Ḥüseyn ‘Alī evlādı Ḥüseyn
 èleriñ k̄ü**bb**e^hsi² var benim k̄üb[_]bim¹ Ḥüseyn
 benim k̄üb[_]bim¹ Zeynāl[_]dir ‘Alī evlādı Zeynāl[_]dir
 èleriñ k̄übpe^hsi² var benim k̄üb[_]bim¹ Zeynāl[_]dir
 benim k̄ü**bb**ām¹ Bākīrdır ‘Alī evlādır⁵ Bākīrdır
 èleriñ k̄üpbā^hsi² var benim k̄ü**bb**ām¹ Bākīrdır
 benim k̄üpbām¹ Ca‘ferdir Alī evlādı Ca‘ferdir
 èleriñ k̄ü**bb**e^hsi² var benim k̄ü**bb**im¹ Ca‘ferdir
 benim k̄üpbām¹ Kāzımdır Alī evlādı Kāzımdır
 èleriñ k̄ü**bb**e^hsi² var benim k̄ü**bb**im¹ Kāzımdır
~~benim k̄üpbām Kāzımdır Alī evlādı Rīzā~~

78v

benim k̄ü**bb**ām¹ Rīzā ‘Alī evlādı Rīzā
 èleriñ k̄übpe^hsi² var benim k̄ü**bb**ām¹ Rīzā
 benim k̄üpbām¹ Taķī[_]dir ‘Alī evlādı Taķī[_]dir
 èleriñ k̄üpbe^hsi² var benim k̄üpbām¹ Taķī[_]dir
 benim k̄üpbām¹ Naķī[_]dir ‘Alī evlādır³ Naķī[_]dir
 èleriñ k̄üpbe^hsi² var benim k̄ü**bb**ām¹ Naķī[_]dir
 benim k̄üpbām¹ ‘Askerī Alī evlādı ‘Askerī
 èleriñ k̄übpāsi² var benim k̄üpbām¹ ‘Askerī
 benim k̄ü**bb**ām¹ Mehdīdir Alī evlādı Mehdīdir
 benim k̄ü**bb**ām¹ Ḥaṭā’ī Alī evlādı Ḥaṭā’ī
 èleriñ k̄ü**bb**āsi² var benim k̄ü**bb**ām¹ Ḥaṭā’ī
 Ḥaṭā’ī raḥmetullāhi ‘aley⁴

79r

iki muşāhib meydān-ī ‘Alī[_]ye^h gelüb dār-ī Mansūr olur de^hde^h olan dū‘ā eder 79v
 rehber olan pire^h teslīm étdikden şoñra^h pir olan nasīḥatı⁵ édüb üzer[_]lerine^h
 k̄üb[_]pe^h2 okur ya‘nī k̄üb[_]pe^h6 bu dū‘āz-ī imāmı okuyarak yub andan şoñra^h
~~bunı de^hye^h bunı de^hyerek bir erkān çala de^hye^h delil-ī heştım⁷ erkān-ī heştım⁷~~
 āb-ī Kevserden⁸ içdim ‘ayn⁹ ‘Alī mīm Muḥammed yek elif¹⁰ de^hyüb bir erkān
 çalub uyuyanlar uyana tārīḥleri temiz yunlaķları¹¹ pāk iķrārları¹² ḳadīm ola^h 80r
 dēyüb pir olan ugrından ḳaldıra^h

1 k̄ubbe^hm 2 k̄ubbe^hsi 3 fortasse evlādı 4 ‘aleyhi 5 nasīḥatı 6 k̄ubbe^h 7 heştım 8 Kevserden
 9 ‘ayn 10 elif 11 yunlaķları 12 iķrārları

Meine Kuppel ist Fatima, Fatima ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Fatima
 Meine Kuppel ist Hasan, Hasan ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Hasan
 Meine Kuppel ist Hüseyin, Hüseyin ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Hüseyin
 Meine Kuppel ist Ali, Zeynel ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Zeynel
 Meine Kuppel ist Bakır, Bakır ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Bakır
 Meine Kuppel ist Cafer, Cafer ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Cafer
 Meine Kuppel ist Kazım, Kazım ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Kazım
 Meine Kuppel ist Rıza, Rıza ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Rıza
 Meine Kuppel ist Taki, Taki ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Taki
 Meine Kuppel ist Naki, Naki ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Naki
 Meine Kuppel ist Askeri, Askeri ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Askeri
 Meine Kuppel ist Mehdi, Mehdi ist Nachkomme des Ali
 Meine Kuppel ist Hatayi, Hatayi ist Nachkomme des Ali
 Es gibt die Kuppel der Fremden, meine Kuppel ist Hatayi
 Hatayi, die Gnade Gottes sei mit ihm.“

Zwei *Musahips* kommen auf das *Meydan* des Ali und sind [in der Haltung namens] *Dar* des Mansur. Der *Dede* spricht ein Gebet. Nachdem der *Rehber* [die *Musahips*] dem *Pir* übergibt, unterweist der *Pir* [sie] und spricht für sie das [Gebet der] Kuppel, also die Kuppel. Er spreche dieses *Düvaz İmam* und sage danach dieses: „Die Lampe des Achten, der *Erkan* des Achten. Ich habe vom Wasser des Kevser getrunken. Ayn Ali, Mim Muhammed, ein Alif.“ [Dies] sage er und schlage ein *Erkan* und sage: „Die Schlafenden sollen aufwachen. Ihre Vergangenheit soll sauber sein, ihr Waschplatz soll rein sein, ihre Geständnisse sollen ewig sein.“ Und [die *Talips*] sollen sich vom *Pir* entfernen.

Die Gebetsammlung aus DD6

DD6, fols. 2^v-5^v

tercemān-i apu

2v

bismi ŧāh benim blbl bugn glzārah geldim hlim ‘arzı¹ tmeęe^h dildārah
geldim oyarlarsa^h bizi ier erenler apudan dŧmeęe^h ddārah geldim ber
cemāl-i zt-i pk-i āl-i ‘abā r ŧalavt

tercemān-i vedā‘

bismi ŧāh Allh Allh adr-i viŧln ‘id-i sa‘det mh-i cemln rz- iymet
dem air oldu gmm zhr² oldu gelmek irdet gitmek iczet ber cemāl-i
Muammed kemāl-i Hsan Hseyin Muammed ‘Al blend³ r ŧalavt
erenlerden hklı hyirly himmet ŧey’ en li-llhi Allh eyvallh

dell d‘s budur

3r

Allh Allh nru s-samawti wa-l-ar Allh Allh nru l-leyl wa-n-nahr
hll- ceml ma‘n-yi keml hlik n-nehr Allh Allh n irę yandralm
ol hdnn ‘aŧina^h seyyid-i kevineyn fahr- ‘lem Muŧafnn ‘aŧina^h ŧh-
‘Aliyy l-Mrtazann ‘aŧina^h ŧh Hsan ŧh Hseyin-i Kerbelnn ‘aŧina^h
Mehd-yi ŧhb-i zmnn⁴ ‘aŧina^h ub- imm ‘aŧina^h hŧre^h dek yani
yakln b Allh[Jann ‘aŧina^h Allh Allh dell rŧn⁵ ola^h Yezd perŧn ola^h
‘Aliyy l-Mrtazann nnde^h yanan ŧem‘- irę ola^h gereęe^h h

Fma Annn ŧalavt-nme^hsi

3v

Allhumma ŧall ‘al ŧalawtillh wa-kawna^hni n-nikr Hdęatu[]l-Kubr⁶
Fmatu z-Zahr⁷ wa-ęalla Hayru n-Nis binti⁹ nab

tercemn-i yz ykama

bismi ŧh Allh Allh dest-i udretillh ceml-i Resllh⁹ keml-i ŧh-i
merdn kermet-i Hnkr¹⁰ Hc Bektaŧ Vel zimizde^h hzr¹¹ ve nzr ola^h
gerekler demine^h h

tercemn- amaŧur

bismi ŧh Allh Allh wa-iz ŧi’n baddaln tabdlan ber ceml-i zt-i pk-i
l-i ‘abya^h ŧalavt

1 ‘arz **2** zhr **3** blend **4** zamnn **5** rŧn **6** Hdęatu l-Kubr **7** Zahr **8** binti **9** Reslullh
10 Hnkr **11** hzr

Terceman der Türe.

„Im Namen des Schahs, ich bin die Nachtigall, heute kam ich in den Rosengarten, um meinen Zustand offenzulegen, kam ich zum Geliebten, wenn die Heiligen uns hereinlassen, um vor der Türe zu fallen, kam ich zu Besuch, Segen auf die Schönheit der reinen Seele der *Al-i Aba*.“

Terceman des Abschieds.

„Im Namen des Schahs, Allah, Allah, deine Kraft der Vereinigung ist Fest des Glücks, dein Monat der Schönheit ist der Tag der Auferstehung, der Atemzug ward der letzte, die Sorge ward äußerlich, der Wille ist das Kommen, die Zusage ist das Gehen, Segen auf die Schönheit des Muhammed [und] auf die Vollkommenheit des Hasan, Hüseyin, Muhammed [und] Ali, von den Heiligen [möge] Gott zuliebe berechtigtes, gesegnetes Wohlwollen [kommen], Allah eyvallah.“

Das *Delil Duasi* ist dieses.

„Allah, Allah, Licht der Himmel und Erde Allah, Allah, Licht der Nacht und des Tages, Freund der Schönheit, Sinn der Vollkommenheit, Schöpfer des Tages, Allah, Allah, so lasst uns die Lampe anzünden, dies für die Liebe Gottes, für die Liebe des Herrn der beiden Welten, des Glanzes der Welt, des Mustafa, für die Liebe des Şah Aliyyü l-Mürtaza, des Şah Hasan und des Şah Hüseyin von Kerbela, für die Liebe des Mehdi, des *Sahib-i Zaman*, des Pols des İmams, brennt, zündet an bis zum Tag des Weltgerichts, für die Liebe des ‚Bei Allah‘. Allah, Allah, die Lampe möge strahlend sein, Yezit möge vernichtet sein, die vor Aliyyü l-Mürtaza brennende Lampe möge Licht sein, *Hü* auf die Wahrheit.“

Das Segensgebet der Fatıma Ana.

„Mein Allah, gesegnet seien Allahs Segen und die beiden Welten der Schönheit, Haticetü l-Kübra, Fatımatu z-Zehra, und erhaben ist Hayrü n-Nisa, die Tochter des Propheten.“

Terceman des Gesichtwaschens.

„Im Namen des Schahs, Allah, Allah, die Hand der Kraft Gottes, die Schönheit des Gesandten Gottes, die Vollkommenheit des *Şah-i Merdan*, die Wunderwirkung des Hacı Bektaş Veli mögen in unserem Inneren allgegenwärtig sein, *Hü* auf den Atem der Wahrheiten.“

Terceman der Kleidung

„Im Namen des Schahs, Allah, Allah, wenn wir wollen, tauschen wir¹, Segen auf die Schönheit der reinen Seele der *Al-i Aba*.“

1 Vgl. Sure 76.28: „[...] wa-’iḏā šī’nā baddalnā amṭālahum tabdīlan“.

tercemān-i qurbān dū‘āsı

4^r

bismi şāh Allāh Allāh fermān-i celīl qurbān-i Ḥalīl delīl-i Cebrā‘īl tekbīr-i İsmā‘īl bismillāhi r-raḥmāni r-raḥīm Selmān Allāh wa-l-ḥamdullāh¹ wa-lā ilāha illallāh wa-llāhu akbar wa-l-ḥamdullāh¹ wa-lā ilāha illallāh wa-llāhu akbar wa-lā ḥawla^{h2} wa-lā quwwata^{h3} illā bi-a-allāhi⁴ l-‘alīyi l-‘azīm Allāhu akbar Allāhu akbar lā ilāha illallāhu akbar wa-llāhu akbar ḥawālati yā şāh-i merdān destūr-ī Allāh evyallāh

tercemān-i ay gördükde^h

bismi şāh Allāh Allāh wa-l-bişru⁵ l-mu‘minīna yā Muḥammed yā ‘Alī ber cemāl-i Muḥammed kemāl-i Ḥasan Ḥüseyin Muḥammed rā şalavāt

tercemān-i ḥaṭā

bismi şāh Allāh Allāh suçum⁶ bağışla ey şāh bi-ḥaḳḳin ‘Aliyyü l-Mürtażā dergāh-i Ḥüseyin-i Kerbelā ḥaḳḳiçün bā şāh rabbanā zalamnā estağfurullāh huwallāh eyvāllāh

tercemān-i şu*

4^v

bismi şāh Allāh Allāh şehīdān raḥmetullāh Īmām Ḥüseyin cennete^h ḥūrī şehīd-i cemāl ber cān-i Yezīde^h la‘netullāh

tercemān-i şu içdikden[]şoñra^h

īmāmlarıñ rûḥ revānları şād ḥandan ola^h ‘aşıqlar faḥrī mezīd ola^h la‘net Yezīdān raḥmet bi-rûḥ-i revān-i şehīdān

tercemān-i şofra^h

bismi şāh Allāh Allāh şofra^h-i Ḥalīl ni‘met-ī celīl ḥizmet-i İsmā‘īl ḳabūl-i qurbān dem-ī devrān dīvāzdeh-i⁷ Īmām zuhūr-ī Mehdī şāh-i zāmān her dem-ī bir an⁸ es-Seyyid Sulṭān Tūrābī Babanıñ demine^h hū

1 wa-l-ḥamdu li-llāh **2** ḥawl **3** quwwata **4** billāhi **5** fortasse wa-başşiri **6** suçum **7** dīvāzdeh-i **8** fortasse bürhān

* Faksimile von fol. 4^v siehe Abb. 14, S. 411.

Terceman des *Dua* für das Opfertier.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, das ruhmreiche Gebot, das Opfer des Halil¹, die Lampe des Cebrail, das *Tekbir* des İsmail, im Namen des barmherzigen und gütigen Allah, Selman², Allah und Dank sei Allah, und es gibt keinen Gott außer Allah, und Allah ist groß, und Dank sei Allah, und es gibt keinen Gott außer Allah, und Allah ist groß, und es gibt keine Macht und keine Stärke außer beim Erhabenen, mächtigen Allah, Allah ist groß, Allah ist groß, es gibt keinen Gott außer des großen Allah, und Allah ist groß, seine Ernennung, o *Şah-i Merdan*, die Erlaubnis Allahs, eyvallah.“

Terceman beim Sehen des Mondes³.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, und bringe den Gläubigen gute Nachricht⁴, o Muhammed, o Ali, Segen auf die Schönheit des Muhammed [und] die Vollkommenheit des Hasan, Hüseyin [und] Muhammed.“

Terceman des Fehlers.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, vergib meine Schuld, o Schah, wahrlich, Aliyyü l-Mürtaza, dem *Dergah* des Hüseyin von Kerbela zuliebe, mit dem Schah, unser Herr, wir haben gefrevelt⁵, ich bitte Allah um Vergebung, er ist Allah, eyvallah.“

Terceman des Wassers.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, die Märtyrer, Gnade Gottes, İmam Hüseyin, Jungfrau für das Paradies, Märtyrer der Anmut, auf die Seele des Yezit [komme] der Fluch Gottes.“

Terceman im Anschluss an das Wassertrinken.

„Die Seelen und Geister der Imame mögen zufrieden und glücklich sein, die Liebenden mögen geehrt und zahlreich sein, Fluch den Yezits, Segen mit der Seele und dem Geist der Märtyrer.“

Terceman der Tafel.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, die Tafel des Halil, das große Mahl, der Dienst des İsmail, die Annahme des Opfers, der Atemzug der Zeit, die Zwölf der İmame, das Erscheinen des Mehdi, der Schah der Zeit, jeder Atemzug des Beweises, *Hü* für die Zeit des es-Seyyid Sultan Türabi Baba.“

1 Halil (wörtl. Freund) ist ein Beiname des Abraham (bzw. İbrahim).

2 In Parallelstellen des Ritualtextes steht „Süleyman“ statt „Selman“, siehe etwa DD2, fol. 2^r.

3 Vermutlich beim Erblicken der jungen Mondsichel zu sprechendes *Terceman*, um einen guten Verlauf des kommenden Monats zu wünschen.

4 Vgl. Sure 61.13: „[...] wa-bašširi l-mu'minīna“.

5 Vgl. Sure 7.23: „Qālā rabbanā ḡalamnā anfusanā [...]“.

tercemān-ī türbe^h

bismi şāh Allāh Allāh es-selām ‘aleyküm ey erenler dünyā varlığını terk edenlere^h tawaffanī musliman wa-l-ḥiqnī bi-a-ş-şāliḥīn¹ ber cemāl-i Muḥammed kemāl-i Ḥasan Ḥüseyn Muḥammed ‘Alī-yi bülendä² rā şalavāt

içerü girdikde^h

5r

bismi şāh Allāh Allāh cemālīndır seniñ nūr-ī ilāhī yüzündir³ ‘aleme^h şems-i mäh-ī eşiğñ türābī mażhar-ī ḥaḳḳ erenler başınıñ tācı külāhı niyāz olsun saña dünyā ve ‘uḳbā ki^h sen[_]sin⁴ dīn pādīşāhı pür⁵ cemāl-ī Muḥammed kemāl-i Ḥasan Ḥüseyn Muḥammed ‘Alī-yi bülend rā şalavāt

tercemān-i dār

bismi şāh Allāh Allāh rabbanā ḫalamnā anfansanā wa-in lam ta‘fir⁶ la-nā wa-tarḥamnā la-nakūnanna mina l-ḫāsirīna Allāh Allāh yüzüm yerde^h özüm dār-i Manşūrda^h erenler meydānında^h incinmiş gücenmiş cān ḫarndaş var ise^h dile^h gelsün bile^h gelsün Allāh eyvallāh

tercemān-ī niyāz

bismi şāh Allāh Allāh wa-llāhu⁷ l-maşriqu wa-l-mağribu fa-aynamā tuwallū afa-ṭamma⁸ wağhullāhi sīmāhum fī wuğūhihim min aṭari s-suğūdi

tercemān-ī çerāğ

5v

bismi şāh Allāh Allāh çerāğ-ī evliyā nūr-ī semavāt ki^h bu menzildir ṭavr-ī münācāt kaçan-kim rüşān⁹ ḳıl niyāzı Muḥammed ‘Alī-yi bülendä² ra^{h10} şalavāt

1 bi-ş-şāliḥīn **2** bülend **3** yüzüñdir **4** sensiñ **5** ber **6** tağfir **7** wa-li-llāhi **8** fa-ṭamma **9** rüşen **10** rā

Terceman des Grabmals.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, Friede sei mit euch, o ihr Heiligen, für diejenigen, die das Dasein der Welt verlassen, berufe mich als ergeben ab und nimm mich unter die Rechtschaffenen auf¹, Segen auf die Schönheit des Muhammed [und] auf die Vollkommenheit der erhabenen Hasan, Hüseyin, Muhammed [und] Ali.“

Beim Hereinkommen.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, deine Schönheit, dein von göttlichem Licht erhelltes Antlitz sind der Welt Sonne und Mond, die Stelle der Türschwelle ist der Erscheinungsort des *Hak*, der Krone und der *Kulah* [genannten Mütze] der Häupter der Heiligen möge Ehrerbietung entgegengebracht werden, dir das Diesseits und das Jenseits, du bist der Padischah des Glaubens, Segen auf die endlose Schönheit des Muhammed und auf die Vollkommenheit der erhabenen Hasan, Hüseyin, Muhammed und Ali.“

Terceman des *Dar*.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, unser Herr, wir haben gegen uns selber gefrevelt, und wenn du uns nicht vergibst und dich unser erbarmst, werden wir zu denen gehören, die den Schaden haben,² Allah, Allah, mein Gesicht auf dem Boden, mein Innerstes im *Dar* des Mansur, wenn auf dem *Meydan* der Heiligen ein verletzter, gekränkter Mitbruder ist, er spreche [es] aus, er komme zusammen, Allah eyvallah.“

Terceman der Niederwerfung [zum Bittgebet].

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, Gott gehört der Osten und der Westen, wohin ihr euch wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch³, ihr Zeichen in ihrem Gesicht ist eine Folge der Niederwerfung⁴.“

Terceman [genanntes Gebet] der Lampe.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, die Lampe der Heiligen, das Licht der Himmel, dies ist das Ziel, die Zeit der Fürbitte an Gott, wenn es erleuchtet ist, werfe dich nieder, Segen auf die erhabenen Muhammed und Ali.“

1 Vgl. Sure 12.101: „[...] tawaffanī musliman wa-l-ḥiqnī bi-ṣ-ṣāliḥīn“.

2 Vgl. Sure 7.23: „Qālā rabbanā ḡalamnā ’anfusanā wa-’in lam taḡfir lanā wa-tarḡamnā lanakūnanna mina l-ḡāsirīna“.

3 Vgl. Sure 2.115: „Wa-li-llāhi l-mašriqu wa-l-maḡribu fa-’aynamā tuwallū fa-ṡamma waḡhu llāhi [...]“.

4 Vgl. 48.29: „[...] sīmāhum fī wuḡūhihim min ’aṡari s-suḡūdi [...]“.

tercemān-i ḥaḫḫlı ḥayırlı

bismi şāh Allāh Allāh yüzüm yerde^h özüm dār-i Manşūrda^h erenler
meydānında^h ḥaḫḫ ḥuzūrunda^{h1} cānım ḫūrbān tenim tercemān ber cemāl-i
Muḥammed kemāl-i Ḥasan Ḥüseyn Muḥammed ‘Alī-yi bülendä² rā şalavāt
erenler ḥaḫḫlı ḥayırlı himmet şey’en li-llāhi Allāh eyvallāh

īrbik³ dū‘āsı

ma‘nā-yi ma‘rifet⁴ sīrr-ī ḥaḫīkat sā’ile^h Şelmān⁵ mülke^{h6} Süleymān kör ola⁷
Mervān yeti[_]şe^h Mehdī-yi şāḫib-i zāmān her dem-ī bir an⁸ es-Seyyid-ī
Sulṭān Tūrābī⁹ Babanıñ demi[_]ne^h hū

1 ḥuzūrunda^h **2** bülend **3** ibrik **4** ma‘rifet **5** Selmān **6** mülke^h **7** ola^h **8** *fortasse* bürhān
9 Tūrābī

Terceman [genanntes Gebet] des Berechtigten, Gesegneten.

„Im Namen des Schah, Allah, Allah, mein Gesicht auf dem Boden, mein Innerstes auf dem *Dar* des Mansur, auf dem *Meydan* der Heiligen [und] in der Gegenwart des *Hak* ist meine Seele Opfer, meine Haut Vermittler, Segen auf die Schönheit des Muhammed und auf die Vollkommenheit der erhabenen Hasan, Hüseyin, Muhammed und Ali, von den Heiligen [möge] Gott zuliebe berechtigtes, gesegnetes Wohlwollen [kommen], Allah eyvallah.“

Gebet für das *İbrik*.

„Der Sinn des spirituellen Wissens, das *Sır* der [göttlichen] Wahrheit, Selman dem Bettler, Solomon dem Besitz, blind soll Mervan sein, der *Sahib-i Zaman* soll zur Hilfe herbeieilen, jeder Atemzug des Beweises, *Hü* auf die Zeit des Seyyid Sultan Türabi Baba.“

Anhang B: Edition von DD1

[Text, Rıka A, graublauer Buntstift:]

1r

göñil¹ mäh-i Muḥarremdir nadir² bu şāzz³ olub gülmek
cihāna^h gelmeden māḫṣād⁴ ḥüdāniñ emrini bilmek
girüb bu meydān-i remzī içere^h ‘adūdan intī[_]kām⁵ almak
...⁶ eyleyüb her dem Yezīde çok cefā kalmak
dīl-ä⁷ ğamnāk olub gezme^h imī[_]diñ⁸ kesme^h ol ḥaḫḫdan
verir naḫsını kısmet[_]äden⁹ mīrādiñ¹⁰ var eden yoḫdan
Muāviyye^{h11} sıyub ‘ahdini ‘Alīniñ firşātın¹² gündi
anıñ evvel ¹³يورجقا oğlı ‘Alīniñ ‘Alīye^h ¹³تندي
cihān-i bī vefā içere^h o münkūr¹⁴ āḫire^htin¹⁵ şatdı
aña rüz-i ¹³السديده ḥüdāniñ laġneti¹⁶ yatdı
dīl-ä ğamnāk¹⁷ olub gezme^h imī[_]diñ⁸ kesme^h ol ḥaḫḫdan
verir naḫsını kısmet[_]äden⁹ mūrādiñ¹⁰ var eden yoḫdan
ki^h on iki mīr-i mü’min[_]ler beraber şehīd oldı
felek[_]lerde^h melekler hep taḫāyyūr¹⁸ baḫrine^h daldı
ezel kātib[_]ler yazmışdı emr-i ḥaḫḫ yerini buldı
onlarıñ intikāmı hep Muḥammed Mehdīye^h kaldı

[in Seitenrand links oben, Rıka A, schwarze Tinte:]

[vermutl. Schreibproben:] Dārende^hniñ bugün bizim için

[Unterschrift (Familiennamen in Lateinschrift):] ‘Alī Sāmī Öġütcü

[Rıka A, graublauer Buntstift:]

1v

gelür bir gün sipāḫşālār¹⁹ ‘ādil²⁰ şāḫib-i fermān
ḫamu şāḫlar ¹³عاراويصلر aña bende^h olur her cān
gidenler tiġi²¹ zārbından²² göre^hmez cennet-i zibān²³
[graphische Elemente statt Refrain]

ḫamu mü’min müḫibbler²⁴ penāḫ ol sultānı
gidüser mezheb-i²⁵ bāṭil²⁶ olıser küll min fānī
ḫapuñda^h sâ’il bī kes kerem eyle^h bu ‘iṣyānı
ki^h bir nuṭḫıñ ḫalāş eyler niçe^{h27} biñ Çorumī Noḫşānī
dīl-ä⁷ ğamnāk¹⁷ olub gezme^h imī[_]diñ⁸ kesme^h ol ḥaḫḫdan
verir naḫsini kısmet[_]äden⁹ mūrādiñ¹⁰ var eden yoḫdan
[graphische Elemente markieren Textende]

1 göñül 2 nādir 3 şāzz 4 māḫṣād 5 intikām 6 *legi non potest, fortasse* temiz 7 dil-i (vel. dil-e) 8 ümīdiñ 9 kısmet eden 10 mūrādiñ 11 Mu‘āviyye^h 12 firşat 13 *sensus non liquet* 14 münkür 15 āḫiretin 16 la‘neti 17 ğamnāk 18 taḫāyyūr 19 sipāḫşālār 20 ‘ādil 21 tiġi 22 zārbından 23 zibān 24 müḫibbler 25 mezheb-i 26 bāṭil 27 nice^h

Şāh-ī Merdān coşa^h geldi sīrrī āşīkār¹ eyledi
yağ[_]muru yağdıran benim ‘Ömer deyü söyledi
o dem şimşek yalabıdı yedi semā gürlledi
hem sākī[_]dir hem bākī[_]dir nūr-ī raḥmānım ‘Alī
‘Ömer geldi Muḥammed ḳatına^h dedi beyān
yā Muḥammed ‘Alī midir gök yüzinde^h gürl^heyen
çārḫ-ī gerdün elinden sīrr-ī ḥikmet eyleyān
hem şākīdir² hem bākīdir nūr-ī raḥmānım ‘Alī
Muḥammedden ḥüb nidā geldi yekdir ‘Alī bir dēdi
hem evvel hem āḥīr küllī şeye^h ḳādir³ dēdi
her kim kī ‘Alīye^h şekk götürse^h muṭlakā kāfir⁴ dēdi
hem şākīdir² hem bākī[_]dir nūr-ī raḥmānım ‘Alī
laḥmüke⁵ laḥmī buyurdu cismī ‘Alī demmüke⁶
‘Alī benim veçhimdendir⁷ Zū’l-Celālī⁸ ḥayrūka⁹
‘ilm-ī bākī ‘ādīl¹⁰ ḥāndır ve la lihā¹¹ ḥayrūka⁸
hem şākīdir² hem bākīdir nūr-ī raḥmānım ‘Alī
kūn¹² de^hyince^h var eyledi on sekiz biñ ‘ālemi
yazan sen[_]siñ bozan sen[_]siñ levh-ī¹³ māfūz¹⁴ ḳālemi¹⁵
küllī derdiñ dermānı yara^hlarıñ mālḥāmi¹⁶
hem şākīdir² hem bākī[_]dir nūr-ī raḥmānım ‘Alī
Sefīl ‘Alīm¹⁷ ‘ākīl¹⁸ ermez sīrr-ī ḥikmet ‘Alīniñ
şarrāf olan kıymet biçer gevher ile^h lālīniñ¹⁹
çok ‘āşīkī²⁰ māşūḳ²¹ étidiñ āqlını²² aldıñ de^hlīniñ²³
hem şākīdir² hem bākī[_]dir nūr-ī raḥmānım ‘Alī
[graphische Elemente markieren Textende]

2r

2v

bugün ben ḥōcamdan²⁴ dersimi aldım • biñ ḳālem²⁵ çekil[_]miş luğata^h oğudım
ṭā²⁶ ezel ḳāndilde²⁷ yolu erkānı • aldım tesvīrimi Ḳāfdan oğudım
buldım ḥaḳīḳatı doğrudım yolu • ezelden bilirim İḥlāş²⁸ yeli
Tahā²⁹ Yāsīn ilḥām ondan ère^hli • Bāyiñ elinde^hki sīrrdan oğudım
yedi ḳapu vardır ārşīñ³⁰ ḳātında^h • üçü zāḥīrinde³¹ dördi bātında^h
bir gizli sīrr imiş sē[_]tīr³² altında^h • Ḥüseyinī[_]yim Mīm Tahādan³³ oğudım
[graphische Elemente markieren Textende]

3r

ben bugün piri gördüm • Muḥammed doğduğı geçe^h
eşiği[_]ne^h yüzüm sürdüm • Muḥammed doğduğı geçe^h
Muḥammedden anadan düşdi • kāfirin³⁴ tebdili şaşdı
yüz biñ kilī[_]se³⁵ yere^h geçdi • Muḥammed doğduğı geçe^h
hūrī³⁶ kızları geldiler • ḳundağın nūrdan şardılar

1 āşīkār 2 sākīdir 3 ḳādir 4 kāfir 5 laḥmüke 6 demüke 7 veçhimdendir 8 Zū l-Celālī
9 ḥayruka 10 ‘ādīl 11 ve lā ilāha 12 kūn 13 levḫ-i 14 maḥfūz 15 ḳālemi 16 melhemi
17 fortasse ‘Alīyim 18 ‘aḳıl 19 la‘līniñ 20 ‘āşīkī 21 ma‘şūḳ 22 ‘aḳlını 23 delīniñ 24 ḥō-
ca^hmdan 25 ḳālem 26 tā 27 ḳāndilde^h 28 İḥlāş 29 Ṭāhā 30 ‘arşīñ 34 kāfirin 35 kilīse^h
36 hūrī 31 zāḥirinde^h 32 setīr 33 Ṭāhādan

yüre^hğüñe^{h1} şevk verdiler • Muḥammed doğduğı gece^h
 hürī² kızınıñ hepi[_]si • Muḥammedir dīn tapusu
 açıldı cennet kapusu • Muḥammed doğduğı gece^h
 ay ile^h gün birden doğdu • Qurʾān Muḥammede^h indi
 yüz biñ kāfir³ dīne^h döndi • Muḥammed doğduğı gece^h
 haber oldu dağ ile^h t̄aşa^h • baḳ dīdamden⁴ ağan yaşa
 secde^hye^h indi dört köşe^h • Muḥammed doğduğı gece^h
 Şāh Ḥaṭāʾim⁵ güzel işler • gözimden aḳi[_]yor yaşlar
 secde^hye^h indi ağaçlar • Muḥammed doğduğı gece^h
[graphische Elemente markieren Textende]

3v

dört divār arası olsa^h mekānım • dışarıdan esen yel bana⁶ neyler
 yanımdaḫi⁷ suyun⁸ ḥavfun çekerim • kenārdan çağlayan sēl bana⁶ neyler
 gerçek şu dünyāda^h erenler çokdır • ‘Aliniñ⁹ nesli[_]niñ evveli pak[_]dir¹⁰
 girme^h derler bana⁶ geçidi yokdır • yüzgecinbildiğim göl bana⁶ neyler
 gerçek olan cānlar kaṭara^h érđi • ‘aşkıyla^h muḥabbet kırıklarıñ bendi
 ben pirden almı[_]şım ḥayr gül[_]bengi • levendi çok olan el bana⁶ neyler
 ana severim toprak üstāzım¹¹ ‘Alī • ‘Aliniñ yoluna^h demi[_]şim beli
 ben ḥaḳḳdan ḳorḳarım seve^hrim yolu • benim ḳorḳum ḥaḳḳdan ḳul bana⁶ neyler
 Sulṭān Cān Ḥaṭāʾim⁵ gözden ağan yaş • şu dünyāda^h yokdır hiç bir dertsiz baş
 herkeşiñ¹² ‘amli herkeşe^{h13} yoldaş • ḥarām-zāde^h olan ḳul bana⁶ neyler
[graphische Elemente markieren Textende]

4r

cenābu^l-bārīden almış[_]siñ destūr • Fırāt suyu¹⁴ Kerbelāya^h varınca^h
 benim için ol sulṭāna^h yüziñ sür • Fırāt suyu¹⁴ Kerbelāya^h varınca^h
 götürürsüñ yazım pire^h bir nāme^h • vāzfi[_]ni¹⁵ yazmaya ‘ācizdir ḥāme^h
 ziyāret¹⁶ étđ ét İmām ibni İmāma^h • Fırāt suyu¹⁴ Kerbelāya^h varınca^h
 ayrılmaz sırrımdan ḳāmm¹⁷ ile^h ḳussam¹⁸ • getür niyāzımı ol ḥāssī[]l-ḥāssa^{h19}
 bildir aḫvālīmi Celāl ‘Abbāsa^h • Fırāt suyu¹⁴ Kerbelāya^h varınca^h
 götür niyāzımı Şāh-ī Cihāna^h • Kāzī[_]mī²⁰ eşiginde^h hemāna^h
 şāḫrāniñ²¹ çölünde^h zāḫib-i zāmāna^{h22} • Fırāt suyu¹⁴ Kerbelāya^h varınca^h
 ol pirin elinden beli[_]miz bağı • ah Ḥüseyin de^hye^{h23} göz yaşı çağlı
 Muḥammed ṭorunu ‘Aliniñ⁹ oğı • Fırāt suyu¹⁴ Kerbelāya varınca^h
 ayrılmaz anne^hler emlik ḳuzudan • ḥaberin al yürekde^hki sızıdan²⁴
 destūr almış ‘Abdū^l[_]Vāḥḥab Ḳāzīden²⁵ • Fırāt suyu¹⁴ Kerbelāya varınca^h
[graphische Elemente markieren Textende]

4v

dün gece^h seyrimde^h de^hve^h yederken • Sulṭān Şāh İbrāḫīm Velīyi gördim
 cehd eyleyüb menzīli[_]ne^h giderken • Sulṭān Şāh İbrāḫīm Velīyi gördim
 şöyle^h bir sahrādan²⁶ geçerken gördim • ellerim bağlayub dārına^h durdım

1 yüreğine^h **2** hürī **3** kāfir **4** dīde^hmden **5** an Ḥaṭāʾiyim vel Ḥaṭāʾim ? **6** baña **7** yanımda^hki
8 suyun **9** ‘Aliniñ **10** pākdır **11** üstāzım **12** herkesiñ **13** herkese^h **14** suyu **15** vaşfını
16 ziyāret **17** ḡamm **18** ḡuşşa^hm **19** ḥāşşu l-ḥāşşa^h **20** Kāzımıñ **21** şāḫrāniñ **22** şāḫib-i
 zamāna^h **23** diyeh **24** sızıdan **25** ‘Abdül-Vāḥḥab Ḳāzīden **26** şāḫrā’dan

şükür dabanına^{h1} yüzimi sürdim • Sulţān Şāh İbrāhīm Velīyi gördim
 herkeşiñ² sevdiği vallāh ‘Alīdir • Ūrūm k̄ububı³ Hācī Bekdaş Velīdir
 kıızıl elma dađı Kıızıl De^hlidir⁴ • Sulţān Şāh İbrāhīm Velīyi gördim
 herkeşiñ² sevdiği şol güzel piri • uğrunda^h yatı[_]yor gerçe^hyiñ⁵ biri
 t̄ac-ī⁶ çimen yeşil yüzleri benli • Sulţān Şāh İbrāhīm Velīyi gördim
 İprahī[_]mim⁷ ‘aşk oduna^h yanı[_]yor • iç[_]miş ‘ecel şerbe^htinden⁸ kanıyor 5r
 bizi söyledenler de^hli⁹ şanı[_]yor • Sulţān Şāh İbrāhīm Velīyi gördim
 [graphische Elemente markieren Textende]

dünü günü ‘arzī[_]mānım¹⁰ Kerbelā • vara^hlım Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h
 senden ğayrī sermāyem¹¹ yok elimde^h • vère^hlim Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h
 dertli öter zāḥāriñ bül[_]bülleri¹² • ma‘nī söyler ḥaqq ehli olan kulları
 t̄aze^h açılmış Erde^hbiliñ gülleri¹³ • de^hre^hlim¹⁴ Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h
 rehber t̄alibi sen yola^h götür • Şāh-ī Merdān eksiği[_]ni sen yetür
 rīzā lōkmāsın¹⁵ meydāna^h götür • ye^hyelim¹⁶ Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h
 kapuyı depdi¹⁷ kırklarıñ birisi • birisinden mesd¹⁸ olmuştır vārīsi¹⁹
 sarı kaya güzel şāhiñ k̄orusı²⁰ • k̄onalım Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h
 dergāhiñ uğrundan aqı[_]yo[r] ‘arqlar²¹ • kurulmuş semāḥlar dönüyo[r] çārqlar
 ḥani bir üzimi²² nüş eden kırklar • éde^hlim Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h
 Şāh Ḥaṭā’ım²³ bu yola beli de^hyü • çağrışalım²⁴ Muḥammed ‘Alī de^hyü 5v
 cümle^hmizde^h bir ikrār k̄ulu de^hyü • duralım Ḥasan Ḥüseyin ‘aşkına^h
 [graphische Elemente markieren Textende]

ḥaqqdan bize^h nāme^h geldi • pirim saña beyān olsun
 Şāhdan gülzārı geldi • peyk saña ḥaber olsun
 bu yola gidenler ḥācī[_]dır • gürūh-ī nācīdir
 cemiñ kilīdi²⁵ kapucıdır • kapucuya^h ḥaber olsun
 ḥaqq kuluna^h eyler a[ḥif] nāzar²⁶ • dört nesneden²⁷ Ādem düzer
 zā‘āl²⁸ gelmiş cemi bozar • gözci saña ḥaber olsun
 mü’mī’n²⁹ yolın yakın ister • münkürlerden³⁰ şaḥın ister 6r
 de^hlil yanmaz yağın ister • de^hlil[_]ciye^h31 ḥaber olsun
 geliñ gire^hlim ḥaḳıḳata^h • k̄ulaḳ dutuñ ma‘rīfete³²

1 ṭabanına^h 2 herkesiñ 3 k̄uṭubı 4 Delidir 5 gerçeğiñ 6 t̄ac-i 7 İbrāhīmim 8 ecel şerbetinden 9 söyledenler deli 10 ārzūmānım vel ārzū benim 11 sermā ye^hm 12 seheriñ bülbülleri 13 Erdebiliñ gülleri 14 dere^hlim 15 loḳma^hsın 16 yiye^hlim 17 tepdi 18 mest 19 vārīsi 20 korusu 21 arqlar 22 üzümü 23 an Ḥaṭā’iyim vel Ḥaṭā’ım ? 24 çağrışalım 25 kilīdi 26 nazar 27 nesne^hden 28 zevāl 29 mü’min 30 münkirlerden 31 delilciye^h 32 tutuñ/tutuñ ma‘rīfete^h

mü'mîn girmiş ihtikâta^{h1} • tarîkçi[_]ye^h haber olsun
 zâkîr² zikri eder sâziyla^h • Qur'ân okur âvâz ile^h
 mü'mîn müslîm³ niyâz ile^h • tâze^hkara^{h4} haber olsun
 mü'mîni çekdiler meydâna^h • münkürü⁵ sürdiler zindâna^h
 hizmet⁶ verdiler Selmâna^h • ferrâs⁷ saña haber olsun
 gel gide^hlim 'üryâna^h • mü'mîn müslîm³ yür yana^h
 tekbîr⁸ vèrildi kırbâna^h • kırbâncı[_]ya^h haber olsun
 bu yola^h gidenler hâşşla hâşşı • silünsüñ⁹ gönüller¹⁰ pası
 doldur ver engür tāsı • şâkî¹¹ saña haber olsun
 Fâtîma^h Ana cemde^h oturur • kırbâna^h çöm[_]ce^{h12} batırır
 cemâ'ata^h loğma^h yetürür¹³ • naķib¹⁴ saña haber olsun
 Şâh Hata'îyim¹⁵ varı¹⁶ geldi • şâhdan gülzârı geldi
 pirden bize^h destür oldu • iznik saña haber olsun

[graphische Elemente markieren Textende]

kaķşam şu 'âlemi seyrân eyle^hsem • yara^hlarıñ bende^h İmâm Hüseyin
 haķķ için dergâha¹⁷ niyâz eyle^hsem • yara^hlarıñ bende^h İmâm Hüseyin
 bâde^h sunar mü'mînlere^h eliñde^h • 'arzım¹⁸ kaldı ölmedim yoluñda^h
 şehîd düşmiş Kerbelânîñ çölinde^h • yara^hlarıñ bende^h İmâm Hüseyin
 kılbimiñ¹⁹ âynâsı²⁰ gönlümiñ yazı • dâ'imâ başın vu'urur²¹ gerçe^hyiñ²² sözi
 el'âman²³ kıatardan²⁴ ayırma bizi • yara^hlarıñ bende^h İmâm Hüseyin
 halife^hler gül[_]bengi²⁵ çeki[_]yor • 'aşıķ²⁶ âtäşi²⁷ şu sîtâmi²⁸ yaķı[_]yor
 daha kaniñ ilğid ilğid²⁹ aķı[_]yor • yara^hlarıñ bende^h İmâm Hüseyin
 haķîkat bâbında^h gizli sîrr olan • kamu³⁰ mü'mînlere^h destü[_]gîr³¹ olan
 sen[_]siz bu dünyâ'yı³² neyle^hsiñ³³ buran • yara^hlarıñ bende^h İmâm Hüseyin

[graphische Elemente markieren Textende]

vîrân bâga^h bülbül³⁴ konar öter mi • gönül³⁵ eğlence^hsi gül³⁶ olmayınca^h
 mâlhâmsiz³⁷ çiğ yara^h bi[_]şer³⁸ biter mi • şöyle^h bir gerçekden el olmayınca^h
 tâbib³⁹ olmayınca^h yara^h sağılmaz • mürşid olmayınca^h haķķa^h varılmaz
 yüz biñ tet[_]bir⁴⁰ kıursuñ⁴¹ küffâr⁴² alınmaz • eli Zülfikârlı⁴³ 'Alî olmayınca^h
 değme^h tâlib bunîñ yerin bile^hmez • bilürse[_]de^h 'ilîmi⁴⁴ âgâh olamaz
 her de^hde^h ölüyü diri kılamaz • Sulţân Şâh İbrâhîm Velî olmayınca^h
 iki melek durmuş sîvâl⁴⁵ şoralar • baķarlar yöñüni cevher ararlar
 bir kılıñ üstüne^h mîzân kıurarlar • geçe^hmezsiñ haķķa^h kıul olmayınca^h
 üstâzım⁴⁶ Kıul Himmet dalķam⁴⁷ taşırır • bu dalķa[_]dır⁴⁸ 'aşıķları çoşurır⁴⁹
 değme^h pir rehber çiğ mı bişirir⁵⁰ • girüb âtäşlerde^{h51} kül olmayınca^h

[graphische Elemente markieren Textende]

1 i'tikâda^h 2 zâkir 3 müslim 4 tâze^hkâra^h 5 münkiri 6 hizmet 7 ferrâş 8 tekbîr 9 silinsin
 10 gönüller 11 sâķi 12 çömce^h 13 yedirir 14 naķib 15 an Hata'îm ? 16 barı 17 dergâha^h
 18 'arzım 19 kıalbimiñ 20 ayna^hsı 21 vurur 22 gerçeğiñ 23 el'âman 24 kıatardan
 25 gülbengi 26 'aşıķ 27 âteşi 28 sitemi 29 ilğit ilğit 30 kamu 31 destgîr 32 dünyâyı
 33 neyle^hsin 34 bülbül 35 gönül 36 gül 37 melhemsiz 38 pişer 39 tâbib 40 tedbîr
 41 küffâr 42 kıursun 43 Zülfikârlı 44 'ilmi 45 su'al 46 üstâzım 47 dalģa^hm 48 dalģa^hdır
 49 çoşdırır 50 pişirir 51 âteşlerde^h

kis[]behtini¹ çıkardılar başından • soyuyorlar Şāh-ī Merdan² ‘Alīyi
 indirdiler tene^hşiriñ başı[]na^h • yuyuyorlar Şāh-ī Merdān ‘Alīyi
 gökde^h melā’ikler³ saçın yoldılar • ne^h yamān hā’if olmuş de^h-de^hye^h⁴ yatdılar
 t̄abūdunı h̄urmā⁵ ağacından yondılar • yunuyorlar Şāh-ī Merdan² ‘Alīniñ
 ‘ilīm zā’if⁶ idi eridi sızdı⁷ • ah étđi kabzda^h⁸ ayrılık sezdi
 h̄iyem oldı ūsda^hlar t̄abūdın⁹ düzdi düzüyorlar Şāh-ī Merdān ‘Alīniñ
 Kān[]ber¹⁰ de^h ağılı[]yor hem yaşın yaşın • orda^h gördim Döldüliñ kişne^hyi[]şin¹¹
 Medīne^h şehrinde^h kıbläye^h¹² karşı • kılı[]yorlar Şāh-ī Merdān ‘Alīyi
 Pir Sulṭān Abdālīm der havā¹³ ile^h • arşā¹⁴ dēriñ olur nūr dū‘ā ile^h 8r
 ‘ara^hbiñ¹⁵ yetdiği ağ de^hve^h¹⁶ ile^h • gönderdiler Şāh-ī Merdan² ‘Alīyi

[graphische Elemente markieren Textende]

[in Zeilenmitte:] du‘āz-ī imām

haqq Muhammed ‘Alī geldi dili[]me^h • kalma günāhıma mürüvvet¹⁷ yā ‘Alī
 şefā‘at senden ola kulluğa • kalma günāhıma mürüvvet¹⁷ yā ‘Alī

[in Zeilenmitte; schwarze Tinte:] (deftere^h geçdi)

Ḥadīce-yi¹⁸ Fāṭıma^h mihr i muḥabbet¹⁹ • umarım bende^hgī²⁰ eyle^h ‘ināyet²¹
 İmām Ḥasan Ḥüseyn mürüvvet • kalma günāhıma mürüvvet yā ‘Alī
 geliñ Zeynāl²² ‘Ābidīne^h vara^hlım • imāmlarıñ dīvānına^h duralım
 toḫsan²³ biñ erlere^h yüzler süre^hlim • kalma günāhıma mürüvvet yā ‘Alī
 İmām Bākīr imāmlarıñ serve^hri²⁴ • İmām Ca‘fer gözüm dīdāmiñ²⁵ nūrī
 dünyāda^h çekdirme^h ahıyla^h zārī • kalma günāhıma mürüvvet¹⁷ yā ‘Alī
 Mūsā-yi Kāzīmdan İmām Rızā • umarım şefā‘at eyle^hyiñ bize^h
 günāhım çok imiş ne^h de^hym size^h • kalma günāhıma mürüvvet yā ‘Alī
 Taķī ile^h Naķī dilim[]de^h verdim • onlara^h şıgındım dārına^h durdım 8v
 İmām ‘Askerī[]ye^h yüzümü sürdim • kalma günāhıma^h mürüvvet yā ‘Alī
 Şāh Ḥaṭā’im²⁶ tamām oldı sözimiz • Muhammed Mehdīye^h var niyāzımız
 on iki imāmımlara^h bağılı özümüz • kalma günāhıma^h mürüvvet yā ‘Alī

[graphische Elemente markieren Textende]

meşāyiḫler āmrüllāhī²⁷ fark étđi • Āllāhu²⁸ ekber lā ilāhe illāllāh
 Muhammed mi‘rāca^h bunuñla^h gitdi • Āllāhu²⁸ ekber lā ilāhe illāllāh
 Muhammed āsīmāniñ²⁹ yedi katında^h • ‘Alī ismi imāmlarıñ zātında^h³⁰
 ism-ī ā‘zam³¹ budır haqqıñ katında^h • Āllāhu²⁸ ekber lā ilāhe illāllāh
 hemi yēdān³² hemi kendi de^hve^hsi³³ • cenāze^hden gelir ‘Alīniñ sāsi³⁴
 budır imāmlarıñ k̄uppe^h³⁵ du‘āsı • Āllāhu²⁸ ekber lā ilāhe illāllāh

1 kisvetini 2 Merdān 3 melā’ikler 4 diye^h 5 t̄abūtını h̄urmā 6 ‘ilim zā’if 7 sızdı 8 kabzda^h
 9 ūsta^hlar t̄abūtın 10 Kānber 11 Döldüliñ kişne^hyişin 12 kıble^hye^h 13 havā 14 ‘arşā^h
 15 ‘arabiñ 16 aḫ deve^h 17 mürüvvet 18 Ḥadīce^h vü, vel Ḥadīce^h-i 19 mihr ü muḥabbet
 20 bendeği 21 ‘ināyet 22 Zeynel 23 doḫsan 24 serveri 25 dīde^hmiñ 26 an Ḥaṭā’iyim vel
 Ḥaṭā’im ? 27 meşāyiḫler emrüllāhi 28 Allāhu 29 es-semāniñ 30 zātında^h 31 ā‘zam
 32 yeden 33 deve^hsi 34 sesi 35 k̄ubbe^h

‘alem ditre^{hyüb}¹ feryād² edendi • fetahnā sūre^{hsi} ‘arşa^h gidendi
bir älmayı³ yedi pāre^h edendi • Allāhu ekber lā ilāhe illāllāh
velīm eydir lā ilāhe illāllāh • ben dōsdı⁴ sevmişim ḥasbeten li-llāhi
iḳrārım pirime^h āmentü bi[_]llāhi • Allāhu ekber lā ilāhe illāllāh

9r

[graphische Elemente markieren Textende]

seb‘ü l-meşānī kitābını oḳudım • türāblıḳdan a‘lā yol bulamadım
bülbül oldım dōrt ḳapuda^h şaḳıdım • türāblıḳdan a‘lā yol bulamadım
türāb ol[_]ki çignäsünler⁵ üstiñi⁶ • bunda^h fark et düşmāniñi dōstiñi
Nesimī gibi yüzdire^hgör pōstiñi • eyzan eyzan eyzan
özün alçağa^h tut türāb ol türāb • kın kibir⁷ gömleḡin altından bırak
pirin⁸ eşiḡi[_]ne^h yüzümüz sürüñ • [graphische Elemente statt Refrain]
çok şükür türāblıḳ tutdı yolımız • ḥaḳḳa^h ma‘lūm aḥvālimiz ḥālimiz
Sultān Ḥaydār Balım sen al elimiz • [graphische Elemente statt Refrain]
Derviş ‘Alī^{yı}⁹ türāb eden ‘aşḳıñ meyidir • Derviş ‘Alī İmām Ca‘fer şoyıdır
türāblıḳ Muḥammed ‘Alī ḥuyudır • [graphische Elemente statt Refrain] şon¹⁰

1

9v

ilāhī¹¹ ḳapuña^h geldim
ḳuşūrım elime^h aldım
ḳabūl eyle^h tevbe^h ḳıldım
oḳurım esta‘furullāh¹²

2

günāhım ḥesāba^h¹³ gelmez
senden ḡayrī kimse^h bilmez
geç[_]mez iseñ yüzim gülmez
[graphische Elemente statt Refrain]

3

görmedim bühtān eyledim
yalan ḡıybet çok söyledim
küfr deryāsın boyladım
[graphische Elemente statt Refrain]

4

ḳan ile^h elimi yudım
yaḥşilere^h yaman dedim
rīzāsız loḳma^h yedim
[graphische Elemente statt Refrain]

5

ḳuyular ḳazdım ellere^h
düşmi[_]şim yañlış yollara^h
rahmi eyle^h ‘āşī ḳullara^h
[graphische Elemente statt Refrain]

1 titre^{hyüb} 2 feryād 3 elmayı 4 dōstı 5 çigne^hsünler 6 üstini 7 kibir
8 piriñ 9 ‘Aliyi 10 şon 11 ilāhī 12 estagfurullāh 13 ḥesāba

6

gördiğimi sîrr étme^hdim
 üç göñli bir etme^hdim
 sen buyurdıñ ben dutmadım¹
[graphische Elemente statt Refrain]

7

nefse^h uydım yolım azdım
 göñlim yād èllerde^h gezdi
 cümle^h ‘âlem benden bezdi
[graphische Elemente statt Refrain]

8

yitürdi bulmadım beni عرص
 ‘arzı² eyledim geldim seni
 sen cömerdsiñ gölliñ³ ğānī
[graphische Elemente statt Refrain]

9

ḥarām yedim müşkil işim
 ğavğalara^{h4} şaldım başım
 akıtma^h çeşmim yaşım
[graphische Elemente statt Refrain]

10

Nokşānīyim yüzim qara^h
 mürüvvet deyüb geldim cara^h
 ilāhī yandırma^h nāra^h
[graphische Elemente statt Refrain]
[graphische Elemente markieren Textende]

[in Zeilenmitte; unterstrichen:] kūrban dū‘āsı⁵

kūrbanlık koyundur meydāna^h gelen • uğrunda^h de^hlil-ī Cebrā‘il⁶ de^hye^{h7}
 güzelce^h çoç ile^h ḥaberin⁸ aldım • ḥaḳḳa^h kūrban geldi İsmā‘il⁹ de^hye^{h7}
 dört kimse^h kūrbanı yerinden alan • getürüb meydāna^h nāzara^{h10} duran
 za^hkiriñ zīkridir¹¹ üç düv‘āz-ī imām • tekbirini¹² al[]da^h gerçek er de^hye^{h7}
 tekbirini¹² al[]da^h ḥizmetini¹³ gör • ḥesābını¹⁴ bil[]de^h buçağın vu‘r¹⁵
 boğazla keşküre^{h16} ḳanın eyle^h sîrr • erenler sîrrda^hdır cānda^h sîrr de^hye^{h7}
 pōstundan ara^hla^h getür meydāna^h • zīrā cevri eyle^h cesetde^{h17} cāna^h
 ḳatarlanmış¹⁸ gider ulū dīvāna^h • mü‘minler ārzūsı¹⁹ ... dīdārdır de^hye^{h7}
 pōstundan ara^hla^h getür meydāna^h • Ḥasan Ḥüseyn[]de^h Zeynālī²⁰ cāna^h
 Bāḳīr ile^h bile^h girdi ḳazana^h • ḳaynadı küre^h de^h oldu ḥāl de^hye^{h7}
 İmām Ca‘fer ‘ilmiñ kitābın oḳu • hemān bül[_]bül²¹ ol[]da^h gülşānde^{h22} şaḳı

10r

10v

1 tutmadım **2** ‘arzı **3** göñliñ **4** ḳavğalara^h **5** dū‘āsı **6** Cebrā‘il **7** diye^h **8** an ḥaberin? **9** İsmā‘il
10 nāzara^h **11** zākiriñ zīkridir **12** tekbirini **13** ḥizmetini **14** ḥesābını **15** buçağın vur
16 keşküle^h **17** cesetde^h **18** ḳatarlanmış **19** ārzūsı **20** Zeynel **21** bülbül **22** gülşānde^h

yāğını ūrfānda^{h1} bir de^hlil yakın • müminler² ‘arzūsı³ şavķ-i nūr de^hye^{h4}
 kırklar meydānında⁵ çārḥ-ī pervāne^h • Mūsā-yi Kāzīm[]da^h bir kāmīl cāna^h
 Rīzā lōķmāsı⁶ geldi meydāna^h • dört ķapusu tamām olan yer de^hye^{h4}
 Muḥammed Taķī[]dir lōķmāyı⁷ sunan • Şāh ‘Alī Naķī[]dir nūş édüb ķanan
 Ḥasan ‘Alī ‘Askerī dīvāna^h gelen • Mehdī maḥāra^hda^{h8} oldu sīrr de^hye^{h4}
 Şāh Ḥaṭā’iyim⁹ içdi ‘aşķīn¹⁰ dolusin • doluyu sunan[]da^h pirim ‘Alisiñ
 rehber^h armağān¹¹ eyle^h de^hri[]sin¹² • gerçeğın¹³ serdiğı sōfradır¹⁴ de^hye^{h4}
[graphische Elemente markieren Textende]

[mittig oberhalb des Textes ein Kreuz:] ×

11r

Cebra’ıl¹⁵ ‘Alī[]ye^h bir elma sundı¹⁶ • pir öñünde^h dāra^h duran elmalar
 ķaderin bilme^hyen ķabuğın¹⁷ soydı¹⁸ • *[graphische Elemente statt Refrain]*
 elmasın¹⁹ elmasıñ donuñu soyun²⁰ • soyun²¹ ki^h donuña^h peyğamber giysiñ²²
 ķadirin bilme^hyen ķabuyıñ¹⁷ soy[]sun • *[graphische Elemente statt Refrain]*
 elmasın¹⁹ elmasıñ mīski²² ile^h amber²³ • ķoķuğā²⁴ yaslan[]sıñ²⁵ yüz biñ peyğamber
 çivi[]diñ²⁶ Fāṭima^h ķabuyıñ¹⁷ Ƙānber²⁷ • *[graphische Elemente statt Refrain]*
 Pir Sultān Abdālīm vaḥdet bu vaḥdet • ṭāvlāda²⁸ kişne^hyor²⁹ Döldül³⁰ gibi at
 bir adı Zūlfikār³¹ bir adı Aḥmed • *[graphische Elemente statt Refrain]*
[graphische Elemente markieren Textende]

[mittig oberhalb des Textes ein Kreuz:] ×

11v

bize^h bu dolu da^h pirimden geldi • bir sen iç sevdiğim bir de^h baña ver
 Balım Sultān Ƙızıl De^hliden³² geldi • *[graphische Elemente statt Refrain]*
 pāy’ım³³ geldi erenleriñ pāyından • Muḥammed nesli ‘Alī soyundan³⁴
 kırkların içdiğı üzüm suyundan³⁵ • *[graphische Elemente statt Refrain]*
 ārifler³⁶ dersini almış āyetden • dōst seni seve^hrim cāndan ķiyāndan
 Hızırın³⁷ içdiğı āb-ī ḥāyatdan³⁸ • *[graphische Elemente statt Refrain]*
 bağlamış beli[]ne^h nūrdan bir kemer • ‘aşķıñ dolusını içenler ķanar
 herkeş³⁹ sevdiğı[]ne^h bir dolu sunar • *[graphische Elemente statt Refrain]*
 Şādīķ⁴⁰ ...⁴¹ bundan bir içdi • bundan içenler ķaynayub coşdı
 ķaynayub coşanlar sırrından geçdi • *[graphische Elemente statt Refrain]*
[graphische Elemente markieren Textende]

[Rıka B, schwarze Tinte:]

12r

cem evine^h varınca^h evvelen yapılacak vāzīfe^hler⁴² de^hde^h olan kimse^h
 ve^hyāḥū⁴³ ṭālib[]ler şu dū‘ā-yı⁴⁴ oķuya^h bismi şāh benim bülbül bugün

1 ‘irfānda^h 2 mü’minler 3 ārzūsı 4 diye^h 5 meydānında^h 6 loķma^hsı 7 loķma^hyı
 8 mağāra^hda^h 9 an Ḥaṭā’im ? 10 ‘aşķıñ 11 armağān 12 derisiñ 13 gerçeğıñ 14 sofradır
 15 Cebra’ıl 16 şundi 17 ķabuğın 18 soydı 19 elmasıñ 20 şoyun 21 giysin 22 miski
 23 ‘amber 24 ķoķuya^h 25 yaslansın 26 çığıdiñ 27 Ƙānber 28 ṭāvlāda^h 29 kişiyor
 30 Döldül 31 Zūlfikār 32 Deliden 33 pāyım 34 şoyundan 35 suyundan 36 ‘ārifler
 37 Hızırın 38 ḥāyatdan 39 herkes 40 Şādīķ 41 *legi non potest, fortasse* Ḥüseynim vel
 Ḥasanım 42 vāzīfe^hler 43 veyāḥūd 44 du‘āyi

gülpzara^{h1} geldim ħālim ‘arzı² etmeğē^h dildara^{h3} geldim koyarlarsa^h bizi içerü
erenler ħapudan düşmeğē^h dīdara^{h4} geldim ber cemāl-i zāt-i⁵ pāk-i al-i⁶ ‘abā
rā şalavāt


[*einige kurze Striche markieren Ende des Textabschnitts*]

içerü girdikde^h bu dū‘āyı⁷ oğuya^h

bismi şāh Allāh cemālīndir seniñ nūr-ī ilāhī yüzindir ‘āleme^h şems-i mäh-ī
eşiğīñ türābī mazhar-ī ħağğ erenler başınıñ tācı külāha^h niyāz olsun dünyā ve
‘uğbā ki sen[_]sin⁸ dīn pādīşāhı pūr⁹ cemāl-ī Muğammed kemāl-i Ħasan
Ħüseyn Muğammed ‘Alī-yi bülend ra^{h10} şalavāt 5

[*einige kurze Striche markieren Ende des Textabschnitts*]

bundan şoñra^h de^hde^h olan kimse^h pōştıñ²³ önüne^h diz gelüb şu dū‘āyı⁷
oğuya^h ‘āzamte^h İleyke yā ‘Alī eslem[_]tü İleyke yā ‘Alī en‘emte İleyke yā ‘Alī
ekremte İleyke yā ‘Alī ħālā n-nebī‘ü ‘alā^ol-İslām¹² de^hye^h pōšta^{h13} oturub gelen
meydāna^h

gelen[_]lere^h dū‘ā ede^h bundan şoñra^h ...¹⁴ birinci ħİZmete^{h15} başlaya^h yānī¹⁶ 12v
birinci ħİZmet¹⁷ şudur ki^h de^hlīl dū‘āsı der de^hlīle^h şu düv‘āz-ī İmāmı  oğuya^h

[*drei Unterschriften in Lateinschrift; graublauer Buntstift; über drei vorgedruckte Zeilen
verteilt nebeneinanderstehend; untere Seitenhälfte:*]

13r

AÖğütcü AÖğütcü AÖğütcü

[*drei Unterschriften; erste u. dritte in Lateinschrift, zweite: Vorname in arab. Schrift u.*

*Familiennamen in Lateinschrift; graublauer Buntstift; vertikal zu Zeilen nebeneinanderstehend;
untere Seitenhälfte:*]

Kargın Temir Kargın Kar[gın]

[*Rıka B, schwarze Tinte:*]

13v

bundan şoñra^h koyun tekbiri¹⁸ olur şoñra^h görüle^hcek tālīb var ise^h görülür ve^h
dāra^h durunca^h de^hde^h dū‘ā eder tālīb[_]ler tecellāya^h dolanır tekrār geçüb
çengel dārına^h dururlar de^hde^h olan bir düv‘āz-ī İmām söyler şoñra^h der ki^h ‘aşğ
ola sūfī¹⁹ ‘aşğ ola geldi[_]yiñ²⁰ ħağğ ħapusu durdı[_]yiñ²¹ ‘Alī Manşūr dāri
erenler cesetiñe^{h22} cān vermiş ħālbiñe^{h23} İmān vermiş göz vermiş gözle^hmeye^h
ħulağ vermiş diñle^hmeye^h dil vermiş söyle^hmeye^h çeñe^h tālīb dil mürşīd dile^h
gel doğrı söyle^h başlı dilli[_]siñ ne^h gördiñ niye^h geldiñ der erenler saña
eyvallāh ħağğ gördik ħağğ meydānına^h geldik ħağğı

1 gülpzāra^h **2** ‘arzı **3** dildāra^h **4** dīdāra^h **5** zāt-i **6** āl-i **7** dū‘āyı **8** seniñ **9** pūr **10** rā **11** pōştıñ
12 ‘āzamtu ’İleyke yā ‘Alī ’eslemtü ’İleyke yā ‘Alī ’en‘emtu ’İleyke yā ‘Alī ’ekremtu ’İleyke
yā ‘Alī ħālā n-nebīyü ‘alā l-İslām= ’āzamtu ’İlayka yā ‘Alī ’aslamtu ’İlayka yā ‘Alī ’an‘amtu
’İlayka yā ‘Alī ’akramtu ’İlayka yā ‘Alī ħālā n-nabīyü ‘alā l-İslām **13** pōšta^h **14** *legi non potest*
15 ħİZmete^h **16** ya‘nī **17** ħİZmet **18** tekbīri **19** şūfī **20** geldiğīñ **21** durdığīñ **22** cesediñe^h
23 ħālbiñe^h

bundan şöra^h t̄alib[_]ler de^hde^hniñ öñüne^h gelir de^hde^h olan o t̄alibleriñ 14v
[interlineare Korrektur der Streichung in nächster Zeile:] ya^h indi bu erkān
 üze^hrine^{h1} ḥaṭā étd² ḥüdā için bağışla de^hyi³ okunan düv‘āz-ī imāmı oğur bu
 düv‘āz-ī imām şönda^h der ki^h ḥāl erenler ḥalidir yol erenler yoludur
 de^hnen⁴ düv‘āz-ī imāmı oğur nihāyet t̄alibe^h erkān çalar der ki^h Allāh
 Muḥammad yā ‘Alī de^hye^{h5} on iki erkān çalar tamāmında^h der ki^h t̄arihleri
 temiz yunnakları⁶ pāk oladır

īrbik[_]çi[_]ye^{h7} lāzīm⁸ dū‘ā
 ma‘nā-yi ma‘rifet⁹ sīrr-ī ḥaḳīḳat s̄ā’ile^h Şelmān¹⁰ mülke^h Süleymān kör ola
 Mervān yeti[_]şe^h şāḥib-i zāmān her de^hm-ī bürḥān¹¹ es-Seyyid-ī Sulṭān
 Tūrābī Babaniñ de^hmi[_]ne^{h12} hū bundan şöra^h de^hde^h dū‘ā eder
 ya‘nī ḥazre^ht-ī Şelmāniñ¹³ himmet كـ hidāyeti ḥāzır¹⁴ ve^h nāzır ola^h
 ḥizmetiñden¹⁵ şefā‘at bulasıñ gerçeğ^h hū

[Rıka A, graublauer Buntstift:]

15r

gönül ḥāvalandı¹⁶ rīzā ile^h • beni Īmām Ḥüseyyine^h gönde^hriñ¹⁷
 medet mürüvvet¹⁸ geç[_]mez hem nīzā¹⁹ ile^h • *[graph. Elemente statt Refrain]*
 ḳutlu gün perde^hden doğub aşmadan • āḥīl²⁰ ġarīb olub fikr şaşmadan
 dağlar ḳırcıllanub şoğuk düşmeden • *[graph. Elemente statt Refrain]*
 benim şol ellere^h çekdiğim perde^h • yeñi[_]le^h düşmi[_]şim böyle^h bir derde^h
 gönül²¹ firār ḳılub durmaz bir yerde^h • *[graph. Elemente statt Refrain]*
 yüklendi bārḳānem de^hve^hler²² ile^h • yoldaş olma yalın yuvalar ile^h
 cümle^h büyük küçük dū‘ālar ile^h • *[graph. Elemente statt Refrain]*
 Pir Sulṭān Abdālīm ḥaḳḳlı söyleñde^h • inüb ‘aşḳın²³ deryāsını boylañda^h
 cümle^h büyük küçük dū‘ā eyleñde^h • beni Īmām Ḥüseyyine^h gönde^hriñ¹⁷

[graphische Elemente markieren Textende]

evvelen t̄alib görildiği zaman vāzife^{h24} bundan ‘ibāretdir t̄alib meydāna^h ge- 16r
 lince^h de^hde^h şu dū‘āy²⁵ éde^h ṭurduğıñ dārdan geldiğini meydān-ī ‘Aliden
 ḥayır ḥaşānet²⁶ bula^hsın gerçeğ^h hū diye^h niyāz[_]bend olub tecellā dolana
 tekrār tecellāsına^h dū‘ā budır tecellā tevellā ḥaḳḳa^h erişe gerçeğ^h hū diye^h
 andan[_]şoñr[a^h] çengel dārına^h ṭura^h de^hde^h bir düv‘āzīmām²⁷ okuya^h
 andan[_]şoñra^h ‘aşḳ ola^h şūfī ‘aşḳ ola^h t̄alib tecellāya^h ine^h geldiğini ḥaḳḳ
 ḳapusu durduğıñ ‘Alī Manşūr dārı erenler cesetiñe^{h28} cān vērđi ḳālbiñe^{h29}
 imān vērđi göz vērđi gözlemeye^h dil vērđi söylemeye^h çeñe^h t̄alib dil mürşid
 dal gel ṭoğrı söyle^h ne^h görđiñ niye^h geldiñ dēr erenler şaña^{h30} t̄alib eyvallāh
 diye^h ḥaḳḳ görđik ḥaḳḳ meydānına^h geldik Nesimī³¹ gibi pōst omuzımızda^h

1 üzerine^h 2 étdim 3 deyi 4 denen 5 diye^h 6 yunakları 7 ibrikçiye^h 8 lāzım 9 ma‘rifet
 10 s̄ā’ile^h Selmān 11 dem-i bürḥān 12 demine^h 13 ḥazret-i Selmāniñ 14 hidāyeti ḥāzır
 15 ḥizmetiñden 16 gönül havālandı 17 gönderiñ 18 mürüvvet 19 nīzā’ 20 ‘aḳıl 21 gönül
 22 bārḳāne^hm deve^hler 23 ‘aşḳiñ 24 vāzife^h 25 dū‘āy 26 ḥaşānāt 27 düvāz imām
 28 cesediñe^h 29 ḳālbiñe^h 30 saña 31 Nesimī

Fazlî¹ gibi hañçer göbeğimizde^{h2} Manşûr gibi örken³ boğazımızda^h dilimiz mürüvvetde^h pirimiz kuvvetde^h yüzümüz yerde^h ö[_]zimiz dâr-î Mânşûrda^{h4} erenler meydânında^h haqq huzûrında^{h5} evliyâ nûr-î semâvât menzîlli⁶ doğru münâcât râhında^h cânımız kurbân

[mittig oberhalb des Textes:] 1

16v

tenimiz tercemân incinmiş gücenmiş yol kardâşleri var ise^h pir huzûrında^h dile^h gelsün söyle^hsinler diyor bu cânlar ve^h siz erenler[]de^h haqqı ve celî isteği olan isteñ⁷ erenler şûfî şûfîniñ hem döstü hem düşmânıdır oturan vebâli turan turan vepâli⁸ oturan boynına^h erenler cümle^h büyük küçük bu cânlardan râzî[]mısıñız⁹ eyvallâh erenler siz de^h kendiñizi düşünün el göğde^hnin¹⁰ kaynaşan¹¹ yerini bilir bu meydânda^h günâh¹² bir topağ kardır şûfiya¹³ lâzımdır¹⁴ ki^h özinde^h olan uğrı'yı¹⁵ ceme^h vèirse^h erenler qar topu gibi eridir این شا ا ه¹⁶ günâhmızdan¹⁷ halâs¹⁸ olurız talib iki gözli heybe^hdir dökdüyin¹⁹ erenleriñ şakladıgıñ seniñ ne^h dağvâcı²⁰ ol ne^h dağvâ²¹ kazan dağvâyıla^{h22} haqq katına^{h23} varılmaz evvel kapu rehber haqqı

[rechts und mittig oberhalb des Textes zwei Kreuze (x)]

17r

ey muhibb-î şâdîk-î²⁴ merdânlar hoş geldiñiz
göñli[_]miñ²⁵ eğlence^hsi merdânlar hoş geldiñiz
çok zâmândır ki^h aha^h çeker cân[]ı dîl²⁶ didârına^h
merhabâ ey gözler-î şahâne^hler hoş geldiñiz
bu ne^h devletdir ki^h bize^h vâşığı[_]ñiz²⁷ oldı yâr nâşib
ey çeşm-î nergîzi²⁸ rûk-i²⁹ râr-î³⁰ hübâne^hler³¹ hoş geldiñiz
el düşmi[_]şim 'aşk âtaşine^{h32} derdiyle^h Ya'küb gibi
ben[_]ci[_]le^hhyin³³ ciğer-î puryâna^hlar³⁴ hoş geldiñiz
bu Nesimî³⁵ bende^hñiz gâmmdan düşmi azât³⁶ oldı gene^h
ey lâle^h lübbi dışları dürdâne^hler hoş geldiñiz

[Rıka A, graublauer Buntstift; Streichung mit schwarzer Tinte:]

17v

naşrî min Allâhi lütfî doḡuna^h

[Rıka B, schwarze Tinte:]

naşrî min Allâhi lütfî doḡuna^h • ve l-fatun qarî[_]ba^{h37} l-ihsân indi
veçinde^{h38} Ḳurân-î 'azim³⁹ oḡuna^h • haqqında^h sūrâ-yi⁴⁰ ar-raḡmân indi

1 Fazlî 2 göbeğimizde 3 vd. S. 145 4 Manşûrda^h 5 huzûrında^h 6 menzilli 7 fortasse istesin, vd. DD2, fol. 5v 8 vebâli 9 râzî mısıñız 10 göğde^hniñ 11 kaşınan 12 günâh 13 şûfiya^h 14 lâzımdır 15 uğrıyı 16 inşâallâh 17 günâhmızdan 18 halâş 19 dökdügiñ 20 da'vâcı 21 da'vâ 22 da'vâyıla^h 23 katına^h 24 şâdîk-i 25 göñlümiñ 26 cân u dil 27 vaşığıñız 28 nergisi 29 an ruḡ-i? 30 an râr-i? 31 hübânler 32 âteşine^h 33 bence^hle^hhyin 34 puryâna^hlar 35 Nesimî 36 âzâd 37 wa l-fatḡu qaribun 38 vechinde^h 39 'azîm 40 sūre^h-i

yüz yigirmi dört biñ peygamber haqqdır • anlarıñ ervāhi¹ ezelden pākđır
 illā² Muḥammediñ me^hnendi³ yoqqdır • İncil Tevrāt Zābūr⁴ Kaf⁵ Qurān indi
 yüz dört kitāb indi k̄āyetdir⁶ kamu⁷ • bir Elif halk̄ etdi Cim⁸ ile^h Mīm
 bunca^h ‘ilimleriñ⁹ hatmı tamāmı • üç İhlāş-ı¹⁰ şerif bir İlḥām¹¹ indi
 haqq resūline^h eyler hīdāyet¹² • gēne^h bu^{’13} gününde^h eyledi imdād¹⁴
 āḥīr¹⁵ nebileri eyledi irşād¹⁶ • ibdīdā¹⁷ şānına^h Elif Lām indi
 Muḥammedim eder ol naẓar kim[]de^h • her şey[]de^h var ammā illā² Ādem[]de^h 18r
 wa^h-laqat kerremnā¹⁸ dedīği dem[]de^h • ‘aql ‘ilim¹⁹ kelām küllī kāna indi
 [graphische Elemente markieren Textende]

[Rika C, graublauer Buntstift:]

6

illā Zūlfikār²⁰ de^hye^h üçinci kul olan ḥayri şerri haqqdan bile^h dördinci iḥbār
 ile^h üstüne^h hiç bir şey’ almaya^h beşinci ‘Alī Muḥammediñ yolın erkānını haqq
 bile^h altıncı ‘Alī Muḥammed ‘aşkına^h cemde^h secde^h ede^h yedinci tercemāni
 taña²¹ koyma^h sekizinci uyḥuya²² me^hyl²³ etme^h haqqı unutmuş olursın 9
 evliyāniñ yolını bilici gerek onuncı 4 kapuniñ yerinde^h haqqı bula^h ve^h bu āyet
 nāzil²⁴ oldu inna-mā antum ma‘nāsı şudur

7

4 kapu kırk maḳām on iki farz-i kifāye^{h-i25} bile^hne^h şefā‘atım çok olur de^hdi

18v

[unterer’ Text, Rika C, graublauer Buntstift; eventuell ausradiert:]

- | | | |
|---|----------------------|---------------------------------------|
| 1 | ḥizmet ²⁶ | de ^h līl |
| 2 | " | bacılarıñ |
| 3 | " | cem birlemesi |
| 4 | " | tevhīd ²⁷ |
| 5 | " | diz çökelim |
| 6 | " | geldi Cebra’ıl ²⁸ |
| 7 | " | dünü günü ‘arzī[]mānım ²⁹ |
| 8 | " | īrbīk ³⁰ |

[Rika A, graublauer Buntstift:]

gönül³¹ kām³² çekübde^h faşāḳat³³ etme^h • cihānı yaradan rīzāğa³⁴ yalvar
 kula^h cevri eyleyüb zālımlık etme^h • ‘adālet taḥdında^{h35} sulṭāna^h yalvar
 yahū de^hye^{h36} bil yaḳalayub eliñiz • eliñi uzadub ḥara³⁷ daḡlatma
 yönde^h bir vefāsız yāra^h yaḳalanma^h • her dem bir kārā^hra^{h38} devrāna^h yalvar

19r

1 ervāhi 2 illā 3 menend 4 Zebūr 5 Kaf 6 gāyet 7 kamu 8 Cim 9 ‘ilimleriñ 10 İhlāş-i
 11 İlḥām 12 hidāyet 13 bu 14 imdād 15 āḥir 16 irşād 17 ibtidā’ 18 wa-laqad karamnā
 19 ‘ilim 20 Zūlfikār 21 taña^h 22 uyḥuya 23 meyl 24 nāzil 25 farz-i kifāye^hyi 26 ḥizmet
 27 tevhīd 28 Cebra’ıl 29 ārzūmānım 30 ibrik 31 gönül 32 gamm 33 *sensus non liquet*,
fortasse fesaket 34 *sensus non liquet, fortasse rīzāya* 35 taḥtında^h 36 diye^h 37 *sensus non*
liquet, fortasse kara 38 *karāra^h*

mürşid olub müşkülleri¹ kandıran • ihsân edüb yetimleri² güldiren
 ايبیلیسی³ cennetden dıſa⁴ sürdiren • zîrâmîñ⁵ mîrâdın⁶ vîra^hna^{h7} yalvar
 emre^h eyle^hyüb gök küpye^hyi⁸ durdıran • ihsân eyle^h yetimleri² güldiren
 kılıç atub dađı ele^h kaldıran • suyu⁹ niyet eyle^hyüb ſalâta^h yalvar
 kısm-i ſems dıſa⁴ edüb hîbâra^{h10} varan • billûrî ‘âzîm¹¹den emânet alan
 seksân günlük yola bir demde^h varan • cennedde^{h12} Muhammede yata^hna^h yalvar
 bu ğalan¹³ kullarıñ cârına^h yatan • Eyyübiñ derdine^h dermânlar kıtan
 kul edüb özüni bâzârda^h ſatan • کیشمرده⁵ âteſe^h gire^hne^h yalvar
 tera^hziniñ¹⁴ ſađ yanına¹⁵ oturan • bir انوير¹⁶ âjde^hrahâ[’]yı¹⁷ kıata^h yaturan¹⁸ 19v
 hây[_]yıriñ¹⁹ kıapusun elde^h götüren • niyâzı mîrâdıñ⁶ vîra^hna^{h7} yalvar

[Rıka A, schwarze Tinte:]

Hasan ile^h Hüseyin ‘ilîm²⁰ taħſîl²¹ éderken bir ğün ğelüb vâlîde^hleri²²
 Fâṭıma^h[_]tū z-Zâhrâya²³ dediler vâlîde^{h24} kıanķi[_]miziñ²⁵ ğaṭdı²⁶ efzâldır²⁷
 Fâṭıma^h dedi atañız²⁸ ‘Alîye^h sîvâl²⁹ édiñ dediđi zâmân aṭaları³⁰ ‘Alî yanına¹⁵
 vardılar sîvâl²⁹ étdiler ki^h yâ aṭa³¹ kıanķi[_]miziñ²⁵ ğaṭdı²⁶ efzâdır²⁷ ‘Alî dedi
 ceddîñiz Muhammed Muſtafâya^h gidiñ ſebbir i ſübbir³² Muhammediñ ya
 yanına¹⁵ ğeldiler yâ ceddâ³³ kıanķi[_]miziñ²⁵ ğaṭdı²⁶ efzâldır²⁷ o anda^h
 Muhammed Muſtafâ tefekkürde^{h34} kıaldı birle^h cenâb-î Allâh Cebrâ[’]ile^{h35}
 emriet[_]di ğit cennet-î â‘lâdan lü’lü’-i mercân alub peyğanbere^{h36} ṭabſur³⁷
 Muhammed Muſtafâ ſaçsıñ³⁸ hâñgi[_]si³⁹ fazlâ⁴⁰ toplarsa^h anıñ ğaṭdı²⁶ ‘ilîmi⁴¹
 efzâldır²⁷ Cebrâ[’]il⁴² cennet-î â‘lâdan lü’lü’-i mercân alarak Muhammed
 Muſtafâya^h Allâhiñ emriyle^h ṭabſurdı⁴³ Muhammed Muſtafâ ortaya^h ſaçarken
 cenâb-î ğaḳḳ firîſtâhleri⁴⁴ ğönderdi gidiñ her iki[_]sine^h mûsâvî²⁰ olarak taḳſîm 20v
 ile^h topladıñ firîſtâhler⁴⁶ biri birinden fazlâ⁴⁰ toplatmadı Hasan ile^h Hüseyin
 topladıķları mercânları Muhammediñ önüne^h göturdiler her iki[_]siniñ
 mercânı mûsâvî⁴⁵ ğeldi

[Rıka C, graublauer Buntstift:]

20v

ķubbâsi⁴⁷ oķunacaķ muſâhiblere^{h48} bunı de^hye^h de^hlîl-î heſtümî[’]n⁴⁹ erkân-î
 heſtümî[’]n⁴⁹ âb-î Kevſerden içdim ‘[ayn] ‘Alî mîm Muhammed yek elîf⁵⁰ Allâh
 Muhammed yâ ‘Alî de^hyerek⁵¹ bir parmađı ile^h çalmalı veyâhûd bir erkân
 çalmalı

[durchgezogene Linie unter der Zeile]

1 müşkülleri 2 yetimleri 3 *sensus non liquet, fortasse* â[’]ile^hsi 4 dıſa^h 5 *sensus non liquet*
 6 murâdın 7 virâna^h 8 ķubbe^hyi 9 ſuyu 10 *sensus non liquet, fortasse* kibâra^h 11 ‘âzîm¹¹den
 12 cennetde^h 13 kıalan 14 terâziniñ 15 yanına^h 16 *an* نوب *vel* انوير *vel* نوب?, *sensus non liquet*
 17 ejderhâ[’]yı 18 yatıran 19 hâyriñ 20 ‘ilîm 21 taħſîl 22 vâlîde^hleri 23 Fâṭımatü
 z-Zehrâ[’]ya^h 24 vâlîde^h 25 kıanķimiziñ 26 ğaṭtı 27 efzâldır 28 atañız/atañız 29 su[’]âl
 30 ataları/ata^hları 31 ata/ata^h 32 ſebbir ü ſübbir 33 *fortasse* ceddî 34 tefekkürde^h 35 Ce-
 brâ[’]ile^h 36 peyğanbere^h 37 ṭabſur 38 ſaçsın 39 hangisi 40 fazlâ^h 41 ‘ilîmi 42 Cebrâ[’]il
 43 ṭabſurdı 44 firîſte^hleri 45 mûsâvî 46 firîſte^hler 47 ķubbe^hsi 48 muſâhiblere^h 49 heſ-
 tümîñ 50 elîf 51 diyehrek

[Rıka C, schwarze Tinte:]

ḥaḳḳdan bize^h nāme^h geldi
me^h ḥe^h me^h d[āl]¹ ‘[ayn] l[ām] y[ā’]²

[1. Text; Rıka C, schwarze Tinte:]

21r

nişān vèrdim şaṅa³ ~~ḳızı~~ Ḳızıl De^hliden⁴ erenler ḥādīmi⁵ gerçek velī⁶iden⁶
Ḳamberi Dūldūlü⁷ ḳayret⁸ ḳuşağı ḳuşandım ben anı pirim elinden er⁹ cemāl-ī
Muḥammed kemāl-ī Şāh Hüseyn ‘Alī[_]ye^h bende^h olanlar versin¹⁰ şalavat¹¹
[durchgezogene Linie unter der Zeile]

[2. Text; Rıka A, graublauer Buntstift:]

evvelen de^hlil yanarken bir dū[_]‘āzı imām ile^h bunu oḳu[_]malı

[3. Text; Rıka C, schwarze Tinte:]

a‘zamtuh¹² ‘alayka yā ‘Alī an‘amtu¹³ ‘alayka yā ‘Alī akramtu¹⁴ ‘alayka yā ‘Al[ī]
aslamtu¹⁵ ‘alayka yā ‘Alī

[4. Text; Rıka C, schwarze Tinte:]

17 فظولى 16 وى رانى
18 حاجى عالى
19 در

[Randnotiz; links neben 1. Text; schräg von oben nach unten verlaufend:]

20 پرلى Dārende^h[_]niñ

[Rıka C, graublauer Buntstift:]

22r

ḳırḳ maḳām 4 ḳapuniñ babasıdır seksän biñ ḥicāp²¹ ḥicce^hsidir²² ḳırḳ maḳām
dört ḳapuniñ noḳta^hsıdır ḳapu deryādır maḳām içinde^h balıḳdır deryā
balıḳsız olmaz ḳapu ṭālib[_]siz olmaz deryādan çıkan balıḳ ölür yolundan
çıkan ṭālib münkūr²³ olur

[Lateinschrift, schwarze Tinte (verwischt):]

22v

Farzı ki

[Rıka C, Bleistift:]

24r

Ade^hmiñ²⁴ yaradılı[_]şı

4 çār-ī ‘anāşır²⁵

4 mü³vekkil²⁶

4 ferīştāḥ²⁷

4 ḳüvvet vèrdi

4 kitāb

4 ḥurūf berkitdi

124 vaḥd²⁸ ḥurūfunuñ üze^hrine^{h29} noḳta^h

30 پاشر چاظ

1 = Muḥammed 2 = ‘Alī 3 şaṅa 4 Deliden 5 ḥādīmi 6 veliden 7 Dūldūlü 8 ḡayret 9 ber
10 versin 11 şalavāt 12 ‘a‘zamtuh 13 ‘an‘amtu 14 ‘akramtu 15 ‘aslamtu 16 = Vīrānī
17 = Fuzūli 18 = Ḥācī ‘Alī 19 = Ḥācī Ḥaydar 20 parlaḳ, an پرلى yarlıḳ? 21 ḥicāb
22 ḥicce^hsidir 23 münkir 24 Ādemiñ 25 ‘anāşır 26 mü³ekkil vel müvekkil 27 ferīşte^h
28 vaḥd 29 üzerine 30 sensus non liquet

[Rechnung links neben Text:]

12

14

268

2

28

[Rika C, schwarze Tinte:]

25r

ğ[uruş] l[ī]r[ā]

yā

	<u>adet</u>	
100	1	yorkān ¹ bir
100	1	döşek
060	20	çorab
012	02	heybe ^{h2}
012	00	yün iki kilō
<u>100</u>	<u>01</u>	şāndīk ³
384		

[Rika C, Bleistift; Streichung und Korrektur der Ziffern in schwarzer Tinte:]

26v

1 carı yānī⁴ göscü⁵ der ki^h hū erenler hūzmete^{h6} bakılacağ der

2 süğürbe^{h7} de^hde^h dū^ā eder

3 irbīk⁸

4 de^hlīl

5 Fāṭima^h Ana dārı

6 cem birlemesi ve^h ya^ānī de^hde^h bir düv^āzı göscü⁵ carı çalar der ki^h hū erenler ne^h kal[_]dīk birliğ^h bitek bir dilden ötek hayır dutunmağ[_]lar⁹ dutağ¹⁰

7 zākiriñ¹¹ zīkri¹² üç düv^āzīmām

[8 corr.:] 7 tevḥīdīñ ~~semāh~~ ve^h şoñra^h şemāh¹³

[9 corr.:] 8 diz çökelim

[10 corr.:] 9 geldi Cebrā'il¹⁴ ~~ve^h semāh~~ ve^h nihāyeti kırklar çārkı

[11 corr.:] 10 dünü günü¹⁵ 'artı[_]mānım¹⁶ Kerbelā ve^h semāhı¹³ da^h bitdikden şoñra^h de^hde^h dū^ā eder bācīlarıñ başı secde^h[_]dā iken 'aşīk¹⁷ çeker 'aşkın yayı'ı[_]nı¹⁸

12 şākī-yi Kevser¹⁹ yānī⁴ saqqā-yi Hüseyn

andan şoñra^h ...²⁰ on iki hūzmet²¹ şāhiblerine^h de^hde^h dū^ā eder ve

1 yorğan **2** heğbe^h **3** şāndīk/şandīk **4** ya^ānī **5** gözcü **6** hūzmete^h **7** süpürge^h **8** ibrīk **9** tuşunmağlar **10** tuşak **11** zākiriñ **12** zīkri **13** vd. S. 145 **14** Cebrā'īl **15** dünü günü **16** arzūmānım **17** 'aşīk **18** 'aşkıñ yayını **19** sākī-yi Kevşer **20** *legi non potest* (Streichung) **21** hūzmet

[Rıka A, graublauer Buntstift:]

28v

ṭālib meydāna^h gelince^h de^hde^h olan evvelen ~~bunu der~~ bir düv‘āz-ī imām
oğur andan şöñra^h bunu der ‘aşk ola sūfī¹ ‘aşkı ola² geldiñiñ³ ḥaḳḳ ḳapusu
durduñuñ⁴ ‘Alī Mañşūr dāri erenler cesete^hniñe⁵ cān vermiş ḳālbi[_]iñe^{h6}
imān vermiş göz vermiş gözle^h...⁷ me^hye^h dil vermiş söyle^hme^hye^h çeñe^h ṭālib
...⁷ dil mürşid der erenler saña dile^h gel do‘ru⁸ söyle^h başlı dilli[_]siñ ...⁷ ne^h
gördiñ niye^h geldiñ burası er meydānı meydān meydān-ī ‘Alīdir Allāh
eyvallāh erenler ḥaḳḳ gördik ḥaḳḳ meydānı[_]na⁹ geldik ḥaḳḳı olan [~~ḳardaşlar~~]
ḥaḳḳı iste^hsiñ¹⁰ irāḳ gitdik yakın geldik kem[_]lik bizden kerem erenlerden ^{29r}
Nesimī gibi pōst omuz[_]umuzda^{h11} Mañşūr gibi ūrḳān¹² boğazımızda^h
de^hyor¹³ bu cānlar sūfī¹ sūfīniñ¹⁴ hem dōstı hem dūşmānıdır¹⁵ ṭālib şāha^h
gitmek diler ne^h ile^h teslīm taḥmīn¹⁶ ne^h ile^h ‘aşk nişān mü‘mīne^h bürḥān¹⁷
ṭālib iki gözli bir ḥeybe^hdir¹⁸ şaḳladı[_]yñ¹⁹ seniñ dōkdü[_]yüñ²⁰ meydānıñ
günāh bir ṭop ḳara^h beñzer ḳar elde^h gezerken erir günāh[_]da^h meydān-ī
‘Alīde^h dile^h verilirse^h dilden dile^h gezerken ṭālib günāhdan [~~ḳutur~~]
ḳurtulmuş yol

[Text; rechte Seitenhälfte; Rıka A, blaue Tinte:]

29v

Dārende^hniñ Bicir köyü öğretmeni Ḥasan Şāhīn Efendī bugün bana²¹ bir ‘adet
ḳālem²² vermeñizi ricā eylerim ...²³

[Notiz; direkt unter Text; abgetrennt durch Strich; Rıka A, schwarze Tinte:]

gemi kemḥā kir gemisi atlāsı²⁴

[Liste; linke Seitenhälfte; Rıka A, graublauer Buntstift:]

<u>ḳanaḳ</u>	<u>mecūr</u> ²⁵	... ²⁶	l[ī]rā
	ölçek		ismi
	2		Meḥmed Efendī
	7		Yūsuf Ağā ²⁷ ve ^h Muştafā
2	1	1	Boz Aḥmed
	1		Ḥasan Efendī
2	1		‘Abbās A‘a ²⁷
		6	Velī Çavuş ²⁸
	2		‘Alī Sāmī
		3	Bektaş Öğütçi
		3	Hüsük ²⁹ De ^h de ^h
		7	Cum‘a ^h Öğütçi
	1		Ḥalīfe ^h "
			Kör Meḥmed
			Ṭām ³⁰ Efendī

1 sūfī 2 ola^h 3 geldiğñ 4 durduğñ 5 cesediñe^h 6 ḳalbiñe^h 7 *legi non potest* (Streichung)
8 doğru 9 meydānına^h 10 iste^hsin 11 omzumuzda^h 12 ūrḳān 13 diyor 14 sūfīniñ
15 dūşmānıdır 16 taḥmīn 17 bürḥān 18 heğbe^h 19 şaḳladığñ 20 dōkdüğñ 21 baña
22 ḳālem 23 *legi non potest* (möglicherweise eine Unterschrift) 24 atlāsı 25 me‘cūr
26 *legi non potest* 27 Ağā 28 Çavuş 29 Hüsük 30 Tāmm

[Rika A, schwarze Tinte:]

Allāhumma innā nastaʿīnuka wa-nastağfuruka¹ wa-nastahdīka wa-nuʾmina²
bu[_]ka³

30r

se^{h4}

~~ḥaṭā~~ ḥaṭā benden ʿaṭā senden olursa^h ḫula^h ḫuşūrana^{h5} Allāh eyvallāh

30v

1 nastagfiruka 2 nu'minu 3 bika 4 *sensus non liquet* 5 ḫuşūrana^h

Anhang C: Edition von DD2

[Text, Rıka B, blauer Kugelschreiber:]

1r

evvelen birinci yapılacak vāzīfe^{h1}

kapuya^h vardıkda^h şunu okuya^h bismi şāh benim bīlbül² bugün gülzārah^h
geldim hālimi ‘arzı³ étmeğē^h dildārah^h geldim koyarlarsa^h bizi içerü erenler
kapudan düşmeğē^h dīdārah^h geldim per⁴ cemāl-i zāt-i pāk-i āl-i ‘abā rā şalavāt
[graphische Elemente markieren Textende]

kapudan içerü girdikde^h bunu okuya^h

bismi şāh Allāh Allāh cemālīndir seniñ nūr-ī ilāhī yüzindir⁵ ‘aleme^h şems-i
māh-ī eşğiñ türābī mazhar-ī haqq erenler başınıñ tacı külāhı niyāz olsun
dünyā ve ‘uqbā ki^h sen[_]siñ dīn pādīşāhı pūr⁶ cemāl-i Muḥammed kemāl-i
Ḥasan Hüseyin Muḥammed ‘Alī-yi bülend ra^{h7} şalavāt

[graphische Elemente markieren Textende]

[1. Randnotiz; Rıka B, blauer Kugelschreiber:] bugün çok havā⁸ güzel mīlāyım⁹

[2. Randnotiz; Rıka A, schwarze Tinte:] İmām der mihrībānım¹⁰

[3. Randnotiz; Rıka A, schwarze Tinte:] gündüz gözü ile^h

[Rıka B, blauer Kugelschreiber:]

1v

bundan şöñra^h pir olan kimse^h pōst dū‘āsını okuya^h pōsda^{h11} otura^h

ya‘nī şudır ‘āzamtuh¹² ilayka¹³ yā ‘Alī aslam[_]tu¹⁴ ilayka¹³ yā ‘Alī an‘āmta¹⁵
ilayka¹³ yā ‘Alī akramtu¹⁶ ilayka¹³ yā ‘Alī qālā an-nabī‘u ‘alā l-islām¹⁷ de^{h18}
pōsda^{h11} otura^h

[graphische Elemente markieren Textende]

bundan şöñra^h meydāna^h gele^hne^{h19} dū‘ā ede^h

birinci hīzmet²⁰ şudır de^{h11}l dū‘āsı[_]dır

Allāh Allāh nūru s-samawāti wa-l-arḍ Allāh Allāh nūru l-laylā wa-n-nahār Allāh
Allāh hālil-ī cemāl ma‘nā-yi kemāl hālīkü n-nehār Allāh Allāh çün çerāğı
yandırırım ol hūdāniñ ‘aşkına^h seyyid-ī kevneyn faḥr-ī ‘ālem Muştafāniñ
‘aşkına^h Şāh ‘Aliyyü l-Mürtaẓāniñ Şāh Ḥasan Şāh Hüseyin-ī Kerbelāniñ ‘aşkına^h

Mehdī-yi şāhib-i zāmān-ī kuṭb-ī imām ‘aşkına^h haşre^h de^{h21} yaniñ yaqılıñ bi [_] 2r
[_]-llāh²² anıñ ‘aşkına^h Allāh Allāh de^{h11}l rüşān²³ ola^h Yezīd perişān ola^h

‘Aliyyü l-Mürtaẓāniñ öñünde^h yanan şem‘-ī çerāğ ola^h gerçeğē^h hū

[graphische Elemente markieren Textende]

1 vāzīfe^h **2** bīlbül **3** ‘arzı **4** ber **5** yüzüñdir **6** pūr[-cemāl-i], an ber? **7** rā **8** havā’ **9** mīlāyım
10 mihrībānım **11** pōsta^h **12** ‘āzamtuh **13** ‘ilayka **14** ‘aslamtu **15** ‘an‘āmtu **16** ‘akramtu
17 qāla an-nabīyu ‘alā l-islām **18** an diye^h? **19** gelene^h **20** hīzmet **21** dek **22** billāh **23** rüşen

bundan şöñra^h ĩrbik¹ gelir dũ[‘]ası budır [mit schwarzer Tinte:] delil
ma[‘]nā-yi ma[‘]rifet² sĳrr-ĳ ħaķĳkat sā[‘]ile^h Őelmān mũlke^{h3} Süleymān kör ola^h
Mervān yeti[_]se^h Őāĳib-i zāmān her de^hm-ĳ bũrĳhān⁴ es-Seyyid-ĳ Sultān Tũrābĳ
Babaniñ de^hmine^{h5} hũ de^hye^h

[graphische Elemente markieren Textende]

bundan şöñra^h ĳurbān tekbiri⁶ dũ[‘]ası budır

bismi Őāĳ Allāĳ Allāĳ fermān-ĳ celil ĳurbān-ĳ Īalil delil-i Cebrā[‘]il tekbir-ĳ⁷
Īsmā[‘]il⁸ basma^hllāhi r-raĳmani r-rāĳim⁹ Süleymān Allāĳ wa-l-ĳamdullāĳ¹⁰
wa-lā ilāĳa illāllāĳ wa-llāĳu akbar wa-l-ĳamdullāĳ wa-lā ilāĳa illāllāĳ wa-
llāĳu akbar wa-lā ĳawlah wa-lā quwwataĳ illā bi[_]llāhi¹¹ l-[‘]aliyyi l-[‘]aĳim
Allāĳu akbar Allāĳu akbar lā ilāĳa illāllāĳu akbar wa-llāĳu akbar ĳawālati yā
Őāĳ-i Merdan destũr-ĳ Allāĳ eyvallāĳ de^hye^h bundan şöñra^h

zākĳr¹² olan üç dũv[‘]āz-ĳ ĳmām söyle^hye^h

2v

‘Alĳ meydānına^[h] gelen ĳuzular • Īasan ile^h Īüse[y]iniñ ‘aŐĳına^h
derdim ĳoĳdır yũre^hĳimde¹³ sızlar • Īasan ile^h Īüse[y]iniñ ‘aŐĳına^h
Īāĳĳ BekdaŐ Velĳ dũŐ geldi yine^h • Fāĳıma^h Anaya^h cũŐ geldi yine^h
Īsmā[‘]il⁸ ĳoĳuna eŐ geldi yine^h • Īasan ile^h Īüse[y]iniñ ‘aŐĳına^h
ĳaĳĳ Muĳammed ‘Alĳ ĳaldı erkānı • Īasan Īüse^hyindir ge^hveriñ kanı¹⁴
ilĳid ilĳid¹⁵ aĳar ĳurbāniñ ĳanı • Īasan ile^h Īüse[y]iniñ ‘aŐĳına^h
Zeynāl ‘Ābidĳn Bākĳr Ca[‘]fer geldiler • 3 Īprāĳi[_]miñ sũrũsũnden aldılar
göz yaŐını sile^h sile^h durdılar 3 • Īasan ile^h Īüse[y]iniñ ‘aŐĳına^h
ĳāzım Mũsā Rĳzā gelir dediler • Taĳĳ Naĳĳ ‘Askerĳ biler dediler
toĳsan bin er loĳma^hsını yediler • Īasan ile^h Īüse^hyiniñ ‘aŐĳına^h
‘Īsā gũkden in[_]se^h Mehdi^hyi¹⁶ bile^hdir • yayılmıŐ sulaĳı¹⁷ ‘arŐ-ĳ ā[‘]lādır
‘Ara^hfāt¹⁸ taĳında ĳoĳı me^hledir • Īasan ile^h Īüse^hyiniñ ‘aŐĳına^h

[graphische Elemente markieren Textende]

[mit schwarzer Tinte ergānzt:] ĳul Himmet Ūstāzım¹⁹ gele^h her zāmān • on iki
ĳmāmları bula^h her zāmān • ĳurbānımız ĳabũl ola^h her zāmān

bundan şöñra^h Őu dũv[‘]āz-ĳ ĳmāmı oĳuya^h ya[‘]nĳ ĳarŐıda^hki

[Rıka B, blauer Kugelschreiber:]

3r

ĳurbānlıĳ ĳoyundır meydāna^h gelen • uĳrında^h de^hlil-ĳ Cebrā[‘]il de^hyi²⁰
gũzel[_]ce^h ĳoĳ ile^h ĳaberin²¹ aldım • ĳaĳĳa^h ĳurbān geldi Īsmā[‘]il⁸ de^hyi²⁰

1 ĳbriĳ 2 ma[‘]rifet 3 sā[‘]ile^h Selman mũlke^h 4 dem-i bũrĳhān 5 demine^h 6 tekbiri 7 tekbir-i
8 Īsmā[‘]il 9 bismi llāhi r-raĳmāni r-raĳim 10 wa-l-ĳamdu li-llāĳ 11 lā ĳawla wa lā quwwata
illā bi-llāhi 12 zākĳr 13 yũreĳimde^h 14 kānı 15 ilĳit ilĳit 16 an Mehdi ? 17 sulaĳı 18 ‘Arafāt
19 Ūstāzım 20 diye 21 an ĳaberin?

dört kimse^h kırbānı yerinden alan • getürüb meydāna^h nazara^h duran
zākiriñ¹ zıkridir² üç düv[‘]āz-ī ĩmām • tekbirini³ al[]da^h gerçek er de^hyi⁴
tekbirini³ al[]da^h ĥizmetini⁵ gör • ĥesābını⁶ bil[]de^h buçağını⁷ vu[‘]ur⁸
boğazla keşküre^h9 kıanın eyle^h sır • erenler sırda^hdır cānda^h sır de^hyi⁴
pōstundan ara^hla^h getür meydāna^h • zīrā cevri eyle^hme^h cesetde^h10 cāna^h
ķatarlanmıř¹¹ gider ũlũ dīvāna^h • mü’minler ‘arzũsı¹² dīdārdır de^hyi⁴
pōstundan ara^hla^h getir meydāna^h • Ĥasan Ĥüseyn[]de^h Zeynāli¹³ cāna^h
Bākīr ile^h bile^h girdi kıazana^h • kıaynadı küre^h de^h oldu ĥāl de^hyi⁴
Īmām Ca‘fer ‘ilmiñ kıtābın oķu • hemān bũl[]bũl¹⁴ ol[]da^h gũlřande^h15 řaķı
yāğını ‘urfānda^h16 bir de^hlil yaķıñ • mü’minler ‘arzũsı¹² řavķ-i nũr de^hyi⁴
ķırķlar meydānında^h çārĥ-ī pervāne^h • Mũsā-yi Kāzīm[]da^h bir kāmīl cāna^h 3v
Rīzā loķmāsı¹⁷ geldi meydāna^h • dōrt kıapısı tamām olan yer de^hyi⁴
Muĥammed Taķī[]dir loķmā’yı¹⁸ sunan • řāĥ ‘Alī Naķī[]dir nũř ēdũb kıanan
Ĥasan al-‘Askerī dīvāna^h gelen • Mehdī maĥāra^hda^h19 oldu sır de^hyi⁴
řāĥ Ĥaķā’iyim içdi ‘ařķın²⁰ dolusın • doluyu sunan[]da^h pirim ‘Alī[]siñ
rāĥbere^h21 āрмаğān eyle^h de^hri[]sin²² • gerçeyiñ²³ serdiđi sōfrādır²⁴ de^hyi⁴
[graphische Elemente markieren Textende]

ĥaķā ētdim ĥũdāya^h indi bu kırbān • Muĥammed Muřtafāya^h indi bu kırbān
řāfi²⁵ nesli Cũne^hyt²⁶ Ĥaydar²⁷ ođlı • ‘Aliyyũ l-Mũrtazāya^h indi bu kırbān
‘Alīniñ Dũldũlũniñ²⁸ Kıanberiniñ • Zũlfıķārı²⁹ kıazāya^h30 indi bu kırbān
Ĥadice-i Fāţıma^h31 Kũbrā-yi Zehrā³² • ĩmām olsun silāya^h33 indi bu kırbān
Ĥasan ĥi³⁴ ‘ařķına^h girdi meydāna^h • Ĥüseyn-ī Kerbelāya^h indi bu kırbān
Īmām Zeynāl Īmām Bākīr ī Ca‘fer³⁵ • Kāzım Mũsā Rīzāya^h indi bu kırbān
Muĥammed Taķī[]dir řāĥ ‘Alī Naķī • Ĥasanu l-‘Askerī liķāya^h36 indi bu kırbān 4r
Muĥammed Mehdī-yi řāĥib-i zāmāniñ • eři[]đinde^h gedāya^h37 indi bu kırbān
bilirim gũnāĥım ĥadden³⁸ ařub řāĥ • ‘Alī evlād-ī ‘abāya^h indi bu kırbān
on iki ĩmām nũr oldu • řāĥ Ĥaķā’iyim³⁹ řāĥım nũr-ī ĥũdāya^h indi bu kırbān
[graphische Elemente markieren Textende]

~~görülec ek t̄aliblere^h yapılacak vāzife^hler t̄alibler gelüb dāra^h durdıkları
zāmān de^hde^h olan kimse^h dũ‘ā ēder t̄alib[]ler tecellāya^h dolanır tekrār geçüb
çengel dārına^h dururlar de^hde^h olan bir düv[‘]āz-ī ĩmām söyler
t̄alib görme^h vāzife^hsi⁴⁰ bundan ‘ibāretdir
t̄alib meydāna^h gelince^h de^hde^h řu dũ‘āyı ēder řurdıyıñ⁴¹ dārdan geldi[]yıñ⁴²
meydān-ī ‘Alī[]den ĥayır ĥařānet⁴³ bula^hsiñ gerçey^h hũ de^hye^h t̄alib⁴⁴ niyāz[]~~

1 zākiriñ 2 zıkridir 3 tekbirini 4 diye 5 ĥizmetini 6 ĥesābını 7 bıçağını 8 vur 9 keşkũle^h
10 cesedde^h 11 ķatarlanmıř 12 ārzũsı 13 Zeynel 14 bũlbũl 15 gũlřende^h 16 ‘irfānda^h
17 loķma^hsı 18 loķma^hyı 19 maĥāra^hda^h 20 ‘ařķıñ 21 rehber^h 22 derisin 23 gerçeyiñ
24 sofrādır 25 řāfi 26 Cũneyd 27 Ĥaydar 28 Dũldũlũniñ 29 Zũlfıķārı 30 kıazāya, an
ğazāya^h? 31 Ĥadice^h vũ Fāţıma 32 Kũbrā’ vũ Zehrā’ 33 olsun řilāya^h, an ol silsile^hye^h? 34 ki^h
35 Bākır u Ca‘fer 36 liķā’ya^h, an livā’ya^h? 37 gedāya^h 38 ĥadden 39 an Ĥaķā’im ?
40 vāzife^hsi 41 řurdıđıñ/durdıđıñ 42 geldiđiñ 43 řasenāt 44 t̄alib

_]bent¹ olub tecellā dolaşa^hlar tekrār meydāna^h geçüb turalar yine^h de^hde^h
tecellāsına^h dū‘ā éder ya‘nī dū‘ā budır tecellā tevellā haqqa^h érişe^h gerçeğe^h hū
diye^h t̄alib niyāz[_]bend olub

çengel dārına^h dura^h de^hde^h bir düv‘āz-ī imām oquya^h

4v

[mit schwarzer Tinte:] yazıldı [in Zeilenmitte:] düv‘āz-ī imām budır

maẓhar-ī nūr-ī hūdāsıñ yā Muḥammed yā ‘Alī

hem[_]de^hm-ī² nūr-ī evliyāsıñ yā Muḥammed yā ‘Alī

hem Ḥadīce^h Fāṭıma^h Ḥulķī Rīzānıñ haqkıçün gözlerime^h rüşināsıñ³

[in Zeilenmitte:] yā Muḥammed yā ‘Alī

Şāh Ḥüseyniñ bende^hsi[_]yim bende^hsiniñ bende^hsi

Şāh Ḥüseyn-ī Zeynā l-‘Abāsıñ⁴ yā Muḥammed yā ‘Alī

Bākır ī Ca‘fer⁵ yolında^h cānımı kılmak fedā

isterim vēr gél safāsız⁶ yā Muḥammed yā ‘Alī

Qāzım Mūsā Rīzā-yi⁷ hem Taķī-yi⁸ bā Naķī-yi⁹

hem cedd-ī ‘Alī ‘Abāsıñ yā Muḥammed yā ‘Alī

‘Askerī-yi¹⁰ hem Mehdī-yi şāhib-i zāmānıñ hürmeti

cürmi[_]miz¹¹ ‘af¹² ét ‘atāsız¹³ yā Muḥammed yā ‘Alī

bu Vīrān ‘Abdāl¹⁴ qāri[_]biñ¹⁵ derdiniñ dermānına¹⁶

qabri yoqdır siz de^hvāsız¹⁷ yā Muḥammed yā ‘Alī

[graphische Elemente markieren Textende]

bundan soñra^h da^h bunı oquya^h

5r

bismi şāh Allāh Allāh rabbanā zalamnā anfansanā wa-in lam ta‘fir¹⁸ lanā wa-
tarḥamnā la-nakūnanna mina l-ḥāsirīna Allāh Allāh yüzüm yerde^h özüm dār-i
Manşürda^h erenler meydānında^h incinmiş gücenmiş cān qarndāş var ise^h
dile^h gelsün bile^h gelsün Allāh eyvallāh

[graphische Elemente markieren Textende]

bundan soñra^h de^hde^h t̄alibe^h de^hye^h

‘aşq ola^h şūfī ‘aşq ola^h de^hdikde^h t̄alib tecellāya^h ine^h de^hde^h de^hye^h ki^h

geldi[_]yiñ¹⁹ haqk qapusı durdı[_]yiñ²⁰ ‘Alī Manşür dārı Allāh cesetiñe^{h21} cān

vérmiş qālbi[_]ñe^{h21} imān vērđi göz vērđi gözle^hme^hye^h dil vērđi söyle^hme^hye^h

çeñe^h t̄alib dil mürşid dile^h gel toğrı söyle^h ne^h görđiñ niye^h geldiñ dēr erenler

şağa²³ t̄alib olan eyvallāh diye^h haqk görđik haqk meydānına^h geldik Nesimī²⁴

gibi pōst omuzımda^h Fazlı²⁵ gibi ḥancer göbeğimde^h Manşür gibi öken²⁶

1 niyāzbend 2 hemdem-i 3 rüşenāsıñ 4 Zeyn el-‘Abāsıñ (Zeynü l-‘Abāsıñ) 5 Bākır u Ca‘fer
6 şafā’sız, fortasse şafā’sıñ(ız) 7 fortasse Rīzā vu 8 fortasse Taķī vü 9 fortasse Naķī
10 fortasse ‘Askerī vü 11 cürmimiz 12 āfv 13 ‘atā’sız, fortasse ‘atā’sıñ(ız) 14 Abdāl
15 ğaribiñ 16 dermānına^h 17 evā’sız, fortasse devā’sıñ(ız) 18 tağfir 19 geldiğini
20 t̄urđıđıñ/durđıđıñ 21 cesediñe^h 22 qālbiñe^h 23 saña 24 Nesimī 25 Fazlı 26 vd. S. 145

boğazımda^h erenler meydânında^h haqq huzûrında¹ evliyâ nûr-î semavât doğru
 münâcât râhında^h cânı[_]mız kurbân teni[_]miz tercemân in[_]cinmiş gücenmiş ^{5v}
 yol kârdâşleri var ise^h pir huzûrında^{h1} dile^h gelüb söyle^hsinler diyor bu cânlar
 siz erenler de^h isde^hği olan isde^hsiñ² yara^hsı olan sızla[_]sıñ³ şüfi şüfi[_]niñ hem
 dōstı hem dūşmānı[_]dır⁴ oturan vebāli tūran tūran vebāli oturan boy[_]nuna^h
 erenler cümle^h büyük küçük bu cânlardan rāzī⁵ mısıñız eyvallāh erenler siz de^h
 kendiñizi düşünün el göğde^hniñ kaynasan⁶ yerini bilir bu meydānda^h günāh bir
 topağ kârdır şüfi lâzīmki⁷ özinde^h olan uğrı⁸’yi⁸ meydāna^h ata^h erenler de^h kar
 topu gibi eride^h biz de^h cümle^h günāh[_]larımızdan hālāş olağ tālīb iki gözli bir
 heybe^hdir dökdi[_]yiñ⁹ meydānıñ şağladı[_]yiñ¹⁰ seniñ ne^h dāğvācı¹¹ ol[]da^h
 ne^h dāğvā¹² kâzan dāğvā¹² ile^h haqq kâtı[_]na^{h13} varılmaz : evvel kapu rehber¹⁴
 haqq[]mı dört kapu kırk maqām on iki farz-i¹⁵ kifāye^{h16} haqq[]mı rehber¹⁴
 kapusu biñ bir kapudur rehberlik¹⁷ bir kâ[milī k]miliñ haqqı[_]dır tālibiñ
 ūstāzı¹⁸ rehberidir¹⁹

bundan soñra^h de^hde^h tālībler dārda²⁰ iken dū‘ā éde^h tālībler de^hde^hniñ ^{6r}
 önüne^h vara²¹ de^hde^h olan şu düv‘āz-î imāmı okuya^h
 haṭā étdim hüdāya^h indi bu erkān • Muḥammed Muṣṭafāya^h indi bu erkān
 Şāfi²² nesli Cüne^hyt²³ Ḥaydār²⁴ oğlı • ‘Aliyyü l-Mürtaṣāya^h indi bu erkān
 ‘Aliniñ Dūldüliniñ²⁵ Kanberiniñ • Zū 'l-fikāri²⁶ kaṣāya^{h27} indi bu erkān
 Ḥadīce-i²⁸ Fāṭima^h Kübrā-yi Zehrā²⁹ • imām olsun silāya^{h30} indi bu erkān
 Ḥasan ḥi³¹ ‘aşkına^h girdi meydāna^h • Hüseyin-î Kerbelāya^h indi bu erkān
 İmām Zeynāl İmām Bākīr ī Ca‘fer³² • Kāzım Mūsā Rīzāya^h indi bu erkān
 Muḥammed Takī[_]dir Şāh ‘Alī Nakī • Ḥasanu l-‘Askerī liḳāya^{h33} indi bu erkān ^{6v}
 Muḥammed Mehdī-yi şāhib-i zāmāniñ • eşi[_]ğinde^h gedāya^{h34} indi bu erkān
 bilirim günāhım hâdden aşub Şāh • ‘Alī evlād-î ‘abāya^h indi bu erkān
 on iki imām nūr oldı • Şāh Ḥaṭā’iyim³⁵ şāhım nūr-î hüdāya^h indi bu erkān
 [graphische Elemente markieren Textende]

1 huzûrında^h 2 isde^hsin 3 sızlasın 4 düşmanıdır 5 rāzī 6 kaşınan 7 lâzım ki^h 8 uğrıyı
 9 dökdiğiñ 10 şağladığiñ 11 da‘vācı 12 da‘vā 13 katına^h 14 rehber 15 farz-i 16 kifāye^h
 17 rehberlik 18 ūstāzı 19 rehberidir 20 dārda^h 22 Şāfi 23 Cüneyd 24 Ḥaydar 25 Dūldüliniñ
 26 Zūlfikāri 27 an ḡaṣāya^h ? 28 Ḥadīce^h vü 29 Kübrā’ vü Zehrā’ 30 olsun şilāya^h, an ol
 silsile^hye^h? 31 ki^h 32 Bākır u Ca‘fer 33 liḳā’ya^h, an livā’ya^h? 34 gedāya^h 35 an Ḥaṭā’im ?

bundan şöñra^h de^{hye} ki¹⁸ hāl erenler hālidir yol erenler yolıdır naẓar eyleñ
 kâziler¹ de^hgen² ūstâz³ elidir ūstâz-î⁴ târiḥ icāze^{ht-î5} imān iz[_]n-î⁵ ḥalife^h
 yol[_]ca^h giden yorılma[_]mış gerçek gördüğinden ayrılmamış erkānlı[_]ya^h
 hem şeyḥ hem meşāyih⁷ erkān[_]size^h ne^h şeyḥ ne^h meşāyih⁷ şāh rīzāsına^{h8}
 destūr-î şāh de^{hyü}b Allāh Muḥammed yā ‘Alī de^{hye}rek⁹ on iki erkān çala^h
 andan şöñra^h bunı de^{hye} târiḥleri te^h[_]miz¹⁰ yunnaqları¹¹ pāk ola^h de^{hye}
 [graphische Elemente markieren Textende]

bundan[_] şöñra^h cem birle^hnecek[_] dir de^hde^h bu düv‘āz-î imām okuya^h 7r
 naẓar kıl ḥaşm-î¹² ‘ibretten • kamu¹³ eşyā ḥüdā söyler
 t̄a ezel nūr-î vaḥdetten • Muḥammed Muştafā söyler
 ḥabib-i¹⁴ ḥaḳḳ güzel ḥanım¹⁵ • ne^h söyler bak bu sulṭānım
 bāb-î ‘alim-î¹⁶ şehristānım¹⁷ • ‘Aliyyü l-Mürtazā söyler
 fikri éderler serencāmı¹⁸ • ḥavāya^{h19} vemiş eyyāmı²⁰
 içüb ‘aşḳ-î ezel cāmı • Ḥasan Ḥulkī Rīzā söyler
 bugün māh-î Muḥarremde^h • yaradıl[_]miş kamu²¹ kāmda^{h22} 7v
 mevā[ler]liler bu mātemde^h • şehīd-î Kerbelā söyler
 ne^hler çekmiş cefāsından • Yezīdiñ mācerāsından
 umman lütfi ‘aṭāsından • İmām Zeynā l-‘Abā söyler
 İmām Bāḳır İmām Ca‘fer • Kāzım Mūsā Rīzā selver²³
 Taḳī-yi²⁴ bā Naḳī ‘Asker • maḳām-î müntehā söyler
 Muḥammed Mehdī-yi ānvarı²⁵ • seçer mü’minden iḳrārı²⁶
 biliñ şāhib-i Zūlfikārı²⁷ • bu ismi²⁸ lā fetā söyler
 ḥabibī²⁹ kūrre^h[_]tü[]^{ol-‘ayn30} • on iki ism-î³¹ imāmı
 saçıñ āyetde^h ve l-leyli³² • yüzüñ şemsi dūḥā³³ söyler
 ḥüdā sırrı³⁴ ‘Alī-yi merdan³⁵ • kamu³⁶‘ya^{h36} ḥükmi eden sulṭān
 seni beşerden nād³⁷ eden • yalandır iftirā³⁸ söyler
 ḳuluyuz Ḥācī Ḥünḳārıñ³⁹ • cemālī bāḳī gülzārıñ⁴⁰
 bu Nōḳşānı⁴¹ günāḳārıñ • aḡın bilmez ḳara söyler
 [graphische Elemente markieren Textende]

1 gāziler 2 deḡen 3 ūstâz 4 ūstâz-i 5 icāzet-i 6 izn-i 7 meşāyih 8 rīzāsına^h 9 diye^hrek
 10 temiz 11 yunnaqları 12 ḥaşm-i 13 kamu 14 ḥabīb-i 15 ḥanım, an cānım? 16 an ‘ilm-i?
 17 şehristānım 18 serencāmı 19 havāya^h, an hebā‘ya? 20 eyyāmı 21 kamu 22 gammda^h
 23 server 24 fortasse Taḳī vü 25 envārı 26 iḳrārı 27 Zūlfikārı 28 ismi 29 ḥabībī 30 ḳurretü
 l-‘ayn 31 ism-i 32 ve l-leyli 33 dūḥā 34 sırrı 35 merdān 36 ḳamuya 37 na‘t 38 iftirā
 39 Ḥünḳārıñ 40 gülzārıñ 41 Nōḳşānı

bundan şöñra^h de^hde^h Nādi ‘Alī¹ dü‘āsını oquya^h

8r

nādi ‘Alīyan mazharū l-‘aḥāyab tağdahu ‘awnan la-ka fi n-nawayibi ilay
Allāhi ḥāğatan kullu hammin wa ġammin sayanğila^h[_]in bī[_]‘aẓima^h[_]tika^h
yā Allāh wa-bī[_]nūrī nūbu[_]wanika yā Muḥammad wa-bī walāyatika yā ‘Alī
yā ‘Alī yā ‘Alī wa ‘alayhā muḥawilī ādiriknī ādiriknī ādiriknī āğisnī āğisnī
āğisnī [*ab hier Rıka A, schwarze Tinte:*] yā ‘Alī yā Allāh yā ḥayra l-başar² gökden
inen biñ қазақ³ y¹³ def⁴ eden perverdēğār⁵ mūminiñ⁶ qālbinden⁷ gitme^h[_]siñ
leylī⁸ ve n-nehār Īmām-ī Ca‘feriñ qavlinde^h bu idi muḥteber⁹ lā fetā illā ‘Alī lā 8v
sayfa illā Zūlfikār¹⁰ Yezīdiñ boynuna^h uğrasıñ¹¹ tığ ile^h teber¹² nasrī mina llāhu
wa-l-fatun qarīb wa-l-başara l[_]mūmī[_]nin¹³ yā Muḥammad yā ‘Alī Allāh
de^hdik qāl^{‘e}^h14 yapıdık biñ bir yerden bārī¹⁵ çekdik Ḥasan Ḥüseyn kilīt¹⁶ etdik
iki cihān selveri¹⁷ Muḥammed Muṣṭafāniñ mührin başdıq mühr-ī Süleymān
qūbbe-^{‘i}¹⁸ devran¹⁹ çārdeh maşūm-ⁱ²⁰ pāk düv‘āzdeh²¹ on iki imām de^hye^hlim
bir Allāh [*ab hier Rıka B, schwarze Tinte:*] bundan şöñra^h [de^hde^h dü‘ā éder] zākīr²²
üç düv‘āz-ī imām söyle^hye^h de^hde^h olan dü‘ā éde^h bundan şöñra^h
bacılar çengel dārına^h çıka^h dü‘ā Fāṭıma^h Ananıñ şalavāt nāme^hsini oquya^hlar 9r
ya‘nī bu[_]dır

[*durchgezogene Linie*]

Allāhumma şallā ‘alā şalawātillāh wa-kawayni²³ n-nikār Ḥadīcatu[]
l[_]Kubrā²⁴ Fāṭımatu z-Zuhrā²⁵ wa-ğalla Ḥayru n-[_]Nisā²⁶ binti²⁷ nabī

[*durchgezogene Linie*]

[*Rıka A, schwarze Tinte:*]

ḥaqqdan bize^h nāme^h geldi • pirim şaṅa²⁸ beyān olsun
şāhdan gülzārı geldi • peyk şaṅa²⁸ ḥaber olsun
bu yola^h gidenler ḥacī[_]dir • gürūh-ī nācī[_]dir
cemiñ kilīdi²⁹ qapucıdır • qapucuya^h ḥaber olsun

1 ‘Alīyan **2** nādi ‘Alīyan mazhara l-‘ağā’ib tağidhu ‘awnan la-ka fi n-nawā’ib ’ilay Allāhi ḥāğatī kullu hammin wa-ğammin sa-yanğalī bi-‘aẓamatika yā Allāh wa-bi-nūrī nubuwwatika yā Muḥammad wa-bi-wilāyatika yā ‘Alī yā ‘Alī yā ‘Alī wa ‘alayhi mu‘awwalī ’adriknī ’adriknī ’adriknī ’ağisnī ’ağisnī ’ağisnī yā ‘Alī yā Allāh yā ḥayru l-başar **3** қазақ, *an* қазақ? **4** def **5** perverdeğār **6** mü’miniñ **7** qālbinden **8** leylā **9** mu’teber **10** Zūlfikār **11** uğrasın **12** teber **13** naşrun mina llāhi wa-fatḥun qarīb wa-başşiri l-mu’minīna **14** qāl^{‘e} **15** bārı *vel.* bārū **16** kilīt **17** serveri **18** qūbbe^h-i **19** devrān **20** ma’şūm-i **21** düvāzdeh **22** zākīr **23** kawnayni **24** Ḥadīcatu l-Kubrā’ **25** Fāṭımatu z-Zahrā’ **26** Ḥayru n-Nisā’ **27** binti **28** şaṅa **29** kilīdi

ھاڭڭ ځولونا^h eyler nazār¹ • dört nesne^hden Adem² düzer
 zāgāl³ gelmiş cemi bozar⁴ • gösci⁵ saña haber olsun
 mü'min yolın yakın ister • münkirlerden şağın ister 9v
 delil yanmaz yağın ister • delilci[_]ye^h haber olsun
 geliñ gire^hlim haḳıḳata^h • ځulak dutuñ⁶ ma'rifete⁷
 buña baħr-ı 'ummān diler • ṭalan⁸ gelsün bu meydāna^h 10r
 vüçüdünda^{h9} dört nişānı • bilen gelsün bu meydāna^h
 şerī'atıñ evvelini • ṭarīḳatıñ aḫvālını
 dört ځapunuñ selāmını • vëren gelsün bu meydāna^h
 bu yoluñ evve^hli¹⁰ āşlın¹¹ • gürüh-ı nācī[_]niñ neslin
 yedi aṭānıñ yedi ismin¹² • bilen gelsün bu meydāna^h
 mürşidinden dersini ڭaṭṭını
 ölmezden ölen gelsün
 eđer dīdār ise^h 'arzıñ¹³ mü'minleriñ serefirāzı¹⁴
 üç sünneti yedi farzı¹⁵ ځılan
 mü'min olan gelür çoşa^h yalançı¹⁶ olmaz
 imān-ı sırr-ı Bektāşa^h uyan
 Sefil 'Alim¹⁷ 'Alī şoyı İmām Ḥasan Şāh Ḥüseyn
 12 imāmlar[_]dan pāyın alan gelsün
 ey muħıbb-ı şādīḳ-ı¹⁸ merdāne^hler ḫōş geldiğiniñiz 10v
 göñli[_]miñ¹⁹ eđence^hsi merdāne^hler merdāne^hler ḫōş geldiğiniñiz
 çok zāmāndır ah çeker cān[_]ı dīl²⁰ dīdārına^h
 merḫāba^h ey gözler-ı şahāne^hler ḫōş geldiğiniñiz
 bu ne^h de'vletdir²¹ ki^h bize^h vāşıfı[_]ñiz²² oldu nāşīb
 ey çeşm-ı nergīzi²³ rük-ı²⁴ rār-ı²⁵ ḫübāne^hler ḫōş geldiğiniñiz
 düşmi[_]şim 'aşḳ aṭāşınā²⁶ derdiyle^h Ya'kūb gibi
 bencilä[_]yin²⁷ ciger-ı pūryāna^hlar²⁸ ḫōş geldiğiniñiz
 bu Nesimī bende^hñiz ğammdan āzāt²⁹ oldu ğene^h
 ey lāle^h lübbi dışları dürdāne^hler ḫōş geldiğiniñiz
[graphische Elemente markieren Textende]
 ځaḳşam şu 'āleme^h seyrān eyle^hsem • yara^hlarıñ bende^h İmām Ḥüseyn 11r
 ھاڭڭ için dergāha³⁰ niyāz eyle^hsem • *[graphische Elemente statt Refrain]*
 bāde^h sunar müminlere^{h31} eliñde^h • 'arzım³² ځaldı öle^hmedim yoluñda^h
 şehid düşmüş Kerbelānıñ çölünde^h • *[graphische Elemente statt Refrain]*
 ځālbimiñ³³ āynası³⁴ göñlümiñ yazı • dā'imā başın vu'urır³⁵ gerçeğiniñ sözi
 ālmāmān³⁶ ځātardan³⁷ ayırma bizi • *[graphische Elemente statt Refrain]*

1 nazar 2 Adem 3 zevāl 4 bozar 5 gözcü 6 tutuñ/tutuñ 7 ma'rifete^h 8 dalan 9 vüçüdünda^h
 10 evvelī 11 aşlın 12 ismin 13 'arziñ 14 serefrāzı 15 farzı 16 yalançı 17 an 'Aliyim?
 18 şādīḳı 19 göñlümiñ 20 cān u dil 21 devletdir 22 vaşıfıñız 23 nergīsi 24 an rüh-i? 25 an
 rād-i? 26 āteşine^h 27 bence^hle^hyiñ 28 pūryāna^hlar 29 āzād 30 dergāha^h 31 mü'minlere^h
 32 'arzım 33 ځālbimiñ 34 ayna^hsı 35 vurır 36 *sensus non liquet, fortasse el'amān*
 37 ځātardan

ḥalīfe^hler gül[_]bengini¹ çeki[_]yor • ‘aşīk² ātä³ şu sītāmi⁴ yaqı[_]yor
daha ḳanıñ ilğıd ilğıd⁵ aqı[_]yor • *[graphische Elemente statt Refrain]*
ḥaḳīḳat bābında^h gizli sır olan • ḳamu⁶ mü’мінlere^h desti[_]gır⁷ olan
sen[_]siz bu dünyāyı neyle^hsiñ⁸ buran • *[graphische Elemente statt Refrain]*
[graphische Elemente markieren Textende]

ḥaṭā benden ‘aṭā senden olursa^h • ḳula^h ḳuşūra^h ne^h Allāh eyv[allā]h 11v
ḳul ḳuşūr içinde^h işleriz ḥaṭā • *[graphische Elemente statt Refrain]*
günāḥḳārim raḥmetiñ yol ise^h • *[graphische Elemente statt Refrain]*
ḳul ḳuşūr içinde^h işleriz ḥaṭā • el-ḥamdu[llā]h

gönül⁹ ḥāvalandı¹⁰ rīzā ile^h • beni İmām Ḥüseyyine^h gönde^hriñ¹¹ 12r
medet mürüvvet geç[_]mez hem nīzā¹² ile^h • *[graphische Elemente statt Refrain]*
ḳutlu gün perde^hden doğub aşmadan • āḥil¹³ ḳarīb¹⁴ olub fikr¹⁵ şaşmadan
dağlar ḳırḥı[_]llanub¹⁶ şoğuḳ düşmeden • *[graphische Elemente statt Refrain]*
benim şol ellere^h çekdiğim perde^h • yeñi[_]le düşmi[_]şim böyle^h bir derde^h
gönül⁹ firār ḳilub durmaz her yerde^h • *[graphische Elemente statt Refrain]*
yüklendi bārḳānem¹⁷ de^hve^hler ile^h • yoldaş olma yalın yuvalar ile^h
cümle^h büyük küçük dū‘ālar ile^h • *[graphische Elemente statt Refrain]*
Pir Sultān Ābdalim¹⁸ ḥaḳḳlı söyleñde^h • inüb ‘aşḳın¹⁹ deryāsını boylañda^h
cümle^h büyük küçük dū‘ā eyleñde^h • *[graphische Elemente statt Refrain]*
[graphische Elemente markieren Textende]

ḥaṭā benden ‘aṭā senden olursa^h • ḳula^h ḳuşūra^h ne^h Allāh eyvallāh 12v
günāḥḳārim raḥmetiñ yol ise^h • *[graphische Elemente statt Refrain]*
ḳul ḳuşūr içinde^h işleriz ḥaṭā • el-ḥamdullāh destim erişdi zāta^{h20}
mevlāyı severseñ cürmim²¹ ḳıl ‘aṭā • *[graphische Elemente statt Refrain]*
cümle^h derdiñ dermānını vérensiñ • şāḳī-yi²² Kevşer ḳaṭarını yedensiñ
Rūm erden Erde[_]vile^{h23} gidensiñ • *[graphische Elemente statt Refrain]*
ne^h nāzik²⁴ şirinsiñ²⁵ gül²⁶ u ḳōncāsıñ²⁷ • gāhī genc görünür gāhī ḳoca^hsiñ
nazargāhda^h dersim sunan ḥōca^hsiñ³⁵ • *[graphische Elemente statt Refrain]*
Ḥüseyyin derde^h düşdi dermānı ḥani³⁶ • ben biçāre^{h37} zā’ifi³⁸ incit[_]me^h cānı
mürüvvet günāhlara^h ḳalma yā ‘Alī • ḳula^h ḳuşūra^h ne^h Allāh eyvallāh
Ḥüseyyin raḥmetu llāh ‘aley³⁹
[graphische Elemente markieren Textende]

[Textblock teilweise ausgestrichen:]

13r

Allāh Allāh nūru s-samawāti
çün çerāḳı⁴⁰ yandırılım ol ḥüdāniñ ‘aşḳına^h

1 gülbengini 2 ‘aşık 3 äteşi 4 sitemi 5 ilğit ilğit 6 ḳamu 7 destgır 8 neyle^hsin 9 gönül
10 havālandı 11 gönderiñ 12 nizā‘ 13 ‘aḳıl 14 ḡarīb 15 fikr/fikir 16 ḳırcıllanub
17 bārḥāne^h 18 Ābdālım 19 ‘aşḳıñ 20 zāta^h 21 cürmim 22 sāḳī-yi 23 Erdebile^h 24 nāzik
25 şirinsiñ 26 gül 27 ḡonca^hsiñ 28 ḥōca^hsiñ 29 hani 30 biçāre^h 31 za‘ifi 32 ‘aleyhi 33 çerāḡı

seyyidü l[_]kevneyn[]i¹ fâhr-î² ‘âlem Muḥammed Muştafânîñ ‘aşkına^h şâkî-i³
 Kevşer ‘Aliyyü l-Mürtaẓânîñ ‘aşkına^h hem Ḥadice^h Fâtıma^h Ḥayrû n-
 [_]Nisânîñ⁴ ‘aşkına^h Şâh Ḥuḳkî Ḥasan Rîzâ ve^h Şâh Hüseyin ol imâm-î etḳiyâ⁵
 Zeynâl ‘Abânîñ ‘aşkına^h hem Muḥammed Bâkîr î⁶ Ca‘fer-î Şâdîḳ rahnümânîñ⁷
 ‘aşkına^h Mûsâ-yi Kâzım imâm-î serfirâz⁸ ehl-î haḳḳ hem ‘Alî Mûsâ Rîzânîñ
 ‘aşkına^h Şâh Taḳî-yi⁹ bâ Naḳî hem Ḥasanu l-‘Askerî ol Muḥammed Mehdî-yi
 şâhib-i zâmânîñ ‘aşkına^h [*am Zeilenende in Lateinschrift:*] ~~saHip zamanin-Hünkâr~~¹⁰
 Ḥâcî Bekdaş Velîniñ ‘aşkına^h

gel ha gel mü’min gel ha ikrâr¹¹ ‘Alîdir

13v

ḥaḳîḳat ‘iliminde^{h12} esrâr ‘Alîdir

‘Alî nesli İmâm Ḥasan Ḥüseyin ‘Alî Zeynâl ‘Abâ şeddâr¹³ ‘Alîdir
 Muḥammed Bâkîr î⁶ Ca‘fer-î Şâdîḳ Kâzım Mûsâ Rîzâ ebrâr ‘Alîdir
 Taḳî-yi⁹ bâ Naḳî-yi¹⁴ ‘Askerî Mehdî serâser ديمه¹⁵ dermân ‘Alîdir
 her eşyânîñ v’ücüdında^{h16} ḥayâtı ‘Alîdir şâkî-yi Kevser¹⁷ ‘Alîdir
 ‘Alîdir ferzend-î yekdâs¹⁸ muḫlaḳ şerîki yok hemân deryâ ‘Alîdir
 Vîrânî[_]yim haçan ‘azmi ḳılınca¹⁹ görünür gözime^h dîdâr ‘Alîdir
 ‘Alîdir ey Vîrânî sende^h levhâ²⁰ olan genc-î ḥüdâ pinhân²¹ ‘Alîdir
 Vîrânî raḥmetullâh ‘aley²²

ḥuḫbetü l-beyânda^h buyurır ki^h qûl yâ as‘alî[_]kum ‘alayhu ağran illâ l[_]

14r

muwâtda^{htî} fi l-qurbâ fi l-qurbâ²³

[kurzer Strich markiert Textende]

bugün şehr-î Muḥarremdir • ağla Ḥüseyin ‘aşkına^h

müşerrefdir mükerremdir²⁴ • [*graphische Elemente statt Refrain*]

bunu farzı²⁵ eyledi Allâh • mü’min olan der eyva[llâ]h

çeküb yasın giyüb siyâh²⁶ • [*graphische Elemente statt Refrain*]

cedd-î pâkı Muştafâdır • atası şîr-î ḥüdâdır

anası Ḥayrû n-[_]Nisâdır²⁷ • [*graphische Elemente statt Refrain*]

ḳadem başdı Kerbelâya^h • ḳâ’îl²⁸ oldı her belâya^h

gire^hsün cennet-î ağlaya^{h29} • [*graphische Elemente statt Refrain*]

[Rıka B, schwarze Tinte:]

14v

varub bir gerçeğ^h ḥizmât³⁰ edince^h • ‘aḳlıñı başıña^h devşürir³¹ seniñ

muşâhib cevrîne^h tayâna^h[_]bilirsîñ • mürebbî ḳazandır bişirir³² seni

1 el-Kevneyn ü 2 fâhr-î 3 şâkî-yi 4 Ḥayrû n-Nisâ’niñ 5 etḳiyâ’ 6 Bâkır u 7 rahnümânîñ
 8 serefrâz 9 fortasse Taḳî vü 10 Ḥünkâr 11 ikrâr 12 ‘ilminde^h 13 settâr 14 fortasse Naḳî vü
 15 sensus non liquet, fortasse derdime^h 16 vüçüdında^h 17 şâkî-yi Kevşer 18 yektâz
 19 kılınca^h 20 levhâ 21 pinhân 22 ‘aleyhi 23 qul lâ ‘as’alukum ‘aleyhi ‘ağran ‘illâ l-
 mawaddata fi l-qurbâ (Sure 43.23) 24 mükerremdir 25 farzı 26 siyâh 27 Ḥayrû n- Nisâ’dır
 28 ḳâ’il 29 â’lâya^h 30 ḥizmet 31 devşirir 32 pişirir

muḥabbet göñli[_]ne^{h1} göñliñ² kıata^hgör • mürebbi[_]den muşāhibe^h yete^hgör
 bir gerçe^hyiñ³ ete^hğinden⁴ duta^hgör⁵ • gerçek kılavızdır aşırı⁶ seni
 şaķın ḥam⁷ dōstla^h gülüb oynama^h • boğaziñ almayan loķma^h çi'[_]ne^hme^{h8}
 edebsiziñ kıazanında^h kıaynama^h • āteşiñ⁹ yol eder taşırır seni
 muḥabbet deryāsına^h doyub uşanma^h • şaķın ğarķ olursiñ 'ummāna^h dalma^h
 olura^h olmaza^h sırriñi vērme^h • ḥaķiķat virdinden¹⁰ devşürir¹¹ seni
 Şāh Ḥaṭā'iyim¹² yeri yoluñdan¹³ kıalma^{h14} • gerçek ileride^h geride^h şanma^h
 gümān¹⁵ ehli ile^h muşāhib olma¹⁶ • āḥiri kesrehte^{h17} devşürir¹¹ seni
 Ḥaṭā'ī raḥmetullāh 'aley¹⁸

[graphische Elemente markieren Textende]

[Rıka A, schwarze Tinte:]

15r

īmām dedi mihrī[_]bānım¹⁹ • el-vādā²⁰ ey şehri[_]bānım²¹
 cümle^hnize^h ḥāne^hmānım²² • [graphische Elemente statt Refrain]
 baĝladılar hep su²³ yolun • çevirdiler şaĝı şolin
 kesdi[_]ler 'Abbāsiñ kıolin • [graphische Elemente statt Refrain]
 göriñ Kıāsımiñ²⁴ ḥālini • nā-mirād²⁵ kıoydı gelini
 şoldurđı taze^{h26} gülini²⁷ • [graphische Elemente statt Refrain]
 Rūķiyä²⁸ Sākine^{h29} Zeyneb • saçlarını yoldılar hep
 ḥāymāĝāha³⁰ doldı hep 'Arab • [graphische Elemente statt Refrain]
 onunci gününün³¹ tamāmı • günlerde^h cum'a^h eyyāmı³²
 şehid etdiler imāmı • [graphische Elemente statt Refrain]
 seriñ³³ gönderdi[_]ler Şāma^h • Yezit³⁴ doydı erdi kāmā³⁵
 la'net okuñ o bed nāma^h • [graphische Elemente statt Refrain]
 şehitlerde^{h36} yara^h göz göz • kör olsun aķlamayan³⁷ göz
 muḥibb iseñ gece^h gündüz • [graphische Elemente statt Refrain]
 şehitler³⁸ bir gün uyana^h • varalar ulu dīvāna^h
 ey gözlerim³⁹ dāne^h dāne^h • [graphische Elemente statt Refrain]
 ḥaķķdır fermānım vērıcı • gizli işleri görıcı
 şidkıyla^{h40} tutuñ orıcı • [graphische Elemente statt Refrain]
 şādık⁴¹ mü'min aḥda^{h42} duran • bunu işbāt⁴³ eder Kıurān
 gönülden⁴⁴ kııķarmam bura'an⁴⁵ • [graphische Elemente statt Refrain]
 sevenler fırķā-yi⁴⁶ nācī • mü'min müslim⁴⁷ kıardāş baci
 feryādıyla^h acı acı • [graphische Elemente statt Refrain]
 Maḥsūnī⁴⁸ yandı 'āşıkla • kıālbi⁴⁹ ḥaķķa^h muv'ākıflar⁵⁰
 durman ey baĝrı yanıkla • aĝlañ Ḥüseyn 'aşkına^h

15v

1 göñlüne 2 göñlüñ 3 gerçeğini 4 eteğinden 5 tuta^hgör/ıtuta^hgör 6 aşırır 7 ḥām 8 çiğne^hme^h
 9 āteşiñ 10 virdinden 11 devşirir 12 an Ḥaṭā'im ? 13 yolundan 14 kıalma^h 15 gümān
 16 olma^h 17 keşrete^h 18 'aleyhi 19 mihrībānım 20 el-vedā' 21 şehribānım 22 ḥānümānım
 23 şu 24 Kıazımıñ 25 nā-murād 26 taze^h 27 gülini 28 Rūķeyye^h 29 Sākine^h 30 ḥayme^hĝāha^h
 31 günün 32 eyyāmı 33 serin 34 Yezid 35 kāmā^h 36 şehidlerde^h 37 aĝlamayan 38 şehidler
 39 an güzellerim? 40 şidkıyla^h 41 şādık 42 'ahda^h 43 işbāt 44 gönülden 45 burağan
 46 fırķa^h-i 47 müslim 48 Maḥzūnī 49 kıalbi 50 muvākıflar

tamām-ī kelām-i İsmā'īl¹ Gökçe^h nām-i diğeri Küçük Ağa

ey kerem kânı yetiş kıl • cārı Allāh 'aşkına^h 16r

çağırır mūmīn² olan hep • yārı Allāh [*graphische Elemente statt „aşkına^h“*]

yandı cānım söndiren yok • nārı A[llā]h [*graphische Elemente statt „aşkına^h“*]

gel yetiş kaldı bu cānım • yārı [*graphische Elemente statt „Allāh 'aşkına^h“*]

yā 'Alī çekdirme^h baña zārı³ Allāh 'aşkına^h

zālīmīñ destī[_]ne^h vèrdiñ artdı feryādım benim

her seħār⁴ bülbül gibi nālī⁵ mü'nādīm⁶ benim

çekdiğim derd-ī sitāmler söñdi bu nebādım⁷ benim

vèr mīrādım⁸ yoksa^h defterden çıkar adım benim

yā 'Alī çekdirme^h baña zārı³ Allāh 'aşkına^h

dest-ī Alvānd⁹ yetişdiñ çağırınca¹⁰ bīkese^h

fazlı¹¹ içün niçin girdiñ eli bağı kafāse^{h12}

2000 yıllık de^hviñ¹³ beterin¹⁴ sen olmasañ kem kese^h

gel efendim merħāmet¹⁵ kıl

yārı Allāh 'aşkına^h

gel de^hyince^h Muşafānīñ carına¹⁶ yetdiñ sese^h 16v

[*graphische Elemente statt Refrain*]

şir olub gövde^h ħabībī ħabībīñ¹⁷ yaķalayan kim yolını

ķondı bir ķūbbe^hye^{h18} Cebra'ıl¹⁹ bilir evve^hlini²⁰

tā Medīne^hden Şāma^h sündi ħini ol vilāyet ilini

böyle^h biçāre^{h21} koymaķ sultāna^h devşir mi ķulını

[*graphische Elemente statt Refrain*]

müverriķ-ī²² dīl...site^{h23} meskān²⁴ ķurtar imānīñ 'aşkına^h

ol Ĥadīce^h Fāţıma^h Ĥayrū n-Nisānīñ 'aşkına^h

Şebbir ī Şübbir ī²⁵ 'Alī Zeynāl 'Abānīñ 'aşkına^h

taşan²⁶ ta^hlib²⁷ çölde^h yatan hep şühādānīñ²⁸ 'aşkına^h

[*graphische Elemente statt Refrain*]

Bāķir ī Ca'fer ī Kāzım²⁹ Mūsā Rīzā ħürmetine^h

Şāh Takī ile^h bā Nakī nūr-ī beķā ħürmetine^h

'Askerī Mehdī ħatem-ī evliyā ħürmetine^h

çehārdeh pākī ma'süm-ī³⁰ pāk-ī dīn-ī eze^hlī³¹ ħürmetine^h

[*graphische Elemente statt Refrain*]

'izzinde^h ħāl étdim mūkerrer³² ħālim şāhım meded 17r

sen görirdiñ pāre^hsiz bu işleri māhım meded

1 İsmā'īl 2 mü'min 3 zārı 4 seħer 5 *sensus non liquet, fortasse* nālānıyı 6 münādīm
7 nebātım 8 murādım 9 *sensus non liquet, fortasse* deşt-i Alvend 10 çağırınca^h 11 fazlı
12 kafese^h 13 devīñ 14 bedterin 15 merħamet 16 carına^h 17 ħabībīñ 18 ķubbe^hye^h 19 Ce-
bra'ıl 20 evvelini 21 biçāre^h 22 müverriķ-i 23 dilsitā 24 mesken 25 Şebbir ü Şübbir ü
26 taşan 27 talib 28 şühedā'nıñ 29 Bāķır u Ca'fer ü Kāzım 30 ma'süm-i 31 ezeli 32 mükerr-
rer

koyma^h münkürler¹ ḥasret çekdiğim māhım meded
kim[_]se^hsizler kim[_]se^hsi[_]siñ ey şāhıñ şāhım meded
[graphische Elemente statt Refrain]

neyle^hsiñ maḥsün-ī² kemteri derdi de^hvā bende^h var
çāre^hsiz dertlere^{h3} dermān sende^h olur qanda^h var
bir zā'if⁴ ḥaḳır⁵ fāḳırım⁶ istirḥāmım⁷ günde^h var
pāre^hsiz işin biti[_]re^hcek senden başqa^h nerede^h var
yā 'Alī çekdirme^h zāri⁸ Allāh 'aşqına^h

[in Lateinschrift:] di k le

17v

ḳurbet⁹ elde^h bir ḥāl geldi başıma¹⁰ • yeti[_]gör carıma¹¹ Şāh Velī De^hdem¹²
kimim kimsem yok ki^h şora¹³ ḥātırım • *[graphische Elemente statt Refrain]*

[in Lateinschrift:] ille dik dikle

Muḥammed vardı orada^h gördi 'Alīyi
ḳırklar ile^h mesd¹⁴ oluban içdi doluyı
ḳāziler¹⁵ vērdi 'aleyke gel¹⁶ bu dū'ā'yı¹⁷
illā fetā illā seyf illā Sū'ol[_]fiḳār¹⁸

18r

İmām Ḥasan şehīdlik[_]de^h er mücazāt¹⁹ ḳanıdır
Şāh Ḥüseyn Kerbelāda^h 'alemler sultānıdır
şaklar iseñ dīni imān söyler ma'nāyı[_]dır²⁰

[graphische Elemente statt Refrain]

İmām Zeynāl 'Ābidīn sīrr-ī mu'cizātdır bile^hne^h
İmām Bāḳır ḥaḳḳ için senhā zārrin²¹ yalana^h
dünü günü vīrdiñ olsun²² bu ma'nā-yi ürfāna^{h23}

[graphische Elemente statt Refrain]

İmām Ca'fer yolu ḳāv-ī ḳadīm ḳayāt²⁴ ekle^h
emr-ī meşāyiḳ²⁵ hem işid hem[_]de^h diñle^h
vēr öziñi bu ma'nāya^h a[if] gitsiñ²⁶ öziñden hīlā²⁷

[graphische Elemente statt Refrain]

Mūsā-yi Kāzım için çek dürlü serince^h

18v

Şāh 'Alī Rīzāniñ mihr i²⁸ muḥabbeti ḥaḳḳ de^{h29}yi²⁹
ben de^h kendi gönlümce^h bu ma'nā gibi yok de^{h29}yi²⁹

[graphische Elemente statt Refrain]

İmām Taḳīdir yokdır gümānım³⁰

Şāh 'Alī Naḳīdir dīnim imānım

1 münkürler **2** maḥzün-i, an maḥzün u **3** derdlere^h **4** zā'if **5** ḥaḳır **6** faḳırım **7** istirḥāmım
8 zāri **9** ḳurbet **10** başıma^h **11** carıma^h **12** Dede^hm **13** şora^h **14** mest **15** ḳāziler **16** an ḳıl?
17 du'āyı **18** Zūlfikār **19** mücazāt **20** ma'nāyıdır **21** senā' zerrin **22** virdiñ olsun **23** 'irfāna^h
24 ḥayāt, an fi'yāt? **25** meşāyiḳ **26** gitsin **27** hīle^h **28** mihr ü **29** diye^h **30** gümānım

bende^hleriñe^h beyân étme^h ela gözlü sulţānım

[*graphische Elemente statt Refrain*]

Ḥasanu l-‘Askerī mūmi’ⁿ¹ gel gerek

Mehdī-yi şāhib-i zāmān qālbimde^{h2} Būrāq

Allāhümme^h şallā ‘alā çārdeh ma‘şüm-ī³ pāk

[*graphische Elemente statt Refrain*]

gel ḥa gel Sulţān Ḥaṭā’ī şāhiñ ~~dersi~~ deryāsı bu şāh de^hmāniñ⁴

geçe^h gündiz virdiñ⁵ olsun Allāh bir Muḥammed ‘Alīyi

[*graphische Elemente statt Refrain*]

Ḥaṭā’ī raḥmetullāh ‘aley⁶

[*Rıka B, schwarze Tinte:*]

19r

şabāḥdan pirimi gördim • meddet Şāh İbrāhīm medded⁷

eşiği[_]ne^h yüzim sürdim • meddet Şāh İbrāhīm medded

çağıra^hlım pirimize^h • gele^h yete^h carımıza^h

qalmaya^h noqşānımıza^h • meddet Şāh İbrāhīm

elinde^h qamçisi yılan • cānsız dıvarlara^h bi[_]nen

cenāze^hde^h ölüyi diri kılan • meddet Şāh İbrāhīm meddet

elinde^h qamçisi yeşil • şihḥatda^h ‘ālim dolaşır

car de^hyenlere^h ulaşır • meddet Şāh İbrāhīm meddet

Mūsā-yi Kāzımdan geldiñ • İbrāhīm-ī⁸ şāni olduñ

Şeyḥ Şāfiye^{h9} buyrıq¹⁰ şunduñ • meddet Şāh İbrāhīm meddet

Sulţān Yūsuf[_]dan el dutduñ¹¹ • qara^h dire^hge^{h12} nazar étidiñ

āḥir-ī Erde^hbīle^{h13} gitdiñ • meddet Şāh İbrāhīm meddet

Sefil öksiziñ piri[_]siñ • ümūdisiñ¹⁴ hem varısıñ

19v

iki ‘āle^hmiñ¹⁵ nūri[_]siñ • meddet Şāh İbrāhīm meddet

[*graphische Elemente markieren Textende*]

[*Rıka A, schwarze Tinte:*]

Kezzab¹⁶ qaşşāb isminde^{h17} bir şāḥş¹⁸ bir gün ḥacca^{h19} giderken bir

Ānteb[_]li²⁰ ile^h yoldāş olub gidi[_]yorlar Anteb[_]li²⁰ ḥoca^{h21} yolda^h hasta^h

oluyor Kezzāb¹⁶ qaşşāb çok bir ḥürmet gösteri[_]yor bunlar ḥaccı²² de^hvān²³

édüb geri evlerine^h geli[_]yorlar bir kaç sene^h soñra^h bu ḥoca^{h21} qaşşābı

ziyāret²⁴ étmek için geli[_]yor qaşşābı dükkānında^{h25} bulub ḥāl-i ḥāṭır

soruşduqdan²⁶ soñra^h bir şāḥş¹⁸ et almaya^h geli[_]yor qaşşāb de^hyor ki^h vallāhi

1 mü’min 2 qalbimde^h 3 ma‘şüm-i 4 demāniñ 5 ‘virdiñ 6 ‘aleyhi 7 meded İbrāhīm meded

8 İbrāhīm-i 9 Şāfiye^h 10 buyruq 11 tutduñ/tutduñ 12 direge^h 13 Erdebīle^h 14 ümūdisiñ

15 ‘ālemiñ 16 kezzāb 17 isminde^h 18 şāḥş 19 ḥacca^h 20 ‘Ayntāblı 21 ḥoca^h 22 ḥaccı

23 devām 24 ziyāret 25 dükkānında^h 26 soruşduqdan

de^h vérmem bi[_]llāhi de vérmem de^hyerek eti dartı[_]yor¹ pārayı² alırken
vallāhi de^h almam bi[_]llāhi de^h almam de^h[_]yüb pāra^hyı² alub alı[_]yor akşam
eve^h giderken hōca^{h3} ile^h birlikde^h meyḥāne^hye^{h4} varub iki şışe^h raḳı olub ^{20r}
‘umūm[_]ḥāne^hye^{h5} varı[_]yor iki dane^{h6} kız alub hōca^{h3} ile^h beraber eve^h
gidi[_]yor bunu gören hōca^{h3} de^hyor ki^h bu ne^h fena vāzı[_]yetdir⁷ de^hye^h
‘acāyib⁸ ḳalı[_]yor eve^h varınca^h ḳaşṣāb raḳıyı döküyor ve^h her iki kızı da^h
yemek[_]leyüb⁹ bir odada^h yatı[_]rıyor¹⁰ şabāḥlāyin¹¹ namāz zāmānı ḳaşṣāb
hōca^hya^{h12} de^hyor ki^h hōcam¹³ ister misiñ namāzı¹⁴ Mekke^hyi¹⁵

Allāh Allāh nūru s-samawāti wa-l-arḍ Allāh Allāh nūru l-laylā wa-n-nahār ^{21r}
Allāh Allāh ḥalīl-ī cemāl ma‘nā-yi kemāl ḥalīkü n-nehār Allāh Allāh çün
çerāḡı yandırılım ol ḥūdāniñ ‘aşḳına^h Seyyidü l-[_]Kevneyn¹⁶ faḥr-ī ‘ālem
Muḥammed Muştafāniñ ‘aşḳına^h sāḳı-yi Kevser¹⁷ ‘Aliyyü l-Mürtazāniñ
‘aşḳına^h hem Ḥadice^h Fāṭıma^h Ḥayrū n-Nisāniñ ‘aşḳına^h hem Muḥammed
Bāḳır ī¹⁸ Ca‘fer-ī Şādīḳ rahnümāniñ¹⁹ ‘aşḳına^h Şāh Ḥasan Şāh Ḥüseyn ol
imām-ī etḳı[_]yā²⁰ Zeynāl ‘Abāniñ ‘aşḳına^h Mūsā-yi Kāzım İmām-ī serfirāzı²¹
ehl-ī ḥaḳḳ hem ‘Alī Mūsā Rīzāniñ ‘aşḳına^h Şāh Taḳı-yi²² bā Naḳı hem
Ḥasanu l-‘Askerī ol Muḥammed Mehdī-yi şāḥib-i zāmāniñ ‘aşḳına^h
Ḳanberī[_]yim ḳanber oldım pā-yi rāḥdıñ²³ izine^h çokdan beri ḥasretlik
çekerim ḥāk-ī pāyiñ ṭozuna^h evliyāya^h rehber²⁴ oldıñ enbiyālar serve^hri²⁵
ergürensiñ görünen[_]siñ enbiyālar gözüne^h er²⁶ cemāl-ī Muḥammed
kemāl-ī Şāh Ḥasan Şāh Ḥüseyn ‘Aliye^h bende^h olanlar versin²⁷ şalavāt Allāh
Allāh de^hlil rüşān²⁸ ola^h Yezīd²⁹ perişān ola^h şıḥḥatıñ ḥayrı geleh şıḥḥat iḥsān
ḳapular açıla Cābir-ī Enşāriñ himmeti kerāmeti ḥidāyeti³⁰ ḥāzır³¹ be^h nāzır
ola^h ‘Aliyyü l-Mürtazāniñ öñünde^h yanan şem‘-i çerāḡ ola^h dār çeken didār
gör gerçeḡe^h (hū)

[Rıka C, schwarze Tinte:]

23v

[mittig im oberen Seitenrand:] 13

[Textblock ausgestrichen; teilweise mit rotem Buntstift hinterlegt (hier grau):]

bu āyet indi **annamā antum** dedi bu āyet[_]den ne^h çıkar derseñ Allāhu te‘ālā
diyor ki^h ey benim ḳulum seni severim sen de beni seversin ey benim

1 tartıyor/tartıyor **2** pāra^hyı **3** hōca^h **4** meyḥāne^hye^h **5** ‘umūmḥāne^hye^h **6** tane^h **7** vāzıyetdir
8 ‘acā’ib **9** yemekle^hyüb **10** yatırıyor **11** şabāḥleyin **12** hōca^hya^h **13** hōca^hm **14** namāzı
15 Mekke^hyi **16** Seyyidü l-Kevneyn **17** sāḳı-yi Kevser **18** Bāḳır u **19** rahnümāniñ **20** etḳıyā’
21 serfirāzı **22** fortasse Taḳı vü **23** raḥşıñ **24** rehber **25** serveri **26** fortasse ber **27** versin
28 rüşen **29** Yezīd **30** hidāyeti **31** ḥāzır

sevdiğim Sultān Şeyh Şāfi¹ saña inān² āyetde^h 4 kapu 40 maḳām 12 farz-i kifā³ye^{h3} bilen ṭālibe^h şefā⁴atım çokdır 4 muḳarrır malik aña ḳurbān olsun bundan gelince^h maḳāmı gülzār olsun 72 ḥūrī kızları yedi yaşdıḳ nūrdan ve^h o ḳuluñ sücūdı nūr ola^h bundan gelince^h ‘Alī Muḥammed kendi ile^h dēyü buyurmuş bir dal gerideki^h buraya^h gelince^h [hinter Zeile:] 17 18

[mittig, oberer Seitenrand:] 12

24r

[oberer Seitenrand links:] 11 18 [oberer Seitenrand rechts:] 13 nūmara^hya^h yazılacaḳdır

24v

[Textblock ausgestrichen:]

birine^h vāys⁴ derler birine^h Şelmān-ī⁵ Pāk derler birine^h Ṭāhir-i hüve şekke bi-dīn dērler birine^h Mikā⁶’il⁶ derler ve birine^h İsrāfil⁷ ve birine^h ‘Azrā’il ve birine^h Cebrā’il⁸ derler birine^h Adem⁹ nebī ve birine^h Nūḥ nebī dērler birine^h İbrāhīm Ḥalīlullāh derler birine^h Süleymān derler birine^h Dāvud ‘aleyhi selām birine^h Mūsā Kelīmüllāh

[oberer Seitenrand rechts:] 10

25r

vērüb ḥayr dū‘ālar almalı 3 farz bu ki^h mürebbī dēmek sen

ḥālīḳsın men maḥlūḳum dēme^h olur [abgetrennt:] bundan ileride yazılacaḳ

[mittig über Zeile:] 17

mürşīd maḳāmı vardır de^hyince^h bu āyet indi **lā ilāha illallāh** dedi bu āyet[_]den ne^h çıkar derseñ Allāhu te‘ālā böyle^h buyurmuş[]ki^h yolda^h ve^h erkānda^h ne^h var ise^h şeyḥe^h telḳīn eyle^h dedi ol[]zāmān şāh erkān üstüne^h tecellā eyledi şāhiñ evlādı yol içinde^h buyuracaḳım erkāniñ aşlı nedendir bile^hlim yā şey¹⁰ cennet-i a‘lāda^h küllī ḥarḥar¹¹ dērler bir ağaç vardır köki yukarı ve baş aşağı bitmiş Ṭūpā¹² ağacı dērler derde^h dermān olsun deyü ḥaḳḳdır yā şey¹⁰ dedi yolu ve erkānı telḳīn eyledi ve^h bu āyet indi **innallāha wa-malā’ikati**¹³ dedi imām éder yā şey¹⁰ yolu ve erkānı telḳīn éde^hlim ki^h ṭālibiñ özünde^h olan uğrısını cemde^h ele^h vērşün[]ki^h dīvānımda^h bir daḥi görölmesün ‘Alī Muḥammediñ yolu erkānı rāh-ī ḳadimdir¹⁴ Ḳurān-ī ‘azmu ş-şānda^h Āde^hme^h¹⁵ ḥatm gelince^h onu muḥabbet ḥāndān¹⁶ dōstudır şāhiñ rızāsıyla^h

[mittig im oberen Seitenrand:] 9

25v

Şeyh Şāfi¹ dēr de^hyince^h bu āyet indi **innallāha wa-malā’ikati**¹³ **wa-ru wa-kutubihi wa-rusulihī**¹⁷ dedi Allāh ...¹⁸ inān² āyet[_]den öyle^h buyurmuş[]ki^h öz özüm Şeyh Şāfi¹ iseñ raḥmetullāhi ‘aleyhi şalavātullāhu¹⁹ ‘aleyhi ‘aleyhi

1 Şāfi 2 inen 3 kifāye^h 4 *sensus non liquet, fortasse* vā‘iz 5 Selmān-i 6 Mikā’il 7 İsrāfil 8 Cebrā’il 9 Ādem 10 şeyḥ 11 ḥarḥar 12 Ṭūbā 13 malā’ikatahu 14 ḳadimdir 15 Āde^hme^h 16 ḥāndān 17 wa-kutubahi wa-rusulahi 18 *legi non potest, fortasse* te‘ālā 19 şalavātullāhi

oğuyan t̄alibe^h çok rah̄met müyesser ola^h ve şefā[‘]atım dünyāda^h aḥretde^h ol[]t̄alibe^h de^hğ̄er¹ de^hmişdir ve hem mürebbī ḳapusında^h olan tokuz biñ farz seniñ yüzün̄ soyu ḥürmetiçün 9 farz eyledi yā şeh̄² dedi ve^h 9 farzıñ³ dördini t̄alibe^h sünnet eyledi deyince^h bu āyet indi haqq Muḥammad ‘Alī ka-dālika innallāha dedi ki^h birle^h bu āyet indi subḥanallāhu min rād’ā⁴ huwa dedi imām C[a‘fer] ḥ[azretleri] şeyḥ Şāfiye⁵ ziyāret⁶ etdi o anda^h bu āyet indi ḥalquhu ḥalqu l-insān dedi ol[]zāmān ḥaḳḳdan bir āvāz geldi imām C[a‘fer] ḥ[azretleri_]niñ yüzi şoy ḥürmetiçün 5 farzıñ³ ikisinden daḥi geçdim dedi şeyḥiñ bağışladığını sünnetden daḥi geçdim dedi birinci farz mürebbī[_]sine^h teslim ola^h andan 2 farz mürebbī şeyḥdir ḥaḳḳ bilüb ḳurbān v̄ermeli dedi t̄alibiñ t̄alāğı rızāya⁷ bağıdır imām ‘aşḳına^h ḳurbān tercemān

[mittig im oberen Seitenrand:] (8)

26r

muşāhib ḳapusından olan 12 farz ḳavlini yerine^h getürüb bilme^hyen Muḥammed Muştafādan ve ‘Aliyyü l-Mürtazādan ve^h ehl-ī beyt[_]den şefā[‘]at umma^hsıñ⁸ bu farzları⁹ bilen t̄alibe^h şefā[‘]at olur ve bu farzlara^{h16} farz-ī¹⁰ kifāye^{h11} de^hnir farz-ī kifāye^{h11} de^hye^h 12 imāma^h derler bu farz yerine^h getiren 12 imamlar ile^h ḳopar ve^h bu t̄alib ismi¹³ ile^h şāh denür şimdi imām şeyḥe^h mürebbī ḳapusını telkīn eyledi mürebbī ḳapusu ateş gibidir ve^h de^hğ̄irmen¹⁴ gibidir ve^h şu gibidir ateş çiği bişürir¹⁵ de^hğ̄irmen¹⁴ dāne^hyi öğüdür mürebbī t̄alibiñ çiğini ve^h dirisini pişi[_]rir ve^h dirisini öğüdür şusuz de^hğ̄irmen¹⁴ yürimez¹⁶ mürebbī hem de^hğ̄irmān¹⁴ hem sudır¹⁷ mürebbī dürüst telkīn ēde^h ki^h yediği loḳma^h ḥelāl ola^h dedi mürebbī dēme^hden bu çıkar ḥaḳḳ-i te‘ālā Ḳurānda^h buyurmuş[]kī ‘Alī benim men ‘Alī[_]yim de^hyince^h bu āyet indi yawma^h lā yanfa‘u māliku wa-lā banūna¹⁸ dedi Allahu te‘ālā de^hyor ki^h ‘Alī benim men ‘Alī[_]yim de^hmişdir imām etdi yā şeh̄² cem içinde^h mürebbī sultān

[oberer Seitenrand mittig:] (7)

26v

‘Alī Muḥammed evvel mußāhib oldığı zāmān rūḥı 12 imāmlarıñ rūḥıyla^h ḳopsa^h gerekdir 6 farz ekberdir ekber de^hye^h Allāha¹⁹ derler mußāhib ḳavlini bilen Allāhı bilir Allāhı bilme^hyen ḳul değıldir 7 farz ‘Alī Muḥammed yolında^h ve erkānında^h aḳdab²⁰ gerek āḳdab²⁰ gāhī helāl²¹ olur ve^h gāhī tamām olur mußāhib arasına^h girälmez²² aḳdaba²³ gāh büyür gāh kücilür 8 farz şiddiḳdir

1 değer 2 şeyḥ 3 farzıñ 4 *sensus non liquet* 5 Şafiye^h 6 ziyāret 7 rızāya^h 8 ummasın 9 farzları 10 farzlara^h 11 farz-i 12 kifāye^h 13 ismi 14 değırmen 15 pişirir 16 yürümez 17 şudur 18 yawma lā yanfa‘u mālun wa-lā banūna (Sure 26.88) 19 Allāha^h 20 *fortasse* aḳḳāb 21 helāl 22 girilmez 23 *fortasse* aḳḳāba^h

cehd eyleyüb yalan söylemâmek gerekdir muşâhib yalan söylerse^h muşâhib değıldir yalan söylerse^h şeytân şıfatında^h kopsa^h gerekdir 9 farz Allâhıñ emrini yerine^h getüre^hniñ başına^h devlet tâcı geç[_]se^h gerekdir 10 farz kemerbeste^h ola^h 11 farz بوب¹ tarîkin bilerse^h tälibe^h râh ola^h 12 farz kuţbu l-evliyâdır 12 farz yerine^h gelince^h ol tälibe^h ‘arşu r-raħmân ‘aliyyü r-raħmân yâ ħannânu r-raħmân yâ mennânu r-raħmân ‘aliyyü r-raħmân yâ kulübu iħşâni r-raħmân aħretde^h 12 imâmlar ile^h kopsa^h mekân-î cennetdir 12 farz kırk maķâmı dört kapuyı yerine^h getiren tälibiñ ismi[_]ne^{h2} şâh derler küfr i imân³ yazılır

[oberer Seitenrand mittig:] 6

27r

4 kapu kırk maķâm 12 farz-i kifâye^hyi bäsünler⁴ deyü âvâz geldi Şeh Şâfi⁵ ħ[azretleri] kalķ diye[_]cek bu âyet indi wa-alihikum alihun⁶ wâhidu l-qahhâr dedi imâm şeyĥe^h ziyâret⁷ etdi şeh⁸ de imâma^h sücüd kıldı ve^h bu âyet indi wa-ş-şams wa-d-đuĥâhâ dedi İmâm C[a‘fer] ħ[azretleri] Şeh Şâfi⁵ ħ[azretleri] 12 farz telķin eyledi éder yâ şeh⁸ evvel birinci farz muşâhibiñ ile^h ‘Alî Muhammed kavline^h girmeyince^h birinci farz boynuñdan saķıta^h olmaz câncâni bulır ‘Alî Muhammed kavli yerini alır ve^h ħaķķ-i te‘âlâdan başına⁹ rahmet nûrı yaķar yâ şeyĥ dedi 2 farz muşâhib kavline^h girince^h iķrâr nur olur 3 farz oldır ki^h muşâhibiñ ile^h bir olunca^h imâniñ nur olur 4 farz oldır ki^h muşâhib kavline^h girince^h dîniñ ħaķķ olur 4 kapu tamâm olur 5 farz muşâhibiñ ile^h bir olursañ câni câna^h kıtasıñ mâli mâla^h kıtasıñ 5 farz aĥbârdır muşâhibiñ ile^h mâli mâla câni câna^h kıtmalıĥı aĥbâr gibi olasıñ aĥbâr cümle^h ‘aleme^h uzun taĥıdır aĥşam¹⁰ yaraşar şiyâĥ¹¹ olunca^h doĥar aĥbâr deyü buna derler

[oberer Seitenrand mittig:] (5) buradandır

27v

şeyĥ⁸ imâmiñ eline^h vardı imâm etdi yâ şeyĥ birinci farz muşâhibiñ cânıdır 2 farz iķrârıdır 3 farz imânıdır 4 farz dîndir 5 farz aĥbârdır 6 farz ekberdir 7 farz mütâba‘atdır 8 farz 9 farz tâc-î devletdir 10 farz kemerbestdir 11 farz evliyâ tarıkata^h girmekdir 12 farz evliyâ olmaķdır bu farzlardan¹² ne^h çıkar dërseñ ‘Alî Muhammed yolında^h ve^h erkânında^h ne^h var ise^h bir anı işleyelim dëme^h çıkar dedi andan imâm étdi yâ şeyĥ ‘Alî Muhammed iken muşâhib kavline^h girmeyince^h pir olamadı iki[_]si bir kisvetden başı gösterdi ‘Alî Muhammed oldı daĥi dërseñ laĥmuka^{h13} laĥmî dër dedi ve^h ‘Alî Muhammediñ yolu ve^h-ve erkânı on iki farz üzerine^h kıruldı tälibe^h lâzım¹⁴ olan on iki farzdır¹⁵ ve^h de^hye^hceĥim farz sitratu¹⁶ l-muntahâdır dedi şeyĥ gevher gibi eridi ol[]zâmân Allâhu te‘âlâdan bu âyet nâzil¹⁷ oldu al-faĥru l-fuĥûr dedi İmâm C[a‘fer] ħ[azretleri] şüküre^h vardı o anda^h bir âvâz geldi ya şeh⁸ eteĥinde^h olan tälibi yarılĥadım

1 *sensus non liquet* 2 ismine^h 3 küfr ü imân 4 bilsünler 5 Şeyĥ Şafi 6 wa-ilâhukum ilâhun 7 ziyâret 8 şeyĥ 9 başına^h 10 aĥşam 11 siyâĥ 12 farzlardan 13 laĥmuka 14 lâzım 15 farzdır 16 sidratu 17 nâzil

[oberer Seitenrand mittig:] (4)

28r

ķabirden ve ŝirātdan¹ ķıl köpriden mīzandan² ĥaŝirden ve naŝirden niĉe^h ķurtulduñ deyü feryād ét[_]se^h gerekdir kendimi ķabül etmem helāk éde^hrim dedi bu āyet indi yā ġafūru r-raĥīm bu āyetden ne^h çıkar derseñ ‘Alī Muĥammed dēme^h çıkar ĥaķķ-i te‘ālā ĥazretleri³ tarafından 7 āyet geldi ki^h ‘Alī Muĥammedir dediĝi birle^h bu āyet indi yā sattāru l-‘ayūb⁴ dedi andan bu āyet indi razzaqa[]lī dedi andan bu āyet indi man ‘arafa rabbakum dedi andan bu āyet indi لايه⁵ l-asrār ba‘dehu āyet indi subĥānallāhu zaynu⁶ l-‘abā dedi andan bu āyet indi kāfla nūn ĥikmet-i ŝāĥ dedi andan bu āyet indi ar-raĥmānu r-raĥīm ‘allama Qur‘ān dedi ŝeĥ⁷ zāyi⁸ ‘ākıl oldu 7 ŝā‘at⁹ yatdı imām^h zāyi⁸ ‘ākıl ol[]zāmān bu āyet indi asmā‘u l-ĥusnā dedi ‘Alī Muĥammedir dedi İmām Ca‘fer ŝüküre^h 93 kez sücüd etdi Allāh Muĥammed ‘Alī dīvāndır dedi imām başın ķaldırdıĝı birle^h bu āyet indi tabārakallāhu aĥsānu l-ĥāliqīn[_]dir dedi

[oberer Seitenrand mittig:] (1)

28v

innā li-llāhim rā li-llāhim rāĝi‘ūn¹⁰ bu āyetden o çıkar ki^h dört ķapu ĥaķķdır dēme^h çıkar iķrār⁹ kime^hdir iķrār¹¹ ĥaķķa^hdir evvel ķapu rehberdir rehber ķapusu biñ bir ķapudur rehberlikde^h bir kāmiliñ¹² ĥaķķi[_]dır ĥaķķ dēmek rehberdir tālibiñ ūstādı rehberidir cem rehberi Ĥaĥā‘ī[_]dir aĥret¹³ rehberi İmām Bāķirdır ķiyāmetde^h mīzāndan geĉerse^h gerekdir rehberiñ ĥınzır¹⁴ ise^h sende^h ķuyruĝı olagör ĥınzır¹⁴ doĝruladıĝı yerden dönmez tālīb de^h iķrār¹¹ vērdiĝi yerden dönme^hmeli[_]dir evvel ķapu rehber^h açılır¹⁵ tālīb nedir rehber nedir tālīb a[lif] iķrār¹¹ vērdiĝi yere^h sen ĥāliķim[_]sin ben seniñ ķulugum¹⁶ de^hme^h çıkar

[oberer Seitenrand mittig:] (2)

29r

daĥi derseñ tālibiñ iķrārı nikāĥıdır nikāĥsız ‘avret erde^h eğlenmez daĥi derseñ iķrārına^h geĉ baķan tālīb dul ‘avret gibidir daĥi derseñ dul ‘avret kim olsa^h ister daĥi derseñ nikāĥsız ‘avretiñ elĉisi¹⁷ insāndır iķrārına^h geĉ baķan tālīb nikāĥsız ‘avret gibidir iķrārına^h geĉ baķan tālibiñ elĉisi¹⁷ yüzü kara^hdır dünyāda^h elĉisi¹⁷ ŝeytāndır ölüm ĥaddinden ķabre^h varınca^h Munker ve^h Nekirdir¹⁸ ĥaŝir¹⁹ ve neŝirdir²⁰ ķiyāmet ķopdıĝı zāmān varacaĝı ķıl köprüdür andan geĉince^h yüzü ķara^h zebānı alına^h girse^h ‘araŝāt^hda^h ķalsa^h gerekdir

1 ŝirātdan 2 mīzāndan 3 ĥazretleri 4 l-‘ayūb 5 *sensus non liquet, fortasse* layla 6 zaynu 7 ŝeyĥ/Şeyĥ 8 zā‘i‘ 9 sā‘at 10 *sensus non liquet, fortasse* innā li-llāhi wa ilayhi rāĝi‘ūn 11 iķrār 12 kāmiliñ 13 āĥret 14 ĥınzır 15 açılır 16 ķuluyum 17 elcisi 18 Nekirdir 19 ĥaŝir 20 neŝirdir

andan haşm¹ olub cehennem süre^hler cehennem çağırsa^h gelme^h yâ ikrârlı
Yezîd cümle^h yetmiş iki millet gelsün sen gelme^h yüzi kara^h 4 kapudan ret²
olmuş de^hyüb tamu heybet

[*obere Seitenhälfte; Rika B, Bleistift:*]

29v

‘ināyetdir³ bize^h fazl-î⁴ hüdâdan • umarım kırtara dertden belâdan
dâ’im⁵ bize^h şefâ‘at kıl Muhammed • gene^h yardım ‘Aliyyü l-Mürtazâdan
Şâh Hasanda^h buldık mihr i⁶ muhabbet • Şâh Hüseyin-î şehîd-î Kerbelâdan
İmâm Zeynâl İmâm Bâkîr î⁷ Ca‘fer • de^hlîl bize^h Kâzım Mûsâ Rîzâdan
Şâh Taķî bâ Naķî ‘Askerî bi[_]llâhi • Mehdî⁸ gele^hcekdir şâh evliyâdan
dédiler Haţâ’iyim ne^h meşrebden • ‘aşķ i⁹ muhabbetden sîtk i safâdan¹⁰
Haţâ’î rahmetullâhi ‘aley¹¹

[*untere Seitenhälfte; Rika A, schwarze Tinte:*]

anıñ[_]ki^h derdine^h Haydâr¹² de^hvâ‘dır¹³
rabbi yasîr¹⁴ wa-lâ tu[_]‘asir¹⁵ rabbi tammim bi[_]l-ḥayr
rabbi yasîr¹⁴ wa-lâ tu[_]‘asir¹⁵ zîtnî¹⁶ ‘ilmân fah¹⁷ fahman¹⁷

[*Ergänzung; Rika B, schwarze Tinte:*]I bunuñ tefsîlâtını¹⁸ bilmek gerek[_]dir

[*Rika C; oberer Seitenrand rechts:*] (3)

30r

gelüb bağırdı gelme^h ikrâr imân düşmâni kâfirden leylünden seylünden¹⁹
cühüddan naşrâniden haydütan ve Yezîdden ve hınzırdan ve yahüdiden ve
fir‘avundan kezzâb-i la‘în şeytândan irşâd olmuş 72 millet itti kul ve haķķıñ

[*Rika A, schwarze Tinte:*]

rabbi yasîr¹⁴ wa-lâ tu[_]‘asir¹⁵ rabbi zîtnî¹⁶ ‘ilumân²⁰ fah¹⁷ fahman¹⁷ rabbi
tammim bi[_]l-ḥayr [*Ergänzung; Rika B, schwarze Tinte:*] bunuñ tefsîlâtını¹⁸
anlamak daḥa²¹ iyi[_]dir

[*Unterschrift in Lateinschrift:*] AÖğütcü

[*Rika C, schwarze Tinte:*]

düşmâni ‘Alî Muhammed yolu erkâni tarîķ tercemân ve oturduğı döşek ve
yediğı loķma^h evliyâ ve enbiyâniñ²² var anıñ düşmâni peyğanber rûhı
Hünkâr²³ Hâcî Bektaş Velî kıddesellâhu sırrahu²⁴ l-‘azîz evliyâ-yi Kıvıl Deli
ve Abdal²⁵ Mûsâ Sultân ve ayıñ ve^h günüñ ve yedi kıat yeriñ ve 7 kıat göküñ
düşmâni belâlî habes sikkeye^{h26} çalınan ağ taş Tâhir-î hüşeg²⁷ ve âḥîr levlâk
ve eflâk 7 iklim²⁸ 4 köşeh 9 tümen aḥretde^h dîn imân düşmâni yüzi kıara^h

1 an haşr? 2 redd 3 ‘ināyetdir 4 fazl-i 5 dâ’im 6 mihr ü 7 Bâkır u 8 Mehdî 9 ‘aşķ u
10 şıdk u şafâ’dan 11 ‘aleyhi 12 Haydar 13 devâ’dır 14 yassir 15 tu‘assir 16 zidnî
17 fahmân 18 tafşîlâtını 19 *sensus non liquet, fortasse* leylünden seylünden 20 ‘ilmâ
21 daha 22 enbiyâniñ 23 Hünkâr 24 sırrahu 25 Abdâl 26 sikke^hye^h 27 hüşeng 28 iklim

[Rıka A, schwarze Tinte:]

30v

Süleymān pey[ğamber] – bir gün cenāb-ī ḥaḫḫa^h biñ bir kelām danıŝmaya^h
gidince^h cenāb-ī ḥaḫḫa^h sīvāl¹ étدی []ki yā ḥaḫḫ seniñ bu fāḫīr²

[in Zeilenmitte:] ḥādīs³

ben ‘Alīyi dōst dutarım ḳūyā⁴ ḥālīḳ rāfāzīfīzī⁵

pes ḥūdāyı Cibrīli emīn hem Muḥammed daḫi rāfāzīfīzī⁵

[Rıka C, schwarze Tinte:]

bu gün ḳabirde^h bir vā‘iz⁶ güzel sevmek ḫaḫā de^hmiş yolu tamāmmıŝ []ki bir
‘āŝīḳ⁷ çeñe^h étdire^h ḳabirden beŝ on yalanı vīrd⁸ etmiş ḥādīs-i ḳūddūs ḫaŝā⁹
ki^h yalanı ḫayri yoḫdır o gül¹⁰ yüzlü peyğamberden¹¹ ḫ[azreti] pey[ğambe]riñ
nāmūzāc¹² olub cenāb-ī ḥālīḳīn¹³ Cebrā‘il vāsīḫa^hsıyla¹⁴ söyledi []ki
ḫīkmätler¹⁵ ... ¹⁶ ḫālīḳim¹⁷ bilir benden benim maḫbūdımı¹⁸ ben aña
ḫapıŝırmıŝam¹⁹

çoḫdan beri fēsādı üsūdımı²⁰ [in Lateinschrift:] H. Z

1 su‘āl **2** fāḫīr **3** ḫadīŝi **4** tutarım/tutarım güyā **5** rāfīzī **6** vā‘iz **7** ‘āŝīḳ **8** vird **9** ḫadīŝ-i ḳūddūs
ḫāŝā **10** gül **11** peyğamberden **12** nāmizāc **13** ḫālīḳiñ **14** vāsīḫa^hsıyla^h **15** ḫikmetler **16** *legi
non potest* **17** ḫālīḳim **18** maḫbūḫımı **19** ḫapıŝırmıŝım **20** fesādı üsūdımı

Anhang D: Detaillierte Beschreibung der Handschriften

Für die Inhaltsangabe der einzelnen Handschriften wird die standardisierte Schreibung des (Osmanisch-)Türkischen und Arabischen verwendet. So wird die Platz beanspruchende Kommentierung von abweichenden Schreibungen und unklaren Stellen nur in den Editionen vorgenommen. Wenn der rituelle Gebrauchskontext von Texten erwähnt ist, wird er in die Inhaltsangabe aufgenommen. Bei Dichtung wird die Anzahl der Strophen und deren Zeilenzahl (z. B. 5/4 = fünf Strophen mit je vier Zeilen) angegeben. Zudem werden folgende Abkürzungen verwendet:

- A der Textbeginn; die Anfangszeile bei Dichtung; der erste Punkt bei Listen
- A–E der komplette Text bei kurzen Formeln, Notizen etc.
- D der Dichtername (wie im Text erwähnt)
- E das Textende; der letzte Punkt bei Listen
- P Parallelstellen
- R der Refrain bei Dichtung
- T der Titel von Texten

Bei Texten, die in mehr als einem der untersuchten Manuskripte auftauchen bzw. in einem Manuskript mehrfach vorhanden sind, wird die Anzahl dieser Parallelstellen am Ende der jeweiligen Textbeschreibung vermerkt. Die Verweise auf die Parallelstellen sind den Registern in Anhang F zu entnehmen. Parallelstellen können ein geringes Maß an Abweichung voneinander aufweisen, lassen aber zweifelsohne erkennen, dass sie eine gemeinsame textliche Grundlage besitzen.

Dede Defteri 1

Sammelhandschrift (siehe Abb. 4–6, S. 401–403). Vermutlich maschinell hergestelltes Notizheft. Ohne Einband. Gebunden an Längsseite. Rückstichheftung mit Drahtklammern. Dünnes, vergilbtes Papier mit 18 vorgedruckten hellblauen Linien. 1 Faszikel. 30 Folia (davon unbeschrieben fols. 14^r, 15^v, 21^v, 23^{r-v}, 24^v, 25^v–26^r u. 27^r–28^r). 13,5 × 19 cm (fol. 23, Hälfte längs herausgerissen). Kein einheitlicher Satzspiegel. Zeilenverlauf vertikal zu Buchrücken bis auf einige Ausnahmen (fols. 9^v–10^r, 13^r, 19^r u. 21^r). Auf fol. 18^v ist zuerst geschriebener Text ausradiert (nicht vollständig); darüber findet sich ein anderer Text.

Türkisch. Perso-arabisches Alphabet; zwei kurze Notizen in Lateinschrift (fols. 13^r u. 22^v). *Rika* in drei Varianten; Variante A besitzt viele Ligaturen, Buchstaben sind langgezogen, geschrieben mit graublauem Buntstift (fols. 1^r–11^v,

15^r–17^v, 19^{r-v}, 21^r u. 29^v), schwarzer Tinte (fols. 19^v–20^r u. 29^v–30^v) und blauer Tinte (fol. 29^v); Variante B ist kompakter realisiert, besitzt weniger Ligaturen als Variante A, geschrieben mit schwarzer Tinte (fols. 12^r–14^v, 17^v–18^r u. fol. 30^{r-v}); Variante C besitzt viele Ligaturen, sehr ausladend realisiert, geschrieben mit graublauem Buntstift (fols. 18^{r-v}, 20^v u. 22^r), Bleistift (fols. 24^r u. 26^v) und schwarzer Tinte (fols. 20^v–21^r u. 25^r). Vermutlich zwei Hände. Hand A = Variante A u. B; Hand B = Variante C. Ohne Schreibervermerk (vermutl. Alişan (Ali Sami) Öğütcü, Hand A, u. Temir Kargın, Hand B); Unterschrift von Alişan (Ali Sami) Öğütcü (fol. 1^r, in arabischem Alphabet und Lateinschrift, u. fol. 13^r, in Lateinschrift) und von Temir Kargın (fol. 13^r, in arabischem Alphabet und Lateinschrift). Keine Ortsangabe (vermutl. Bicir); Ortsnamen in drei Randnotizen: zweimal „Dārende^hniñ“ ohne Fortführung (fols. 1^r u. 21^r), einmal „Dārende^hniñ Bicir köyü [...]“ (fol. 29^v) (vermutl. Skizze für Anschreiben). Keine Datumsangabe (vermutl. 1950er Jahre).

Keine Titel der einzelnen Texteinheiten bis auf *Düvāz-i İmām* (fol. 8^r), *Ḳurbān Du‘āsi* (fol. 10^r) und *Ādemiñ Yaradılışı* (fol. 24^r). Keine direkten Angaben zur Autorenschaft; die Namen der Dichter sind Teil der Gedichte (überlieferungsbedingte Unterschiede sind möglich). Folgende Texteinheiten sind enthalten:

FOL. 1^r: Kurze Randnotiz; A–E: Dārendeniñ. • Kurze Randnotiz; A–E: Bugün bizim için. • Unterschrift des Alişan (Ali Sami) Öğütcü; der Familienname in Lateinschrift; „‘Alī Sāmī Öğütcü“.

FOLS. 1^r–11^v: folgende Gedichte; **FOL. 1^{r-v}:** D: Çorumī Noḳşānī; A: Göñül mäh-i Muḫarremdir nādir bu şazz olub gülmek; Beg. R: Dil-i ḡamnāk olup gezme ümidiñ kesme ḫaḳḳdan; 4/6. **FOL. 2^{r-v}:** D: Sefil ‘Alī; A: Şāh-i Merdān çoşa geldi sırrı āşikār eyledi; R: Hem sākīdir hem bākīdir nūr-i raḫmānım ‘Alī; 6/4. **FOL. 3^r:** A: Bugün ben ḫōcamdan dersimi aldım; Ende R: -dan oḳudum; 3/4. **FOL. 3^{r-v}:** D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Ben bugün pīrim gördüm; R: Muḫammed doğduḡu gece; 7/4. **FOLS. 3^v–4^r:** D: Sulṭān Cān Ḥaṭā’ī; A: Dört divār arası olsa mekānım; Ende R: baña neyler; 5/4; 1 P. **FOL. 4^{r-v}:** D: nicht erwähnt; A: Cenābu l-bārīden almışsiñ destūr; R: Fırāt şuyı Kerbelā’ya varınca; 6/4. **FOLS. 4^v–5^r:** D: İbrāhīm; A: Dün gece seyrimde deve yederken; R: Sulṭān Şāh İbrāhīm Velīyi gördüm; 5/4. **FOL. 5^{r-v}:** D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Dünü günü ārzümānım Kerbelā’; Ende R: Ḥasan Ḥüseyn ‘aşkına; 6/4; 3 P. **FOLS. 5^v–6^v:** A: Ḥaḳḳdan bize nāme geldi; Ende R: Ḥaber olsun; 11/4; 2 P. **FOLS. 6^v–7^r:** A: Ḳaḳsam şu ‘ālemi seyrān eylesem; R: Yaralarıñ bende İmām Ḥüseyn; 5/4; 1 P. **FOL. 7^{r-v}:** D: Ḳul Himmet; A: Vīrān bāḡa bülbül ḳonar öter mi; Ende R: Olmayınca; 5/4. **FOLS. 7^v–8^r:** D: Pīr Sulṭān Abdāl; A: Kisvetini çıkardılar başından; Ende R: Şāh-i Merdān ‘Alīyi/‘Alīniñ; 5/4. **FOL. 8^{r-v}:** T: Düvāz-i İmām; D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Ḥaḳḳ Muḫammed ‘Alī geldi dilime; R: Ḳalma günāhıma mürüvvet yā ‘Alī; 7/4; 4 P. **FOLS. 8^v–9^r:** A: Meşāyiḫler emrullāhi farḳ etdi; R: Allāhu ekber lā ilāhe ilāllāh; 5/4. **FOL. 9^r:** D: Dervīş ‘Alī; A: Seb‘ü l-meşānī kitābını oḳudum; R: Tūrābliḳdan a’lā yol bulamadım; 5/4. **FOLS. 9^v–10^r:** D: Noḳşānī; A: İlāhī ḳapıña geldim; R: Oḳurum estaḡfurullāh; 10/4. **FOL. 10^{r-v}:** T: Ḳurbān Du‘āsi;

D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Kurbānlık koyundur meydāna gelen; Ende R: Diye; 9/4; 4 P. **FOL. 11^r**: D: Pīr Sulṭān Abdāl; A: Cebrā'il 'Alīye bir elma şundu; R (vermutl.): Pīr önünde dāra dört elmalar; 4/4. **FOL. 11^v**: D: Şādık; A: Bize bu dolu da pīrimden geldi; R (vermutl.): Bir sen iç sevdiğim bir de baña ver; 5/4.

FOL. 12^{r-v}: Ritualanweisung; Ritualbeginn bis *Delil*; A: Cem evine varınca evvelen yapılacak vazīfeler; E: Delile şu düvāz-i imām okuya; 4 P: mit folgenden Gebeten: **FOL. 12^r**: Ritualbeginn; Gebet des *Dede* und der *Talips* beim Erreichen der Tür des *Cemevi*; A: Bismi şāh benim bülbül; E: Ber cemāl-i zāt-i pāk-i āl-i 'abā rā şalavāt; 5 P. • Ritualbeginn; Gebet beim Eintreten ins *Cemevi*; A: Bismi şāh Allāh Allāh cemāliñdir; E: Ḥasan Ḥüseyin Muḥammed 'Alī-yi bülend rā şalavāt; 5 P. • Ritualbeginn; Gebet des *Dede* an das *Post*; A: 'A'zamtu 'ilayka; E: Kāla n-nebiyü 'alā l-islām; 7 P.

FOL. 13^r (in *Lateinschrift*): Drei Unterschriften des Alişan (Ali Sami) Öğütcü: „AÖğütcü“. • Drei Unterschriften des Temir Kargin; 1) in *Lateinschrift*: „Kargin“; 2) Vorname in arabischen Buchstaben und Familienname in *Lateinschrift*: „Temir Kargin“; 3) in *Lateinschrift*, nicht komplett: „Kar“.

FOL. 13^v: Ritualanweisung (vermutl. Forts. von fol. 12^{r-v}); *Kurban* und *Talip Görme*; A: Bundan şoñra koyun tekbiri olur; E: Ḥaḫḫ meydānına geldik ḫaḫḫı; mit folgenden Gebeten für *Talip Görme*; Gebet des *Dede* an den *Talip*; A: 'Aşḫ ola şüfi 'aşḫ ola geldiğñ ḫaḫḫ kapısı; E: Niye geldiñ der erenler saña; 6 P. • Gebet des *Talip*; A–E: Eyvallāh ḫaḫḫ gördük ḫaḫḫ meydānına geldik ḫaḫḫı [*Text bricht ab*]; 6 P.

FOL. 14^v: Ritualanweisung (vermutl. Forts. von fol. 13^v); *Talip Görme*; A: Bundan şoñra ṭalibler dedeniñ öñüne gelir; E: Der ki tāriḫleri temiz yunaqları pāk oladır; mit folgenden Gebeten: *Erkan Çalma*; Gebet des *Dede*; A–E: Allāh Muḥammed yā 'Alī; 5 P. • nach *Erkan Çalma*; Gebet des *Dede*; A–E: Tāriḫleri temiz yunaqları pāk ola; 4 P.

FOL. 14^v: Ritualanweisung (vermutl. Fortsetzung des vorherigen Textes); *İbrik*; A: İbriḫçiye lāzım du'ā; E: Ḥizmetiñden şefā'at bulasıñ gerçeğe hū; mit folgenden Gebeten: Gebet des *İbriḫçi* für das *İbrik*; A: Ma'nā-yi ma'rifet; E: Es-Seyyid-i Sulṭān Tūrābī Babaniñ demine hū; 5 P. • Gebet des *Dede* an den *İbriḫçi*; A: Ḥazret-i Selmāniñ himmet hidāyeti; E: Ḥizmetiñden şefā'at bulasıñ gerçeğe hū; 2 P.

FOL. 15^r: Gedicht; D: Pīr Sulṭān Abdāl; A: Göñül havālandı rızā ile; R: Beni İmām Ḥüseyine gönderiñ; 5/4; 2 P.

FOL. 16^{r-v}: Ritualanweisung; *Talip Görme*; A: Evvelen ṭalib görüldüğü vazīfe bundan 'ibāretidir; E: Da'vāyla ḫaḫḫ katına varılmaz evvel kapı rehber ḫaḫḫı [*Text bricht ab*]; mit folgenden Gebeten: **FOL. 16^r**: Gebet des *Dede*; A: Durduğñ dārdan; E: Ḥayır ḫasenāt bulasıñ gerçeğe hū; 4 P (s. Turdığñ ... in Register A). • Gebet des *Dede*; A–E: Tecellā tevellā ḫaḫḫa erişe gerçeğe hū; 4 P. • Gebet des *Dede*; A: 'Aşḫ ola şüfi 'aşḫ ola geldiğñ ḫaḫḫ kapısı; E: Niye geldiñ der erenler saña; 6 P. **FOL. 16^{r-v}**: Gebet des *Talip*; A: Eyvallāh ḫaḫḫ gördük ḫaḫḫ meydānına

geldik; E: Pîr huzûrunda dile gelsin söylesinler; 6 P. **FOL. 16^v**: Gebet des *Dede*; A: Bu cānlar ve siz erenler; E: Da‘vāyla haqq katına varılmaz evvel kapı rehber haqqı [*Text bricht ab*]; 5 P.

FOLS. 17^r–18^r: folgende zwei Gedichte; **FOL. 17^r**: D: Nesīmī; A: Ey muhibb-i şādīk-i merdānlar hōş geldiñiz; Ende R: Hōş geldiñiz; 5/4; 1 P. **FOLS. 17^v–18^r**: D: Muḥammed; A: Naşrī min Allāhi; Ende R: İndi; 5/4.

FOL. 18^{r-v}: Glaubensregeln; Regel 2 (Anfang fehlt) bis Regel 10 (mittlerer Teil fehlt) des *Mürşit Kapısı*; Teil der formelhaften Unterweisung bei *Talip Görme*; A: İllā Zūlfikār diye üçüncü kul olan ḥayri şerri haqqdan bile; E: 4 kapı kırk maḳām on iki farz-i kifāye^hyi bilene şefā‘atım çok olur dedi; 1 P.

FOL. 18^v (*ausradierter Text*): Liste; A: 1 hizmet delīl; E: 8 " İbrik.

FOL. 19^{r-v}: A: Göñül ğamm çekübde; Ende R: -a yalvar; 7/4.

FOLS. 19^v–20^r: Erzählung; Hasan und Hüseyin möchten wissen, wer von beiden die besseren Fähigkeiten habe, und mit Hilfe Gottes stellt sich heraus, dass beide über gleich gute Fähigkeiten verfügen; A: Ḥasan ile Hüseyin ‘ilim taḥşil ederken bir gün gelüb; E: her ikisiniñ mercānı müsāvī geldi.

FOL. 20^v: Ritualanweisung; *Erkan Çalma* (vor *Kubbe Duası*); A: Kubbesi okunacak muşāhiblere bunu diye; E: Veyāḥūd bir erkān çalmalı; mit folgenden Gebeten: vor *Erkan Çalma*; Gebet an *Musahips*; A: Delīl-i heştümīn erkān-i heştümīn; E: ‘Ayn ‘Alī mīm Muḥammed yek elif; 2 P. • *Erkan Çalma*; Gebet an *Musahips*; A–E: Allāh Muḥammed yā ‘Alī; 5 P. • nach *Erkan Çalma*; Gebet des *Dede*; A–E: Tārīḥleri temiz yunaqları pāk ola; 4 P.

FOL. 20^v: Gedicht; nur Anfangszeile; A: Haqqdan bize nāme geldi; 2 P. • Notiz; Buchstaben der Namen Muḥammed und ‘Alī einzeln geschrieben.

FOL. 21^r: Ritualtext; *Delil*; Gebet an das *Delil*; A: Nişān verdim saña; E: ‘Aliye bende olanlar versin şalavāt; 5 P. • Ritualanweisung; *Delil* (bezieht sich auf vorausgehendes Gebet); A–E: Evvelen delīl yanarken bir düvāz-i imām ile bunu okumalı. • Ritualtext; Ritualbeginn, Gebet (erster Teil) an das *Post*; A: ‘A‘zamtu ‘ilayka; E: ‘Aslamtu ‘ilayka yā ‘Alī; 7 P. • Die Buchstaben der Namen Vīrānī, Fużūlī, Ḥācī ‘Alī und Ḥācī Ḥaydar einzeln geschrieben; vermutl. Verweis auf optionalen Teil des vorherigen Gebets, in dem auch diese Namen Erwähnung finden, ähnliche Abkürzungen s. DD5, 86^v u. DD7, fol. 230^r. • Randnotiz; *legi non potest*. • Randnotiz: Dārendeniñ.

FOL. 22^r: Kurzer Text; Auszug aus *Hızır İlmi* zu dem *Dört Kapı Kırk Makam* genannten Regelwerk; leicht verändert bei *Mürebbi Kapısı*; A: Kırk maḳām 4 kapınıñ babasıdır; E: Yolundan çıkan tālib münkir olur; 1 P.

FOL. 22^v (*in Lateinschrift*): Notiz: Farzı ki.

FOL. 24^r: Liste; sechs Posten; T: Ādemiñ Yaradılışı; A: 4 Çār-i ‘anāşır; E: 124 Vaḥd ḥurūfunuñ üzerine nokta. • Randnotiz; Rechnung.

FOL. 25^r: Auflistung von Gegenständen, deren Anzahl und Wert; sechs Posten; A: 100 [līrā] 1 [‘adet] yorğan bir; E: 100 [līrā] 01 [‘adet] şāndīk.

FOL. 26^v: Liste; elf nummerierte Posten (vor Überarbeitung zwölf Posten); Ritualablauf; A: 1 Carı ya'nī gözcü der ki hū hizmete bakılacak der; E: Andan sonra on iki hizmet şahiblerine dede du'ā eder ve [*Text bricht ab*].

FOLS. 28^v–29^r: Ritualanweisung; *Talip Görme*; A: Ṭalib meydāna gelince dede olan evvelen bir düvāz-i imām oğur; E: Günāhdan kurtulmuş yol [*Text bricht ab*]; mit folgenden Gebeten: **FOL. 28^v**: Gebet des *Dede*; A: 'Aşğ ola şüfî 'aşğ ola geldiğîñ hağğ kapısı; E: Niye geldiñ burası er meydānı meydān meydān-i 'Alīdir; 6 P. **FOLS. 28^v–29^r**: Gebet des *Talip*; A: Allāh eyvallāh erenler hağğ gördük hağğ meydānına geldik; E: Manşūr gibi ürgān boğazımızda; 6 P mit A: Eyvallāh hağğ gördük hağğ meydānına geldik (s. Eyvallāh hağğ ... in Register A). **FOL. 29^r**: Gebet des *Dede*; A: Bu cānlar şüfî şüfîniñ hem dōstu hem düşmanıdır; E: Günāhdan kurtulmuş yol [*Text bricht ab*]; 5 P (s. Bu cānlar ve ... in Register A).

FOL. 29^v: Auflistung; dreizehn Posten; Personennamen aus Bicir und Angaben zu u. a. Geldwert (*Lira*) und Umfang (*Ölçek*); Zweck unbekannt. • Kurzer Text; A: Dārendeniñ Bicir köyü öğretmeni Ḥasan Şāhīn Efendī; E: Kalem vermeñizi ricā eylerim ... [*vermutl. Unterschrift*]. • Notiz; A–E: Gemi kemhā kir gemisi ātlāsı.

FOL. 30^r (*in Arabisch*): Ritualtext; Gebet; A–E: Allāhumma innā nasta'īnuka wa-nastagfiruka wa-nastahdika wa-nu'minu bika.

FOL. 30^v: Gedicht; erste Zeile; A: Ḥaṭā' benden 'aṭā' senden olursa; 1 P (erste zwei Strophen): 1 P (Gedicht komplett).

Dede Defteri 2

Sammelhandschrift (siehe Abb. 7 u. 8, S. 404 f.). Vermutlich maschinell hergestelltes Notizheft. Ohne Einband. Gebunden an Längsseite. Rückstichheftung mit Drahtklammern. Dünnes Papier mit 18 vorgedruckten hellblauen Linien. 1 Faszikel. 30 Folia (davon unbeschrieben fols. 20^v u. 21^v–23^r). 12,5 × 18 cm. Kein einheitlicher Satzspiegel. Zeilenlauf vertikal zu Buchrücken bis auf einige Nachträge bzw. Zeilenenden (fols. 16^r, 21^r, 29^v u. 30^v). Paginierung von 1–3 auf fols. 28^v, 29^r u. 30^r; von 4–13 auf fols. 28^r–23^v (verkehrte Seitenzählung).

Türkisch in perso-arabischem Alphabet bis auf drei Stellen mit wenigen Buchstaben bzw. Wörtern in Lateinschrift (fols. 13^r, 17^v u. 30^v); im türkischen Text einige kurze Stellen in Arabisch (mit rotem Buntstift hinterlegt: fols. 23^v, 25^r–26^r u. 27^r–28^v). *Rika* in drei Varianten; Variante A besitzt viele Ligaturen, Buchstaben sind langgezogen, geschrieben mit blauem Kugelschreiber (fol. 8^r) und schwarzer Tinte (fols. 1^r, 8^r–14^r, 15^r–18^v, 19^v–21^r u. 28^v–29^r, 29^v, 30^r u. 30^v); Variante B ist in Vgl. zu Variante A kompakter und kontrollierter realisiert und besitzt weniger Ligaturen, geschrieben mit blauem Kugelschreiber (fols. 1^r–7^v), schwarzer Tinte (fols. 2^r–^v, 4^v, 8^v–9^r, 14^v u. 19^r–^v) und Bleistift (fol. 29^v); Variante C ist wie Variante B kompakt realisiert, aber unkontrolliert wie Variante A, geschrieben mit schwarzer Tinte (fols. 23^v–28^r u. 30^r–^v). Vermutlich eine Hand. Ohne Schreibervermerk (vermutl. Alişan (Ali Sami) Öğütçü); Unterschrift des

Alişan Öğütcü in Lateinschrift mit der Initiale des Vornamens und ausgeschriebenen Familiennamen (fol. 30^r). Ohne Ortsangabe (vermutl. Bicir). Ohne Datumsangabe (vermutl. 1950er Jahre).

Keine Titel der einzelnen Texteinheiten. Keine direkten Angaben zur Autorenschaft; die Namen der Dichter sind Teil der Gedichte (überlieferungsbedingte Unterschiede sind möglich). Folgende Texteinheiten sind enthalten:

FOL. 1^r: Folgende Randnotizen; A–E: Bugün çok havâ’ güzel mülâyım. • A–E: İmâm der mihribânım. • A–E: Gündüz gözü ile.

FOLS. 1^r–9^r: Ritualanweisung; Ritualbeginn bis *Fatıma Darı*; A: Evvelen birinci yapılacak vazıfe; E: Hayru n-Nisâ’ binti nabî; mit folgenden Ritualtexten:

FOL. 1^r: Ritualbeginn; Gebet beim Erreichen der Tür des *Cemevi*; A: Bismi şâh benim bülbül; E: Ber cemâl-i zât-i pâk-i âl-i ‘abâ râ şalavât; 5 P.

FOL. 1^r: Ritualbeginn; Gebet beim Eintreten in das *Cemevi*; A: Bismi şâh Allâh Allâh cemâliñdir; E: Hasan Hüseyn Muhammed ‘Alî-yi bülend râ şalavât; 5 P.

FOL. 1^v: Ritualbeginn; Gebet des *Pir* (bzw. *Dede*) an das *Post*; A: ’A’zamtu ’ilayka; E: Kâla n-nebiyü ‘alâ l-islâm; 7 P.

FOLS. 1^v–2^r: *Delil*; Gebet an das *Delil*; bestehend aus einer Kombination von drei Gebeten; **FOL. 1^v**: Gebet 1; A: Allâh Allâh nûru s-samawâti wa-l-arđ; E: Allâh Allâh hâlil-i cemâl ma’nâ-yi kemâl hâlikü n-nehâr; 4 P. **FOLS. 1^v–2^r**: Gebet 2; A: Allâh Allâh çün çerâğı yandıralım; E: Haşre dek yanıñ yakılıñ billâh anıñ ‘aşkına; 8 P. **FOL. 2^r**: Gebet 3; A–E: Allâh Allâh delil rüşen ola Yezîd perîşân ola ‘Aliyyü l-Mürtażânıñ önünde yanan şem’-i çerâğ ola gerçeğ hû; 6 P.

FOL. 2^r: *İbrik*; Gebet an das *İbrik*; A: Ma’nâ-yi ma’rifet; E: Es-Seyyid-i Sultân Türâbî Babanıñ demine hû; 5 P.

FOLS. 2^r–4^r: *Kurban*: **FOL. 2^r**: Gebet an das Opfertier; A: Bismi şâh Allâh Allâh fermân-i celîl; E: Destûr-i Allâh eyvallâh; 4 P. **FOL. 2^v**: Gedicht des *Zakir*; D: Kûl Himmet; A: ‘Alî meydânına gelen kuzular; R: Hasan ile Hüseyniñ ‘aşkına; 7/4; 1 P. **FOL. 3^r–v**: Gedicht des *Zakir*; D: Şâh Hata’î; A: Kurbânlık koyundur meydâna gelen; Ende R: Diye; 9/4; 4 P. **FOLS. 3^v–4^r**: Gedicht des *Zakir*; D: Şâh Hata’î; A: Hata’ etdim hüdâya indi bu kurbân; Ende R: İndi bu kurbân; 5/4; 2 P.

FOLS. 4^r–6^v: *Talip Görme*: **FOL. 4^r**: Gebet des *Dede*; A: Durduğun dârdan; E: Hayır hasenât bulasıñ gerçeğ hû; 4 P (s. Turdığıñ ... in Register A). • Gebet des *Dede*; A–E: Tecellâ tevellâ haqqâ erişe gerçeğ hû; 4 P. **FOL. 4^v**: Gedicht des *Dede*; D: Vîrân Abdâl; A: Mazhar-i nûr-i hüdâsıñ; Ende R: Yâ Muhammed yâ ‘Alî; 7/4; 1 P. **FOL. 5^r**: Gebet des *Dede*; A: Bismi şâh Allâh Allâh rabbanâ zalamnâ; E: Dile gelsün bile gelsün Allâh eyvallâh; 1 P. • Gebet des *Dede* an *Talip*; A: ‘Aşq ola şüfî ‘aşq ola geldiğün haqq kapısı; E: Niye geldiñ der erenler saña; 6 P. **FOL. 5^r–v**: Gebet des *Talip*; A: Eyvallâh haqq gördük haqq meydânına geldik; E: Pîr huzûrunda dile gelüb söylesinler; 6 P. **FOL. 5^v**: Gebet des *Dede*; A: Bu cânlar siz erenler de; E: Tâlibiñ üstâzı rehberidir; 5 P. **FOL. 6^r–v**: (vor *Erkan Çalma*); Gedicht des *Dede*; D: Şâh Hata’î; A: Hata’ etdim hüdâya indi bu erkân; Ende R: İndi bu erkân; 8/4; 3 P. **FOL. 6^v**: vor *Erkan Çalma*; Gebet des *Dede*; A: Hâl erenler hâlidir; E: Şâh rızâsına

destūr-i şāh; 3 P. • *Erkan Çalma*; Gebet des *Dede*; A–E: Allāh Muḥammed yā ‘Alī; 5 P. • nach *Erkan Çalma*; Gebet des *Dede*; A–E: Tārīḥleri temiz yunaqları pāk ola; 4 P.

FOLS. 7^r–8^v: *Cem Birleme*; **FOLS. 7^r–v**: Gedicht des *Dede*; D: Nokşānī; A: Naẓar kıl ḥaşm-i ‘ibretten; Ende R: Söyler; 10/4; 2 P. **FOL. 8^r–v**: Gebet des *Dede*; A: Nādi ‘Alīyan maẓhara l-‘ağā’ib; E: On iki imām diyelim bir Allāh; 3 P.

FOL. 9^r: *Fatıma Darı*; Gebet der weibl. Ritualteilnehmer; A: Allāhumma şallā ‘alā şalawātillāh; E: Ḥayru n-Nisā’ binti nabī; 3 P.

FOLS. 9^r–12^v: folgende Gedichte; **FOL. 9^r–v**: A: Ḥaḫḫdan bize nāme geldi; Ende R: Ḥaber olsun; 4/4 u. Z. 1–2 der 5. Strophe; 1 P. **FOL. 10^r**: D: Sefil ‘Alī; A: Buna baḥr-i ‘ummān diler; Ende R: Gelsün meydāna; 7/4. **FOL. 10^v**: D: Nesīmī; A: Ey muḥibb-i şādīḫ-i merdāneler ḥōş geldiñiz; Ende R: Ḥōş geldiñiz; 5/4; 1 P. **FOL. 11^r**: A: Kaḫsam şu ‘ālemi seyrān eylesem; R: Yaralarıñ bende İmām Ḥüseyin; 5/4; 1 P. **FOL. 11^v**: nur erste zwei Strophen; A: Ḥaṭā’ benden ‘aṭā’ senden olursa; 2/4; 1 P (erste Zeile), 1 P (Gedicht komplett). **FOL. 12^r**: Gedicht; D: Pīr Sulṭān Abdāl; A: Göñül havālandı rızā ile; R: Beni İmām Ḥüseyine gönderiñ; 5/4; 2 P. **FOL. 12^v**: A: Ḥaṭā’ benden ‘aṭā’ senden olursa; R: Kula kuşūra ne Allāh eyvallāh; 5/4; 1 P (erste Zeile), 1 P (erste zwei Strophen).

FOL. 13^r (*ausgestrichener Text*): Ritualtext; *Delil*; A: Allāh Allāh nūru s-samawāti çün çerāḡı yandıralım; E: Ḥünkār Ḥācī Bekdaş Velīniñ ‘aşḫıña [*Text bricht ab*]; 8 P (siehe Allāh Allāh çün çerāḡı ... in Register A).

FOL. 13^v: Gedicht; D: Vīrānī; A: Gel ha mü’min gel ha ikrār ‘Alīdir; Ende R: ‘Alīdir; 4/4; 2 P.

FOL. 14^r: kurzer Text; A–E: Ḥuṭbetü l-beyānda buyurur ki^h [*es folgt Sure 43.23*].

FOLS. 14^r–17^r: folgende Gedichte; **FOL. 14^r u. FOL. 15^r–v**: D: Maḫzūnī; A: Bugün şehr-i Muḥarremdir; R: Ağla Ḥüseyin ‘aşḫına, 4/4 (fol. 15^v: Vermerk zu Gedicht; A–E: Tamām kelām-i İsmā’il Gökçe nām-i diğeri Küçük Ağa). **FOL. 14^v**: D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Varub bir gerçeğe; Ende R: Seni; 5/4; 1 P. **FOLS. 16^r–17^r**: A: Ey kerem kānı; R: Yā ‘Alī çekdirme baña zārı Allāh ‘aşḫına; 8/5.

FOL. 17^v (*in Lateinschrift*): Randnotiz; A–E: di k le. • (*in Lateinschrift*): Randnotiz; A–E: ille dik dikle. • Gedicht; erste Strophe; A: Ğurbet elde bir ḥāl geldi başıma; R: Yetigör carıma Şāh Velī Dedem; 1/4.

FOLS. 18^r–19^v: folgende Gedichte; **FOL. 18^r–v**: D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Muḥammed vardı orada gördü ‘Alīyi; R: İllā fetā illā seyf illā Zūlfikār; 8/4. **FOL. 19^r–v**: D: Sefil; A: Şabāḥdan pīrimi gördüm; R: Meded Şāh İbrāhīm meded; 7/4.

FOLS. 19^v–20^r: Erzählung (*Ende fehlt*); über eine Person namens Kezzab Kasap und einen Hoca aus Antep; A: Kezzāb kaşşāb isminde bir şahş; E: Ḥōcam ister misiñ namāzı Mekkeyi [*Text bricht ab*].

FOL. 21^r: Ritualtext; *Delil*; Kombination aus drei Gebeten: **FOL. 21^r**: Gebet 1; A: Allāh Allāh nūru s-samawāti wa-l-ard; E: Allāh Allāh ḥalīl-i cemāl ma’nā-yi kemāl ḥalīkü n-nehār; 4 P. • Gebet 2; A: Kaḫberiyim kaḫber oldım; E: ‘Alīye

bende olanlar versin şalavāt; 4 P. • Gebet 3; A: Allāh Allāh delīl rūşen ola; E: Dār çeken dīdār göre gerçeğe hū; 7 P.

FOLS. 28^v–29^r, 30^r u. 28^r–23^v (*Reihenfolge entsprechend der Nummerierung im oberen Seitenrand*): Auszüge aus „Dürrü Meknun/Dürr-i Meknūn“ (im Vergleich zum Text in Nr. 17, Sammlung Bicir, hier mit Abweichungen und Kürzungen); u. a. Erläuterung zur Bedeutung bestimmter Koranverse (*Āyets*) für Glaubenssätze und –vorstellungen (z. B. Pflichten der *Talips*); *Āyets* in Arabisch; A: Innā li-llāhi wa ilayhi rāğī‘ūn bu āyetden o çıkar ki; E: Bir dal gerideki buraya gelince [*Text bricht ab*]; 3 P.

FOL. 29^v: Gedicht; D: Şāh Ḥaṭā‘ī; A: Ğayetdir bize fazl-i hūdādan; Ende R: -dan; 3/4. • kurze Notiz; A: Anıñki derdine Ḥaydar devā’dır; E: Bunuñ tefşilātını bilmek gerekdir.

FOL. 30^r: kurze Notiz; A: Rabbi yassir wa-lā tu‘assir; E: Bunuñ tefşilātını anlamak daha iyidir. • (*in Lateinschrift*): Unterschrift des Alişan (Ali Sami) Öğütcü; „AÖğütcü“.

FOL. 30^v: kurzer Text; über den Propheten Solomon; A: Süleymān pey[ğamber] – bir gün cenāb-i ḥaḫka; E: Çoğdan beri fesādı üsūdımı; 1 P. • Gedicht; zwei Zeilen: A: Ben ‘Alīyi dōst tutarım; Ende R: Rāfīzī; P: DD7, fol. 14^r.

Dede Defteri 3

Sammelhandschrift (siehe Abb. 9 u. 10, S. 406 f.). Einband aus zwei festen Pappdeckeln (16,5×21 cm), außen an Rücken mit breitem Stück Textil (hell mit blauen Streifen) verkleidet (vermutlich geklebt und mit dickem, schwarzem Faden fixiert), innen mit Formularvordruck in Lateinschrift. Gebunden an Längsseite. Bindung der Bögen mit dickem, schwarzem und mit dünnem, hellem Faden. Dünnes Papier. 8 Folia (davon unbeschrieben fol. 6^r). 16×20,5 cm. Kein einheitlicher Satzspiegel. Zeilenverlauf vertikal zu Buchrücken. Paginierung von 1–10 auf fols. 1^r–5^v. Auf fol. 1^r finden sich Verzierungen um den Text in schwarzer Tinte und rotem Buntstift.

Türkisch in perso-arabischem Alphabet. *Rıka* in zwei unterschiedlichen Varianten; Variante A (fols. 1^r–5^v) ist kleiner, kontrollierter und weniger geschwungen geschrieben als Variante B (fols. 6^v–8^v). Variante A in schwarzer Tinte (fols. 1^r–5^v), violetter Tinte (fol. 5^{r-v}) und Bleistift (fol. 4^r), Variante B in blauer Tinte (fols. 6^v–8^v) geschrieben. Vermutlich eine Hand. Kein Schreibervermerk (möglicherweise Alişan Öğütcü). Keine Ortsangabe (vermutl. Bicir). Keine Datumsangabe.

Keine Titel der einzelnen Texteinheiten. Keine direkten Angaben zur Autorschaft; die Namen der Dichter sind Teil der Gedichte (überlieferungsbedingte Unterschiede sind möglich). Folgende Texteinheiten sind enthalten:

FOL. 1^r: Zwei Zweizeiler; T: Beyit; A–E: Kāzārā bir şapan taşı bir altun kāseyi kırsa ne artar kıymeti taşın ne kıymetden düşer kase. • T: Beyit; A–E: İnsāna şadaqat yağışır görse ikrāh doğrıların yardımcısıdır ḥazret-i Allāh.

FOL. 1^v: Gedicht; A: Nefsiñ için incitme gül cānı; Ende R: Ancayız; 7/2.

FOL. 2^{r-v}: Ritualanweisung; *Cenaze* (Begräbnisritual); T: Meyyite lâzım olan du‘ālar; A: Evvelen mevtāya vardığı vaqıt bunu deye; E: Andan şöıra subhānaki billāh (?) āhirine kadar oqıya; mit folgenden Ritualtexten: **FOL. 2^r:** (Arabisch); Gebet bei Erreichen des Leichnams; A–E: Bismillāhi wa-bi-llāhi ‘alā sunnati rasū-lillāhi. • (Arabisch); Gebet bei Leichenwaschung; A: Amentü billāhi; E: [*Textende nicht vorhanden; abgekürzt mit „āhirine kadar oqıya“*]. • Formel, um das Vergeben der Hinterbliebenen für mögliche Vergehen des Verstorbenen einzuholen; A–E: Ey cemā‘at bu er kişiden yāhūd hātūn kişiden rāzī mısıñız. • Gebet des Imam; A: Ey cemā‘at Allāh için namāza; E: Hābıbullāh şalavāt-i şerife getürıñ. • (Arabisch); vom Imam dreimal zu wiederholen; A–E: Unzurū ilayhā bi-‘ayni l-i‘tibāri fa-‘tabirū yā ulū l-absāri l-ḥukmi llāhi wāḥidi l-qahhār. **FOL. 2^v:** (Arabisch); Gebet des Imam; A: Nawāytu an uşallı li-llāhi; E: Allāhu akbar. • (Arabisch); Gebet des Imam; A: Subhānaka billāh (?); E: Āhirine kadar oqıya.

FOL. 3^{r-8^v}: folgende Gedichte; **FOL. 3^r:** D: ‘Alī Sāmī; A: Gel göñül güvenme kōşk u serāya; Ende R: -memekde/-mamağda var; 6/4. **FOL. 3^v:** D: Aḥmedī; A: Bismillāh niyāzım perverdegārı; Ende R: Bağışla beni; 7/4. **FOL. 4^r:** D: Şāh Ḥaṭā‘ī; A: Yedi iklīm çār köşeyi aradım; A: Ben ‘Alīden ğayrī a‘lā görmedim; 6/4. **FOL. 4^v:** D: Sefil Kemter; A: İsdediğim senden ricām budur; Ende R: Sulṭān Yūsuf; 5/4. **FOLS. 4^{v-5^r}**: D: Muştafā; A: Müslümān olduğım kālūbelādan; Ende R: Kim; 7/4. **FOL. 5^{r-v}:** D: Velī Dede; A: Diñle ey ‘aşık su‘āl şorayım; Ende R: Biliñ mi; 6/4; 1 P. **FOL. 5^v:** A: Altı biñ altı yüz altmış altı āyet; Ende R: Bilmedim ezel; 5/4. **FOLS. 6^{v-8^v}**: D: Şāh Ḥaṭā‘ī; A: Geldi Cebrā‘il çağırdı ḥaḳḳ Muḥammed Muştafā; R: nicht vorhanden; 23/4; 3 P.

FOL. 8^v: Zweizeiler; A–E: Büyüksüñ yā rabbi büyük büyüklük yanına kalsa pek küçük.

Dede Defteri 4

Sammelhandschrift (siehe Abb. 11 u. 12, S. 408 f.). Einband stark beschädigt, nur noch als ca. 3,5 cm breiter und mit Zeitungspapier beklebter Streifen an Vorderseite vorhanden. Gebunden an Längsseite. Bindung außen mit weißem Faden. Bindung der Bögen mit dickem, schwarzem Faden. Dünnes Papier. 1 Faszikel. 35 Folia (davon unbeschrieben fols. 6^v, 12^{v-13^r}, 17^v, 18^v, 20^{v-21^r}, 25^{r-28^r}, 30^{v-31^r} u. 32^{v-33^r}). 13,7 × 16,6 cm (fols. 23 u. 27 um ca. zwei Drittel herausgetrennt). Kein einheitlicher Satzspiegel. Zeilenverlauf vertikal zu Buchrücken bis auf fols. 10^r, 22^{v-23^v} u. 35^r, die (teilweise) parallel zu Buchrücken beschrieben sind. Seite um 180° gedreht beschrieben auf fols. 16^{v-17^r}.

Türkisch in perso-arabischem Alphabet und teilweise in Lateinschrift. *Rıka* in drei unterschiedlichen Varianten; Variante A (fols. 1^r u. 2^r) ist kleiner, kontrollierter und weniger geschwungen geschrieben als Variante B (fol. 1^v), beide ähneln aber. Variante C ist im Vergleich zu Variante A u. B mit mehr Ligaturen, geschwungener und ausladender realisiert (fols. 1^r, 2^{r-24^v} u. 34^{r-35^v}). Variante

A u. B in schwarzer Tinte (fols. 1^r–2^r); Variante C in graublau-/violetter Buntstift (fols. 1^r, 2^r–9^r, 10^r–12^r, 14^v–15^r, 16^v–19^r, 22^r–24^v, 28^v u. 34^r–35^v), blauer Tinte (fols. 2^v, 9^v, 13^v–14^r, 15^v–16^r, 29^r u. 32^r) und blauem Kugelschreiber (fols. 19^v–20^r, 28^v u. 35^v). Vermutlich eine Hand. Lateinschrift in Mischung aus Druck- und Schreibschrift in Bleistift (fols. 10^r, 11^v, 21^v u. 29^v–30^r), blauem Kugelschreiber (fol. 28^v), graublau-/violetter Buntstift (fol. 33^v) und blauer Tinte (fols. 31^v–32^r). Ohne Schreibervermerk (vermutl. Temir Kargın). Ohne Ortsangabe (vermutl. Bicir). Datumsangabe bei einigen Listen und Rechnungen, 1966 (fol. 14^r), 1968 (fol. 16^r) und 1971 (fols. 34^r u. 35^r).

Keine Titel der einzelnen Texteinheiten bis auf zahlreiche Listen mit Titel (siehe folgend). Keine direkten Angaben zur Autorenschaft; die Namen der Dichter sind Teil der Gedichte (überlieferungsbedingte Unterschiede sind möglich). Folgende Texteinheiten sind enthalten:

FOL. 1^r: drei Rechnungen im oberen Seitenrand • Kurze Notizen od. Schreibproben; u. a. „Tren“ in Lateinschrift und vermutl. die Entsprechung in arabischer Schrift „ṭiren“. • (*teilweise ausradiert und mit den Rechnungen usw. überschrieben*): Ritualanweisung; nicht weitergeführt; A–E: Ṭālibe ... [*legi non potest*] du‘ālar ṭālib meydāna gelince.

FOLS. 1^r–2^r: Ritualanweisung; Ritualbeginn bis zum ersten gemeinsamen Auftreten der *Hizmet Sahipleri* (Inhaber der rituellen Dienste); A: Evvelen dede veya ṭālibe lāzım olacaḡ du‘ā; E: Bundan soñra ḡizmetler ve ḡizmetlere du‘ā; mit folgenden Gebeten: **FOL. 1^r:** Ritualbeginn; Gebet des *Dede* oder *Talip* beim Erreichen der Tür des *Cemevi*; A: Bismi ṣāh benim bülbül; E: Ber cemāl-i zāt-i pāk-i āl-i ‘abā rā ṣalavāt; 5 P. **FOL. 1^v:** Ritualbeginn; Gebet beim Eintreten ins *Cemevi*; A: Bismi ṣāh Allāh Allāh cemālindir; E: Ḥasan Ḥuseyin Muḡammed ‘Alī-yi bülend rā ṣalavāt; 5 P. • Ritualbeginn; Gebet des *Dede* an das *Post*; A: ‘A‘zamtu ‘ilayka; E: Ḳāla n-nebīyü ‘alā l-islām; 7 P.

FOL. 2^r: Genealogische Auflistung; acht Posten; A: ‘Alī Efendiniñ oḡlı; E: Muṣṭafā Aḡaniñ iki oḡlı. • Notiz; vermutl. Ergänzung zur Auflistung; A–E: Ḥüsük / Ḥācī Aḡmed bin Yūsuf / Yāsin Aḡa 30.

FOL. 2^v: kurzer Text (unvollständig); über Ali und Muhammed; A: Ḥazret-i ‘Alī nāmizāc oldıḡından; E: Ederim yā Muḡammed dedi. • Auflistung; Inhalt unbekannt; vermutl. unvollständig; zwei männliche Vornamen, einer davon mit Nennung des Familiennamen ḲarḲın (Kargın); A–E: 70 [ḡuruṣ] 229 [nūmara] Meḡmed ḲarḲın 245 [nūmara] Aḡmed.

FOLS. 3^r–4^r: Auflistung über Anzahl der *Āyets*, Worte und Buchstaben im Koran sowie über Anzahl der *Āyets* zu bestimmten Themen; A: Üçyüz altmış altı āyet kaç kelīme eder; E: Ehl-i beyt ḡaḡḲında ḡalan āyāt yoḡdur 64354.

FOL. 4^v: Text über Ca‘fer Ṭayyār und seine von Gott erhaltenen Flügel; A: Ca‘fer Ṭayyār ‘Aliniñ ḡardeṣi Abī Ṭālibiñ oḡlı; E: Kāfirleriñ içinden pinhān etdi.

FOLS. 5^r–6^r: Gedicht; D: Vīrānī; A: Gel ṭālib zann-i pāk Muṣṭafādan bī‘at et; Ende R: -dan/-den bī‘at et; 13/4.

FOL. 6^r: Einzeiler; A–E: Nafsī lika nafsī ilayka darrabnā wuğūdnā.

FOL. 7^{r-v}: Auflistung der Strafen bei Vergehen gegen die *On İki Farz* (Zwölf Pflichten); A: Evvel farzdan düşene yedi 7 sitem 3 tercemān 3 mürşid haqqı; E: Sekizden toközdan on onbir on iki farzdan düşenler Yezıdden Yezıddir ceme koma ve-s-selām.

FOL. 8^r: Text über den Propheten Ibrahim und den Umbau der Kaaba; A: Hāzret-i Hālil İbrāhīm çok zengin ve maldār idi; E: Ka‘be yūzān pāk etdi.

FOL. 8^v: Text über Zeynelabidin und seine Heirat; A: Şāmda Mervān hālīfe iken İmām Zeynāl ‘Abā zindanda idi; E: İmām Bākır bu türlü anadan geldi.

FOL. 9^r: Text über Ebü Bekir, der Muhammed beim Schlafen überrascht; vermutl. unvollständig; A: Hāzret-i peygamber mihr meydān geldikden şoñra; E: Dedi Ebü Bekir şuyu gezdi parmağın batırtırdı.

FOL. 9^v (ausgestrichen): 2 Listen mit Rechnungen über das unbewegliche Vermögen verschiedener männlicher Personen mit dem Familiennamen Karkın (Kargin); T: Emlāk; 1. Liste mit drei Posten für ‘Abbās Karkın; 2. Liste mit drei Posten, der erste Posten für Mehmed und ‘Abbās Karkın, der zweite Posten für Mehmed Karkın und der dritte Posten für Yūsuf Karkın. • Rechnung; Inhalt unklar; vier Zahlen; T: Nūmara. • Rechnung; Inhalt unklar; vier Zahlen.

FOL. 10^r: Notiz; A–E: Pamuk çekirdeği Avrūpa çiğidi zirā‘atından alınacak. • Fünf Rechnungen; eine mit indisch-arabischen Ziffern u. vier mit arabischen Ziffern.

FOL. 10^v: Auflistung über Geldbeträge und Gegenstände; fünf Posten; T: Atama hārcadığım para; A: [lirā:] 39 görün hēsābı; E: [lirā:] 20 annemden aldığım para.

FOL. 11^r (ausgestrichen): Text; vermutl. Rezept; A–E: İyilik olarak muzı tutulan kimse olsa balık yağı ile bir kaç metre ... [*legi non potest*] şararsañ çok iyi olur imiş. • (ausgestrichen): Text; vermutl. Rezept; A: ... [*legi non potest*] için bir de; E: mütezād olur yā oldurur yāhūd iyi eder.

FOL. 11^v (in Lateinschrift): vermutl. Schreibprobe; A–E: karaaaaaaaaaaa karadeniz kardaş. • Auflistung mit Rechnung über Verkäufe; vier Posten; Beträge vermutl. in Lira und Kuruş; A: 50 [kuruş] 4 [lirā] Karañdere¹; E: 450 lirā sürümden kalan; P: DD4, 14^v.

FOL. 12^r (in Arabisch): Textbeginn; A–E: Anā z-z [*Text bricht in Wort ab*]. • Rechnung in Rand; Addition von zwei Summanden; vermutl. Beträge in Lira und Kuruş. • Auflistung mit Rechnung; drei Posten; vermutl. Verkäufe von Ackerfläche; vermutl. Beträge in Lira und Kuruş; zwei männl. Vornamen (Yūsuf Çavuş u. Temur); A: 50 [guruş] 7 [lirā] Uzun Tarla; E: parası lirā 105 Temur hisseleri.

1 Eigentlich Karañlıkdere, aber hier im Schriftbild der dialektalen Aussprache Karağdere nachempfunden. Siehe auch im Folgenden.

FOL. 13^v: Notiz über Schulden; ein Posten; A–E: ‘Abbās Ƙarƙın borcum Alma Deresiniñ² sürüm parası ğuruş 50 lîrâ 2 aldıñ iki buçuğ lîrâ.

FOL. 14^r (*ausgestrichen*): Auflistung über Schulden; sieben Posten; T: 966 senesine ‘ā’id borcum; A: 27 lîrâ Cum‘a Gezegen; E: ‘Abbās Ƙarƙın sürüm borcum ve iki buçuğ lîrâ aldıñ.

FOL. 14^v: Auflistung mit Rechnung über Verkäufe; drei Posten; Beträge vermutl. in *Lira* und *Ƙuruş*; A: 50 [Ƙuruş] 4 [lîrâ] Ƙarañdere pätöz ğesâbı; E: 550 lîrâ yekün sürüm borcum.

FOL. 15^r: Auflistung mit Rechnung; drei Posten; vermutl. Verkäufe von Ackerfläche; T: Ortağlardan düşen; A: 50 [Ƙuruş] 7 [lîrâ] Uzun Ʀarla; E: Parası 105 Temura düşen para.

FOL. 16^r: Notiz im oberen Seitenrand; A–E: $961 + 7 + 10 = \text{cum‘a gününden i‘tiyâz verilmişdir}$.

FOLS. 16^r–15^v: Auflistung mit Rechnungen; fünf Posten; vermutl. Wert und Gewinn (Ertrag) von Ackerfläche; versch. Personennamen mit den Familiennamen Gezegen und Ƙarƙın (Kargın); T: Ğalıfe ile müşterek emlâk parası; A: 50 [ğuruş] 2 [lîrâ] Ğalıfe Gezegene verdiğim emlâk parası 2 50; E: 308 [metre] 8 [lîrâ] Kösrelük [adı] / Kösrelükden düşen para 1 lîrâ.

FOL. 16^v: Zweizeiler; A: Her nerde görür iseñ; E: ... [*legi non potest*]. • (*Arabisch*) Notiz; A–E: Min ‘ālamîna ... [*legi non potest*] fağad ‘ālamîna ... [*legi non potest*].

FOL. 17^r: Ritualtext; *Kurban*; A: Bismi şâh Allâh Allâh Ƙurbân–i Ğalîl; E: Lâ ğawla wa-lâ quwwata illâ bi-llâhi ‘aliyyi l-‘azîm; 4 P (s. Bismi şâh Allâh Allâh fermân-i celîl in Register 1).

FOL. 18^r: Auflistung über Geldbetrag; ein Posten; A–E: 9 [lîrâ] Meğmed Ağadan Ƙalan param.

FOL. 19^r: vermutl. Beginn eines nicht weitergeschriebenen Textes; A–E: Ğördün biri ölmüş (*oder: olmuş*).

FOL. 19^v: Auflistung über unbewegliches Vermögen aus der Familie des Großvaters und von anderen; vier Posten; T: Dedemgilden gelen emlâk ve sâ’ire; A: 106 [nūmara] 84 [ğuruş] 30 [lîrâ] Ğüseyyin Meğmed ‘Abbās Yūsuf; E: Ğalıfeden gelen emlâk aşıl parası 50 [ğuruş] 2 [lîrâ].

FOL. 20^r: Auflistung über unbewegliches Vermögen; drei Posten; T: Emlâk; A: 81 [ğuruş] 11 [lîrâ] ‘Alî [*Bruder des Temir Kargın*] ile Temur Ƙarƙın; E: 50 [ğuruş] 7 [lîrâ] dedemden düşen para.

FOL. 21^v (*in Lateinschrift*): zwei Auflistungen mit Rechnungen; Gewicht von Zuckerrüben; T 1: Birinci tartış; T 2: İkinci t.; A: Araba ile t[artış] 8800 k[ilo]; E: Yekun pancarın safi kilosu.

FOL. 22^r: vermutl. Beginn einer nicht weitergeführten Auflistung; A–E: 50 [Ƙuruş] 349 [lîrâ].

2 Alma Deresi ist möglicherweise ein anderer Name für Almalı oder der Name einer in der Nähe von Almalı gelegenen Feldflur (für Almalı siehe Kapitel 2.4).

FOLS. 22^v u. 23^v–24^r: Gedicht; *Düvaz İmam*; A: Fırātım qalması gelince devrān; R: Seyyid Sultān Dede Qarkınıñ Şāhzādeleri; 9/4.

FOL. 23^r: Notiz; A–E: 8 Tefsīr–i Cevāhir.

FOL. 24^v: Gedicht; D: Bīçāre Temir (vermutl. Temir Kargın); A: Yoqdan var ederken cümle ‘ālemi; Ende R: Vallāhi; 6/4.

FOL. 28^v (Arabisch): Zitat aus Koran; Sure 2. 285; A–E: Lā nufarriqu baynā aḥadin min rusulihī. • zwei Rechnungen • Auflistung über den Wert von gemeinsam gehaltenen, unbeweglichen Vermögen; ein Posten; Zahlen in arabischen Ziffern; T: ‘Alī [*Bruder des Temir Kargın*] [i]le Temuriñ ortağ emlakı; A–E: Yekūn ḥesāb 11 [ğuruş] 22 [lirā].

FOL. 29^r: Auflistung über Wert von gemeinsam gehaltenen, unbeweglichen Vermögen des Vaters; ein Posten; Zahlen in arabischen Ziffern; T: Babam nāmına emlak; A–E: 80 [ğuruş] 11 [lirā] Temur ‘Alī [*Bruder des Temir Kargın*].

FOL. 29^v (in Lateinschrift): sechs Rechnungen.

FOL. 30^r: zwei Rechnungen.

FOL. 31^v (in Lateinschrift): Auflistung mit Rechnung; sieben Posten; vermutl. über den Wert des gemeinsamen unbeweglichen Vermögens des Temir Kargın und seines Bruders Ali, das rechtlich auf ihre Mutter eingetragen ist; T: Anam namına emlak; A: Temir Ali 27 [lira] Ardıçlı; E: 13 [lira] Koyunbaşı. • (*in Lateinschrift*): Rechnung; T: Ve[y]sel. • (*in Lateinschrift*): Rechnung; T: Çıplak Ali.

FOL. 32^r (in Lateinschrift): Auflistung mit Rechnung über Ausgaben aus dem Vorjahr für unbewegliches Vermögen (vermutl. Ackerfläche); zudem Vermerk über Beträge, die vier versch. männl. Personen („Boz Ahmet“, „Yusuf Çavuş“, „Abbas“ u. „Temir“) zahlten; T: Giden seneden yatırdığım emlak hesabı. • Notiz; von einer männl. Person gezahlter Betrag; A–E: Yūsuf Çavuşıñ verdiği elli lirā da iki lirā.

FOL. 33^v (in Lateinschrift): drei Rechnungen; T: [ein Wort, *legi non potest*].

FOL. 34^r: Vermerk über den Gesamtertrag Grünfutter im Jahr 1971; T: 1971+8+13 tārīhinde i’tiyāz onuñ sayısı olan budur; A–E: 604 [‘adet] toplum ot. • Notiz; Inhalt unklar; A–E: Tamām 444 Ḥasan 2 8 / 1 / 2.

FOL. 34^v: Auflistung der versch. Grünfutterernten im Jahr 1971 (s. vorheriger Vermerk, fol. 34^r); vierzehn Posten; mit Zwischensummen; A: 61 [‘adet burma] Qarañdere; E: 188 [‘adet burma] Kösrelik çayır otu / 604.

FOL. 35^r: Auflistung der versch. Grünfutterernten im Jahr 1971; neun Posten; mit Zwischensumme; T: 971 yılına ‘ā’id burma otu; A: 61 [‘adet] Qarañdere; E: 15 [‘adet] bük otu. • Auflistung; vermutl. Ergänzung zu vorheriger Auflistung; zwei Posten; A–E: 40 [‘adet] qayın / 57 [‘adet] çayır otu / 54 [‘adet] Qarañderede qalan.

FOL. 35^v: Auflistung mit Rechnung; vermutl. Verkäufe; A: 200 [lirā] [*legi non potest*]; E: 36 [lirā] arpa. • Auflistung von Männer- und Frauennamen sowie Kosten für unbewegliches Vermögen („emlak parası“) und für Dünger („gübre parası“), daneben Rechnung mit Geldbeträgen; neun Posten; mit Zwischensummen;

A: 100 [līrā] Zöhre (oder: Zehra) ḥanım; E: 3 [līrā] ‘Alī Ağazāde. • Vier Rechnungen. • Einzelne Zahlen und Wörter; vermutl. Schreibproben.

Dede Defteri 5

Sammelhandschrift (siehe Abb. 13, S. 410). Einband aus Pappe ist mit hellem Leder verkleidet und besitzt Klappe (11 (+4,5) × 16 cm). Gebunden an kürzerer Seite (*Cönk*-Format). Bindung der Bögen mit hellem Faden. Dünnes Papier. Zwei Lagen, 1⁶⁹ + 2¹⁹ (vermutlich keine Bifolia); möglicherweise bereits beschriebene Blätter (fols. 20–25 u. 70) in Lagen eingefügt (*Composite Manuscript* oder neu gebunden?). Seiten herausgetrennt nach fols. 2, 11, 21, 22 u. 25. 88 Folia (davon unbeschrieben fols. 1^v, 2^v, 3^v, 4^v, 9^v, 10^v, 12^v, 15^{r-v}, 16^v, 17^v, 18^v, 19^v, 20^v, 41^v–69^v, 70^v–76^r, 80^v–84^r, 87^r–88^v). 10,3 × 16 cm. Kein einheitlicher Satzspiegel. Zeilenlauf parallel zu Buchrücken bis auf einen kurzen Nachtrag (fol. 7^v).

Türkisch und Arabisch in perso-arabischem bzw. arabischem Alphabet. *Rika* in drei unterschiedlichen Varianten; Variante A ist im Vergleich zu den anderen beiden Varianten kompakter und kontrollierter realisiert (fols. 12^r, 20^r, 21^r–26^v u. 70^r); Variante B ist ausladend, langgezogen und mutet schnell geschrieben an (fols. 1^r, 2^r, 3^r, 4^r, 5^r–9^r, 10^r, 11^{r-v}, 13^r–14^v, 16^r–19^r u. 26^v–33^r); beide ähneln einander, besitzen zahlreiche Ligaturen; Variante C ähnelt Variante A, ist aber runder realisiert (fols. 33^r–41^r, 76^v–80^r u. 84^v–86^v). Vermutlich eine Hand. Fast durchgängig schwarze Tinte, außer graublauer/ grauioletter Buntstift auf fols. 1^r u. 13^r–19^r. Ohne Schreibervermerk (vermutl. Alişan (Ali Sami) Öğütcü); Unterschrift des Alişan (Ali Sami) Öğütcü mit dem Vornamen Ali Sami in arabischer Schrift und dem Familiennamen in Lateinschrift (fol. 41^r). Ohne Ortsangabe (vermutl. Bicer). Ohne Datumsangabe.

Keine Titel der einzelnen Texteinheiten bis auf *Delīl Du‘āsi* (fol. 84^v und fol. 85^r) und *Pōst Du‘āsi* (fol. 86^v). Keine direkten Angaben zur Autorenschaft; die Namen der Dichter sind Teil der Gedichte (überlieferungsbedingte Unterschiede sind möglich). Folgende Texteinheiten sind enthalten:

FOL. 1^r: Auflistung von männl. und weibl. Personennamen mit Gewichtsangabe; Inhalt unklar; fünf Posten; A: Yarım kīlō şuçum (?); E: Kör Mehmed yarım oğka. • (*ausradiert od. verwischt*): Auflistung der Zwölf İmame; A: İlāhī / ‘Aliyyü l-Mürtażāniñ / Ḥasan Ḥulkī / Ḥüseyin-i Kerbelā; E: İmām ‘Askerī Mehdī. • (*ausradiert od. verwischt*): kurze Texte und Notizen; mitunter nicht zu entziffern; lesbare Zeilen: a) Ğāybet kıl niyāzı qabūl; b) Kerīm sensiñ kerımsiñ. • Rechnung; Addition mit zwei Summanden.

FOL. 2^r: Einzeiler; A–E: ... [*legi non potest*] nedāmet-i taḥayyüz bergeşte-i bīvāre-i tefekkür. • Zweizeiler; A–E: Dünyāyı ser tā ser gezdim bulamadım başıma bir tāt / eğride toğ görmedim doğruda aç. • Vierzeiler; A: Qader de ne ise olur etme merāk; E: ‘Ākıbet gözünü doyurur bir avuç toprak. • Vierzeiler; A: Ḥürriyet bakma gördüğüñ bāb-i vīrāna; E: Bakarsañ içinden pāk vicdān çıkar.

FOLS. 3^r–11^v: folgende Gedichte: **FOL. 3^r:** D: Sefil ‘Āşık; A: Ey vefāsız dünyā seniñ eliñden; Ende R: Qalmadı; 5/4. **FOLS. 4^r–5^v:** D: Derviş ‘Alī; A: Anamıñ rāhmına düşdiğim zamān; Ende R: Misāfir; 9/4. **FOL. 6^r–v:** D: Hūlūşī; A: Amentü billāhi el-ḥükümetillāhi; Ende R: Gördüm; 5/4. **FOL. 7^r–v:** A: Raḥmi kıl efendim eyle merḥāmet; Ende R: Bağışla beni; 7/4. **FOL. 8^r–v:** D: Muḥliş; A: Ḥamdü li-llāhi sūre-i Raḥmānı ben bilmez miyim; Ende R: Ben bilmez miyim; 4/4. **FOL. 9^r:** A: Saña şoruyorum; Ende R: Kim idi; 4/4. **FOL. 10^r:** A: Yeri dön ey ‘āşık su’āl şorayım; Ende R: Biliñ mi; 3/4; 1 P (s. Diñle ey ‘āşık in Register 3). **FOL. 11^r–v:** D: Vīrānī; A: El-ḥamdü li-llāh amentüye yār oldıq; Ende R: Zamān; 5/4.

FOL. 11^v: Schreibproben; a) Faman, b) dū, c) günūñ, d) günūñ vaqdi yoqdır.

FOL. 12^r: Text bestehend aus arabischen und türkischen Sätzen über Gebote Gottes (ähnelt Versen aus dem Koran); die arabischen Sätze sind als Frage („sivāl“) und die türkischen Übertragungen sind als Antwort („cevāb“) bezeichnet; nummeriert 1–2; A: Su’āl 1 ḥaqq te’ālā kelām-i qadīmide buyurur ki faman iftirā ‘alā llāhi kazıbban; E: Cevāp 2 ḥaqq te’ālānıñ la’net eylediği kimseye sen eylemezseñ sende la’nete mustaḥaqq olursıñ; ähnliche Texte s. DD5, fols. 21^r–24^v u. 70^r.

FOLS. 13^r–19^r: folgende Gedichte: **FOL. 13^r–v:** D: Şādıq; A: Göñül kelāmını kāmile söyle; Ende R: –anı; 5/4; 1 P. **FOL. 14^r–v:** D: Tūrābī; A: Şecer üstümüzde biri yaş etti; R: Bizi qurtaragör İmām Hüseyn; 5/4; 1 P. **FOL. 14^v:** D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Hey erenler ben bir fikr eyledim; Ende R: Ne güzel uymış; 2/4; 1 P. **FOLS. 16^r, 17^r, 18^r u. 19^r:** A: Lāyı iskāt eyleyüb bilmeyen alanı; R (?): Yā çek el sırrdan yā gel çekinme ‘aşkıñ tāsını; 4/12.

FOL. 20^r (*ausgestrichen*): Satz in Arabisch; nicht vollständig; A: Faman iftirā ‘alā llāhi; s. DD5, fol. 12^r.

FOLS. 21^r–24^v: Text bestehend aus arabischen und türkischen Sätzen über Gebote Gottes (ähnelt Versen aus dem Koran); die arabischen Sätze sind als Frage („sivāl“) und die türkischen Übertragungen sind als Antwort („cevāb“) bezeichnet; nummeriert 1–18; A: Su’āl 1 faman iftirā ‘alā llāhi kazıbban mīn ba’da zālīka; E: Cevāp 18 Anadan gelmek zulümāt nūrıdır pīrden gelmek nūr-i hidāyetdir; Forts. s. DD5, fol. 70^r; ähnlicher Textbeginn s. DD5, fol. 12^r.

FOLS. 25^r–41^r: folgende Gedicht; **FOL. 25^r–v:** A: Var mıdır bir şāh-i hūbān ḥatm-i peygamber gibi; Ende R: Gibi; 5/4. **FOL. 26^r–v:** D: Vīrānī Abdāl; A: Mazhar-i nūr-i hūdāsiñ; Ende R: Yā Muḥammed yā ‘Alī; 7/4; 1 P. **FOLS. 26^v–27^v:** D: Noqşānī; A: Nazar kıl ḥaşm-i ‘ibretten; Ende R: Söyler; 10/4; 2 P. **FOLS. 27^v–29^r:** D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Ḥaqq Muḥammed ‘Alī geldi dilime; R: Qalma günāhıma mürüvvet yā ‘Alī; 7/4; 4 P. **FOLS. 29^r–30^r:** D: Sefil ‘Alī; A: Günūñ vaqti yoqdır; Ende R: Oqundi; 5/4; 2 P. **FOLS. 30^r–31^v:** D: Vīrānī; A: Biz Rūm Abdāllarıyız serdārımız Kızıl Deli; Ende R: Dem be dem dīdārımız Kızıl Deli; 1/4, 6/6; 1 P. **FOLS. 31^v–33^r:** D: Vīrānī; A: Zāhir oldı mende; R (?): Oqu bu ismi ... lā fatā illā ‘Alī lā sayf illā Zūlfıqār; 7/5. **FOLS. 33^r–34^r:** D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Münezzeh bilmişim fazl-i hūdāyı; Ende R: –ayı/āyı; 8/4; 2 P. **FOLS. 34^r–35^r:** D: Hüseynī; A: Görmek ‘ayn ḥaqqā gayn;

Ende R: Gerek; 5/4. **FOLS. 35^r–36^r**: D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Hey erenler şundan günāhlı kaldım; R: Mürüvvet pīrim imdād eyle ṭālibe; 8/4. **FOLS. 36^v–37^r**: D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Ḥaṭā' etdim hüdā için bağışla; Ende R: İçün bağışla; 5/4; 1 P. **FOL. 37^{r-v}**: D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: 'Ināyetdir bize fazl-i hüdādan; Ende R: –dan; 3/4. **FOLS. 37^v–38^v**: D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Dünü günü ḥaṭā' etmekdir işim; R: Tövbe günāhıma estağfurullāh; 8/4; 2 P. **FOL. 39^{r-v}**: D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Pervāneyi 'aşq oduna düşüren; R: Mürüvvet şāh-i merdān saña şğındım; 7/4; 4 P. **FOLS. 40^r–41^r**: D: Virānī; A: İlahī Muştafānīn hürmetiçün; Ende R: Ḥaḫḫ için; 8/4; 4 P.

FOL. 41^r: Zweizeiler; A–E: Taḫdīr-i levḥ-i maḥfūz emr-i ḥaḫḫ / günāhkār bir kulum Allāh qarış muṭlāḫ. • Unterschrift des Alişan (Ali Sami) Öğütcü mit dem Vornamen in arabischer Schrift und dem Familiennamen in Lateinschrift, „'Alī Sāmī Öğütcü“.

FOL. 70^r: Text bestehend aus arabischen und türkischen Sätzen über Gebote Gottes; Forts. von DD5, fols. 21^r–24^v; nummeriert 19–20; A: Su'āl 19 kelām-i ḳadīmde buyurur ki wa-'allama l-adamahu; E: 20 cevāb ya'nī dōrt ḳapu ḥaḫḫdır deme çıkar; ähnlicher Text s. DD5, fol. 12^r.

FOLS. 76^v–80^r: Ritualanweisung; *Musahiplik* (bis *Erkan Çalma*); A: Muşāhib olacaḫ ṭālibleriñ rehberi; E: Deyüb pīr olan uğrından ḳaldıra; mit folgenden Ritualtexten: **FOL. 76^v**: Frage des *Rehber* an die Ritualgemeinschaft; A: Ey cemā'at şerī'atdan ṭarīḳata; E: Bir çift şūfī getirdim ḳabūl ediyor musuñuz. • Frage des *Pir* (bzw. *Dede*) an die Ritualgemeinschaft; A: Bu şōfūlardan rāzī mısıñız bunlar Muḫammed 'Alī ḳavline iştirāḫ etdiler; E: Rāh-i ḳadīmi ḳabūl etmek demektir. **FOL. 77^{r-v}**: Unterweisung (*Nasihāt*) des *Pir* (bzw. *Dede*) an die *Musahips*; A: Ey şōfūlar 4 ḳapu buyrığını ḳabūl ederek; E: Muşāhib ḳavlini yerine getirmezseñiz Muḫammed Muştafādan şefā'at ummayın. **FOL. 77^v**: dreimalige Ausrufung des *Pir* (bzw. *Dede*) an die *Musahips*; A–E: Bu 'ahd-ü-peymāndan dönerseñiz iḳrārīñız sizi tutsun mu. • Ausrufung des *Pir* (bzw. *Dede*); A–E: Bir eteğim pīr eteği bir eteğim rehber eteği ḥāzır bulunan şōfūlar ile gökdeki melekler şāhid olsun mu. **FOLS. 77^v–79^r**: Gedicht des *Pir* (bzw. *Dede*) an die *Musahips* (*Kubbe Duası*); D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Benim ḳubbem hüdādır 'Alī evlādı hüdādır; E: Elleriñ ḳubbesi var benim ḳubbem Ḥaṭā'ī. **FOL. 79^v**: Gebet des *Pir* (bzw. *Dede*) an die *Musahips* nach *Kubbe Duası* und vor *Erkan Çalma*; A: Delīl-i heştüm erkān-i heştüm; E: 'Ayn 'Alī mīm Muḫammed yek elif; 2 P. **FOLS. 79^v–80^r**: Gebet des *Pir* (bzw. *Dede*) nach dem *Erkan Çalma*; A–E: Uyuyanlar uyana tārīhleri temiz yunaḳları pāk iḳrārıları ḳadīm ola; 1 P.

FOL. 84^v: Ritualtext; Gebet an das *Delil*; T: Delīl Du'āsı; Kombination aus zwei Gebeten: Gebet 1; A: Nişān verdim saña; E: 'Alīye bende olanlar versin şalavāt; 5 P. • Gebet 2; A: Allāh Allāh delīl rüşen ola; E: Dār çeken dīdār göre gerçeğe hū; 7 P.

FOLS. 85^r–86^r: Ritualtext; Gebet an das *Delil*; T: Delīl Du'āsı; Kombination aus folgenden vier Gebeten: **FOL. 85^r**: A: Allāh Allāh nūru s-samawāti wa-l-arḳ; E: Allāh Allāh ḫalīl-i cemāl ma'nā-yi kemāl ḫalīḳü n-nehār; 4 P. **FOL. 85^{r-v}**: A:

Allāh Allāh çün çerāğı yandırılım; E: Hāşre dek yansın yakılsın billāh anıñ ‘aşkına; 8 P. **FOLS. 85^v–86^r**: A: Qanberıñe qanber oldım; E: ‘Alıye bende olanlar versin şalavāt; 4 P (siehe Qanberıym ... in Register A). **FOL. 86^r**: A: Allāh Allāh delıl rüşen ola; E: Dār çeken dıdār göre gerçeğē hū; 6 P.

FOL. 86^v: Ritualtext; Gebet (erster Teil) an das *Post*; A: ‘A‘zamtu ‘ılayka; E: ‘Aslamtu ‘ılayka yā ‘Alı; 7 P. • Buchstaben der Namen Vırānı, Fużülı, Hācı ‘Alı und Hācı Hāydar einzeln geschrieben; vermutl. Verweis auf optionalen Teil des vorherigen Gebets, in dem auch diese Namen Erwähnung finden, ähnliche Abkürzungen s. DD1, 21^r u. DD7, fol. 230^r.

Dede Defteri 6

Sammelhandschrift (siehe Abb. 14–17, S. 411–414). Vermutlich maschinell hergestelltes Notizheft. Ohne Einband. Gebunden an Längsseite. Rückstichheftung mit Drahtklammern. Dünnes Papier mit 17 vorgedruckten grauen Linien. 1 Faszikel. 62 Folia (davon unbeschrieben fols. 1^v, 2^r, 18^v, 21^r–23^v, 28^r–29^v, 58^v–61^r). 13 × 18,3 cm. Kein einheitlicher Satzspiegel. Zeilenlauf entsprechend der vorgedruckten Linien vertikal zu Buchrücken, bis auf einige wenige Stellen mit Verlauf horizontal zu Buchrücken (Schreibproben, fol. 1^r, und Fortführung des Textes über Zeilenende hinaus, fol. 19^v). Seite um 180° gedreht beschrieben auf fols. 61^v–62^v.

Türkisch in perso-arabischem Alphabet (fols. 1^r–61^v u. 62^v); wenige und kurze Stellen in Arabisch (mit rotem Buntstift hinterlegt, s. u.). *Rıka* in vier unterschiedlichen Varianten; Variante A ist kompakter und kontrollierter realisiert als die anderen Varianten (fols. 1^r–5^v, 6^r–15^v u. 17^r–^v); Variante B ist ausladend, langgezogen und mutet schnell geschrieben an (fols. 16^r–^v, 18^r, 19^r–20^v u. 61^v); beide ähneln einander, besitzen zahlreiche Ligaturen; Variante C und D ähneln einander, wobei Variante C rund und ruhig anmutet (fols. 5^v u. 24^r–27^v u. 30^r–58^r) und Variante D eher zackig und gedrungen ist (fols. 24^r, 25^r, 30^r–31^v, 33^r–37^r, 38^r, 40^r–53^v, 54^v–55^v u. 56^v), zum Großteil gehen beide Varianten ab fol. 30^r ineinander über. Vermutlich gehören alle *Rıka*-Varianten zu einer Hand. Fast durchgängig in schwarzer Tinte, bis auf blauen Kugelschreiber (fol. 61^v) und Bleistift (fols. 8^v u. 62^v). Türkisch in Lateinschrift (fols. 61^v–62^v). Schreibschrift. Blauer Kugelschreiber. Hinterlegung der Schrift mit rotem Buntstift (fols. 24^r, 30^r–31^r, 33^r, 34^v u. 55^v). Ohne Schreibervermerk (vermutl. Alişan (Ali Sami) Öğütcü); Unterschrift von Alişan (Ali Sami) Öğütcü mit dem Vornamen in arabischen und dem Familiennamen in lateinischen Buchstaben (fols. 1^r u. 62^v). Keine Ortsangabe (vermutl. Bıdır). Keine Datumsangabe (vermutl. 1950er Jahre).

Einige Texteinheiten tragen Titel, wie im Folgenden vermerkt ist. Keine direkten Angaben zur Autorenschaft; die Namen der Dichter sind Teil der Gedichte (überlieferungsbedingte Unterschiede sind möglich). Folgende Texteinheiten sind enthalten:

FOL. 1^r: Kurze Notiz; A–E: Çok şükür bu yazıyı öğrenmiş ve yazmaya devâm ediyoruz. • Unterschrift des Alişan (Ali Sami) Öğütcü; der Familienname in lateinischen Buchstaben: „Alī Sāmī Öğütcü“. • Zweizeiler; A–E: Mekteb-i ‘irfānda okuduğ yazdık cehāletiñ ne olduğunu anladık; von graphischen Elementen umrandet, in denen u. a. Folgendes steht: Allāh; Felek; Bir; Allāh; Yā Muḥammed; Yā ‘Alī; Yā Ḥasan; Yā Ḥüseyin. • Kurze Notiz; A–E: Ḥadīceniñ babası adı Ḥüveyliddir anasınıñ adı Āminedir kardeşiniñ adı Varağa dayısınıñ (?) adı Nevfel. • Einige Schreibproben; darunter u. a.: Bugün bizim için.

FOLS. 2^v–5^v: folgende Ritualtexte; **FOL. 2^v**: Ritualbeginn; T: Tercemān-i Kāpu; A: Bismi şāh benim bülbül; E: Ber cemāl-i zāt-i pāk-i āl-i ‘abā rā şalavāt; 5 P. • T: Tercemān-i Vedā‘; A: Bismi şāh Allāh Allāh kadr-i vişālñ; E: Şey’en li-llāhi Allāh eyvallāh. **FOL. 3^r**: *Delil*; Gebet an das *Delil*; T: Delīl Du‘āsı; bestehend aus einer Kombination von folgenden drei Gebeten: Gebet 1: A: Allāh Allāh nūru s-samawāti wa-l-arḍ; E: Allāh Allāh ḥalīl-i cemāl ma‘nā-yi kemāl ḥāliḳü n-nehār; 4 P. • Gebet 2; A: Allāh Allāh çün çerāğı yandırırım; E: Ḥaşre dek yanñ yakılıñ bā Allāh anñ ‘aşkına; 8 P. • Gebet 3; A–E: Allāh Allāh delīl rüşen ola Yezīd perişān ola ‘Aliyyü l-Mürtażāniñ öñünde yanan şem‘-i çerāğ ola gerçeğe hū; 6 P. **FOL. 3^v**: *Fatıma Darı*; T: Fāṭıma Ananıñ Şalavāt-nāmesi; A: Allāhumma şallā ‘alā şalawātillāh; E: Ḥayru n-Nisā’ binti nabī; 3 P. • T: Tercemān-i Yüz Yıkamağ; A: Bismi şāh Allāh Allāh dest-i kudretillāh; E: Ḥāzır ve nāzır ola gerçekler demine hū. • T: Tercemān-i Çamaşur; A: Bismi şāh Allāh Allāh wa-‘izā şī’nā; E: ber cemāl-i zāt-i pāk-i āl-i ‘abāya şalavāt. **FOL. 4^r**: *Kurban*; T: Tercemān-i Kurbān Du‘āsı; A: Bismi şāh Allāh Allāh fermān-i celīl; E: Destür-i Allāh eyvallāh; 4 P. • T: Tercemān-i Ay Gördükde; A: Bismi şāh Allāh Allāh wa-l-bişru l-mu‘minīna; E: Ḥasan Ḥüseyin Muḥammed rā şalavāt. • T: Tercemān-i Ḥaṭā’; A: Bismi şāh Allāh Allāh şuçum bağışla; E: Huwallāh eyvallah. **FOL. 4^v**: *Kurban*, nach Zubereiten des Mahls; T: Tercemān-i Şu; A: Bismi şāh Allāh Allāh şehīden raḥmetullāh; E: Yezīde la‘net-i Allāh; 2 P. • T: Tercemān-i Şu İçdikden Şoñra; A: İmāmlarıñ rüh-i; E: Bi-rüh-i revān şehīden. • T: Tercemān-i Şofra; A: Bismi şāh Allāh Allāh şofra-i Ḥalīl; E: Es-Seyyid Sulṭān Türābī Babanıñ demine hū. • T: Tercemān-i Türbe; A: Bismi şāh Allāh Allāh es-selām ‘aleyküm; E: ‘Alī-yi bülend rā şalavāt. **FOL. 5^r**: Ritualbeginn; T: Tercemān-i İçeri Girdikde; A: Bismi şāh Allāh Allāh cemāliñdir; E: Ḥasan Ḥüseyin Muḥammed ‘Alī-yi bülend rā şalavāt; 5 P. • *Talip Görme*; T: Tercemān-i Dār; A: Bismi şāh Allāh Allāh rabbanā zalamnā; E: Dile gelsün bile gelsün Allāh eyvallāh; 1 P. • T: Tercemān-i Niyāz; A: Bismi şāh Allāh Allāh wa-li-llāhi; E: Min atarı s-suğūd. **FOL. 5^v**: T: Tercemān-i Çerāğ; A: Bismi şāh Allāh Allāh çerāğ-i evliyā; E: ‘Alī-yi bülend rā şalavāt. • T: Tercemān-i Ḥaḳḳlı Ḥayırlı; A: Bismi şāh Allāh Allāh yüzüm yerde; E: Şey’en li-llāhi Allāh eyvallāh; 3 P. • *İbrik*; T: İbrīḳ Du‘āsı; A: Ma‘nā-yi ma‘rifet; E: Es-Seyyid-i Sulṭān Türābī Babanıñ demine hū; 5 P.

FOLS. 6^r–8^r: folgende Gedichte; **FOLS. 6^r–7^r**: D: Fazlülī; A: Ḥüdā kıl mağfired; Ende R: Ḥaḳḳı bağışla; 15/4; 1 P. **FOL. 7^{r-v}**: D: Şāh Ḥaṭā’i; A: Ḥaṭā’ etdim ḥüdā için

bağışla; Ende R: İçün bağışla; 5/4; 1 P. **FOLS. 7^v–8^r**: T: Saḳḳā' Du'āsı; D: Şāh Ḥaṭā'î; A: Diñleyin nefsimi mevālî cānlar; R: Aniñ içün oqurum la'net Yezīde; 7/4; 3 P.

FOL. 8^r: Ritualtext; *Sakka Suyu* bzw. *Sakiyi Kevser*; A: Kerbelāya düşdü qanlar cān verenler 'aşkına; E: Kıl şefā'at yā Ḥüseynin çağırışana; 3 P.

FOLS. 8^v–15^r: folgende Gedichte; **FOLS. 8^v–9^r**: D: Şāh Ḥaṭā'î; A: Dünü günü ḥaṭā' etmekdir işim; R: Tövbe günāhıma estağfurullāh; 8/4; 2 P. **FOL. 9^r–v**: A: İllāhî Muştafāniñ hürmetiçün; Ende R: Ḥaḳḳ için; 8/4; 4 P. **FOLS. 9^v–10^r**: D: Vīrānî Abdāl; A: Vīrāne gönlümün şem'ı çerāğı; R: Ḥasandır Şāh Ḥasandır Şāh Ḥasan; 5/4. **FOL. 10^r–v**: D: Vīrānî Abdāl; A: Ḥaḳīḳat cismimi bil cāna cānım; R: Muḥammed Bāḳır-i sultān-i devrān; 5/4; 2 P. **FOLS. 10^v–11^r**: D: Şāh Ḥaṭā'î; A: Pervāneyi 'aşḳ oduna düşüren; R: Mürüvvet şāh-i merdān saña şıgındım; 7/4; 4 P. **FOL. 11^r–v**: D: Derviş 'Alî; A: Benim sevdiceğim Muḥammed 'Alî; Ende R: Şabāḥdan; 6/4. **FOLS. 11^v–13^r**: D: Derviş 'Alî; A: Allāh meded yā Muḥammed yā 'Alî; R: Mürüvvet günāhımız bağışla şultān; 18/4. **FOL. 13^r–v**: D: Ḥüseyn od. Ḥüseynî; A: Ḥaḳḳ Muḥammed 'Alî dōstum; Ende R: Geldi; 9/4. **FOL. 14^r**: D: Şāh Ḥaṭā'î; A: Hey erenler ben bir fikr eyledim; Ende R: Ne güzel uymış; 6/4; 1 P. **FOL. 14^v**: D: Tūrābî; A: Şimr üstümize [...] etdi; R: Bizi kurtaragör İmām Ḥüseyn; 5/4; 1 P. **FOLS. 14^v–15^r**: D: İsmā'îl; A: Göñül bir güzele meyl aldirmış; Ende R: Yoḳdır; 6/4. **FOL. 15^r–v**: D: Şādıḳ; A: Göñül kelāmını kāmile söyle; Ende R: -ānı; 5/4; 1 P.

FOL. 16^r–v: Ritualanweisung für *Namzetleme*, eine Art Verlobung vor der Eheschließung (vergleichbar mit *Nişan* oder *Söz*); A: Bir erkek ile bir kız nāmzedlenirken bu du'āyı oḳumaḳ lāzımdır; E: Cem'iyetiñ şehādetiyle isteği geldik; die Anweisung enthält folgende Gebete; **FOL. 16^r**: A–E: Bismillāhi wa-billāhi 'alā sunnati rasūlillāh; 1 P. • A: Amentü billāhi; E: 'Abduhu ve rasūluhu; 1 P. **FOL. 16^r–v**: A: Bıkr-i bālīga; E: Cem'iyetiñ şehādetiyle isteği geldik.

FOLS. 17^r–18^r: folgende Gedichte; **FOL. 17^r–v**: T: Dūvāz İmām; D: Şāh Ḥaṭā'î; A: Allāhım hūdādır Muḥammed Muştafā; R: Bugün biñ qan etdim mürüvvet erenler; 10/4; 1 P. **FOL. 18^r**: D: Velî; A: Aḳ Deñiz yālısı Aydın yaḳası; Ende R: Gider pīrim Abdāl Mūsāya; 6/4.

FOL. 19^r–v: Auflistung über die rituellen Dienste (*Hizmet*); dreizehn Posten; T: Yapılacaḳ ḥizmetler; A: 1 carı; E: 12 çekelim 'aşkıñ yayın.

FOLS. 19^v–20^r: Forts. der vorausgehenden Auflistung; Ritualanweisung; *Cemin Kilidi Açmak* bis *Sofra*; A: Bundan şoñra dede du'ā eder; E: Ḥizmet bitmiş olur tamāmı budır.

FOL. 20^r: Ritualanweisung; *Musahiplik* (nach *Kubbe Duası* bis *Erkan Çalma*); A: Muşāḥib olan ṭalibleriñ üzerine; E: Bir parmağın çalarca uyuyanlar uyana deye; mit folgenden Gebeten: nach *Kubbe Duası*; Gebet an *Musahips*; A: Delil-i heştümîn erkān-i heştümîn; E: 'Ayn 'Alî mīm Muḥammed yek elif; 2 P. • *Erkan Çalma*; A–E: Allāh Muḥammed yā 'Alî; 5 P.

FOL. 20^v: Ritualanweisung; *Delil*; A: Evvelen delil yanarken bir düvâz imâm söyleyüb; E: ‘Alīye bende olanlar versin şalavât; mit folgendem Gebet: A: Nişân verdim saña; E: ‘Alīye bende olanlar versin şalavât; 5 P.

FOLS. 24^r–27^v u. 30^r–58^r: Auszüge aus „Dürrü Meknun/Dürr-i Meknün“ (mit Abweichungen und Kürzungen in Vgl. zum Text in Nr. 17, Sammlung Bicir); u. a. Erläuterung zur Bedeutung bestimmter Koranverse (Āyets) für Glaubenssätze und Passagen mit Unterweisungen verschiedener Heiligengestalten; arabische Passagen sind mit rotem Buntstift hinterlegt; A: Bu āyet indi innā li-llāhi wa ilayhi rāğī‘ün bu āyetden ne çıkar derseñ; E: Gevheriñ bir borcundan nöbet uçmağın mehrini yapdım [*Text bricht ab*]; P: DD2, fols. 28^v–29^r, 30^r u. 28^r–23^v.

FOL. 61^v: Auflistung über an verschiedene Personen getätigte Zahlungen in *Lira* und *Kuruş*; sechs Posten; A: 200 [lirā] × Çalık ‘Alīye verdiğim; E: 128 [lirā] × Süleymāna [verdiğim]. • (*in Lateinschrift*): Auflistung mit Namen, Gegenständen und Zahlen (Inhalt unklar); sieben Posten; A: Eni 416; E: Kapı 110 / 170.

FOL. 62^r: Auflistung über Textilien; vermutl. Besitz (oder Aussteuer) der Nazik Özer, geb. Öğütcü (Tochter des Schreibers Alişan Öğütcü); zehn Posten; T: Nazik; A: Nazika fistanlık 4; E: Kırmızı yağlık 1. • Rechnung.

FOL. 62^v (*zuerst geschrieben*): Schreibproben; A–E: ‘Alī / ‘Alī Muḥammed / Allāh / Allāh Muḥammed ‘Alī lā ilāha / illallāh hüve Hüseyin / Ḥasan Yūsuf. • (*über vorherigen Text geschrieben*): Schreibproben; darunter drei verschiedene Varianten der Unterschrift des Alişan (Ali Sami) Öğütcü: Familienname in Lateinschrift, „AÖğütcü“, „‘Alī Sāmī Öğütcü“ und „Öğütcü“.

Dede Defteri 7

Sammelhandschrift (siehe Abb. 18, S. 415). Vermutlich maschinell hergestelltes Notizbüchlein/ Kladder. Einband aus fester Pappe mit schwarzem Textil verkleidet; in einem Umschlag aus farbigem Textil (bunte Blumen auf rotem Grund) mit dreieckiger Klappe hinten. Gebunden an Längsseite. Rückstichheftung der einzelnen Lagen mit braunem Faden und Heftklammern. Dünnes Papier mit 17 vorgedruckten hellblauen Linien (oberste Linie stärker). Mind. 5 Lagen. 236 Folia (davon unbeschrieben fols. 1^v, 7^v, 13^v, 14^v, 15^v–57^v, 98^v–152^v, 153^v–195^r, 198^r, 202^r, 234^r, 235^r u. 236^r). 11 × 16 cm. Kein einheitlicher Satzspiegel. Zeilenlauf vertikal zu Buchrücken. Textrichtung: fols. 1^r–153^r u. 201^{r-v}, dann auf um 180° gedreht beschriebenen Seiten fols. 235^v–202^v u. 200^v–195^v. Teilweise Paginierung beginnt mit 1 auf fol. 230^v, Seitenzahl 21 fehlt (20/fol. 221^r, 22/fol. 220^v), bis 33 auf fol. 215^r, dann 38 auf fol. 214^v bis 40 auf fol. 213^v, Seitenzahlen mit rotem Buntstift.

Türkisch und stellenweise Arabisch in Lateinschrift. Vier unterschiedliche Varianten; Variante A ist kontrolliert, aber bemüht realisiert, Buchstaben sind meist unverbunden, haben die Form von Schreib- sowie Druckschrift, Neigungen sehr variabel (fols. 1^r, 2^r–7^r, 8^r–13^r, 14^r, 15^r, 153^r, 195^v–197^v, 198^v–201^v, 202^v–211^v, 222^r, 230^r–233^v, 234^v, 235^v u. 236^v); Variante B wirkt schnell und lo-

cker realisiert, die Buchstaben sind meist unverbunden, haben aber teilweise Schweife oder Schlingen wie bei Schreibschrift, sehr starke Neigung nach rechts (fols. 1^r, 58^r–98^r, 211^v–221^v, 222^v–230^r, 231^r u. 233^r); Variante C ist eine Mischung aus Buchstaben in Schreib- und Druckschrift (fols. 11^{r-v} u. 235^v); Variante D startet mit Buchstaben unverbunden, wechselt zu Schreibschrift, nur zwölf Zeilen (fol. 234^v). Vermutlich mind. zwei Hände; Hand 1 = Variante B, Hand 2 = Variante A (und C und D?). Arabisch in arabischem Alphabet. *Rika* in zwei Varianten; Variante A ist locker realisiert, einige Buchstaben gelängt, teilweise Vokalisierung, verwendet innerhalb der Lateinschrift für *Besmele* (fols. 68^{r-v}, 71^v–72^r u. 79^v), *Tekbîr* (fol. 68^v), *Şehâdet* (fol. 68^v) und die Formel „Bismillâh“ (fol. 68^r); Variante B wirkt bemüht, nur wenige Buchstaben (fol. 235^v). Schwarze Tinte (fols. 1^r, 2^r–7^r, 8^r–13^r, 14^r, 58^r–98^r, 153^r, 195^v–197^v, 198^v, 199^r–201^v, 202^v–205^v, 209^r–232^r, 233^v, 234^v, 235^v u. 236^v), rote Tinte (fols. 2^r, 3^v, 7^r, 13^r, 204^r, 206^r–208^v, 232^r u. 233^r), blaue Tinte (fols. 1^r, 231^r u. 233^r), blauer Kugelschreiber (fols. 15^r u. 236^v), (fol. 233^v). Kein Schreibervermerk (vermutl. Hüseyin Ağa, Hand 1, u. Abbas Kargin, Hand 2). Keine Ortsangabe (vermutl. Alvar u. Bicir). Datumsangaben: 1954 (fol. 13^r), 17.03.1954 (fol. 58^r), 01.07.1954 (fol. 209^v) u. 05.05.1986 (fol. 15^r).

Nicht alle Texteinheiten mit Titel. Fol. 58^r–98^r: „Buyruk“. Keine direkten Angaben zur Autorenschaft; die Namen der Dichter sind Teil der Gedichte (überlieferungsbedingte Unterschiede sind möglich). Folgende Texteinheiten sind enthalten:

FOL. 1^r: Notiz; A–E: *Ve la havle ve la küvvet illa billahi l-aliyi l-aziz.* • Notiz; Koranvers (16,67); A–E: *Nahl 67 Hurma ağaçlarının meyvesinden üzümlerden içki ve güzel rızık edirsiniz.*

FOL. 2^{r-v}: Auflistung historischer Daten zum Propheten Muhammed und anderen Personen aus seinem Umfeld; fünfzehn Daten (nach abendländischem Kalender); A: 570 Hazreti peygamberin doğumu; E: 630 Resulu Ek Misiri Aniye ile evlendi ve ondan olan İbrahim 630 Nişanda doğdu ve 631 Haziranda vefaat etti.

FOL. 3^{r-v}: Auflistung von Koransuren und -versen; dreizehn Suren; T: Hazreti P[eygambere] inen sureler; A: 7 Ayettir Fatiha suresi Mekkedden; E: 99 Ayettir Hicra s[uresi] M[e]kk[ede] n[azil] o[lmuşt]u 6 k[ısım].

FOLS. 4^r–7^r: Auflistung zu den Kindern der Zwölf İmame; zwölf Absätze; T: İmamların evlatları; A: 1. İmam h[azreti] Ali evladı 18 adeti inasdır ve 18 adeti zükürdür; E: 12nci İmam Mehdi olup muktazasınca silsileyi imamiyet anda hatm olmuştur; P: DD7, fol. 153^r.

FOLS. 7^r–9^v: Kurze Texte (meist wenige Sätze) religiösen Inhalts; A: Hazreti P[eygamber] başını kim tıraş etti Cebrail P[ey]gamberi etti; E: Alinin belin bağladı ol Selmanı Farisin belin bağladı dedi benim ceddin seni tarikin tutar dedi.

FOL. 10^{r-v}: Vermutl. Gebet; T: On iki imamların evlatları; A: Alinin evlatları Hasan u Hüseyin oğlu Zeynel oğlu Muhammed Bakır; E: Hacı Bektaş Veli kaddes Allahu sırrahu aziz hü gerçeğe ... [*sensus non liquet*].

FOL. 11^r: Satz auf Arabisch und türkische Paraphrase; A-E: Kavluhu taala lanetullahi ale l-kamil kafirin yani tanrını laneti yalancının üzerinedir.

FOL. 11^{r-v}: Satz auf Arabisch und türkische Paraphrase; A: Kavluhu taala ve kana mine l-kafirin; E: Biri nebiyullah ve biri veliyullahdır.

FOLS. 12^r-13^v: Kurzer Text zur Ahndung bei Verstoß gegen die sieben *Farz* genannten religiös begründeten Verhaltensregeln des *Talip*; Nummerierung der Absätze beginnt mit 3 (folglich fehlen die Absätze 1 u. 2); A: 3 Üçüncüyü terk eden talip kırk tarik hak edüp 40 akçe terceman alıp; E: 3 gün 3 gece dar çekdireler andan sonra kabul edeler.

FOL. 13^v: Frage und Antwort bezügl. einer religiösen Pflicht des *Talip*; A: Bir talip yola gelince ehlini uşak dahi pire gelmek lazım mıdır; E: Anların ecirlerini mümin ile pirine çektireler. • Vermerk; Datum: 1954.

FOL. 14^r: Gedicht; zwei Zeilen: A: Ben Aliyi dost tutarım; Ende R: Rafızı; P: DD2, fol. 30^v. • Kurze Notiz zu Abdal Musa; A: Abdal Musa Sultan Musayı Kazım göbeğinden; E: Abdal Musanın kabiri bunun içindedir. • Kurze Notiz; A-E: Vahabın kızı Amine.

FOL. 15^r: Vermerk über das Geburtsdatum eines Sohnes des Abbas Kargin; A-E: İbrahim Yusuf Karginın doğum tarihi 5-5-1986 pazartesi Mayıs ayı.

FOLS. 58^r-98^r: Text mit Glaubenssätzen (mitunter Dialog zwischen Şeyh Sadreddin und Şeyh Safi); T: Buyruk [zusätzl. das Datum: 17 Mart 1954]; A: Bismillahirrahmanirrahim. Sünnet üç kısımdır. Birinci sünnet; E: Hakikat hakkı bulup vasıl olup cümle işlediklerin [*Text bricht ab*]; P: Nr. 6, Sammlung Bicir, fols. 1^r-46^r.

FOL. 153^r: Auflistung zu den Kindern der ersten zwei İmame (Ali und Hasan); zwei Absätze; A: Hazreti Alinin 36 evladı vardır 18 adeti zükür 18 adeti de inastı; E: Onlardan meşhurları şunlardır Seyit Hüseyin ve Taha İsmail ve Abdullah ve Hamza Abdurrahman Kazım Ömerdir; P: DD7, fols. 4^r-7^r.

BEGINNEND VOM ANDEREN BUCHE NDE:

FOL. 236^v: Vermerk eines Personennamens; vermutl. nicht aus Bicir; A-E: Bay Mustafa Önal. • Vermerk der Adresse eines Kurzwarenhändlers; A-E: Hasan Aslan tuhafiyeci No. 44 Bafra. • Notiz über eine Reise; vermutl. von Bicir nach Doğanlı (Sivas); A-E: Evden çıkış tarihi perşembe günü 24.11. 1954 Doğanlıya geldiğimiz tarihi çarşamba günü 15-12-1954. • Vermutl. Schreibprobe; nur teilweise entziffert; A-E: Yevmü l-Aşura ayını ... hürmetine ... ve peygambere.

FOL. 235^v (*teilweise arabische Buchstaben*): Kurzer Text über Buchstaben des *Bismillah*; A-E: Ve bu suret ol surettir ki Hak kudret eliyle tasvir eylemiştir ki Bismillahtir ve Bismillah yedi huruftur ve ol huruf bunlardır [*in arabischer Schrift folgen von rechts nach links:*] tā cīm ḥā zāl şīn zā fā dir.

FOL. 234^v: Satz auf Arabisch mit türk. Paraphrase und Erläuterung; A: Kavluhu taala evlake levlak; E: Ve kendisi takazzaya müstahaktır.

FOL. 233^v: Ritualtext; vermutl. für *Sofra*; A: Bismi şah Allah Allah sofrayı Halil nimeti celil; E: Es-seydi Turabi Babanın demine hü. • Kurzer Text; Inhalt unklar; A–E: Zeynelabidin 7 bahş Musayı Kazım 40. Takiyi 3. Hasan Ali Askeri 7. Hasan Hüseyin arşı alada Mikaile.

FOL. 233^r: Namen der *Yedi Ulu Ozan*; Abweichungen von herkömmlicher Aufstellung; A–E: Hüzünlü / Yemini / Aliya / Nesimi / Virani / Hatayi / İmam Cafer.

FOL. 232^v: Auflistung der Inhaber der *On İki Hizmet* (für jeden der zwölf Dienste ist ein Engel, ein Heiliger oder Gott als Inhaber angegeben); T: 12 iki hizmetin sahibi; A: Nakiplik Hacı Bektaş Velidir; E: Sakilik İmam Hüseyinde.

FOL. 232^r: Nicht fortgeführter Text; A–E: Evvel ol Allahın adı söylenir cümle iba [*Text bricht mitten im Wort ab*]. • Kurzer Text; Auszug aus *Hızır İlmi* zu dem *Dört Kapı Kirk Makam* genannten Regelwerk; A: Ey benim sevdiğim Sultan Şeyh Safi hazreti sana inen bir ayetin içinde 4 kapı 40 makam; E: 40 Makamın onda mürşit kapısındadır 4 kapı mürşit [*Text bricht mitten im Wort ab*]; P: DD1, fol. 22^r.

FOL. 231^v: Gedicht; A: Ey mevali ezdi matem; Ende R: –in; 1 P.

FOL. 231^r: Gedicht; A: Kürretü l-ayni ayarı Şah Hüseyin; R: nicht vorhanden. • Vermutl. Ritualtext; A–E: Seyranın pak yüzün ak işin salih imanın umman ola.

FOLS. 230^v–222^r: Ritualanweisung; Ritualbeginn bis *Talip Görme*; A: Allah adıyla başlarım Bismillahirrahmanirrahim dedikten sonra cem içinde olan vazifeleri zikredelim; E: Desturu pir rızasına Şah Hatayim şah erkanlı padişah günahlıya çalarım özür ola mah uyanlar uyana; die Anweisung enthält folgende Ritualtexte:

FOL. 230^r: Ritualbeginn, Gebet an das *Post*; A: Azamtu ilayka; E: Ya Allah ya Muhammed ya Ali; 7 P. • hinter den ersten vier Zeilen sind folgende Namen hinzugefügt: Virani, Fuzuli, Hacı Ali und Hacı Hasan; vermutl. Verweis auf optionalen Teil des vorherigen Gebets, in dem auch diese Namen Erwähnung finden, ähnliche Abkürzungen s. DD1, 21^r u. DD2, fol. 86^v.

FOLS. 230^r–229^v: *Delil*; A: Nişan verdim sana; E: Aliye bende olan versin salavat; 5 P.

FOL. 229^v: *Talip Görme*; Gebet des *Dede*; A: Durduğun dardan; E: Hayır hasenat bulasın gerçeğe hü; 4 P (s. *Turduğun dardan ... in Register A*). • Gebet des *Dede*; A–E: Tecella ve tevella hakka erişe gerçeğe hü; 4 P. **FOLS. 229^r–228^r**: Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Dede*; D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Münezzeh bilmişim fazlı hüdayı; Ende R: –ayı; 8/4; 2 P. **FOLS. 228^r–227^v**: Unterweisung (*Telkin*) des *Pir (Dede)* mit formelhafter Frage an den *Talip*; A: Aşk ola sofı aşk ola geldiğin hak kapısı; E: Neye geldin der erenler sanan; 6 P. **FOL. 227^v**: formelhafte Antwort des *Talip*; A: Eyvallah hak gördüm hak meydanına geldim; E: Pir huzurunda dile gelsin söylesin; 6 P. **FOL. 227^v–r**: Unterweisung des *Dede* oder *Rehber*; A: Bu

canlar ve erenler; E: Dört kapı 40 makam 3 sünnet 7 farz 48 rıza hak mı; 5 P (s. Bu cānlar ve siz erenler in Register A). **FOLS. 227^r–223^v**: Unterweisung des *Dede* für den *Talip* über *Dört Kapı Kırk Makam* und *Üç Sünnet Yedi Farz*; A: Rehber kapısı bin bir kapıdır; E: Mürşit emrini yerine getirmiş olur ol talip kıyamette sual görmeye; die Unterweisung ist in folgende Abschnitte unterteilt: **FOL. 227^r**: Einleitung zum *Rehber Kapısı*; A: Rehber kapısı bin bir kapıdır rehberlikte bir kamilin hakkıdır; E: Kırk makamın on farzı rehber kapısında; 1 P; s. auch Nr. 17 (Sammlung Bicir), fol. 20^r. **FOL. 226^v**: Auflistung der zehn *Makam* des *Rehber Kapısı*; zehn Posten; A: 1inci m[akam] Allahı bir bilip; E: 10uncu m[akam] pir divanında innallah maa s-sabirin; 1 P. **FOL. 226^v**: Einleitung zum *Musahip Kapısı*; A–E: İkinci babın kapısı musahip kapısıdır 40 makamın onu da musahip kapısında. **FOL. 226^r**: Auflistung der zehn *Makam* des *Musahip Kapısı*; zehn Posten; A: 1inci m[akam] musahip musahibin canıdır; E: 10uncu m[akam] kef ile nun gerek cihanın varlığı nundandır; 1 P. **FOL. 225^v**: Einleitung zum *Mürebbi Kapısı*; A–E: Yevme la yenfeu malun ve la benun dedi. Bu ayet ne çıkar dersin üçüncü kapı mürebbi kapısıdır 40 Makamın onu dahi mürebbi kapısında. **FOL. 225^{v-r}**: Auflistung der zehn *Makam* des *Mürebbi Kapısı*; neun Posten (erstes *Makam* fehlt); A: 2nci m[akam] hüve l-himmet diye talip olan; E: 10uncu m[akam] Hazreti Şahı Merdan hüdadır; 1 P. **FOL. 225^r**: Überleitung zum *Mürşit Kapısı*; A–E: Talip olan bilmeli zinhar ve zinhar deyince şu ayet indi er-rahmanu r-rahim. Bu ayetin manası şudur. Mürebbi kapısında olan on makamı yerine getiren talip şah sıfatın da kopsa gerektir diye buyurmuş 40 makamın onu dahi mürşit kapısında. **FOL. 224^v**: Auflistung der zehn *Makam* des *Mürşit Kapısı*; zehn Posten; A: 1inci m[akam] oldur ki Cebbarı Alem hayalını kurasın; E: 10uncu m[akam] oldur ki ceht eylesesin 4 kapının birinde hakkı bulasın deyince; 1 P. **FOL. 224^r**: Überleitung zu *Üç Sünnet Yedi Farz*; A: Bu ayet indi ennema entüm dedi bu ayetten ne çıkar dersin; E: Şimdi 3 sünnet 7 farz nedir? 3üncü sünnet mürebbi kapısında. **FOL. 224^r**: Auflistung der drei *Sünnets*; drei Posten; A: 1inci sü[nnet] mürebbiye teslim olmak Ali Muhammed kavline girmek; E: 3üncü sü[nnet] halik nazarında bakmak. **FOL. 223^v**: Auflistung der sieben *Farz*; sieben Posten; A: 7nci farz mürşit kapısında³; E: 6ncı f[arz] talip olan 4 kapıyı 4[0] makamı 12 farzı kifayeyi yerine getirirse mürşit emrini yerine getirmiş olur ol talip kıyamette sual görmeye. **FOLS. 223^r–222^v**: (*Erkan Çalma*); Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Pir (Dede)*; D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Hata ettim hüdaya indi bu erkan; Ende R: İndi bu erkan; 5/4; 3 P. **FOL. 222^r**: (*Erkan Çalma*); A: Hal erenler halidir; E: Desturu pir rızasına Şah Hatayim şah erkanlı padişah günahlıya çalarım özür ola mah uyanlar uyana; 3 P.

FOLS. 221^v–212^v: *On İki Hizmet (İbrik bis Post)*; A: Şimdi cem içinde olan 12 hizmeti yazalım; E: Tekrar dede o hizmet sahibine bir dua ede 12 hizmet burada

3 Das siebte *Farz* steht an erster Stelle. Es wurde vermutlich nach Niederschrift der ersten sechs *Farz* in den oberen Seitenrand eingefügt, da am unteren Seitenende (nach dem sechsten *Farz*) nicht mehr ausreichend Platz zur Verfügung stand.

hitap buldu post duası mümine post Yezide hasm ola; die Anweisung ist in folgende Texteinheiten unterteilt:

FOL. 221^v: *İbrik*; T: 1inci Hizmet İbriktir; mit folgenden Gebeten: Gebet des *İbriktar*; A: Bismillahirrahmanirrahim Allah Allah manayı marifet; E: Es-Seydi Sultan Türabi Babanın demine hü; 5 P (s. Ma'nā-yi ma'rifet in Register A). • Gebet des *Pir (Dede)*; A–E: Hayır hizmetin kabul ola muradın hasıl ola gerçeğe hü.

FOL. 221^v: *Süpürge*; T: 2nci Hizmet süpürge; mit folgendem Gebet: Gebet des *Dede*; A: Hayır hizmetin kabul ola; E: Selmanı Farisin himmeti hazır ve nazır ola gerçeğe hü.

FOLS. 221^r–220^v: *Delil*; T: 3üncü Hizmet delil tekbiridir; mit folgendem Ritualtext, der eine Kombination aus drei Gebeten ist: **FOL. 221^r:** A: Nuru s-se-mavat ve l-arz; E: Allah Allah halili cemali manayı köm halfen [*sensus non liquet*]; 4 P (s. Allāh Allāh nūru s-samawāti wa-l-arḍ in Register A). • A: Allah Allah çun çerağı uyandırırım; E: Haşredeki yansın yakılsın billahının aşkına ber cemali Muhammed kemali marifet Şah Hüseyin Aliye bülemd dara salavat; 8 P. **FOLS. 221^r–220^v:** A: Allah Allah delil ruşen ola; E: Dar çeken didar göre; 7 P.

FOL. 220^v: *Fatıma Darı*; T: 4üncü Hizmet: Bacıların darı; mit folgendem Gebet: Gebet (*Fatıma Ana Salavatnamesi*) des *Dede*; A: Allahümme salla ala salavatillah; E: Hayrü n-Nisa binti nebi; 3 P.

FOLS. 220^v–218^v: *Cem Birleme*; T: 5inci Hizmet: Cem Birlemedir: mit folgenden Gebeten: **FOLS. 220^v–219^v:** Gedicht; D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Pervaneyi aşk oduna düşeren; R: Mürüvvet şahı merdan sana sığındım; 7/4; 4 P. **FOLS. 219^v–218^v:** Gebet (*Nadi Aliyyen Duası*); A: Nadi Aliyyen mazhara l-acayip; E: 12 imam diyelim bir Allah Allah; 3 P. **FOL. 218^v:** Gebet; A: Allah Allah nuru hüda Muhammed Mustafa saklaya bekleye; E: Kerem Necef şahı Kerbela şahından ola gerçeğe hü.

FOL. 218^v: T: 6ncı Hizmet; A–E: Zakir 3 düvaz imam okuya.

FOLS. 218^v–215^v: *Miraçlama*; T: 7nci Hizmet geldi Cebrail çağırıldı; Gedicht; D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Geldi Cebrail çağırıldı; R: nicht vorhanden; 23/4; 3 P.

FOL. 215^{v-r}: *Tevhit* mit *Semah*; T: 8inci Hizmet; Gedicht; D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Erenler Balım Sultanın; Ende R: Yoldur bu; 5/4; 2 P (s. „Erenler Sultan Balımın“ in Register C).

FOL. 215^r: *Tevhit* mit *Semah*; T: 9uncu Hizmet tevhitir; Gedicht; D: Şāh Ḥaṭā'ī; A & R: nicht bekannt, da fehlende Folia; letzte Strophe: Şah Hatayim özün ırma gördüğünden gözün ırma her neda sırrın verme.

VERMUTL. FEHLEN HIER 2 FOLIA

FOLS. 214^{v-r}: zwei Ritualtexte; vermutl. 11. *Hizmet*: **FOL. 214^v:** letzte Strophe eines Gedichtes; Ritualtext; vermutl. *Tevhit* mit *Semah*; D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Dünü günü arzumanım Kerbela; Ende R: Hasan Hüseyin aşkına; 3 P. **FOL. 214^{v-r}:** Ritualtext; vermutl. Gedenken an Kerbela; Gedicht; A: Çekelim aşkın yayın E: Ver Muhammed Mustafaya salavat; 2 P.

FOLS. 214^r–213^r: zwei Ritualtexte; Gedenken an Kerbela; T: 12nci Hizmet: Sakiyi Kevser: **FOLS. 214^r–213^v:** Gedicht; D: Şāh Ḥaṭā'ī; A: Dinlen nefesimi mevali

canlar; R: Onun için okurum nalet Yezide; 7/4; 3 P. **FOL. 213^r**: A: Kerbelaya düştü kanlar can verenler aşkına; E: Kıl şefaata ya Hüseyin çığrışana ya Hüseyin; 3 P.

FOLS. 213^r–212^v: abschließendes Gebet des *Dede* für die *Hizmet*s bis *Post*; A–E: Mümine post Yezide hasm ola; 1 P.

FOLS. 212^v–198^v: folgende Gedichte; **FOLS. 212^v–211^v**: D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Kurbanlık koyundur meydana gelen; Ende R: Diye; 9/4; 4 P. **FOLS. 211^v–210^v**: A: İlahi Mustafanın hürmeti için; R: nicht vorhanden; 8/4; 4 P. **FOLS. 210^r–209^v**: A: Allah medet ya Muhammed ya Ali; R: Bizi dergahından cida düşürme; 5/4; 2 P. (fol. 209^v: Vermerk; Datum: 1.7.1954.) **FOL. 209^{v-r}**: D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Dünü günü hata etmek işim; R: Tövbe günahıma estağfurullah; 8/4; 3 P. **FOL. 208^{v-r}**: D: Sefil ‘Alī; Beginn A: Günün vakti yoktur; Ende R: Okundu; 5/4; 3 P. **FOLS. 208^r–206^r**: D: Fazlülī; A: Hüda kıl mağfiret; Ende R: Hakkı bağışla; 15/4; 1 P. **FOL. 205^{v-r}**: D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Men anı bilmişim; R: Anın için okurum lanet Yezide; 6/4. (fol. 205^r: Vermutl. nicht fortgeführter Text; A–E: Bunda beyite başlayarım.) **FOL. 204^v**: D: Sefil Şādık; A: Müminlerin yaşın yaşın ağlıyor; R: Ah senin dertlerin İmam Hüseyin; 4/4; 2 P. **FOL. 204^r**: A: Hüdaya ben garibi binevayım; R: nicht vorhanden; 8/2. **FOLS. 203^v–202^v**: A: Kızım Zeynel hanı şahı Medine; R: nicht vorhanden; 8/4. **FOL. 201^v**: A: Kızım gel derdimin dermanıdır bu; Ende R: Kurbanıdır bu; 2/4. (fol. 201^v: Kurzer Text; A: Hazreti peygamberin nutku; E: Çoktan beri fesadı üsüdümü; P: DD2, fol. 30^v. **FOL. 201^r**: D: İbrāhīm; A: Dün gece seyrimde deve yederken; R: Sultan Şah İbrahim Veliyi gördüm; 5/4; 1 P. **FOL. 200^{v-r}**: D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Ben bugün pirimi gördüm; R: Muhammed doğduğu gece; 7/4; 1 P. **FOLS. 200^r–199^r**: D: Pīr Sultān Abdāl; A: Sofu mezhebimi neden sorarsan; R: Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz; 6/4. **FOL. 198^v**: D: Kalendar (Çelebī); A: Ey gönül şad ol Muhammed Mustafa devranıdır; Ende R: Devranıdır; 6/2.

FOLS. 197^v–196^r: Kurzer Text religiösen Inhalts (die Schaffung des Propheten Muhammed und des İmam Ali durch Gott; die Bedeutung bestimmter Buchstaben des arabischen Alphabets für die Lehre Gottes; die Verortung dieser im menschlichen Körper; und die Pflicht des *Talip* die als Tür (*Kapı*) bezeichneten vier Abschnitte des Weges zu bewältigen); A: Adem kadimdir ve alemin cenabı hak habibini dostluğuna var eyledi; E: Ehli iman sofrasında ol hon hona geçmek.

FOL. 195^v: Drei Absätzen zu den *Üç Sünnet* genannten Normen; T: Sünnet 3 kısımdır; A: 1inci sünnet tanrı sünnetidir ki ayıpları örtmek gerek; E: 3üncü sünnet evliyalar sünnetidir ki halkın cefasına tahammül etmektir.

Mejbaya (MB)

Sammelhandschrift (siehe Abb. 19 u. 20, S. 416 f.). Vermutlich maschinell hergestelltes Notizbüchlein. Einband aus fester Pappe, mit schwarzem Textil verkleidet. Innen (vorne und hinten) Umschlagseite aus graumarmoriertem Karton; auf Umschlagseite vorne außen Etiketle mit „sene 1953 Mejbâya“. Gebunden an

Längsseite. Rückstichheftung der einzelnen Lagen mit braunem Faden. Dünnes Papier mit vorgedruckten grauen Karos. Mind. 7 Lagen. 109 Folia (davon unbeschrieben fols. 3^v, 4^v, 7^v, 8^r, 9^v, 10^v, 12^v, 21^v, 44^r, 45^v–51^r, 54^r–57^r, 58^{r-v}, 59^v–60^r, 67^v, 68^v, 74^r, 76^r, 83^r, 84^r, 86^r, 87^r, 89^r, 97^r, 98^r, 99^r, 100^r u. 102^r). 10,7 × 16,3 cm. Kein einheitlicher Satzspiegel. Zeilenlauf vertikal zu Buchrücken bis auf einige Ausnahmen (parallel zu Buchrücken fols. 1^{r-v}, 39^v, 78^r, 80^r, 81^r, 82^r u. 85^r; diagonal über Seite fols. 8^v, 43^v, 79^r u. 88^r). Textrichtung fols. 1^r–69^v u. fols. 109^v–70^r (Seiten sind um 180° gedreht beschrieben). Begrenzung von z. B. Textblock, Textteilen oder Kopfzeile durch Linien, die mit blauem und rotem Buntstift gezogen sind (fols. 8^v–9^r, 10^r, 11^r–21^r, 22^r–42^v u. 61^v–79^v). Eingeklebter Papierstreifen mit Text auf fol. 64^v (aus demselben Papier wie Heft).

Türkisch in Lateinschrift. Vier unterschiedliche Varianten; Variante A ist kontrolliert, aber bemüht realisiert, Buchstaben sind nicht verbunden, ähnelt Druckschrift, aber einige Buchstaben besitzen Schweife oder Schlingen und Längen sind leicht bis stark nach rechts geneigt (fols. 1^r–2^r, 3^r–5^r, 6^{r-v}, 8^v–42^r, 43^{r-v}, 52^v–68^r, 70^r–77^v, 78^v–79^v, 82^v–88^v, 90^v, 91^v–93^v, 94^v–105^v u. 108^v); Variante B ähnelt Variante A sehr, wirkt auch bemüht, aber besitzt viele verbundene Buchstaben und ist teilweise sehr kursiv (fols. 39^r, 44^v–45^r, 51^v–52^r, 53^r, 69^v, 71^v–72^v, 80^r–82^v, 89^v, 90^v–91^r u. 105^v–109^v), Variante A und B gehen mitunter von einer Zeile zur nächsten ineinander über (fols. 39^r, 53^r, 71^v–72^v, 82^v, 90^v, 105^v u. 108^v); Variante C ist sehr schnell realisiert, mitunter schwer zu entziffern (fols. 78^r, 94^{r-v}, 95^v u. 102^v); Variante D ist eine bemühte Schreibschrift mit Buchstaben, deren Punzen und Bäuche sehr rund und Längen sehr gerade realisiert sind (fol. 99^v). Türkisch in perso-arabischem Alphabet (fols. 100^v u. 101^v). Schwarze Tinte (fols. 10^v, 28^{r-v}, 32^r–35^r, 36^r, 66^r u. 67^r), dunkelblaue Tinte (fols. 1^v, 5^v, 8^v–27^v, 29^r–32^r, 36^r–40^r, 41^r–42^r, 43^{r-v}, 52^v–53^v, 59^r, 61^v–65^v, 78^r, 85^r u. 102^v), magenta Tinte (fols. 60^v–61^r, 66^{r-v}, 70^r–77^v u. 78^v–79^v), hellblaue Tinte (fols. 40^v, 63^r u. 65^v), schwarzer Kugelschreiber (fols. 106^r–109^r), blauer Kugelschreiber (fols. 1^v, 67^r, 68^r u. 95^v), Bleistift (fols. 1^r–2^v, 7^r, 35^v, 42^v–43^r, 44^v–45^r, 57^v, 69^{r-v}, 80^r–90^r, 92^r–105^v u. 108^v–109^v), magenta Buntstift (fols. 3^r–5^r, 6^{r-v}, 90^v–92^r, 103^v u. 108^v), schwarzer Buntstift (fols. 51^v–52^r), rote Tinte (fol. 8^v). Schreiber: Mehmet Abbas Ögütcü; zahlreiche Unterschriften von Mehmet Abbas Ögütcü, z. B. mit dem zweiten Vornamen und dem Familiennamen (fol. 5^v), mit dem ersten Vornamen (fols. 33^r u. 35^r), mit dem ersten Vornamen und dem Familiennamen (vordere Umschlagseite außen, fols. 34^v, 43^v, 52^r u. 94^v), mit dem Familiennamen (fols. 1^v, 40^v u. 109^r), zudem außen auf der vorderen Umschlagseite die Notiz: „Bicir koyundan hasan oglu memet ögütcü.“ Ort: Bicir. Datum: 1953 (Etikett auf vorderer Umschlagseite außen), 1955 (fol. 8^v), 03.03.1955 (fol. 43^r).

Nicht alle Texteinheiten mit Titel. Auf vorderer Umschlagseite und fol. 8^v Titel bzw. Label der Textsammlung: „Mejbaya“. Fols. 22^r–42^r: „12 Hizmetlar“ (mit Unterüberschriften, wie im Folgenden vermerkt ist). Keine direkten Angaben

zur Autorenschaft; die Namen der Dichter sind Teil der Gedichte (überlieferungsbedingte Unterschiede sind möglich). Folgende Texteinheiten sind enthalten:

ETIKETTE, außen auf vorderer Umschlagseite: A–E: Sene 1993 Mejbâya.

VORDERE UMSCHLAGSEITE, AUSSEN: Unterschrift des Mehmet Abbas Öğütcü: „Memet Öğütcü“. • Notiz; A–E: Bicir Köyünden Hasan oğlu Mehmet Öğütcü.

VORDERE UMSCHLAGSEITE, INNEN: Rechnung.

FOL. 1^r: Zweizeiler od. Teil eines Gedichtes; A–E: Ali yar Ali yar hüdam Ali yar ben seni severim sende meylim var. • Rechnung.

FOL. 1^v: Schreibproben; Unterschrift des Mehmet Abbas Öğütcü, nur Familienname.

FOL. 2^r: Ritualtext; *Süpürge*; Gebet des *Süpürgeci* benannten *Hizmet*; A: Hü cem erenleri mümin kardeşler güruhi naciyim; E: Lanet Yezit şanına. • Notiz (Kontext unklar); A–E: Mezirmeli Paşa. • Ritualtext; *Talip Görme*; Teil der formelhaften Unterweisung; A–E: Mürebbi deryadır talip içinde balıktır deryadan çıkan balık ölür mürebbiden düşen talip münkir olur; 1 P (siehe *Mürebbi Kapısı*). • Ritualtext; vermutl. Gebet; A: Allahümme salli ve sellim; E: Ali Allah Muhammed.

FOL. 2^v: Vermutlich erste vier Zeilen eines Gedichtes; A: Bugün [*legere non potest*]; Ende R: -dü.

FOLS. 3^r–4^r: Gedicht od. Ritualtext; A: Allah Allah nuru hüdanın Muhammed Mustafanın sakiyi Kevser; Ende R: Yüzü suyu hürmetine.

FOLS. 5^r–6^v: Kurzer Text darüber, wie Fatıma die Rolle Muhammeds als Fürsprecher annahm; möglicherweise Ritualtext; A: Bacılar sizi buraya çağırmada maksat şükür; E: Üstünüze şefi oldu siz de onu salavatı şefini bilmeniz lazım.

FOL. 5^v: Schreibproben; darunter Unterschriften des Mehmet Abbas Öğütcü; 1) „Abbas“; 2) „AÖğütcü“; 3) dreimal Familienname, „Öğütcü“. • Schreibproben; A–E: Sen [...] Bütün ben bir güzel gördüm melek.

FOL. 7^r: Ritualtext; vermutl. zur Segnung der als *Lokma* bezeichneten Gabe an Gott in Form einer Speise; A: Allah Allah nuru hüda; E: Lokmanı şah divanı gayet eyle gerçeğe hü.

FOL. 8^v: Titel bzw. Label der Textsammlung; A–E: Mejbaya. • Vermerk über Geburtsdatum der Tochter des Mehmet Abbas Öğütcü; A–E: Cennetin doğum tarihi 23 Temmuz 1955.

FOLS. 9^r–21^r: Ritualanweisung Teil 1; Ritualbeginn bis *Talip Görme* (für *Talip Görme* und *Abdal Musa*); A: Bismillahirrahmanirrahim. Cem evine varınca evvela yapılacak vazifeler; E: Andan sonra tarihleri temiz yunnakları pak Ali yunnağı ola deyip kaldıra talipler gediklerine otura; mit folgenden Ritualtexten:

FOL. 9^r: Ritualbeginn; Gebet des *Dede* oder *Talip* beim Erreichen des *Cemevi*; A: Bismi şah benim bülbül; E: Ber cemali zatı pak alı abaya salavat; 5 P.

FOLS. 9^r–10^r: Ritualbeginn; Gebet des *Pir (Dede)* oder *Talip* beim Hereinkommen ins *Cemevi*; A: Bismi şah Allah Allah cemalindir; E: Hasan Hüseyin Muhammed Aliyi bilen dara salavat; 5 P.

FOL. 10^r: Gebet des *Dede* an das *Post*; A: Azamtu ilayka; E: Kala n-nebiyü ala l-islam; 7 P.

FOLS. 11^r–12^r: *Delil*; **FOLS. 11^r–v:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Dede*; D: Sefil ‘Alî; A: Günün vakti yoktu; Ende R: Okundu; 5/4; 3 P. **FOL. 12^r:** A: Nişan verdim sana; E: Aliyi bilen dara salavat; 5 P.

FOLS. 12^r–16^v: *Kurban*; **FOLS. 12^r–13^r** Gedicht (*Düvaz İmam*) an das Opfertier; D: Vîrânî; A: Gel ha mümin gel ha ikrar Alidir; Ende R: Alidir; 4/4; 2 P. **FOL. 13^r–v:** Gebet (*Tekbir*) an das Opfertier; A: Bismi şah Allah Allah kurbanı Halil; E: Desturu pir Allah eyvallah; 4 P. **FOLS. 13^v–14^v:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir* an das Opfertier; D: Şâh Hâṭā’î; A: Kurbanlık koyundur meydana gelen; Ende R: Diye; 10/4; 4 P. **FOL. 15^r–v:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir* an das Opfertier; D: Kûl Himmet; A: Ali meydanına gelen kuzular; R: Hasanınan Hüseyinin aşkına; 6/4; 1 P. **FOLS. 15^v–16^r:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir* an das Opfertier; D: Şâh Hâṭā’î; A: Hata ettim hüdaya indi bu kurban; Ende R: İndi bu kurban; 6/4; 2 P. **FOL. 16^v:** (nach Zubereiten des Mahls); A: Bismi şah Allah Allah şehitten rahmetullah; E: Yezide lanetullah gerçeğin demine hü; 2 P.

FOLS. 17^r–21^r: *Talip Görme*; **FOL. 17^r:** Gebet des *Pir (Dede)*; A: Durduğun dardan; E: Hayır hasenat bulasın gerçeğe hü; 4 P (s. *Ṭurđıđıñ ...* in Register A). • Gebet des *Pir (Dede)*; A–E: Tecella tevella hakka erişe gerçeğe hü; 4 P. • Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Pir (Dede)*; A–E: Alim Hasan Hüseyin Zeynel Bakır Cafer Kazım Musa Rızadır ahım Taki Naki Askeri Mehdiye şükür İbrahim destinin dermanı Haydar; 1 P. **FOL. 17^v:** Unterweisung (*Telkin*) des *Pir (Dede)* mit formelhafter Frage an den *Talip*; A: Aşk ola sofı aşk ola geldiğin hak kapısı; E: Neye geldin der erenler sana; 6 P. **FOLS. 17^v–18^r:** formelhaftes Antwort des *Talip*; A: Eyvallah hak gördüm hak meydanına geldim; E: Pir huzurunda dile gelip söylesinler; 6 P. **FOL. 18^r–v:** Unterweisung des *Dede* oder *Rehber*; A: Bu canlar siz erenler de; E: Evvela kapı rehber kapısı hak mı; 5 P. **FOLS. 18^v–19^v:** Unterweisung (*Nasihât*) des *Pir (Dede)* über Bedeutung des *Rehber*; A: Rehber kapısı bin bir kapıdır; E: Ya talipler 40 makamın onu rehber kapısında; 4 P; siehe auch Nr. 17 (Sammlung Bicir), fol. 20^r–v. **FOL. 20^r–v:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Pir (Dede)*; D: Şâh Hâṭā’î; A: Hata ettim hüdaya indi bu erkan; Ende R: İndi bu erkan; 5/4; 3 P. **FOL. 21^r:** vor *Erkan Çalma*; Gebet des *Pir (Dede)*; A: Hal erenler halidir; E: Şah rızasına desturu şah; 3 P. • *Erkan Çalma*; Gebet des *Pir (Dede)*; A–E: Allah Muhammed ya Ali; 5 P. • nach *Erkan Çalma*; Gebet des *Pir (Dede)*; A–E: Tarihleri temiz yunnakları pak Ali yunnağı ola; 4 P.

FOL. 22^r: Liste bzw. Inhaltsverzeichnis; zwölf Posten; T: 12 Hizmetler; A: 1 Carı calınır; E: 12: Saka suyu.

FOLS. 22^v–42^r: Ritualanweisung Teil 2; *Carı* bis Gebet des *Pir* für die *Hizmetler* (für *Talip Görme* und *Abdal Musa*); A: 1inci hizmet: carı: yani gözcü

der ki; E: Andan sonra pir dua eder tekrar olarak hizmet sahiplerinin ismini söyleyerek hizmetlerine dua eder [*Text bricht ab*]; die Anweisung ist in folgende Texteinheiten unterteilt:

FOL. 22^v: *Carı*; T: 1inci hizmet carı; mit folgenden Ritualtexten: Formel des *Gözcü*; A–E: Hü erenler hizmete bakılacak; 1 P. • Gebet des *Dede*; A: Hayır hizmetin kabul ola; E: Seyyidi Ferraşın himmeti kerameti hazır ve nazır ola gerçeğe hü; 1 P.

FOL. 22^v: *Süpürge*; T: 2nci hizmet: süpürge; mit folgendem Gebet: Gebet des *Dede*; A: Hayır hizmetin kabul ola; E: Hazreti Kanberin himmeti kerameti hazır ve nazır ola gerçeğe hü; 1 P.

FOL. 23^r: *İbrik*; T: 3üncü hizmet: ibrik duası budur; mit folgenden Ritualtexten: Gebet an das *İbrik*; A: Manayı marifet; E: Es-Seyyidi Sultan Turabi Babanın demine hü; 5 P. • Gebet des *Pir (Dede)*; A: Allah Allah hayır hizmetin; E: Hazreti Selamın himmeti kerameti hazır ve nazır ola gerçeğe hü; 1 P.

FOLS. 23^r–25^v: *Delil*; T: 4üncü hizmet: delil tekbiri; mit folgenden Ritualtexten: **FOLS. 23^r–24^v:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Pir (Dede)*; A: İlahi Mustafanın hürmeti için; 8/4; Ende R: Hakk için; 8/4; 4 P. **FOL. 25^{r-v}:** Gebet an das *Delil*; T: Delil duası; bestehend aus einer Kombination von drei Gebeten: Gebet 1; A: Allah Allah çun çerağ uyandırdık; E: Pirimiz Hünkar Hacı Bektaş Velinin aşkına; 8 P. • Gebet 2; A: Kanberiyim kanber oldum; E: Aliye bende olanlar versin salavat; 4 P. • Gebet 3; A: Allah Allah delil ruşen; E: Dar çeken didar göre gerçeğe hü; 7 P.

FOL. 26^{r-v}: *Fatıma Darı*; T: 5inci Hizmet: Fatıma Darı; mit folgenden Ritualtexten: **FOL. 26^r:** Gebet des *Gözcü*; A: Hü analar bacılar; E: Aşığa nişan mümine burhan. **FOL. 26^{r-v}:** Gebet des *Pir (Dede)*; A: Allah Allah geldiğiniz dardan; E: Şefaati ile mazhar ede gerçeğe hü. **FOL. 26^v:** Gebet der weiblichen Ritualteilnehmer; T: Salavatname; A: Allahümme salla ala salavatillah; E: Zeynep binti nebi Ali Allah Muhammed; 3 P (s. Allāhumma şallā ... in Register A).

FOLS. 27^r–31^v: *Cem Birleme*; T: 6ncı hizmet: cem birleme; mit folgenden Ritualtexten: **FOL. 27^r:** Gebet des *Gözcü*; A: Hü erenler nerede kaldık; E: Medet mürüvvet diyek; 1 P. **FOL. 27^{r-v}:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Pir (Dede)*; D: VİRĀNİ; A: Hakikat cismine bil cana canan; E: Muhammed Bakır sultanı merdan; 5/4; 2 P. **FOL. 28^{r-v}:** Gebet (*Nadi Aliyyen Duası*) des *Pir (Dede)*; A: Nadi Aliyyen mazhara l-acayip; E: On iki imam diyelim bir Allah Allah; 3 P. **FOL. 29^{r-v}:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir*; D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Hak Muhammed Ali geldi dilime; R: Kalma günahıma mürüvvet ya Ali; 7/4; 4 P. **FOL. 30^{r-v}:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir*; A: Allah medet ya Muhammed ya Ali; R: Bizi dergahından cida düşürme; 5/4; 2 P. **FOL. 31^{r-v}:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir*; D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Pervaneyi aşk oduna düşüren; R: Mürüvvet şahı merdan sana sığındım; 7/4; 4 P.

FOLS. 32^r–35^r: *Miraçlama*; T: 7nci hizmet: geldi Cebrail; Gedicht; D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Geldi Cebrail çağırdı Hak Muhammed Mustafa; R: nicht vorhanden; 19/4; 3 P.

FOL. 33^r–35^v: Unterschriften des Mehmet Abbas Ögütcü: **FOL. 33^r:** im oberen Seitenrand „MEMET“. **FOL. 34^v:** im unteren Seitenrand, „MEMET ÖĞÜTÇÜ“. **FOL. 35^v:** im oberen Seitenrand, „MEMET“.

FOL. 35^v: Rechnung.

FORTFÜHRUNG DER RITUALWEISUNG (siehe fols. 22^v–35^r):

FOL. 36^{r-v}: *Tevhit* mit *Semah*; T: 8inci hizmet: şah illallah; Gedicht; D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Erenler Sultan Balımın; Ende R: Yoldur bu; 5/4; 2 P.

FOL. 37^{r-v}: *Tevhit* mit *Semah*; T: 9uncu hizmet: tevhit; Gedicht; D: vermutl. Yemīnī; A: Nebiler serveri çünkü; Ende R: Geldi; 7/4; 1 P.

FOL. 38^{r-v}: Ritualtext; *Tevhit* mit *Semah*; T: 10uncu Hizmet; Gedicht; D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Diz çökelim zikredelim; R: Anınca illallahı; 5/4; 1 P.

FOLS. 39^r–40^r: zwei Ritualtexte; T: 11inci Hizmet: **FOL. 39^{r-v}:** *Tevhit* mit *Semah*; Gedicht; D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Dünü günü arzumanım Kerbela; Ende R: Hasan Hüseyin aşkına; 6/4; 3 P. **FOL. 40^r:** Gedenken an Kerbela; Gedicht; A: Çekelim aşkın yayın; E: Ver Muhammed Mustafaya salavat; 2 P.

FOL. 40^v: Schreibprobe oder nicht fortgeführter Text; Anfangszeile eines Gedichtes (s. MB, fol. 102^v); A–E: Beni bu sevdaya düşüren sensin. • Unterschrift des Mehmet Abbas Ögütcü: „Ögütcü“.

FORTFÜHRUNG DER RITUALANWEISUNG (siehe fols. 36^r–40^r):

FOLS. 41^r–42^r: Gedenken an Kerbela; T: 12nci hizmet: saka Hüseyin: **FOL. 41^{r-v}:** Gedicht; D: Şāh Ḥaṭāʾī; A: Dinlen nefesimi mevali canlar; R: Onun için okurum nalet Yezide; 7/4; 3 P. **FOL. 42^r:** Gebet; A: Kerbelaya düştü kanlar can verenler aşkına; E: Kıl şefaata ya Hüseyin çığrışana; 3 P.

FOL. 42^r: Gebet des *Pir* für die *Hizmetler*; A: Andan sonra pir dua eder; E: Hizmetlerine dua eder [*Text bricht ab*].

FOL. 42^v: Schreibprobe oder nicht fortgeführter Text; A–E: Ya ilahi kıl inayet sırrı [...] aşkına.

FOL. 43^r: Datumsangabe: 3: III. 1955.

FOL. 43^{r-v}: Gedicht; D: Sefil ‘Alī; A: Buna bari inan derler; Ende R: Gelsin bu meydana; 7/4.

FOL. 43^v: Unterschrift des Mehmet Abbas Ögütcü: „Memet Ögütcü“.

FOLS. 44^v–52^r: folgende Gedichte; **FOLS. 44^v–45^r:** D: Şıdkī; A: Kadem basıp bu diyara; Ende R: Geldin; 5/4. **FOLS. 51^v–52^r:** A: Yemen ellerinde birden Yezidi; Ende R: Ali; 5/4.

FOL. 52^r: Unterschrift des Mehmet Abbas Ögütcü: „Memet Ögütcü“.

FOLS. 52^v–53^v: Gedicht; D: Süleymān; A: Şah İbrahim Veli derler pirine; Ende R: Ya Ali; 13/4.

FOL. 57^v: Auflistung mit Addition der gelisteten Zahlen; vier Posten; A: Ahmet 100; E: Y 52; Kontext unklar. • Rechnungen.

FOL. 59^r: Schreibprobe oder nicht fortgeführter Text; Anfangszeilen eines Gedichtes; A–E: Evliyalar menzildir yolların Bağdat senin.

FOLS. 60^v–69^v: folgende Gedichte; **FOLS. 60^v–61^r:** D: Pîr Sulţân Abdâl; A: Hak için kendini kurban eyleyen; Ende R: İmam Hüseyin; 5/4. **FOLS. 61^v–63^r:** D: Şîrî; A: Cihan var olmadan ketmi Ademde; Ende R: Ben; 11/4. **FOL. 63^{r-v}:** D: Sefil; A: Dün gece üçlerin cemine vardım; Ende R: -allah; 3/4. **FOLS. 63^v–64^v:** D: Seyyit Hasan; A: Hayli demdir intizarın olduğum; Ende R: Sen sefa geldin; 6/4. **FOL. 65^{r-v}:** D: Pîr Sulţân Abdâl; A: Gönül havalandı rıza ile; R: Beni İmam Hüseyine gönderin; 4/4; 2 P. **FOLS. 65^v–66^r:** Sefil Şâdıķ; A: Mümin kulların yaşın yaşın ağlıyor; R: Ah senin dertlerin İmam Hüseyin; 2/4; 2 P (s. Müminlerin yaşın yaşın ... in Register B). **FOL. 66^{r-v}:** A: Kaktı deli gönül seyran eyledi; Ende R: Eğlene; 4/4. **FOL. 67^r:** D: Sefil Şâdıķ; A: Yerde insan gökte melek yok iken; Ende R: Haydar; 2/4; 2 P. **FOL. 68^r:** A: Türbenin üstüne nakış eylemiş; R: Gül yüzün sevdiğin İmam Hüseyin, 1/4. **FOL. 69^{r-v}:** D: Pîr Sulţân Abdâl; A: Ali gelir diye karşı giderler; R: Alinin Düldülünü ben de göreyim; 4/4.

BEGINNEND VOM ANDEREM HEFTENDE:

FOL. 109^v: Kurze Notiz; A–E: Defterine göre çıkarılıp gerçim için köyden ayrılmak üzere köyümüz halkından olduğuna dair.

FOL. 109^r: Schreibprobe; A–E: Ya Ali sende medet korkusu senden medet. • Vier Unterschriften des Mehmet Abbas Öğütcü; nur der Familienname, „Öğütcü“.

FOLS. 109^r–104^v: folgende Gedichte; **FOLS. 109^r–108^r:** D: Şâh Hâţâ’î; A: Münezzeh bilmişim fazlı hüdayı; Ende R: -ayı; 8/4; 2 P. **FOLS. 107^v–106^r:** D: Vîrânî; A: Biz Urum Abdalıyız; Ende R: Dem be dem didarımız Kızıl Deli; 1 P (siehe Biz Rûm Abdâllarıyız serdârımız Kızıl Deli in Register 3). **FOLS. 105^v–104^v:** D: Şâh Hâţâ’î; A: Gelin ihlas ile bir matem tutalım; R: İmam Hüseyinin günleri geldi; 9/4. (fol. 104^v: Vermerk; Name einer männl. Person; möglicherweise Person, von welcher das darunter folgende Gedicht erlernt od. für das Heft notiert wurde; A–E: Mezirmeli Faraza Hüsük). **FOL. 104^v:** D: Vîrânî; A: Sen ezelden İmam Kazım oğlusun; R: Yetiş imdadıma sen yüzü benli; 4/4; 1 P. **FOL. 103^{v-r}:** D: Esîrî; A: Deli gönül çok açılıp şad olma; Ende R: Baksana; 6/4; 1 P. (fol. 104^r: Korrekturvermerk für letzte Zeile von fol. 103^v; A–E: Fatima ağlıyor ne murat diye • fol. 103^r: Vermerk; Name einer männl. Person (mit Ablativendung); möglicherweise Person, von welcher das vorausgehende Gedicht erlernt od. für das Heft notiert wurde; A–E: Miroğludan Abdullahın oğlu Haceli). **FOL. 102^v:** D: Şâh Hâţâ’î; A: Beni bu sevdaya düşüren sensin; Ende R: sana sığındım; 5/4. **FOL. 101^v:** Gedicht; D: Nesîmî; A: Dil binayı kibriyadır; R: Yıkma gönül kimsenin; 3/4. (Vermerk im perso-arabischen Alphabet: Name einer männl. Person; möglicherweise Person, von welcher das vorausgehende Gedicht erlernt od. für das Heft notiert wurde; A–E: Yâdigâr Mezirmeli Kılıç ‘Alî oğlu; gefolgt von stark stilisierter Unterschrift: [*legi non potest*] ‘Alî; vgl. MB, fol. 100^v). **FOL. 101^{v-r}:** D: Şâh Hâţâ’î (?); A: Aşık ne sorarsın ceddimi benim; Ende R: -ıgım; 5/4. (fol. 100^v: Vermerk; Name einer männl. Person; möglicherweise Person, von welcher das vorausgehende Gedicht erlernt od. für das Heft notiert wurde; A–E: Yadigar Mezirmeli Kılıç Alinin oğlu Mustafa Kocaman; gefolgt von

stark stilisierter Unterschrift mit arabischen Buchstaben: [*legi non potest*] ‘Alī; vgl. MB, fol. 101^v).

FOL. 99^v (*durchgestrichen*): Anfangszeile eines Gedichtes; A–E: Benim pirim şahı merdan Alidir. • Erste Strophe eines Gedichtes; A: Dün gece dün gece seyrim içinde seyrim ağlar ağlar; Ende R: Ağlar; 1 P.

FOLS. 98^v–94^v: folgende Gedichte; **FOL. 98^v**: A: Kurretü l-aynı habibi kibriyasın; Ende R: Ya Hüseyin; 5/2. **FOL. 97^v**: A: Seher vakti Şah İsmail elaman; Ende R: Gel yetiş; 4/4; 1 P. **FOL. 96^{v-r}**: A: Gidi Yezit bize Kızılbaş demiş; Ende R: -iz biz; 5/4; 1 P. (fol. 95^v: Vermerk eines Namen; A–E: Yusuf Ağanın oğlu [*legi non potest*].) **FOLS. 95^v–94^v**: A: Etme bu cevri cefayı; Ende R: -e/a gel; 5/8. (fol. 94^v: Vermerk; Name einer männl. Person; möglicherweise Person, von welcher das vorausgehende Gedicht erlernt od. für das Heft notiert wurde; A–E: Mezirmeli Kılıç Ali oğlu Mustafa Kocaman.)

FOL. 94^v: Unterschrift des Mehmet Abbas Öğütcü; „Memet Öğütcü“. • Schreibprobe od. nicht fortgeführter Text eines Gedichtes; A–E: Ali dost Ali dost hep erenler giydi post sen alemler umudusun Hacı Bektaş Veli dost (s. MB, fol. 94^r).

FOL. 94^r: Schreibprobe od. nicht fortgeführter Text eines Gedichtes; A–E: Ali dost Ali dost hep erenler giydi post (s. MB, fol. 94^v). • Auflistung von Gegenständen mit Beträgen in Lira; fünf Posten; A: Yayık 16 [lira]; E: [*legi non potest*] 90000 [lira?].

FOL. 93^{v-r}: folgende Gedichte, Anfangszeilen von Gedichten und kurze Vermerke; **FOL. 93^{v-r}**: D: Veysel; A: Ben gidersem sazım sen kal dünyada; Ende R: -tma/ tme; 5/4. (fol. 93^r: Vermerk; Name einer männl. Person mit Herkunftsort; A–E: Çavuş köyünden Hakverdi Gülbaş.) **FOL. 92^{v-r}**: D: Derviş Muhammed; A: Dolana dolana bir şara vardım; Ende R: Aldım dellal elinden; 5/4; 1 P. **FOL. 91^v**: Anfangszeilen eines Gedichtes, nicht fortgeführt; A: Hatalar etmişim noksandır işim; R: Tövbe günahıma estağfurullah; 3 P. **FOL. 91^r**: Schreibprobe od. nicht fortgeführter Text eines Gedichtes; A: Yüzü tövbe güzel adına ne ermiş; E: Kırpıklar becere al kana derya. **FOL. 90^v**: A: Şan elinde bir güzele uğradın; Ende R: -a/e benzer; 4/4. (fol. 90^r: Ein Wort; nicht lesbar.) **FOL. 89^v**: A: Ey mevali ezdi matem; Ende R: -min; 1 P. **FOL. 88^{v-r}**: D: ‘Āşıkī; A: Gönül ağlar isen başına ağla; Ende R: Bağlar bulunmaz; 5/4; 1 P. **FOL. 87^v**: Eine Strophe eines Gedichtes; A: Sofu dil olursun irfan içinde; R: Gel bunun manasın ver bana sofı. **FOL. 86^v**: D: Nesīmī; A: Geldi ol mahı Muharrem; Ende R: Ağlar bugün; 5/4. **FOL. 85^{v-r}**: D: Şādık; A: Hamdülillah erdi hakkın ihsanı; Ende R: Etti bizi; 5/4; 1 P. (fol. 85^r: Schreibprobe; A–E: Bunu böyle eyleyen güzel ... etti.) **FOL. 84^v**: D: Ḥalīlī; A: Dilimdedir kulhuvallahı ahāt; Ende R: Bizimdir; 4/4; 1 P. **FOL. 83^v**: A: Aman ne fark şeye iman eyledik; Ende R: -cesine; 3/4. **FOL. 82^{v-r}**: A: Elime yarını bilmeyen talip; Ende R: Bana ne; 5/4. **FOL. 81^{v-r}**: D: Nesīmī; A: Ben bugün pirimi gördüm; Ende R: Güldür gül; 5/4. **FOL. 80^{v-r}**: D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Varıp bir gerçeğe hizmet edersen; Ende R: Seni; 5/4; 1 P. **FOL. 79^{v-r}**: D: Şāh Ḥaṭā’ī; A: Dört duvar arası olsa mekanım; Ende R: Bana neyler; 5/4; 1 P. **FOL. 78^v**: D: Sefil

Şādık; A: Mümin kulların yaşın yaşın ağlıyor; R: Ah senin dertlerin İmam Hüseyin; 5/4; 2 P. **FOL. 78^r**: Erste Zeile eines Gedichtes; A: Bu kadar cevretme aziz sultanım; Ende R: Bazı bazı. **FOL. 77^{v-r}**: D: Sefil Şādık; A: Yerde insan gökte melek yok iken; Ende R: Haydar; 5/4; 2 P. **FOLS. 76^v-75^v**: D: Bektaşî; A: Ey gerçekler beni sual eylersen; Ende R: Gelirem; 7/4; 1 P. **FOL. 75^r**: D: Şāh Ḥaṭā'î; A: Eğildim secde kıldım şaha karşı; Ende R: –a karşı; 3/4. **FOLS. 74^v-73^r**: D: Şāh Ḥaṭā'î; A: Allahım hüdadır Muhammed Mustafanın; R: Bugün bin kan ettim mürüvvet erenler; 10/4; 1 P. **FOLS. 72^v-71^v**: D: Noḫşānî; Beginn A: Nazar kil haşmi ibretten; Ende R: Söyler; 10/4; 2 P.

FOL. 71^r: Ein Wort; nicht lesbar.

FOL. 70^{v-r}: Ritualtext; *Delil*; T: Delil Tekbiri; bestehend aus einer Kombination von folgenden zwei Gebeten: Gebet 1; A: Allah Allah çün çerağı uyandırdık; E: Haşredek yansın yakılsın billahının aşkına; 8 P. • Gebet 2; A: Kamberiyim kamber oldum; E: Görünensin enbiyalar gözüne; 4 P (s. *Ḳanberiyim Ḳanber oldım* in Register A).

***Mejmaya* (MM)**

Sammelhandschrift (siehe Abb. 21 u. 22, S. 418 f.). Vermutlich maschinell hergestelltes Notizbüchlein. Einband aus fester Pappe, mit braunem Textil verkleidet, darüber in Zeitungspapier eingeschlagen und mit farbigem Textil (bunte Blumen auf blauem Grund) bespannt. Innen (vorne und hinten) Umschlagseite aus graumarmoriertem Karton; auf Umschlagseite hinten Etikette mit „sene 1953 yazan Hasan öğütçü“; gleiche Etikette mit „yazan Hasan öğütçü“ in Buchdeckel innen vorne. Gebunden an Längsseite. Rückstichheftung der einzelnen Lagen mit braunem Faden. Dünnes Papier mit vorgedruckten grauen Karos. Mind. 5 Lagen. 110 Folia (davon unbeschrieben fols. 2^v-6^r, 9^v, 10^v, 12^v, 19^v, 42^r-43^v, 53^v, 83^r, 85^v-87^r, 98^v u. 109^r) + 1 loses, aus der Kladde stammendes Blatt (verso unbeschrieben). Vermutl. fehlt mind. ein Bifolio zw. fols. 13 u. 14 (Textverlust). 10,7 × 16,3 cm (fol. 52 zur Hälfte u. fol. 59 fast komplett herausgerissen). Kein einheitlicher Satzspiegel. Zeilenlauf vertikal zu Buchrücken bis auf einige Ausnahmen (parallel zu Buchrücken fols. 35^r, 88^v-92^v u. 94^r-95^v). Paginierung beginnt mit 2 auf fol. 8^r; nicht alle Seitenzahlen vorhanden und mitunter falsch nummeriert; (2-3/8^{r-v}, 6/9^r, 8/10^r, 10/11^r, 11/12^r, 13/13^r, 14/13^v, 17/14^r-21/16^r, 25/18^r, 27/19^r, 29/20^r-31/21^v, 36/23^r u. 37+38/24^r); ab fol. 24^r beginnt eine (die vorherige Nummerierung der Seiten fortsetzende) inkonsistente Foliierung (38/24^r-44/29^r, 45/32^r-50/37^r, 51/40^r u. 53/41^r); Seiten- und Blattzahlen meist mit anderem Schreibmaterial als Text. Begrenzung von z. B. Textblock, Textteilen oder Kopfzeile durch Linien, die mit blauem und rotem Buntstift gezogen sind (fols. 7^r-8^r, 9^r, 10^r, 11^r, 12^r, 13^r-19^r, 20^r-29^r, 31^v-36^r, 37^r, 38^r-39^r u. 40^r-41^r). Mit rotem Buntstift hinterlegt: einige Großbuchstaben (nicht immer Initialen) (fols. 13^r-14^r, 24^v-25^r, 26^v-27^r, 28^r-31^r u. 32^r), das Wort „Son“ am Ende einiger Texteinheiten (fols. 24^v, 26^v, 27^v u. 28^v) und der Ausdruck *Bismi şah Allah*

Allah (fol. 11^r). Eingeklebte Streifen aus Papier mit vorgedruckten Linien und beschrieben mit Text auf fols. 29^r–31^r.

Türkisch in Lateinschrift. Drei unterschiedliche Varianten; Variante A ist kontrolliert, aber bemüht realisiert, Buchstaben sind nicht verbunden, ähnelt Druckschrift, aber einige Buchstaben besitzen Schweife oder Schlingen (insbesondere die Majuskeln am Zeilenanfang) und Längen sind leicht rechts geneigt (fols. 1^r–2^r, 6^v–11^r, 12^r–41^v, 44^r–85^r, 87^v, 103^v–104^r u. loses Blatt recto); Variante B ähnelt Variante A sehr, wirkt auch bemüht, aber besitzt viele verbundene Buchstaben und ist teilweise sehr kursiv, Variante B taucht immer für ein paar wenige Zeilen innerhalb von Variante A auf (fols. 6^v, 31^v u. 35^r); Variante C wirkt schnell und locker realisiert, die Buchstaben sind meist unverbunden, haben aber teilweise Schweife oder Schlingen wie bei Schreibschrift (fols. 11^v, 34^v, 35^r, 88^r–99^v, 100^r–103^r, 104^v–108^v u. 109^v–110^v). Schwarze Tinte (fols. 1^r–2^r, 6^v, 7^r, 9^r, 25^{r-v}, 29^r–31^v, 41^v, 44^r–85^r, 87^v, 109^v u. loses Blatt recto), dunkelblaue Tinte (fols. 7^v–9^r, 10^r–11^r, 12^r, 13^r–19^r, 20^r–24^v, 26^r–29^r u. 32^r–41^r), blauer Kugelschreiber (fols. 6^v, 11^v, 35^r, 88^v u. 106^v–108^v), schwarzer Kugelschreiber (fols. 100^r–104^r, 108^v u. 109^v–110^v), dunkelgrauvioletter Buntstift (fols. 88^r–99^v, 106^v, 108^v u. 109^v), Bleistift (fols. 104^v–106^r), rote Tinte (fol. 7^r). Schreiber: Hasan Gazi Ögütçü; Unterschrift von Hasan Gazi Ögütçü mit dem ersten Vornamen und dem Familiennamen (auf der Etikette im Buchdeckel innen, auf der Etikette auf hinteren Umschlagseite außen, auf der hinterer Umschlagseite außen u. fols. 109^v u. 110^v), mit der Initiale des ersten Vornamens und dem ausgeschriebenen Familiennamen (fol. 2^r) und mit der Anrede *Bey* zwischen dem Vornamen und Familiennamen (fol. 34^v). Ohne Ortsangabe (vermutl. Bicir). Datumsangaben: 1953 (Etikette, Umschlagseite hinten außen), 03.11.1985 (fol. 34^v), 12.07.1972 (fol. 35^r), 07.03.1978 (fol. 35^r) u. 19.04.1990 (fol. 11^v).

Nicht alle Texteinheiten mit Titel. Auf fol. 7^r Titel bzw. Label der Textsammlung: „Mejmaya“. Fols. 20^r–41^v: „12 Hizmetler“ (mit Unterüberschriften, wie im Folgenden vermerkt ist). Keine direkten Angaben zur Autorenschaft; die Namen der Dichter sind Teil der Gedichte (überlieferungsbedingte Unterschiede sind möglich). Folgende Texteinheiten sind enthalten:

ETIKETTE, in vorderem Buchdeckel innen: A–E: Yazan Hasan Ögütçü.

FOL. 1^r: Schreibprobe od. Notiz; A–E: Kardeşim bey Halil Kargin.

FOL. 1^v: Rechnung; Addition mit sechs Summanden; gehört zu Liste auf fol. 2^r. • Vermerk eines Namen; vermutl. Korrektur des Auflistung auf fol. 2^r; A–E: Hasan oğlu.

FOL. 2^r: Auflistung von Personennamen, Geldbeträgen in Lira und teilweise Mengenangaben von Getreide; sechs Posten; A: Abinde 10 [lira]; E: Mehmet Ögütçü 1 kırat arpa 3 lira 1 kırat buğday 5 lira. • Vermerk des ersten Vornamen des Hasan Gazi Ögütçü und darunter Unterschrift: „Hasan / HÖgütçü“.

FOL. 6^v: Inhaltsverzeichnis; vier Einträge; T: İçindekiler; A: 4 Günün vakti yoktur saati G.; E: 8 Gel ha mümin gel ha ikrar Alidir.

FOL. 7^r: Titel bzw. Label der Textsammlung; A–E: Mejmaya.

FOLS. 7^v–19^r: Ritualanweisung Teil 1; Ritualbeginn bis *Talip Görme* (für *Talip Görme* und *Abdal Musa*); A: Bismillahirrahmanirrahim. Cem evine varınca evvela yapılacak vazifeler; E: Tarihleri temiz yunnakları pak Ali yunnağı ola deyip kaldıra talipler gediklerine otura; mit folgenden Ritualtexten:

FOL. 7^v: Ritualbeginn; Gebet des *Dede* oder *Talip* beim Erreichen des *Cemevi*; A: Bismi şah benim bülbül; E: Ber cemali zatı pak alı abaya salavat; 5 P.

FOLS. 7^v–8^r: Ritualbeginn; Gebet des *Pir (Dede)* oder *Talip* beim Betreten des *Cemevi*; A: Bismi şah Allah Allah cemalindir; E: Hasan Hüseyin Muhammed Aliyi bilen dara salavat; 5 P.

FOL. 8^r: Ritualbeginn; Gebet des *Dede* an das *Post*; A: Azamtı ilayka; E: Kala n-nebiyü ala l-islam; 7 P.

FOL. 9^r: Ritualtext; *Delil*; A: Nişan verdim sana; E: Aliyi bilen dara salavat; 5 P.

FOLS. 10^r–11^r: *Kurban*; **FOL. 10^r:** Gedicht (*Düvaz İmam*) an das Opfertier; D: Vîrânî; A: Gel ha mümin gel ha ikrar Alidir; Ende R: Alidir; 4/4; 2 P. **FOL. 11^r:** Gebet (*Tekbir*) an das Opfertier; A: Bismi şah Allah Allah fermanı celil; E: Desturu pir Allah eyvallah; 4 P.

FOL. 11^v: Vermerk des Todesdatum von Temir Kargın; A–E: Merhum Temir Dedenin ölüm tarihi 19-Nisan-1990 ruhuna Fatiha.

FORTFÜHRUNG DER RITUALWEISUNG (fols. 7^v–11^r):

FOLS. 12^r–14^v: *Kurban*; **FOLS. 12^r–13^v:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir* an das Opfertier; D: Şâh Hâṭā'î; A: Kurbanlık koyundur meydana gelen; Ende R: Diye; 10/4; 4 P. **FOL. 14^r:** Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir* an das Opfertier; nur die letzten zwei Strophen (vermutl. fehlende Bifolia davor); D: Şâh Hâṭā'î; A: Hasan aşkına geldi meydana; Ende R: İndi bu kurban; 6/4; 2 P (siehe Hâṭā'î etdim hüdâya indi bu qurbân in Register 3). **FOL. 14^v:** Ritualtext; *Kurban* (nach Zubereiten des Mahls); A: Bismi şah Allah Allah şehitten rahmetullah; E: Yezide lanetullah gerçeğin demine hü; 2 P.

FOLS. 14^v–19^r: *Talip Görme*; **FOL. 14^v:** Gebet des *Pir (Dede)*; A: Durduğun dardan; E: Hayır hasenat bulasın gerçeğe hü; 4 P (s. Turdığın ... in Register A). **FOL. 15^r:** Gebet des *Pir (Dede)*; A–E: Tecella tevella hakka erişe gerçeğe hü; 4 P. • Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Pir (Dede)*; A–E: Alim Hasan Hüseyin Zeynel Bakır Cafer Kazım Musa Rızadır ahım Taki Naki Askeri Mehdiye şükür İbrahim destinin dermanı Haydar; 1 P. **FOL. 15^{r-v}:** Unterweisung (*Telkin*) des *Pir (Dede)* mit formelhafter Frage an den *Talip*; A: Aşk ola sofı aşk ola geldiğin hak kapısı; E: Neye geldin der erenler sana; 6 P. **FOL. 15^v:** formelhafte Antwort des *Talip*; A: Eyvallah hak gördüm hak meydanına geldim; E: Pir huzurunda dile gelip söylesinler; 6 P. **FOLS. 15^v–16^r:** Unterweisung des *Dede* oder *Rehber*; A: Bu canlar siz erenler de; E: Evvela kapı rehber kapısı hak mı; 5 P. **FOLS. 16^v–17^r:** Ritualtext; *Talip Görme*; Unterweisung (*Nasihât*) des *Pir (Dede)* über Bedeutung des *Rehber*; A: Rehber kapısı bin bir kapıdır; E: Ya talipler 40 makamın onu rehber kapısında; 4 P; s. auch Nr. 17 (Sammlung Bicir), fol. 20^{r-v}. **FOL. 17^r:** Auflistung

der zehn *Makam* des *Rehber Kapısı*; zehn Posten; A: 1inci makam Allahı bir bilmek; E: 10uncu makam pir divanında innallaha maa s-sabirin diye secde etmek; 1 P. **FOL. 17^v**: Auflistung der zehn *Makam* des *Musahip Kapısı*; zehn Posten; A: 1inci makam ikrardır; E: 10uncu makam onu kef ile nun gerek cihanın varlığı kef ile nundandır; 1 P. **FOL. 18^{r-v}**: Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Pir (Dede)*; D: Şâh H̄aṭā'î; A: Hata ettim hüdaya indi bu erkan; Ende R: İndi bu erkan; 5/4; 3 P. **FOL. 19^r**: vor *Erkan Çalma*; Gebet des *Pir (Dede)*; A: Hal erenler halidir; E: Şah rızasına desturu şah; 3 P. • *Erkan Çalma*; Gebet des *Pir (Dede)*; A–E: Allah Muhammed ya Ali; 5 P. • nach *Erkan Çalma*; Gebet des *Pir (Dede)*; A–E: Tarihleri temiz yunnakları pak Ali yunnağı ola; 4 P.

FOL. 20^r: Liste bzw. Inhaltsverzeichnis; zwölf Posten; T: 12 Hizmetler; A: 1 Carı calınır; E: 12 Saka suyu.

FOLS. 20^v–41^v: Ritualanweisung Teil 2; *Carı* bis *Sofra* (für *Talip Görme* und *Abdal Musa*); A: 1inci hizmet carı: yani gözcü der ki; E: Zakir şunu okuya [*Text bricht ab*]; die Anweisung ist in folgende Texteinheiten unterteilt:

FOL. 20^v: *Carı*; T: 1inci hizmet carı; mit folgenden Ritualtexten: Formel des *Gözcü*; A–E: Hü erenler hizmete bakılacak; 1 P. • Gebet des *Dede*; A: Hayır hizmetin kabul ola; E: Seyyidi Ferraşın himmeti kerameti hazır ve nazır ola gerçeğe hü; 1 P.

FOL. 20^v: *Süpürge*; T: 2nci hizmet: süpürge; mit folgendem Gebet: Gebet des *Dede*; A: Hayır hizmetin kabul ola; E: Hazreti Kanberin himmeti kerameti hazır ve nazır ola gerçeğe hü; 1P.

FOL. 21^r: *İbrik*; T: 3üncü hizmet ibrik duası budur; mit folgenden Ritualtexten: Gebet an das *İbrik*; A: Manayı marifet; E: Es-Seyyidi Sultan Turabi Babanın demine hü; 5 P. • Gebet des *Pir (Dede)*; A: Allah Allah hayır hizmetin; E: Hazreti Selmanın himmeti hazır ve nazır ola gerçeğe hü; 1 P.

FOLS. 21^r–23^v: *Delil*; T: 4üncü hizmet: delil tekbiri; mit folgenden Ritualtexten: **FOLS. 21^v–22^v**: Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Pir (Dede)*; A: İlahi Mustafanın hürmeti için; 8/4; Ende R: H̄aḫḫ için; 8/4; 4 P. **FOL. 23^{r-v}**: Gebet an das *Delil*; T: Delil duası; bestehend aus einer Kombination von drei Gebeten: Gebet 1; A: Allah Allah çun çerağ uyandırdık; E: Pirimiz Hünkar Hacı Bektaş Velinin aşkına; 8 P. • Gebet 2; A: Kanberiyim kanber oldum; E: Aliye bende olanlar versin salavat; 4 P. • Gebet 3; A: Allah Allah delil ruşen; E: Dar çeken didar göre gerçeğe hü; 7 P.

FOL. 24^r: nur Überschrift, entsprechende Texteinheit folgt nicht; *Fatıma Darı*; T: 5inci Hizmet: Fatıma Darı.

FOLS. 24^r–28^v: *Cem Birleme*; T: 6ncı hizmet: cem birleme; mit folgenden Ritualtexten: **FOL. 24^r**: Gebet des *Gözcü*; A: Hü erenler nerede kaldık; E: Medet mürüvvet diyek; 1 P. **FOL. 24^{r-v}**: Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Pir (Dede)*; D: Vîrānî; A: Hakikat cismine bil cana canan; E: Muhammed Bakırî sultanı merdan; 5/4; 2 P. **FOL. 25^{r-v}**: Gebet (*Nadi Aliyyen Duası*) des *Pir (Dede)*; A: Nadi Aliyyen mazarı l-acayıp; E: On iki imam diyelim bir Allah Allah; 4 P. **FOL. 26^{r-v}**: Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir*; D: Şâh H̄aṭā'î; A: Hak Muhammed Ali geldi dilime; R:

Kalma günahıma mürüvvet ya Ali; 7/4; 4 P. **FOL. 27^{r-v}**: Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir*; A: Allah medet ya Muhammed ya Ali; R: Bizi dergahından cida düşürme; 5/4; 2 P. **FOL. 28^{r-v}**: Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Zakir*; D: Şâh Hâṭâ'î; A: Pervaneyi aşk oduna düşüren; R: Mürüvvet şahı merdan sana sığındım; 7/4; 4 P.

FOLS. 29^r–31^v: *Miraçlama*; T: 7nci hizmet: geldi Cebrail; Gedicht; D: Şâh Hâṭâ'î; A: Geldi Cebrail çağırdı Hak Muhammed Mustafa; R: nicht vorhanden; 21/4; 3 P.

FOL. 32^{r-v}: *Tevhit* mit *Semah*; T: 8inci hizmet şah illallah; Gedicht; D: Şâh Hâṭâ'î; A: Erenler Sultan Balımın; Ende R: Yoldur bu; 5/4; 2 P.

FOL. 33^{r-v}: *Tevhit* mit *Semah*; T: 9uncu hizmet tevhit; Gedicht; D: vermutl. *Yemîni*; A: Nebiler serveri çünkü; Ende R: Geldi; 7/4; 1 P.

FOL. 34^{r-v}: *Tevhit* mit *Semah*; T: 10uncu Hizmet; Gedicht; D: Şâh Hâṭâ'î; A: Diz çökelim zikredelim; R: Anınca illallahı; 5/4; 1 P.

FOL. 34^v: Vermerk über Anschluss Bicirs an das Elektrizitätsnetz; A–E: Elektriği ilk olarak yaktığımız tarih 3:Kasım 1985; darunter Unterschrift des Hasan Gazi Öğütçü: „Hasan beğ Öğütçü“.

FOL. 35^r: Vermerk; Geburtsdatum eines Sohnes des Hasan Gazi Öğütçü; A–E: Abbasın doğumu 12.7.[1]972. • Vermerk; Geburtsdatum eines Sohnes des Hasan Gazi Öğütçü; A–E: Mehmet Mustafanın doğduğu gün 7. Mart [1]978 çarşamba günü dünyaya geldi.

FORTFÜHRUNG DER RITUALANWEISUNG (fols. 20^v–34^v):

FOLS. 35^r–36^v: zwei Ritualtexte; T: 11inci Hizmet: **FOL. 35^{r-v}**: *Tevhit* mit *Semah*; Gedicht; D: Şâh Hâṭâ'î; A: Dünü günü arzumanım Kerbela; Ende R: Hasan Hüseyin aşkına; 6/4; 3 P. **FOL. 36^{r-v}**: Gedenken an Kerbela; Gedicht; A: Çekelim aşkın yayın; E: Ver Muhammed Mustafaya salavat; 2 P.

FOLS. 37^r–38^r: Gedenken an Kerbela; T: 12nci hizmet saka Hüseyin: zwei Ritualtexte; **FOL. 37^{r-v}**: Gedicht; D: Şâh Hâṭâ'î; A: Dinlen nefesimi mevali canlar; R: Onun için okurum nalet Yezide; 7/4; 3 P. **FOL. 38^r**: Gebet; A: Kerbelaya düştü kanlar can verenler aşkına; E: Kıl şefaata ya Hüseyin çağırışana; 3 P.

FOL. 38^v: Gebet des *Pir* an die *Hizmetler*; A–E: Andan sonra pir dua eder tekrar olarak hizmet sahiplerinin ismini söyleyerek hizmetlerine dua eder.

FOL. 39^r: Gebet des *Dede* an die *Hizmetler* (Wiederholung der Ritualanweisung von fol. 38^v mit leichten Abweichungen); A–E: Bundan sonra dede dua eder tekrar olarak hizmet sahiplerinin ismini söyleyerek hizmetlerine dua eder.

FOLS. 39^r–41^r: *Cemin Kilidi Açmak*; die Anweisung enthält folgende Ritualtexte: **FOL. 39^{r-v}**: Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Dede*; D: Sefil 'Alî; A: Günün vakti yoktu; Ende R: Okundu; 5/4; 3 P. **FOL. 40^{r-v}**: Gebet (*Nadi Aliyyen Duası*) des *Dede*; A: Nadi Aliyyen mazhara l-acayip; E: On iki imam diyelim bir Allah Allah; 4 P. **FOL. 41^r**: Gedicht (*Düvaz İmam*) des *Dede*; D: Şâh Hâṭâ'î; A: Hak Muhammed Ali geldi dilime; R: Kalma günahıma mürüvvet ya Ali; 7/4; 4 P.

FOL. 41^v: *Sofra* zum Abschluss des Rituals; A: Nihayette gözcü carı calar; E: Zakir şunu okuya [*Text bricht ab*]; die Anweisung enthält folgendes Gebet: Gebet des *Pir (Dede)*; A–E: Mümine post ola Yezide hasm ola.

FOLS. 44^r–85^r: Dürri Meknun/Dürr-i Meknün; religiöser Text, in dem u. a. Şeyh Safi Glaubenssätze erörtert; Anfang und Ende fehlen; A: Kahramanlar içinde kahramandır Ali İmran Süleymanlar içinde Süleymandır Ali İmran; E: Musayı Kazım bahşı kırklara eylet yetür dedi çağırdı Taki al bu bahşı üçlere yetür dedi [*Text bricht ab*]; P: siehe Nr. 17 (Sammlung Bicir), fols. 11^r–44^r.

FOL. 87^v: Auflistung der zwölf İmame; A: Ali ve evladı Hasan Hüseyin; E: Anın oğlu: Mehdiyi sahibi zamandır. • Auflistung der *Yedi Ulu Ozan*, hier „yedi aşıklar“ genannt; T: Yedi aşıkların ismi; A: 1: İmam Cafer; E: Hatayi; 1 P.

FOLS. 88^r–106^r: folgende Gedichte; **FOL. 88^{r-v}:** D: Sefil Şādık; A: Yerde insan gökte melek yok iken; Ende R: Haydar; 5/4; 2 P. **FOLS. 90^r–91^r:** D: Bektaşî; A: Ey gerçekler beni sual eylersen; Ende R: Gelirem; 7/4; 1 P. **FOL. 91^{r-v}:** A: Gidi Yezit bize Kızılbaş demiş; Ende R: Biz; 5/4; 1 P. **FOL. 92^{r-v}:** A: Dolana dolana bir şara vardım; Ende R: Aldım dellal elinden; 5/4; 1 P. **FOL. 93^{r-v}:** D: ‘Āşıkî; A: Gönül ağlar isen başına ağla; Ende R: Bağlar bulunmaz; 5/4; 1 P. **FOL. 94^{r-v}:** D: Hālilî; A: Dilimdedir kulhuvallahi ahāt; Ende R: Bizimdir; 4/4; 1 P. **FOL. 95^{r-v}:** D: Şādık; A: Hamdülillah erdi hakkın ihsanı; Ende R: Etti bizi; 5/4; 1 P. **FOL. 96^r:** A: Seher vakti Şah İsmail elaman; Ende R: Gel yetiş; 4/4; 1 P. (fol. 96^v: Korrekturvermerk für vorletzte Zeile auf fol. 97^r; A–E: Fatıma.) **FOL. 97^{r-v}:** D: Esirî; A: Deli gönül çok açılıp şad olma; Ende R: Baksana; 6/4; 1 P. **FOL. 98^r:** D: Vîrânî; A: Sen ezelden İmam Kazım oğlusun; R: Yetiş imdadıma sen yüzü benli; 4/4; 1 P. **FOL. 99^{r-v}:** D: Pîr Sultân Abdâl; A: Dün gece seyrim içinde; Ende R: Pir Sultan diye; 5/4; 1 P. **FOLS. 100^r–102^r:** D: Şāh H̄aṭā’î; A: Evvel kıymetliydim baha yetmezdi; Ende R: -da/de; 10/4. **FOLS. 102^v–103^r:** A: [*sensus non liquet*] bu gece pederim düşünü gördü; R: Kıyma doktor kıyma yarem [*sensus non liquet*]; 8/4. **FOL. 103^v:** Nicht fortgeführter Text eines Gedichtes (siehe fol. 104^r); A–E: Muhammed Mustafa. **FOL. 104^r:** Erste Strophe eines Gedichtes; A: Muhammed Mustafa miraç deminde; R: Dedi esselamü aleyk es-selam [*sensus non liquet*]. **FOLS. 104^v–105^r:** D: Şāh H̄aṭā’î; A: Şu dünyadan gider oldum; Ende R: Selam olsun; 5/4. **FOL. 105^{r-v}:** D: Şāh H̄aṭā’î; A: Aşıktan eyleme benim ceddimi; Ende R: -iğın; 5/4. **FOLS. 105^v–106^r:** D: Şāh H̄aṭā’î; A: Şu dünyanın evvelini sorarsan; R: Var mıdır Muhammed Aliden gayri; 5/4.

FOLS. 106^v–108^r: Ritualanweisung; *Cenaze* (Begräbnisritual); T: Cenaze duası; die Anweisung enthält folgende Gebete in Türkisch und mitunter stark korrumpiertem Arabisch: **FOL. 106^v:** A–E: Bismillah ve billah ala sünnetil resulullah; 1 P. • Formel; A–E: Ey cemiyeti müslimin yatan mevtaya bakın ibret alın. **FOLS. 106^v–107^r:** A: Barekallahu fikum; E: Komşu hakkını helal eyleyin. **FOL. 107^v:** A–E: Rızaen lillah bi-hürmeti l-Fatiha. • A: Unzuru ileyha; E: Vahidi l-kahhar; 1 P. • A: Durdum divana uydum Kurana; E: Niyet ettim cenaze namazına.

FOL. 108^r: A: Ey cemiyeti müslimin Allah için namaza; E: Nazır olan imama uyun; 1 P. • A–E: Navaytu an usalli lillahi taala salavati l-cenazeti; 1 P.

FOL. 108^v (*durchgestrichen*): Notiz über Trauben und Rakı; A–E: Çalık Aliden üzüm borcu 7 kilo 1,5 kilo rakı Cuma Öğütçüden 2,5 kilo rakı aldık. • Notiz; vermutl. über medizinische Behandlung der Ehefrau des Hasan Gazi Öğütçü; A–E: Cennete vurulan iğne 24.

FOL. 109^v (*ausgestrichen*): Auflistung mit Personennamen und Beträgen in Lira; fünf Posten; A: Temir Kargın 200 lira; E: Halife Öğütçü 15 Lira. • (*ausgestrichen*): Notiz über Rückzahlung von Schulden; gehört zur vorausgehenden Auflistung; A–E: Elden aldığımız 455 lira parayı güzün geri teslim edeceğiz. • (*ausgestrichen*): Auflistung mit Personennamen und Beträgen in Lira; vermutl. Fortführung der vorausgehenden Auflistung; drei Posten; A: Çalık Ali 9; E: Halife Kaya 50. • Unterschrift des Hasan Gazi Öğütçü: „Hasan Öğütçü“.

FOL. 110^r: Rechnungen; zugehörig zu Auflistung auf fol. 109^v.

FOL. 110^v: Auflistung mit Personennamen und Beträgen in Lira; neun Posten; A: Mehmet Kargın 100 Lira; E: İsmail Küçük 100. • Unterschrift des Hasan Gazi Öğütçü: „Hasan Öğütçü“.

UMSCHLAGSEITE HINTEN INNEN: Fünf Zahlen und nicht lesbare Worte oder Kürzel; Kontext unklar.

ETIKETTE, Umschlagseite hinten außen: A–E: Sene 1953 yazan Hasan Öğütçü.

UMSCHLAGSEITE HINTEN AUSSEN: A–E: Hasan Öğütçü. • Notiz; A–E: Bugün ... hava ... [*legi non potest*]. • (*in arabischen Buchstaben*): Name des ‘Alī in bekannter, gedoppelter Darstellung.

Anhang E: Ritualtexte mit Parallelstellen

Ritualtexte für *Abdal Musa* und *Talip Görme*¹

DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7
Ritualbeginn							
Bismi şāh benim būlbūl 12r	Bismi şāh benim būlbūl 1r	Bismi şāh benim būlbūl 1r		Bismi şāh benim būlbūl 2v	Bismi şāh benim būlbūl 9r	Bismi şāh benim būlbūl 7v	
Bismi şāh Allāh Allāh cemāliñ- dir 12r	Bismi şāh Allāh Allāh cemāliñ- dir 1r	Bismi şāh Allāh Allāh cemāliñ- dir 1r-v		Bismi şāh Allāh Allāh cemāliñ- dir 5r	Bismi şāh Allāh Allāh cemāliñ- dir 9r-10r	Bismi şāh Allāh Allāh cemāliñ- dir 7v-8r	
ʾAʿzamtu ʾilayka 12r	ʾAʿzamtu ʾilayka 1v	ʾAʿzamtu ʾilayka 1v	ʾAʿzamtu ʾilayka 86v		ʾAʿzamtu ʾilayka 10r	ʾAʿzamtu ʾilayka 8r	ʾAʿzamtu ʾilayka 23or
ʾAʿzamtu ʾilayka 21r							
Delil							
	Allāh Allāh nūru s-sama- wāti 1v		Allāh Allāh nūru s-sama- wāti 85r	Allāh Allāh nūru s-sama- wāti 3r			
	Allāh Allāh nūru s-sama- wāti 21r						
DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7

1 Die Parallelstellen sind entsprechend ihrer Abfolge in der Ritualanweisung aus MB & MM angeordnet. Die mit durchgehenden Linien umrandeten Anfangszeilen der Ritualtexte markieren, dass diese im Heft mit Zusätzen über ihren rituellen Gebrauch notiert wurden. Sind Anfangszeilen mit gepunkteten Linien umrandet, stehen die Ritualtexte ohne solche Zusätze. Da DD3 nur einen Ritualtext der Anweisung enthält, ist lediglich dieser an entsprechender Stelle eingefügt. Zu den Ritualsequenzen siehe Kapitel 4.1.

DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7
	Allāh Allāh çün çerāğı 1v-2r		Allāh Allāh çün çerāğı 85r-v	Allāh Allāh çün çerāğı 3r	Allāh Allāh çün çerāğı 70v-r		
	Allāh Allāh çün çerāğı 13r, 21r						
	Allāh Allāh delil rüşen 2r		Allāh Allāh delil rüşen 84v, 86r	Allāh Allāh delil rüşen 3r			
	Allāh Allāh delil rüşen 21r						
			Günüñ vaḳti yoḳdır 29r-30r		Günüñ vaḳti yoḳdır 11r-v		Günüñ vaḳti yoḳdır 208v-r
Nişān verdim saña 21r			Nişān verdim saña 84v	Nişān verdim saña 20v	Nişān verdim saña 12r	Nişān verdim saña 9r	Nişān verdim saña 230r-229v

Kurban

	Gel ha mü'min 13v				Gel ha mü'min 12r-13r	Gel ha mü'min 10r	
	Bismi şāh Allāh Allāh fermān-i celil 2r	Bismi şāh Allāh Allāh fermān-i celil 17r		Bismi şāh Allāh Allāh fermān-i celil 4r	Bismi şāh Allāh Allāh fermān-i celil 13r-v	Bismi şāh Allāh Allāh fermān-i celil 11r	
Ḳurbān- lık ḳoyundır meydāna gelen 10r-v	Ḳurbān- lık ḳoyundır meydāna gelen 3r-v				Ḳurbān- lık ḳoyundır meydāna gelen 13v-14v	Ḳurbān- lık ḳoyundır meydāna gelen 12r-13v	Ḳurbān- lık ḳoyundır meydāna gelen 212v-211v
DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7

DD1 DD2 DD4 DD5 DD6 MB MM DD7

‘Alī
meydānı-
na gelen
kuzular
15r-v

‘Alī
meydānı-
na gelen
kuzular
15r-v

Ḥaṭā’
etdim
ḥüdāya
indi bu
kurbān
3v-4r

Ḥaṭā’
etdim
ḥüdāya
indi bu
kurbān
15v-16r

Ḥaṭā’
etdim
ḥüdāya
indi bu
kurbān
14r

Bismi
şāh Allāh
Allāh
şehīden
4v

Bismi
şāh Allāh
Allāh
şehīden
16v

Bismi
şāh Allāh
Allāh
şehīden
14v

Talip Görme

Ṭurdıǵıñ
dārdan
16r

Ṭurdıǵıñ
dārdan
4r

Ṭurdıǵıñ
dārdan
17r

Ṭurdıǵıñ
dārdan
14v

Ṭurdıǵıñ
dārdan
229v

Tecellā
tevellā
16r

Tecellā
tevellā
4r

Tecellā
tevellā
17r

Tecellā
tevellā
15r

Tecellā
tevellā
229v

Münezzeh
bilmişim
fażl-i
ḥüdāyı
33r-
34r

Münezzeh
bilmişim
fażl-i
ḥüdāyı
109r-
108r

Münezzeh
bilmişim
fażl-i
ḥüdāyı
229r-
228r

Mażhar-i
nūr-i
ḥüdāsıñ
4v

Mażhar-i
nūr-i
ḥüdāsıñ
26r-v

Alim
Hasan
Hüseyin
17r

Alim
Hasan
Hüseyin
15r

Bismi şāh
Allāh Allāh
rabbanā
5r

Bismi şāh
Allāh Allāh
rabbanā
5r

DD1

DD2

DD4

DD5

DD6

MB

MM

DD7

DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7
‘Aşk ola 13v, 16r, 28v	‘Aşk ola 5r				‘Aşk ola 17v	‘Aşk ola 15r-v	‘Aşk ola 228r- 227v
Eyvallāh ḥakk gördük 13v, 16r-v, 28v-29r	Eyvallāh ḥakk gördük 5r-v				Eyvallāh ḥakk gördük 17v-18r	Eyvallāh ḥakk gördük 15v	Eyvallāh ḥakk gördük 227v
Bismi ṣāh Allāh Allāh yüzüm yerde 16r-v	Bismi ṣāh Allāh Allāh yüzüm yerde 5r-v			Bismi ṣāh Allāh Allāh yüzüm yerde 5v	Bismi ṣāh Allāh Allāh yüzüm yerde 18r	Bismi ṣāh Allāh Allāh yüzüm yerde 15v	
Bu cānlar 16v, 29v	Bu cānlar 5v				Bu cānlar 18v	Bu cānlar 15v-16r	Bu cānlar 227v-r
						<i>Rehber Kapısı</i> 17r	<i>Rehber Kapısı</i> 226v
						<i>Musahip Kapısı</i> 17v	<i>Musahip Kapısı</i> 226v-r
							<i>Mürebbi Kapısı</i> 22r
							<i>Mürebbi Kapısı</i> 22r
							<i>Üç Sünnet Yedi Farz</i> 224r-223v
	Ḥaṭā’ etdim ḥüdāya indi bu erkān 6r-v				Ḥaṭā’ etdim ḥüdāya indi bu erkān 20r-v	Ḥaṭā’ etdim ḥüdāya indi bu erkān 18r-v	Ḥaṭā’ etdim ḥüdāya indi bu erkān 223r-222v
	Ḥāl erenler 6v				Ḥāl erenler 21r	Ḥāl erenler 19v	Ḥāl erenler 222r
DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7

DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7
Allāh Muḥam- med yā ‘Alī 14v		Rituelles Zitat bei <i>Musahiplik</i> (siehe S. 387)			Allāh Muḥam- med yā ‘Alī 21r	Allāh Muḥam- med yā ‘Alī 19r	
Tārīḥleri temiz 14v	Tārīḥleri temiz 6v				Tārīḥleri temiz 21r	Tārīḥleri temiz 19r	
————— <i>Carı</i> —————							
					Hü erenler hizmete 22v	Hü erenler hizmete 20v	
————— <i>Süpürge</i> —————							
					Hayır hizmetin kabul ola 22v	Hayır hizmetin kabul ola 20v	Hayır hizmetin kabul ola 221v
————— <i>İbrik</i> —————							
Ma‘nā-yi ma‘rifet 14v	Ma‘nā-yi ma‘rifet 2v			Ma‘nā-yi ma‘rifet 5v	Ma‘nā-yi ma‘rifet 23r	Ma‘nā-yi ma‘rifet 21r	Ma‘nā-yi ma‘rifet 221v
Ḥāzret-i Selmānīñ 14v					Allah Allah hayır hizmetin 23r	Allah Allah hayır hizmetin 21r	Allah Allah hayır hizmetin 221v
							Hayır hizmetin kabul ola 221v
DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7

DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7
<i>Delil Tekbiri</i>							
		İlahi Muştafâ- nîñ hür- metiçün 40r-41r	İlahi Muştafâ- nîñ hür- metiçün 9r-v	İlahi Muştafâ- nîñ hür- metiçün 23v-24v	İlahi Muştafâ- nîñ hür- metiçün 21v-22v	İlahi Muştafâ- nîñ hür- metiçün 211v-210v	Allâh Allâh nûru s-sama- wâti 221r
		Allâh Allâh çün çerâğı 85r-v	Allâh Allâh çün çerâğı 3r	Allâh Allâh çün çerâğı 25r	Allâh Allâh çün çerâğı 23r	Allâh Allâh çün çerâğı 221r	
				Allâh Allâh çün çerâğı 70v-r			
	Ƙanberî- yim Ƙanber oldım 21r	Ƙanberî- yim Ƙanber oldım 85v-86r		Ƙanberî- yim Ƙanber oldım 25r-v	Ƙanberî- yim Ƙanber oldım 23r-v		
				Ƙanberî- yim Ƙanber oldım 70r			
		Allâh Allâh delil 84v, 86r	Allâh Allâh delil 3r	Allâh Allâh delil 25v	Allâh Allâh delil 23v	Allâh Allâh delil 221r-220v	
<i>Fatıma Darı</i>							
					Hü analar bacılar 26r		
					Allâh Allâh geldiğiniz dardan 26r-v		
DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7

DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7
	Allāhum- ma şallā ‘alā 9r			Allāhum- ma şallā ‘alā 3v	Allāhum- ma şallā ‘alā 26v		Allāhum- ma şallā ‘alā 220v
Cem Birleme							
	Nazar kıl haşm-i ‘ibretten 7r-v		Nazar kıl haşm-i ‘ibretten 26v-27v		Nazar kıl haşm-i ‘ibretten 72v-71v		
					Hü erenler nerede 27r	Hü erenler nerede 24r	
				Hakikat cismimi bil cāna cānım 10r-v	Hakikat cismimi bil cāna cānım 27r-v	Hakikat cismimi bil cāna cānım 24r-v	
	Nādi ‘Aliyan 8r-v				Nādi ‘Aliyan 28r-v	Nādi ‘Aliyan 25r-v	Nādi ‘Aliyan 219v-218v
Hakk Muham- med ‘Alī geldi dilime 8r-v			Hakk Muham- med ‘Alī geldi dilime 27v-29r		Hakk Muham- med ‘Alī geldi dilime 29r-v	Hakk Muham- med ‘Alī geldi dilime 26r-v	
					Allah medet ya Muham- med ya Ali 30r-v	Allah medet ya Muham- med ya Ali 27r-v	Allah medet ya Muham- med ya Ali 210r-209v
			Pervāne- yi ‘aşk oduna düşüren 39r-v	Pervāne- yi ‘aşk oduna düşüren 10v-11r	Pervāne- yi ‘aşk oduna düşüren 31r-v	Pervāne- yi ‘aşk oduna düşüren 28r-v	Pervāne- yi ‘aşk oduna düşüren 220r-219v
							Allah Allah nuru hüda 218v
DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7

DD1 DD2 DD4 DD5 DD6 MB MM DD7

Miraçlama

DD3: Geldi Cebrâ'îl çağırđı haqq Muham- med Muştafâ 6v-8v	Geldi Cebrâ'îl çağırđı haqq Muham- med Muştafâ 32r-35r	Geldi Cebrâ'îl çağırđı haqq Muham- med Muştafâ 29r-31v	Geldi Cebrâ'îl çağırđı haqq Muham- med Muştafâ 218v- 215v
--	---	---	---

Tevhit mit Semah

Dünü günü arzū- mânım Kerbelâ' 5r-v	Erenler Sultan Balımın 36r-v	Erenler Sultan Balımın 32r-v	Erenler Sultan Balımın 215r-v
	Nebiler serveri çünkü 37r-v	Nebiler serveri çünkü 33r-v	
	Diz çökelim zikredelim 38r-v	Diz çökelim zikredelim 34r-v	
	Dünü günü arzū- mânım Kerbelâ' 39r-v	Dünü günü arzū- mânım Kerbelâ' 35r-v	Dünü günü arzū- mânım Kerbelâ' 214v

Saka Suyu

		Çekelim aşkın yayın 40r	Çekelim aşkın yayın 36r-v	Çekelim aşkın yayın 214v-r		
		Diñleyin nefsimi mevâli cânlar 7v-8r	Diñleyin nefsimi mevâli cânlar 41r-v	Diñleyin nefsimi mevâli cânlar 37r-v	Diñleyin nefsimi mevâli cânlar 214r-213v	
		Kerbelâ- ya düşdü 8r	Kerbelâ- ya düşdü 42r	Kerbelâ- ya düşdü 38r	Kerbelâ- ya düşdü 213r	
DD1	DD2	DD5	DD6	MB	MM	DD7

DD1 DD2 DD4 DD5 DD6 MB MM DD7

————— *Cemin Kilidi Açmak* —————

Ḥakk
Muḥam-
med ‘Alī
geldi
dilime
8r-v

Ḥakk
Muḥam-
med ‘Alī
geldi
dilime
27v-29r

Günüñ
vaḳti
yoḳdır
39r-v

Günüñ
vaḳti
yoḳdır
208v-r

Nādi
‘Alīyan
40r-v

Ḥakk
Muḥam-
med ‘Alī
geldi
dilime
41r

————— *Ritualende* —————

Mümine
post ola
41v

Mümine
post ola
212v

DD1 DD2 DD5 DD6 MB MM DD7

Ritualtexte für *Cenaze*²

DD3	MM
Bisimillāhi wa-bi-llāhi 2r	Bisimillāhi wa-bi-llāhi 106v
Amentü billāhi 2r	
Ey cemā'at bu er 2r	
	Ey cemiyeti müslimin yatan 106v
	Barekallahu fikum 106v-107r
	Rızaen lillah 107r
	Durdum divana 107v
Ey cemā'at Allāh 2r	Ey cemiyeti müslimin Allah 108r
Unzurū ilayhā 2r	Unzurū ilayhā 107v
Nawāytu an uşallī 2v	Nawāytu an uşallī 108r
Subhānaka billāh 2v	
DD3	MM

2 Die Parallelstellen sind entsprechend ihrer Abfolge im DD3 angeordnet. Die Reihenfolge in MM weicht bezüglich „Unzurū ilayhā“ ab.

Ritualtexte für *Namzetleme*

DD6	
Bisimillāhi wa-bi-llāhi 16r	Vgl. die ersten beiden Gebete bei <i>Cenaze</i> (DD3)
Amentü billāhi 16r	
Bikr-i bālīga 2r	
DD6	

Ritualtexte für *Musahiplik*³

DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7
			Benim ḳubbem ḫüdādır ‘Alī evlādı ḫüdādır 77v-79r				
Delil-i heštümīn 20v			Delil-i heštümīn 79v	Delil-i heštümīn 20r			
			Uyuyan- lar uyana 79v-80r	Uyuyan- lar uyana 20r			
Allāh Muḫam- med yā ‘Alī 20v			Rituelles Zitat bei <i>Talip Görme</i> (siehe S. 381)	Allāh Muḫam- med yā ‘Alī 20r			
DD1	DD2	DD4	DD5	DD6	MB	MM	DD7

3 Die Parallelstellen sind entsprechend ihrer Abfolge in den DD5 und DD6 angeordnet.

Anhang F: Register der Texte

Register A: Gebete und Formeln für Rituale

Die Gebete und Formeln sind anhand ihrer Anfangszeilen in alphabetischer Reihenfolge geordnet. Bei Texten, die im perso-arabischen Alphabet geschrieben vorliegen, wird die Darstellung in transliterierter Form bevorzugt. Die Anfangszeilen der Gebete, die nur in Lateinschrift vorkommen, werden nicht nachträglich ins Osmanisch-Türkische bzw. Arabische übertragen und transliteriert dargestellt. Mit dem Kürzel „E“ eingeleitet folgen auf die Anfangszeile eines Gebetes dessen letzte Worte und, wenn vorhanden, mit dem Kürzel „T“ der Titel. Danach ist in Klammern erwähnt, welcher rituellen Sequenz die Gebete in den Heften zugeordnet sind, an wen oder was sie gerichtet werden sowie wer sie rezitiert. Findet sich keine Anweisung, welchem Ritual ein Gebet zugehört, so weist der Vermerk „ohne Anw.“ darauf hin. Am Ende stehen die Verweise auf die entsprechenden Textstellen.

- Allāh Allāh çün çerāğı yandıralım, E: Hışre dek yansın yakılsın billāh anıñ ‘aşkına (*Delil*; Gebet an das *Delil*), DD2, fols. 1^v–2^r, 13^r, 21^r, DD5, fol. 85^{r-v}, DD6, fol. 3^r, DD7, fol. 221^r, MB, fols. 25^r, 70^{v-r}, MM, fol. 23^r
- Allāh Allāh delil rüşen ola, E: Dār çeken dīdār göre gerçeğe hü (*Delil*; Gebet an das *Delil*), DD2, fols. 2^r, 21^r, DD5, fols. 84^v, 86^r, DD6, fol. 3^r, DD7, fols. 221^r–220^v, MB, fol. 25^v, MM, fol. 23^v
- Allah Allah geldiğiniz dardan, E: Şefaati ile mazhar ede gerçeğe hü (*Fatıma Darı*; Gebet des *Dede*), MB, fol. 26^{r-v}
- Allah Allah hayır hizmetin, E: Hazreti Selmanın himmeti kerameti hazır ve nazır ola gerçeğe hü (*İbrik*; Gebet des *Dede*), DD7, fol. 221^v, MB, fol. 23^r, MM, fol. 21^r
- Allah Allah nuru hüda Muhammed Mustafa saklaya bekleye, E: Kerem Necef şahı Kerbela şahından ola gerçeğe hü (*Cem Birleme*), DD7, fol. 218^v
- Allāh Allāh nūru s-samawāti wa-l-arḍ, E: Allāh Allāh ḥalīl-i cemāl ma‘nā-yi kemāl ḥalīkū n-nehār (*Delil*; Gebet an das *Delil*), DD2, fols. 1^v, 21^r, DD5, fol. 85^r, DD6, fol. 3^r, DD7, fol. 221^r
- Allāh Muḥammed yā ‘Alī (*Erkan Çalma* bei *Talip Görme*, Gebet des *Dede*), DD1, fol. 14^v, MB, fol. 21^r, MM, fol. 19^r, (*Erkan Çalma* bei *Musahiplik*, Gebet des *Dede*), DD1, fol. 20^v, DD2, fol. 6^v, DD6, fol. 20^r
- Allāhumma şallā ‘alā şalawātillāh, E: Ḥayrun Nisā’ binti nabī (*Fatıma Darı*; „Fatıma Ana Salavatnamesi“ genanntes Gebet), DD2, fol. 9^r, DD6, fol. 3^v, DD7, fol. 220^v, MB, fol. 26^v
- Amentü billāhi, E: ‘Abduhu ve rasūluhu, DD3, fol. 2^r [Text nur abgekürzt] (*Cenaze*, bei der Leichenwaschung); DD6, fol. 16^r (*Namzetleme*)
- ‘Aşķ ola şūfī ‘aşķ ola geldiğin ḥaķķ kapısı, E: Niye geldiñ der erenler saña (*Talip Görme*; Gebet des *Dede*), DD1, fols. 13^v, 16^r, 28^v, DD2, fol. 5^r, DD7, fols. 228^r–227^v, MB, fol. 17^v, MM, fol. 15^{r-v}
- ’A‘zamtu ’ilayka, E: Kāla n-nebīyü ‘alā l-islām (Ritualbeginn; Gebet des *Dede* an das *Post*), DD1, fols. 12^r, 21^r, DD2, fol. 1^v, DD4, fol. 1^v, DD5, fol. 86^v, DD7, fol. 230^r, MB, fol. 10^r, MM, fol. 8^r
- Barekallahu fikum, E: Komşu hakkını helal eyleyin (*Cenaze*, Gebet), MM, fols. 106^v–107^r

- Bikr-i bālīga, E: Cem'iyetiñ şehādetiyle isteğe geldik, DD6, fol. 16^{r-v} (*Namzetleme*)
- Bismillah ve billah, siehe Bisimillāhi wa-billāhi ...
- Bisimillāhi wa-billāhi 'alā sunnati rasullāhi (A–E), DD3, fol. 2^r, MM, fol. 106^v (beide für *Cenaze*, beim Erreichen des Leichnams); DD6, fol. 16^r (*Namzetleme*)
- Bismi şāh Allāh Allāh cemālīñdir, E: Ḥasan Ḥüseyin Muḥammed 'Alī-yi bülend rā şalavāt (Ritualbeginn), DD1, fol. 12^r, DD2, fol. 1^r, DD4, fol. 1^{r-v}, DD6, fol. 5^r, MB, fols. 9^r–10^r, MM, fols. 7^v–8^r
- Bismi şāh Allāh Allāh çerāğ-i evliyā, E: 'Alī-yi bülend rā şalavāt, T: Tercemān-i çerāğ (ohne Anw.), DD6, fol. 5^v
- Bismi şāh Allāh Allāh dest-i kudretillāh, E: Ḥāzır ve nāzır ola gerçekler demine hū, T: Tercemān-i yüz yıkaamak (ohne Anw.), DD6, fol. 3^v
- Bismi şāh Allāh Allāh es-selām 'aleyküm, E: 'Alī-yi bülend rā şalavāt, T: Tercemān-i türbe (ohne Anw.), DD6, fol. 4^v
- Bismi şāh Allāh Allāh fermān-i celil, E: Destür-i Allāh eyvallāh (*Kurban*; „Kurban Tekbiri“ genanntes Gebet), DD2, fol. 2^r, DD4, fol. 17^r, DD6, fol. 4^r, MB, fol. 13^{r-v}, MM, fol. 11^r
- Bismi şāh Allāh Allāh qadr-i vişālīñ, E: Şey'en li-llāhi Allāh eyvallāh, T: Tercemān-i vedā' (ohne Anw.), DD6, fol. 2^v
- Bismi şāh Allāh Allāh rabbanā zalamnā, E: Dile gelsün bile gelsün Allāh eyvallāh (*Talip Görme*; Gebet des *Dede*), DD2, fol. 5^r, DD6, fol. 5^r (T: Tercemān-i dār)
- Bismi şāh Allāh Allāh şofra-i Ḥalil, E: Es-Seyyid Sulṭān Türābī Babanıñ demine hū, T: Tercemān-i şofra (ohne Anw.), DD6, fol. 4^v
- Bismi şāh Allāh Allāh suçum bağışla, E: Huwallāh eyvallāh, T: Tercemān-i haṭā' (ohne Anw.), DD6, fol. 4^r
- Bismi şāh Allāh Allāh şehiden raḥmetullāh, E: Yezide la'netullāh, T: Tercemān-i şu (*Kurban*, nach Zubereiten des Mahls), DD6, fol. 4^v, MB, fol. 16^v, MM, fol. 14^v
- Bismi şāh Allāh Allāh wa-'izā şī'nā, E: ber cemāl-i zāt-i pāk āl-i 'abāya şalavāt, T: Tercemān-i çamaşur (ohne Anw.), DD6, fol. 3^v
- Bismi şāh Allāh Allāh wa-l-bişru l-mu'minīna, E: Ḥasan Ḥüseyin Muḥammed rā şalavāt, T: Tercemān-i ay gördükde (ohne Anw.), DD6, fol. 4^r
- Bismi şāh Allāh Allāh wa-li-llāhi, E: Min aṭari s-suğūd, T: Tercemān-i niyāz (ohne Anw.), DD6, fol. 5^r
- Bismi şāh Allāh Allāh yüzüm yerde, E: Şey'en li-llāhi Allāh eyvallāh, T: Tercemān-i haḫḫlı ḫayırlı (ohne Anw.), DD6, fol. 5^v
- Bismi şāh benim bülbül, E: Ber cemāl-i zāt-i pāk-i āl-i 'abā rā şalavāt (Ritualbeginn), DD1, fol. 12^r, DD2, fol. 1^r, DD4, fol. 1^r, DD6, fol. 2^v, MB, fol. 9^r, MM, fol. 7^v
- Bu cānlar ve siz erenler (*Talip Görme*; Gebet des *Dede*), DD1, fols. 16^v, 29^v, DD2, fol. 5^v, DD7, fol. 227^{v-r}, MB, fol. 18^r, MM, fols. 15^v–16^r
- Delil-i heştümīn erkān-i heştümīn, E: 'Ayn 'Alī mīm Muḥammed yek elif (bei *Musahiplik* nach „Kubbe Duası“ und vor *Erkan Çalma*), DD1, fol. 20^v, DD5, fol. 79^v, DD6, fol. 20^r
- Durduğun darda, siehe Turduğıñ dārdan
- Durdum divana uydum Kurana, E: Niyet ettim cenaze namazına (*Cenaze*, Gebet), MM, fol. 107^v
- Ey cemā'at Allāh, E: Ḥabībullāh şalavāt-i şerife getürīñ, DD3, fol. 2^r, MM, fol. 108^r (beide bei *Cenaze*, nach Einholen des Konsenses der Hinterbliebenen und Gemeinde)
- Ey cemā'at bu er kişiden yāḫūd ḫātün kişiden rāzī mısıñız (*Cenaze*, Einholen des Konsenses der Hinterbliebenen und Gemeinde), DD3, fol. 2^r
- Ey cemiyeti müslimin Allah, siehe Ey cemā'at Allāh

- Ey cemiyeti müslimin yatan mevtaya bakın
ibret alın (*Cenaze*, Formel), MM, fol.
106^v
- Eyvallâh haqq gördük haqq meydânına
geldik, E: Pîr huzûrunda dile gelüb
söylesinler (*Talip Görme*; Gebet des
Talip), DD1, fols. 13^v, 16^{r-v}, 28^{v-29^r}, DD2,
fol. 5^{r-v}, DD7, fol. 227^v, MB, fols. 17^{v-18^r},
MM, fol. 15^v
- Hâl erenler hâlidir, E: Şâh rızâsına destûr-i
şâh (bei *Talip Görme* vor *Erkan Çalma*),
DD2, fol. 6^v, DD7, fol. 222^r, MB, fol. 21^r,
MM, fol. 19^r
- Hayır hizmetin kabul ola, E: Hazreti
Kanberin himmeti kerameti hazır ve
nazır ola gerçeğe hü (*Süpürge*; Gebet
des *Dede*), MB, fol. 22^v, MM, fol. 20^v
- Hayır hizmetin kabul ola, E: Selmanı
Farisin himmeti hazır ve nazır ola
gerçeğe hü (*Süpürge*; Gebet des *Dede*),
DD7, fol. 221^v
- Hayır hizmetin kabul ola, E: Seyyidi
Ferraşın himmeti kerameti hazır ve
nazır ola gerçeğe hü (*Carı*; Gebet des
Dede), MB, fol. 22^v, MM, fol. 20^v
- Hayır hizmetin kabul ola muradın hasıl ola
gerçeğe hü (*İbrik*; Gebet des *Dede*), DD7,
fol. 221^v
- Hzret-i Selmânîñ himmet hidâyeti, E:
Hizmetiñden şefâ‘at bulasıñ gerçeğe hü
(*İbrik*; Gebet des *Dede*), DD1, fol. 14^v
- Hü analar bacılar, E: Aşığa nişan mümine
burhan (*Fatma Darı*; Gebet des *Gözcü*),
MB, fol. 26^r
- Hü cem erenleri mümin kardeşler güruhi
naciyim, E: Lanet Yezit şanına (ohne
Anw., vermutl. *Süpürge*; Gebet des
Süpürgeci), MB, fol. 2^r
- Hü erenler hizmete bakılacak (*Carı*; Gebet
des *Gözcü*), MB, fol. 22^v, MM, fol. 20^v
- Hü erenler nerede kaldık, E: Medet
mürüvvet diyek (*Cem Birleme*; Gebet
des *Gözcü*), MB, fol. 27^r, MM, fol. 24^r
- İmâmlarıñ rûh-i, E: Bi-rûh-i revân şehiden,
T: Tercemân-i şu içdikden şoñra (ohne
Anw.), DD6, fol. 4^v
- Çanberiyim çanber oldım, E: ‘Aliye bende
olanlar versin şalavât (*Delil*; Gebet an
das *Delil*), DD2, fol. 21^r, DD5, fols. 85^{v-86^r},
MB, fols. 25^{r-v}, 70^r, MM, fol. 23^{r-v}
- Kerbelâya düşdü çanlar cân verenler
‘aşkına, E: Kıl şefâ‘at yâ Hüseyn
çağırışana (Gedenken an Kerbela), DD6,
fol. 8^r, DD7, fol. 213^r, MB, fol. 42^r, MM, fol.
38^r
- Ma‘nâ-yi ma‘rifet, E: Es-Seyyid-i Sultân
Türâbî Babanıñ demine hü (*İbrik*;
Gebet für das *İbrik*), DD1, fol. 14^v, DD2,
fol. 2^v, DD6, fol. 5^v, DD7, fol. 221^v, MB, fol.
23^r, MM, fol. 21^r
- Mümine post ola Yezide hasm ola
(Ritualbeginn und *Sofra*; Gebet des
Dede), DD7, fol. 212^v (*Post*), MM, fol. 41^v
(*Sofra*)
- Nâdi ‘Aliyan mazhara l-‘ağâ‘ib, E: On iki
imâm diyelim bir Allâh (*Cem Birleme*;
“Nadi Ali” oder „Nadi Aliyyen Duası“
genanntes Gebet), DD2, fol. 8^{r-v}, MB, fol.
28^{r-v}, MM, fol. 25^{r-v}, DD7, fols. 219^{v-218^v},
(*Cemin Kilidi Açmak*), MM, fol. fol. 40^{r-v}
- Nawâytu an uşallı li-llâhi, E: Allâhu akbar,
DD3, fol. 2^v, MM, fol. 108^r (beidemal bei
Cenaze, Gebet des Imams)
- Nişan verdim saña, E: ‘Aliye bende olanlar
versin şalavât (*Delil*; Gebet für *Delil*),
DD1, fol. 21^r, DD5, fol. 84^v, DD6, fol. 20^v,
DD7, fols. 230^{r-229^v}, MB, fol. 12^r, MM,
fol. 9^r
- Rızaen lillah bi-hürmeti l-Fatiha (*Cenaze*,
Gebet), MM, fol. 107^v
- Subhânaka billâh (?) [Text ist im
Manuskript abgekürzt angegeben]
(*Cenaze*, Gebet des Imam), DD3, fol. 2^v
- Tarihleri temiz yunaqları pāk ola (A-E)
(bei *Talip Görme* nach *Erkan Çalma*),
DD1, fol. 14^v, DD2, fol. 6^v, MB, fol. 21^r, MM,
fol. 19^r
- Tecellâ tevellâ haqqā erişe gerçeğe hü
(*Talip Görme*; Gebet des *Dede*), DD1, fol.
16^r, DD2, fol. 4^r, DD7, fol. 229^v, MB, fol.
17^r, MM, fol. 15^r
- Çırdığıñ dârdan, E: Hayır hasenât bulasıñ
gerçeğe hü (*Talip Görme*; Gebet des

Dede), DD1, fol. 16^r, DD2, fol. 4^r, DD7, fol. 229^v, MB, fol. 17^r, MM, fol. 14^v
 Unzurū ilayhā bi-‘ayni l-i‘tibāri fa-‘tabirū
 yā ūlū l-abṣāri l-ḥukmi llāhi wāḥidi
 l-qahhār, DD3, fol. 2^r, MM, fol. 107^v
 (beidemale bei *Cenaze*, Gebet des Imam)

Unzuru ileyha, siehe Unzurū ilayhā ...
 Uyuyanlar uyana tārīḥleri temiz yunaqları
 pāk ikrārleri qadīm ola (A–E) (bei
Musahiplik nach *Erkan Çalma*), DD5,
 fols. 79^v–80^r, DD6, fol. 20^r.

Register B: Unterweisungen beim *Talip Görme*

Die Reihenfolge des Überblicks entspricht der Abfolge im Ritual. Die erste Unterweisung ist ein kurzer ausformulierter Text. Dann folgen stichwortartig aufgelistete Glaubenssätze, die jeweils mit einem Titel versehen sind.

Rehber ḳapısı biñ bir ḳapudır ...; DD2, fols. 28^v–29^r, DD6, fol. 24^{r-v}, DD7, fol. 227^r,
 MB, fols. 18^v–19^v, MM, fols. 16^v–17^r
Rehber Kapısı; MM, fol. 17^r, DD7, fol. 226^v
Musahip Kapısı; MM, fol. 17^v, DD7, fol. 226^{v-r}

Mürebbi Kapısı; DD1, fol. 22^r (nur kurzer
 Teil), DD7, fol. 225^{v-r}
Mürşit Kapısı; DD1, fol. 18^{r-v}, DD7, fols.
 225^r–224^v
Üç Sünnet Yedi Farz; DD7, fols. 224^r–223^v

Register C: Gedichte

Die Gedichte sind entsprechend ihrer Anfangszeile alphabetisch angeordnet. Da der Großteil der Texte im perso-arabischen Alphabet vorliegt, wird die Darstellung in transliterierter Form bevorzugt. Die Anfangszeilen der Gedichte, die nur in Lateinschrift vorkommen, werden nicht nachträglich ins Osmanisch-Türkische übertragen und transliteriert. Wenn erwähnt ist, zu welcher rituellen Sequenz die Gedichte vorgetragen werden, wird dies für die entsprechenden Stellen in Klammern vermerkt. Zudem wird vermerkt, wenn ein Gedicht in gedruckter Form bzw. als Online-Publikation veröffentlicht oder während Interviews in Bicir rezitiert wurde. Aus Platzgründen wird der Refrain nur angegeben, wenn unterschiedliche Gedichte dieselbe Anfangszeile besitzen; alle anderen Refrains können in Anhang D ab S. 337 nachgeschlagen werden.

Aḳ Deñiz yälisi Aydın yaḳası,¹ DD6, fol. 18^r
 Ali gelir diye karşı giderler,² MB, fol. 69^{r-v}
 ‘Alī meydānına gelen ḳuzular³ (*Kurban*),
 DD2, fol. 2^v, MB, fol. 15^{r-v}

Alim Hasan Hüseyin Zeyneli Bakır Cafer
 Kazım Musa Rızadır⁴ (*Talip Görme*), MB,
 fol. 17^r, MM, fol. 15^r

- 1 Vgl. Doğan Kaya, „Cönklerden Gün Işığın: Divriğili Veli“, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 2 (2011), 213–264.
- 2 Vgl. Doğan Kaya, „Cönklerden Gün Işığın: Abdal Mahlaslı Halk Şairleri“, Online-Publ., Çukurova Üniv. Türkoloji Araştırmaları Merkezi (Hg.), o. J.
- 3 Vgl. Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Ögütçü u. Robert

- Langer, Bicir, Juni 2006; u. Dedekargın-oğlu, *Dede*, 172 f.
- 4 Vgl. Coşkun Elçi, „Duvazlar“, 132. Hasan Gazi Ögütçü sprach dieses Gedicht bei der Opferung eines Schafs in Bicir im Juni 2006 (Videoaufnahme von Hasan G. Ögütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006).

- Allah Allah nuru hüdanın Muhammed Mustafanın sakiyi Kevser, MB, fols. 3^r-4^r
- Allāh meded yā Muḥammed yā ‘Alī; R: Mürüvvet günāhımız bağışla şulṭān, DD6, fols. 11^v-13^r
- Allah medet ya Muhammed ya Ali; R: Bizi dergahından cida düşürme,⁵ DD7, fols. 210^r-209^v, MB, fol. 30^{r-v}, MM, fol. 27^{r-v} (beidemal für *Cem Birleme*)
- Allāhım hüdādır Muḥammed Muṣṭafā, DD6, fol. 17^{r-v}, MB, fols. 74^v-73^r
- Altı biñ altı yüz altmış altı ayet, DD3, fol. 5^v
- Aman ne fark şeye iman eyledik, MB, fol. 83^v
- Amentü billāhi, DD5, fol. 6^{r-v}
- Anamıñ rāhmına düşdiğim zamān, DD5, fols. 4^r-5^v
- Aşık ne sorarsın ceddimi benim, MB, fol. 101^{v-r}
- Ben bugün pirimi gördüm; R: ... güldür gül, MB, fol. 81^{v-r}
- Ben bugün pīrim gördüm; R: Muḥammed doğduğu gece,⁶ DD1, fol. 3^{r-v}, DD7, fol. 200^{v-r}
- Ben gidersem sazım sen kal dünyada, MB, fol. 93^{v-r}
- Beni bu sevdaya düşüren sensin, MB, fol. 102^v
- Benim ḳubbem hüdādır ‘Alī evlād-i hüdādır⁷ (*Musahiplik*), DD5, fols. 77^v-79^r
- Benim sevdiceğim Muḥammed ‘Alī,⁸ DD6, fol. 11^{r-v}
- Bismillāh niyāzım perverdegārı, DD3, fol. 3^v
- Bize bu dolu da pīrimden geldi, DD1, fol. 11^v
- Biz Rüm Abdāllarıyız serdārımız Kızıl Deli,⁹ DD5, fols. 30^r-31^v, MB, fols. 107^v-106^r
- Bizi ḳurtaragör İmām Hüseyn, DD5, fol. 14^{r-v}, DD6, fol. 14^v
- Bugün ben hōcamdan dersimi aldım, DD1, fol. 3^r
- Bugün şehir-i Muḥarremdir,¹⁰ DD2, fol. 14^r
- Buna baḫr-i ‘ummān, DD2, fol. 10^r
- Buna bari inan derler, MB, fol. 43^{r-v}
- Cebrā’īl ‘Alīye bir elma şundu,¹¹ DD1, fol. 11^r
- Cenābu l-Bārīden almışsıñ destūr,¹² DD1, fol. 4^{r-v}
- Cihan var olmadan ketmi Ademde, MB, fols. 61^v-63^r

5 Vgl. M. Yaman, *Cem*, 54 f., dort R: Bizi dergahından mahrum eyleme.

6 Nachgewiesen mit zusätzlichem Refrain als Hymne für *Tevhit* bei Tur, *Erkân-name*, 607 f.; Kaya u. Yaman, *Cem*, 41 f. Zudem siehe Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Öğütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

7 Vgl. Başaran, *Alevi*, 45 f.

8 Hier dem Derviş ‘Alī zugeschrieben, aber auch anderen Dichtern zugesprochen, beispielsweise dem Ḳul Himmet (siehe Selay Özcan, *Kul Himmet’in Şiir Dünyası, Şiirlerinde Gelenek, Etkileşim ve Eğitim*, unveröffentl. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniv., İzmir, 2011, 216) oder dem Tokatlı Ayık Hoca (siehe Serdal Öğüt, „Tokatlı Bektaşî bir Şair: Ayık Hoca“, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 67 (2013), 167-178, hier 175).

9 Vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 273 f.

10 Nachgewiesen als *Deyiş* des Seyyid Mahzuni (gest. 1940) aus Yellice (Kangal, Sivas), vgl. İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Bd. 5: 20. *Yüzyıl*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 1998, 175.

11 Hasan Göbenli trug den Liedtext mit einigen Abweichungen in einem Interview aus dem Jahre 2006 vor und erklärte, der Text werde zum *Ali Nur Semahı* genannten Tanz während des *Cem* vorgetragen (Interview mit Hasan Göbenli, geführt von Hasan G. Öğütçü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006).

12 Nachgewiesen als *Deyiş* des Çulhalılı Esiri Baba (1843-1913), vgl. Hamza Aksüt, „Alevi Avşarlar-1“, *Avşarlarelleri Dergisi* 3 (2008), Online-Publ.; Mehmet Yardımcı, *Hekimhanlı Esirî*, (Ankara: Kültür Bakanlığı 2000); İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Bd. 4: 19. *Yüzyıl*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 1998, 459.

- Çekelim aşkın yayın¹³ (*Saka Suyu*), DD7, fol. 214^{v-r}, MB, fol. 40^r, MM, fol. 36^{r-v}
- Deli gönül çok açılıp şad olma,¹⁴ MB, fol. 103^{v-r}, MM, fol. 97^{r-v}
- Dil binayı kibriyadır, MB, fol. 101^v
- Dilimdedir kulhuvalahi ahat, MB, fol. 84^v, MM, fol. 94^{r-v}
- Diñle ey ‘âşik su’âl şorayım,¹⁵ DD3, fol. 5^{r-v}, DD5, fol. 10^r
- Diñleyin nefsimi mevālî cânlar,¹⁶ DD6, fols. 7^v-8^r, DD7, fols. 214^r-213^v, MB, fol. 41^{r-v}, MM, fol. 37^{r-v} (die letzten dreimal für *Saka Suyu*)
- Diz çökelim zikredelim¹⁷ (*Tevhit* mit *Semah*), MB, fol. 38^{r-v}, MM, fol. 34^{r-v}
- Dolana dolana bir şara vardım, MB, fol. 92^{v-r}, MM, fol. 92^{r-v}
- Dört divâr arası olsa mekânım, DD1, fols. 3^v-4^r, MB, fol. 79^{v-r}
- Dün gece seyrim içinde, MB, fol. 99^v, MM, fol. 99^{r-v}
- Dün gece seyrimde deve yederken, DD1, fols. 4^v-5^r, DD7, fol. 201^r
- Dün gece üçlerin cemine vardım, MB, fol. 63^{r-v}
- Dünü günü ârzümânım Kerbelâ,¹⁸ DD1, fol. 5^{r-v}, DD7, fol. 214^v, MB, fol. 39^{r-v}, MM, fol. 35^{r-v} (die letzten dreimal für *Tevhit* mit *Semah*)
- Dünü günü haṭâ’ etmekdir işim,¹⁹ DD5, fols. 37^v-38^v, DD6, fols. 8^v-9^r, DD7, fol. 209^{r-v}, MB, fol. 91^v
- Dünyâyı ser tâ ser gezdim, DD5, fol. 2^r
- Eğildim secde kıldım şaha karşı, MB, fol. 75^r
- El-ḥamdu li-llâh amentüye yâr oldık, DD5, fol. 11^{r-v}
- Elime yarımı bilmeyen talip, MB, fol. 82^{v-r}
- Erenler Sultan Balımın²⁰ (*Tevhit* mit *Semah*), DD7, fol. 215^{r-v}, MB, fol. 36^{r-v}, MM, fol. 32^{r-v}
- Etme bu cevri cefayı, MB, fols. 95^v-94^v
- Evvel kıymetliydim baha yetmezdi, MM, fols. 100^r-102^r
- Ey gerçekler beni sual eylersen, MB, fols. 76^v-75^v, MM, fols. 90^r-91^r
- Ey gönül şad ol Muhammed Mustafa devranıdır, DD7, fol. 198^v
- Ey kerem kânı, DD2, fols. 16^r-17^v
- Ey mevali ezdi matem, MB, fol. 89^v, DD7, fol. 231^{v-r}
- Ey muḥibb-i şâdiḳ-i merdânlar ḥoş geldiñiz, DD1, fol. 17^r, DD2, fol. 10^v
- Ey vefâsız dünyâ, DD5, fol. 3^r
- Ġayetdir bize faẓl-i ḥüddâdan, DD2, fol. 29^v
- Gel gönül güvenme, DD3, fol. 3^r
- Gel ha mü’min gel ha ikrâr ‘Alidir, DD2, fol. 13^v, MB, fols. 12^r-13^r (*Kurban*), MM, fol. 10^r (*Kurban*)
- Geldi Cebrâ’îl çağırdı ḥaḳḳ Muhammed Muştafâ,²¹ DD3, fols. 6^v-8^v, DD7, fols. 218^v-215^v, MB, fols. 32^r-35^r, MM, fols. 29^r-31^v (die letzten dreimal für *Miraçlama*)
- Geldi ol mahı Muharrem, MB, fol. 86^v
- Gelin ihlas ile bir matem tutalım, MB, fols. 105^v-104^v
- Gidi Yezit bize Kızılbaş demiş, MB, fol. 96^{v-r}, MM, fol. 91^{r-v}

13 Teilweise Übereinstimmung mit Kaya u. Yaman, *Cem*, 57; Orhan, *İbadet*, 81; M. Yaman, *Cem*, 73 f.; größte Übereinstimmung mit Karakaş, „Cem“, 260 f., und Başaran, *12 Hizmet*, 90.

14 Vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 246 f.

15 DD5, fol. 10^r: A: Yeri dön ‘âşik ...; zudem andere Strophen.

16 Vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 244 f.; Orhan, *İbadet*, 79; Karakaş, „Cem“, 259 f.

17 Vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 230; Ergun, *Hatayî*, 122; und Videoaufnahme von

Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

18 Orhan, *İbadet*, 70 f.; Karakaş, „Cem“, 260; Ergun, *Hatayî*, 45 f.

19 Vgl. Dedekargınoğlu, *Dede*, 215 f.; İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Bd. 2: *16. Yüzyıl*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 1998, 150.

20 Vgl. Karakaş, „Cem“, 256.

21 Vgl. M. Yaman, *Cem*, 61-65; Tur, *Erkân-name*, 612-614.

- Gönül ağlar isen başına ağla, MB, fol. 88^{v-r}
MM, fol. 93^{r-v}
- Gönül bir güzele meyl aldırmiş, DD6, fols.
14^v-15^r
- Gönül gamm çekübde, DD1, fol. 19^{r-v}
- Gönül havalandı rızâ ile, DD1, fol. 15^r, DD2,
fol. 12^r MB, fol. 65^{r-v}
- Gönül kelâmını kâmile söyle,²² DD5, fol.
13^{r-v}, DD6, fol. 15^{r-v}
- Gönül mah-i Muharremdir, DD1, fol. 1^{r-v}
- Görmek ‘ayn hâkka ğayn, DD5, fols. 34^r-35^r
- Ġurbet elde bir hâl geldi başıma,²³ DD2, fol.
17^v
- Günüñ vaḳti yoḳdır,²⁴ DD5, fols. 29^r-30^r,
DD7, fol. 208^{v-r}, MB, fol. 11^{r-v} (*Delil*), MM,
fol. 39^{r-v} (*Cemin Kilidi Açmak*)
- Hak için kendini kurban eyleyen, MB, fols.
60^v-61^r
- Ḥaḳıḳat cismimi bil cāna cānım,²⁵ DD6, fol.
10^{r-v}, MB, fol. 27^{r-v} (*Cem Birleme*), MM,
fol. 24^{r-v} (*Cem Birleme*)
- Ḥaḳḳ Muḥammed ‘Alī dōstum, DD6, fol. 13^{r-v}
- Ḥaḳḳ Muḥammed ‘Alī geldi dilime,²⁶ DD1,
fol. 8^{r-v}, DD5, fols. 27^v-29^r, MB, fol. 29^{r-v}
(*Cem Birleme*), MM, fol. 26^{r-v} (*Cem
Birleme*), fol. 41^r (*Cemin Kilidi Açmak*)
- Ḥaḳḳdan bize nāme geldi,²⁷ DD1, fols. 5^v-6^r,
20^v, DD2, fol. 9^{r-v}
- Hamdülillah erdi hakkın ihsanı, MB, fol.
85^{v-r} MM, fol. 95^{r-v}
- Ḥamdu li-llāhi sūre^h-i rāḥmān, DD5, fol. 8^{r-v}
- Ḥaṭā’ benden ‘aṭā’ senden olursa, DD1, fol.
30^v, DD2, fols. 11^v, 12^v
- Ḥaṭā’ etdim ḥüdā için bağışla,²⁸ DD5, fols.
36^v-37^r, DD6, fol. 7^{r-v}
- Ḥaṭā’ etdim ḥüdāya indi bu erkān²⁹ (*Talip
Görme*), DD2, fol. 6^{r-v}, DD7, fols. 223^r-
222^v, MB, fol. 20^{r-v}, MM, fol. 18^{r-v}
- Ḥaṭā’ etdim ḥüdāya indi bu ḳurbān³⁰
(*Kurban*), DD2, fols. 3^v-4^r, MB, fols. 15^v-
16^r, MM, fol. 14^r
- Hayli demdir intizarın olduḡum, MB, fols.
63^v-64^v
- Hey erenler ben bir fikr eyledim,³¹ D 5, fol.
14^v, DD6, fol. 14^r
- Hey erenler şundan günāhlı ḳaldım, DD5,
fols. 35^r-36^r
- Ḥüdā ḳıl maḡfiret,³² DD6, fols. 6^r-7^r, DD7,
fols. 208^r-206^r
- Ḥüdāya ben garibi binevayım, DD7, fol.
204^r
- İlāhī ḳapuña geldim, DD1, fols. 9^v-10^r
- İlāhī Muşṭafānıñ ḥürmetiçün,³³ DD5, fols.
40^r-41^r, DD6, fol. 9^{r-v}, DD7, fols. 211^v-
210^v, MB, fols. 23^v-24^v, MM, fols. 21^v-22^v
(zweimal für *Delil*)
- İmām dedi mihribānım, DD2, fol. 15^{r-v}
- ‘İnāyetdir bize, DD5, fol. 37^{r-v}
- Kadem basıp bu diyara, MB, fols. 44^v-45^r
- Ḳaḳsam şu ‘ālemi seyrān eylesem, DD1,
fols. 6^v-7^r, DD2, fol. 11^r
- Kaktı deli gönül seyran eyledi, MB, fol. 66^{r-v}

22 Nachgewiesen als Gedicht des Güvençli Sadık Baba (1771–1837), vgl. Ahmet Özdem, „Sadık Baba“, Online-Publ., o. J.

23 Nachgewiesen als *Deyiş* ohne Nennung des Dichters in der letzten Strophe siehe Aksüt, „Şah İbrahim“, 83 f.

24 Vgl. Interviews mit Nazik Özer und Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Ögütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006.

25 Nur als Anfangszeile nachgewiesen bei Kaya, „Abdal“, Online-Publ.

26 Vgl. Karakaş, „Cem“, 250.

27 Vgl. Uluçay, *Dua*, 127 f.; M. Yaman, *Cem*, 28–30; Tur, *Erkânname*, 360.

28 Vgl. Interview mit Hacı Yusuf Karaman, geführt von Hasan G. Ögütcü u. Robert Langer, Bicir, Juni 2006; zudem Özmen, *Alevi-Bektaşî*, Bd. 2, 180 f.; Yūsuf Ziyā, „Anadolu“, 114.

29 Bis auf Refrain vgl. Karakaş, „Cem“, 235.

30 Vgl. Karakaş, „Cem“, 235; R: -nlñdır bu ḳurbān.

31 Mit den ersten Zeilen nachgewiesen als Gedicht des Kul Hüseyin bei Özmen, *Alevi-Bektaşî*, Bd. 2, 327.

32 Özmen, *Alevi-Bektaşî*, Bd. 4, 383 f.

33 Uluçay, *Dua*, 56.

- Kızım Zeynel hanı şahı Medine, DD7, fols. 203^v–202^v
- Kisvetini çıkardılar başından, DD1, fols. 7^v–8^r
- Ḳurbānlık koyundur meydāna gelen,³⁴ DD1, fol. 10^{r-v} (*Kurban*), DD2, fol. 3^{r-v} (*Kurban*), DD7, fols. 212^v–211^v, MB, fols. 13^v–14^v (*Kurban*), MM, fols. 12^r–13^v (*Kurban*)
- Kurretü l-aynı habibi kibriyasın, MB, fol. 98^v
- Mazhar-i nūr-i hüdāsiñ,³⁵ DD2, fol. 4^v (*Talip Görme*), DD5, fol. 26^{r-v}
- Men anı bilmişim, DD7, fol. 205^{v-r}
- Meşāyihler emrullāhi farḳ etdi, DD1, fols. 8^v–9^r
- Muḥammed vardı orada gördü ‘Alīyi, DD2, fol. 18^{r-v}
- Müminlerin yaşın yaşın ağlıyor, MB, fols. 65^v–66^r, 78^v, DD7, fol. 204^v
- Münezzeh bilmişim fażl-i hüdāyı, DD5, fols. 33^r–34^r, DD7, fols. 229^r–228^r (*Talip Görme*), MB, fols. 109^r–108^r
- Müslümān olduğım, DD3, fols. 4^v–5^r
- Nażar kı l ḥaşm-i ‘ibretten,³⁶ DD2, fol. 7^{r-v} (*Cem Birleme*), DD5, fols. 26^v–27^v, MB, fols. 72^v–71^v
- Naşrī min Allāhi, DD1, fols. 17^v–18^r
- Nebiler serveri çünkü (*Tehvit mit Semah*), MB, fol. 37^{r-v}, MM, fol. 33^{r-v}
- Nefsiñ için incitme gel cān, DD3, fol. 1^v
- Pervāneyi ‘aşḳ oduna düşüren,³⁷ DD5, fol. 39^{r-v}, DD6, fols. 10^v–11^r, DD7, fols. 220^r–219^v, MB, fol. 31^{r-v}, MM, fol. 28^{r-v} (die letzte dreimal für *Cem Birleme*)
- Raḥmi kı l efendīm ile merḥāmet, DD5, fol. 7^{r-v}
- Şabāḥdan pīrimi gördüm, DD2, fol. 19^{r-v}
- Saña şoruyorum, DD5, fol. 9^r
- Seb‘ü l-meşānī kitābını okudum, DD1, fol. 9^r
- Seher vakti Şah İsmail elaman, MB, fol. 97^v, MM, fol. 96^r
- Sen ezelden İmam Kazım oğlusun, MB, fol. 104^v, MM, fol. 98^r
- Sevdiğim senden ricām budur, DD3, fol. 4^v
- Seyyid Sultān Dede Ḳarḳınıñ Şāhzādeleri, DD4, fols. 22^v–24^r
- Sofu mezhebimi neden sorarsan, DD7, fols. 200^r–199^r
- Şah İbrahim Veli derler pirine, MB, fols. 52^v–53^v
- Şāh-i Merdān çoşa geldi, DD1, fol. 2^{r-v}
- Şan elinde bir güzele uğradın, MB, fol. 90^v
- Şu dünyadan gider oldum, MM, fols. 105^v–106^r
- Var mıdır bir şāh-i hūbān ḥatm-i peygamber gibi, DD5, fol. 25^{r-v}
- Varub bir gerçeğe ḥizmet edince, DD2, fol. 14^v, MB, fol. 80^{v-r}
- Vīrān bāga bülbül konar öter mi, DD1, fol. 7^{r-v}
- Vīrāne göñlümün şem‘-i çerāḡı,³⁸ DD6, fols. 9^v–10^r
- Yā çek el sırrdan, DD5, fols. 16^r–19^r
- Yedi iklīm çār köşeyi aradım, DD3, fol. 4^r
- Yemen ellerinde birden Yezidi, MB, fols. 51^v–52^r
- Yerde insan gökte melek yok iken, MB, fols. 67^r, 77^{v-r}, MM, fol. 88^{r-v}
- Yoḳdan var ederken cümle ‘ālemi, DD4, fol. 24^v
- Zāhir oldu mende, DD5, fols. 31^v–33^r

34 Vgl. Dedekarginoğlu, *Dede*, 174 f; Karakaş, „Cem“, 234 f.

35 Vgl. Özmen, *Alevi-Bektaşî*, Bd. 2, 456 f.

36 Vgl. Karakaş, „Cem“, 253.

37 Vgl. Özmen, *Alevi-Bektaşî*, Bd. 2, 294; mit anderem Refrain.

38 Nur die Anfangszeile bei Kaya, „Abdal“, Online-Publ.

Anhang G: Abbildungen



Abbildung 1: Blick auf Bicir vom Weg, der nach Bicir Sekisi führt (Sommer 2010). Fotografie von Janina Karolewski.



*Abbildung 2: Der Friedhof von Bicer mit dem Mausoleum von Derviş Ali (links) (Sommer 2010).
Fotographie von Janina Karolewski.*



Abbildung 3: Die nach der Überlieferung aus Derviş Alis Haus stammende Spolie, die heute eines der Ziyarets in Bicir ist (Sommer 2010). Photographie von Janina Karolewski.

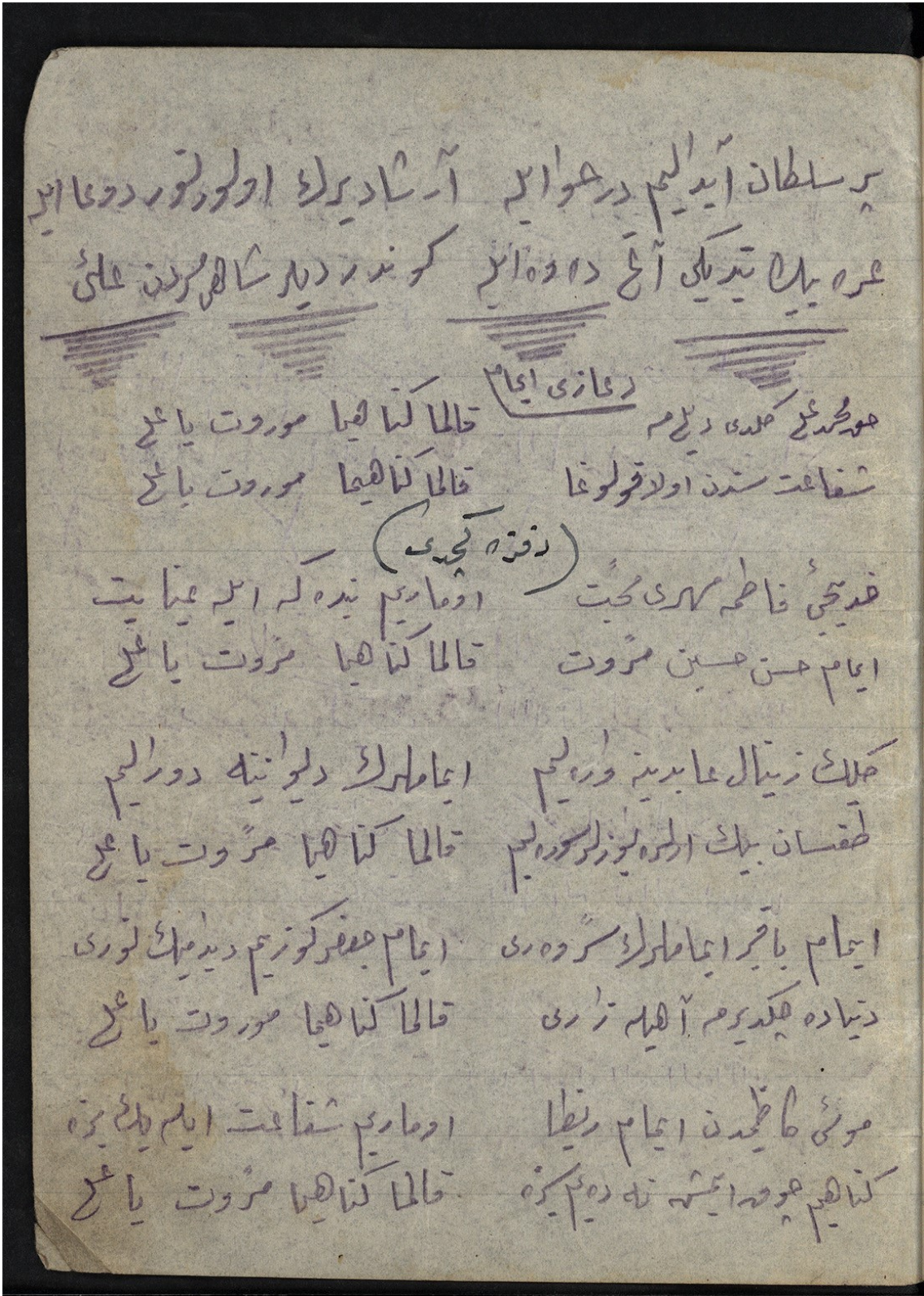


Abbildung 4: DD1, fol. 8r. Ende und Anfang zweier Dūvaz İmams. © Hasan Gazi Ögütçü.

جم اوین و ریج اولایا پلاجه و طیم کر
 ده ده اولان کیبه وه یافود طالب کر شود دعائی اوقویه
 بسم شاه نیم بیل بکون کلزاره کدیم هالیم عرض ایتمله
 دلداره کدیم قویار لر سه بزی ایجو ار نلر قیودن دوکمه
دیداره کدیم بر جمال ذت پان ال عباره صلوت
 ایجو و کیردکه بود دعائی اوقویه
 بسم شاه الله جمال کدی سنک نوری الیهای یوزنده عالم شمس مانی
 اشیک تری مظهری همه ار نلر با سنک تاجی کلام نیاز اولسون
 دنیا وه عقباک سه سه دین باریتالی یور جمال محمد کال
هن حیه محمد علی یلزاره صلوت بیضا
 بوندن حکوه ده ده اولان کیبه یوسطیک اونوزه دیز کلوب شود دعائی
 اوقویه عاظمه ایبیک یا علی آسنت ایبیک یا علی انعمت ایبیک یا علی
 انعمت ایبیک یا علی قال لانی علی السلام ده یوسطه اولان کدیم

Abbildung 5: DD1, fol. 12^r. Beginn einer Ritualanweisung. © Hasan Gazi Ögütcü.

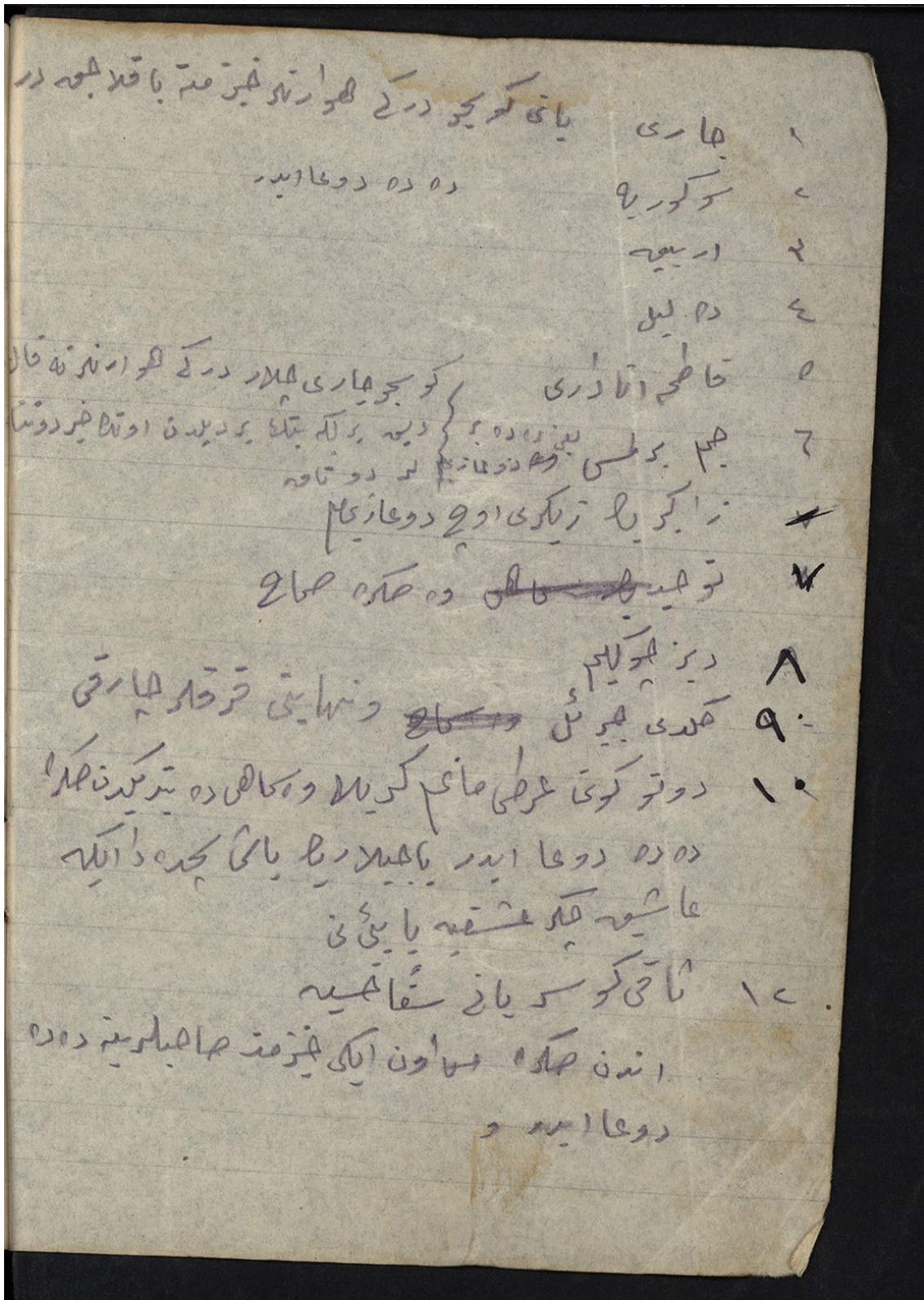


Abbildung 6: DD1, fol. 26v. Liste zum Ritualablauf. © Hasan Gazi Ögütçü.

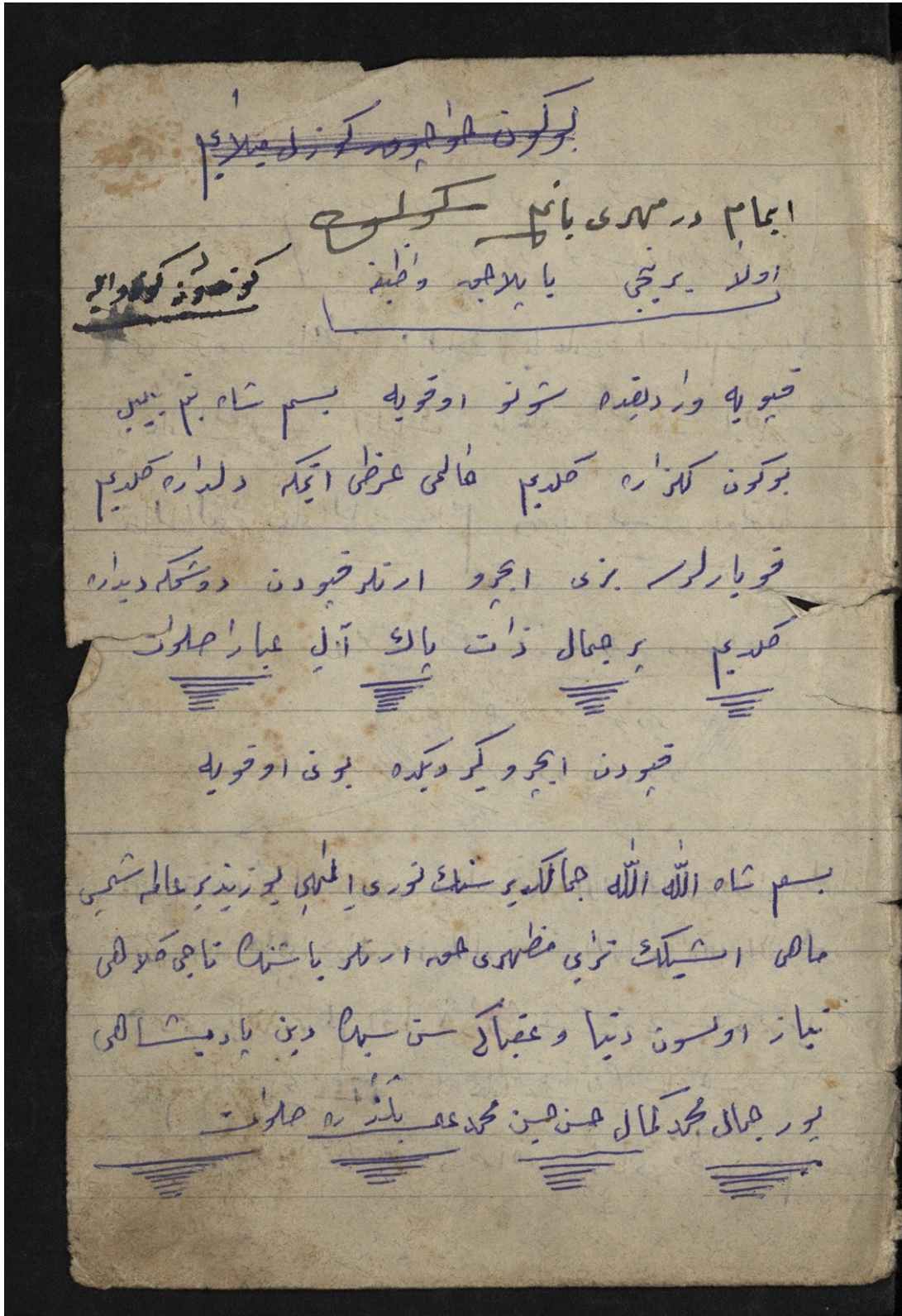


Abbildung 7: DD2, fol. 1r. Beginn einer Ritualanweisung. © Hasan Gazi Ögütçü.

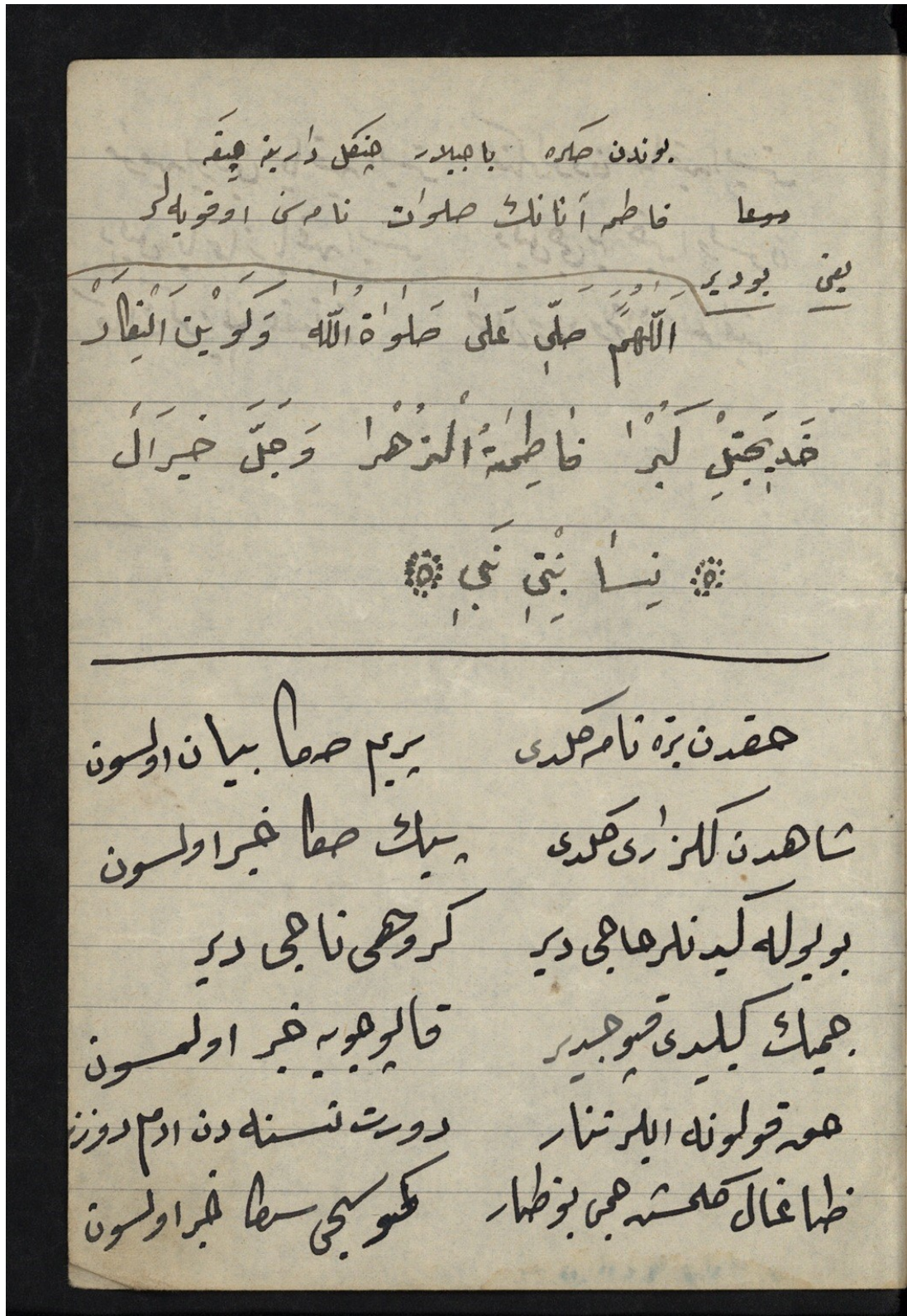


Abbildung 8: DD2, fol. 9r. Mit dem Fatima Darı endende Anweisung und Anfang des On İki Hizmet Deyişi. © Hasan Gazi Ögütçü.

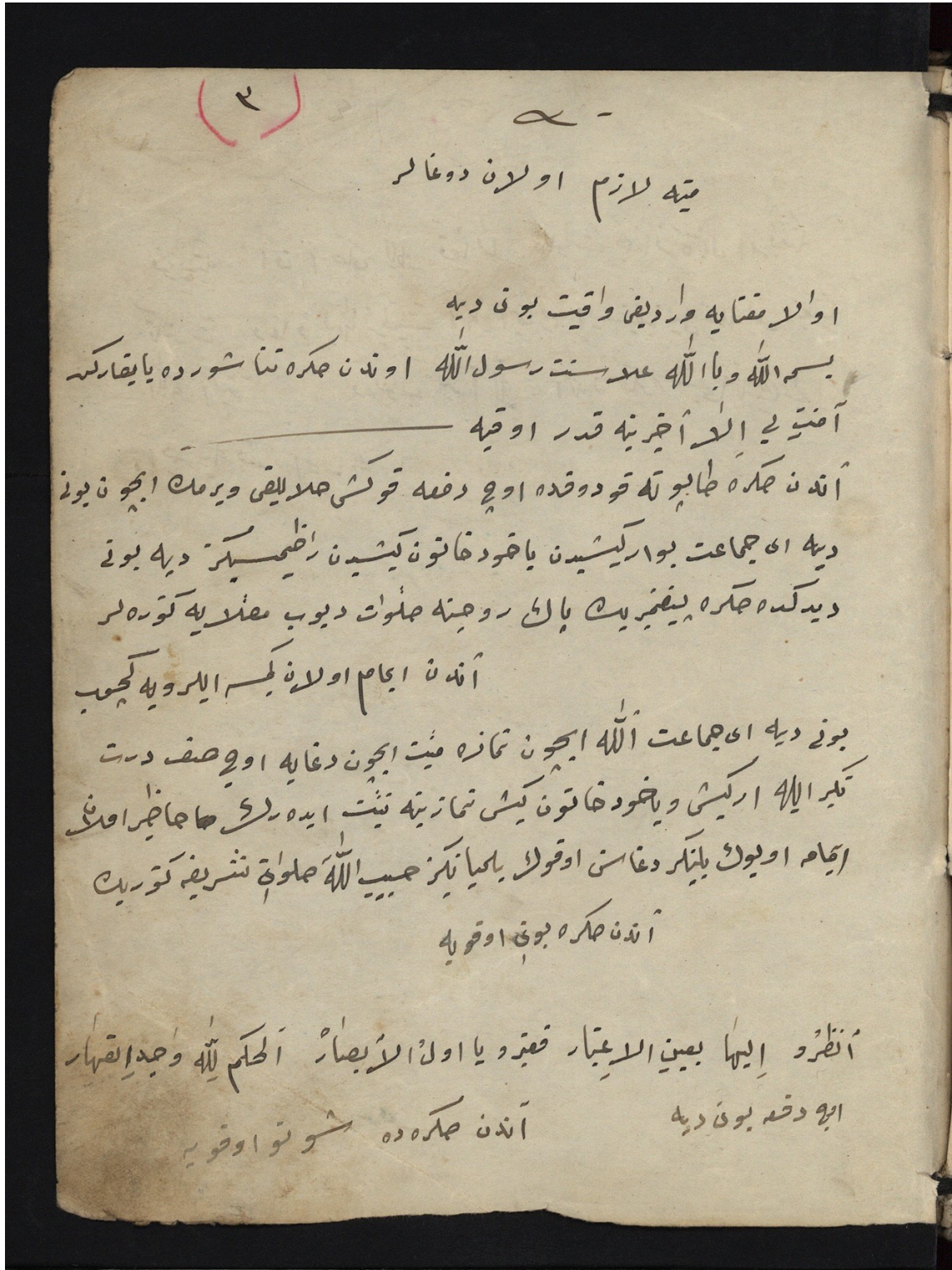


Abbildung 9: DD3, fol. 2r. Beginn der Anweisung zum Cenaze. © Hasan Gazi Öğütcü.

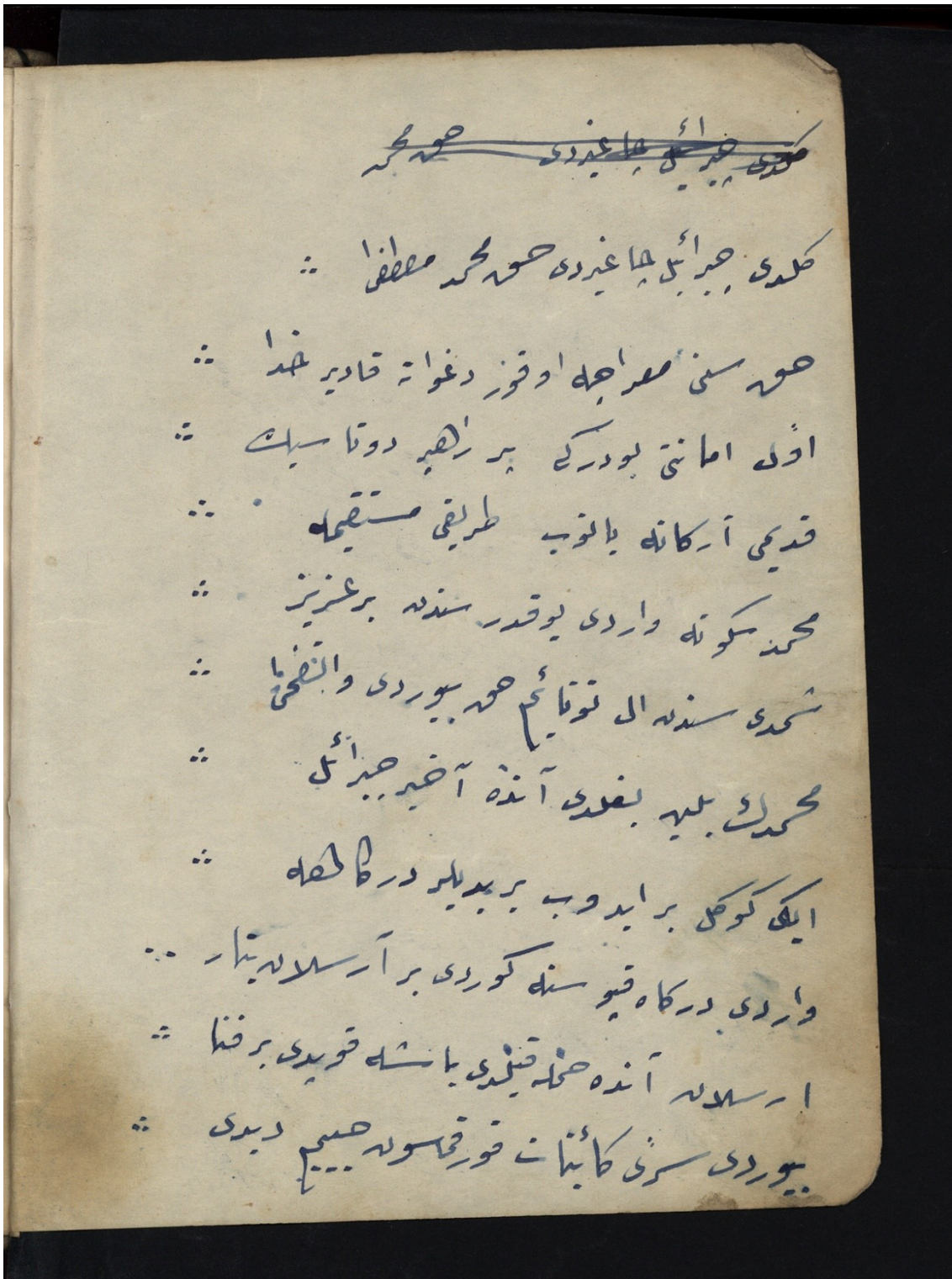


Abbildung 10: DD3, fol. 6v. Beginn des Deyiş „Geldi Cebrail“. © Hasan Gazi Öğütçü.

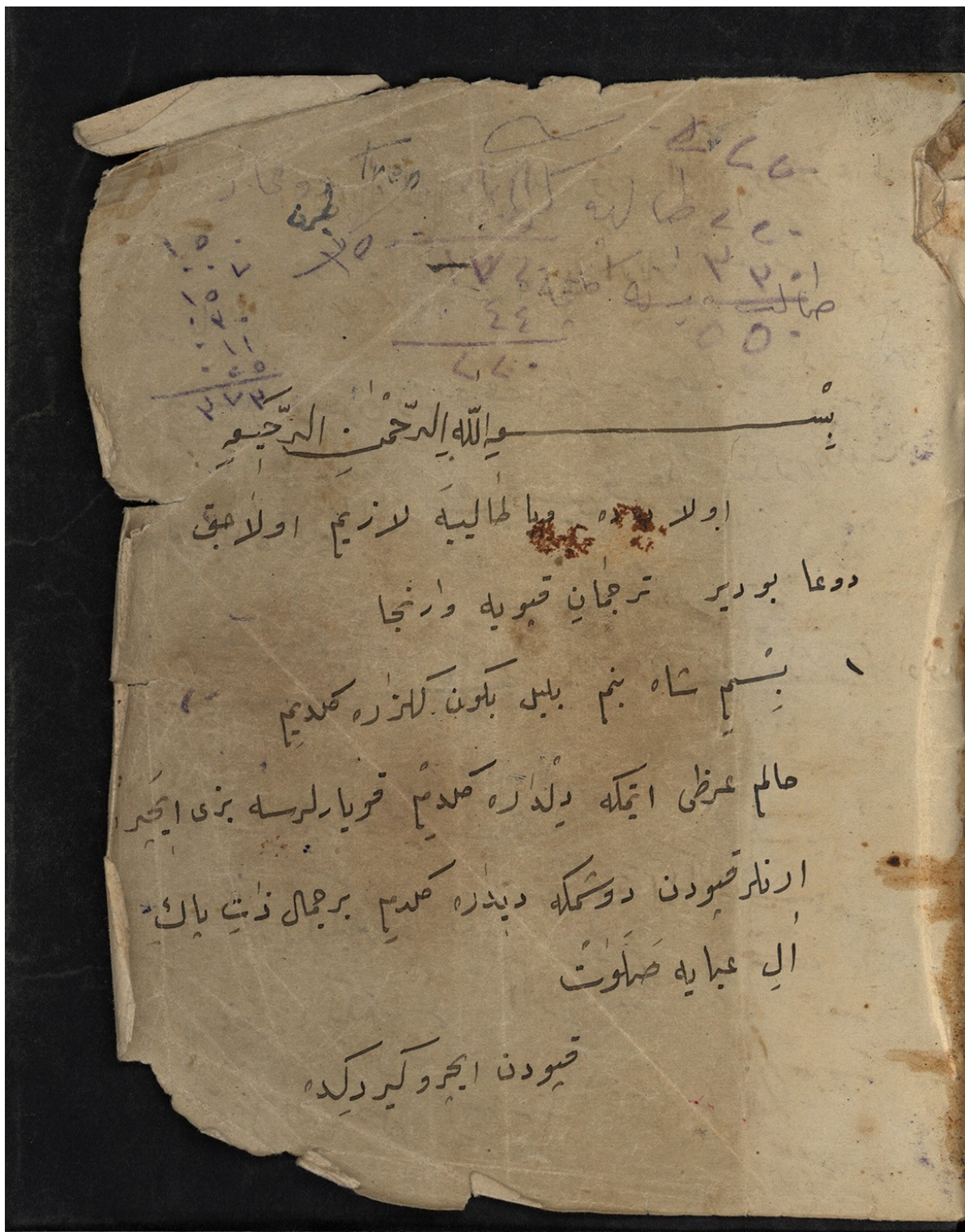


Abbildung 11: DD4, fol 1r. Beginn einer Ritualanweisung. © Hasan Gazi Ögütcü.

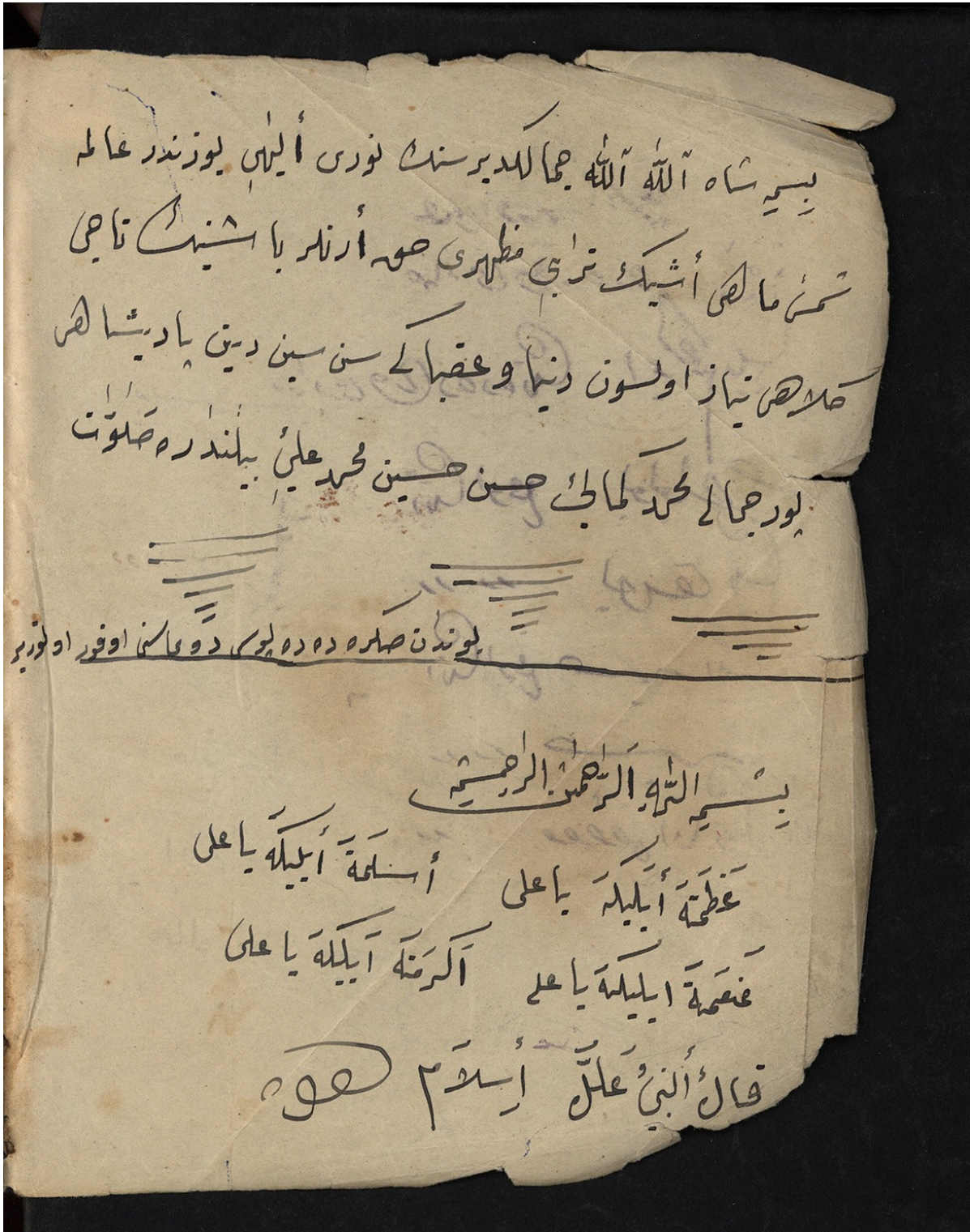


Abbildung 12: DD4, fol 1v. Fortführung der Ritualanweisung von fol. 1r. © Hasan Gazi Ögütçü.

مصاحب اولاهجه طالباريك رحبري
 بوغازلرينه او هن داقاروه ميدني على
 كلوب ايدر اي همت شريفدن طريقتنه
 طريقتدن معرفته ده معرفتدن حقيقتنه بر
 هفت صوفي كترديم قبول ايدى بور مسكار
 ديديكده پراولان حاضر بولنان همت دن
 حورار بو حوروردن راضي مسكار بوندر محمد
 على قولنه ابستراره ايديار ده طريقت اوليايم
 كهدبار مصاحب يك قولنى قبول ايديار بورقا
 ديلدن دوغرمك ده راهى قديم قبول اتمك
 ديك دير ده يرك لهر اياي مصاحبه ^{دوستانه}
 ده دوغرا ايدر ده تجلايه دولاييرلر آندن
 رلهر اولان بوايى مصاحبي پره نيم ايدر

Abbildung 13: DD5, fol. 76v. Beginn einer Anweisung zum Musahplik. © Hasan Gazi Öğütçü.

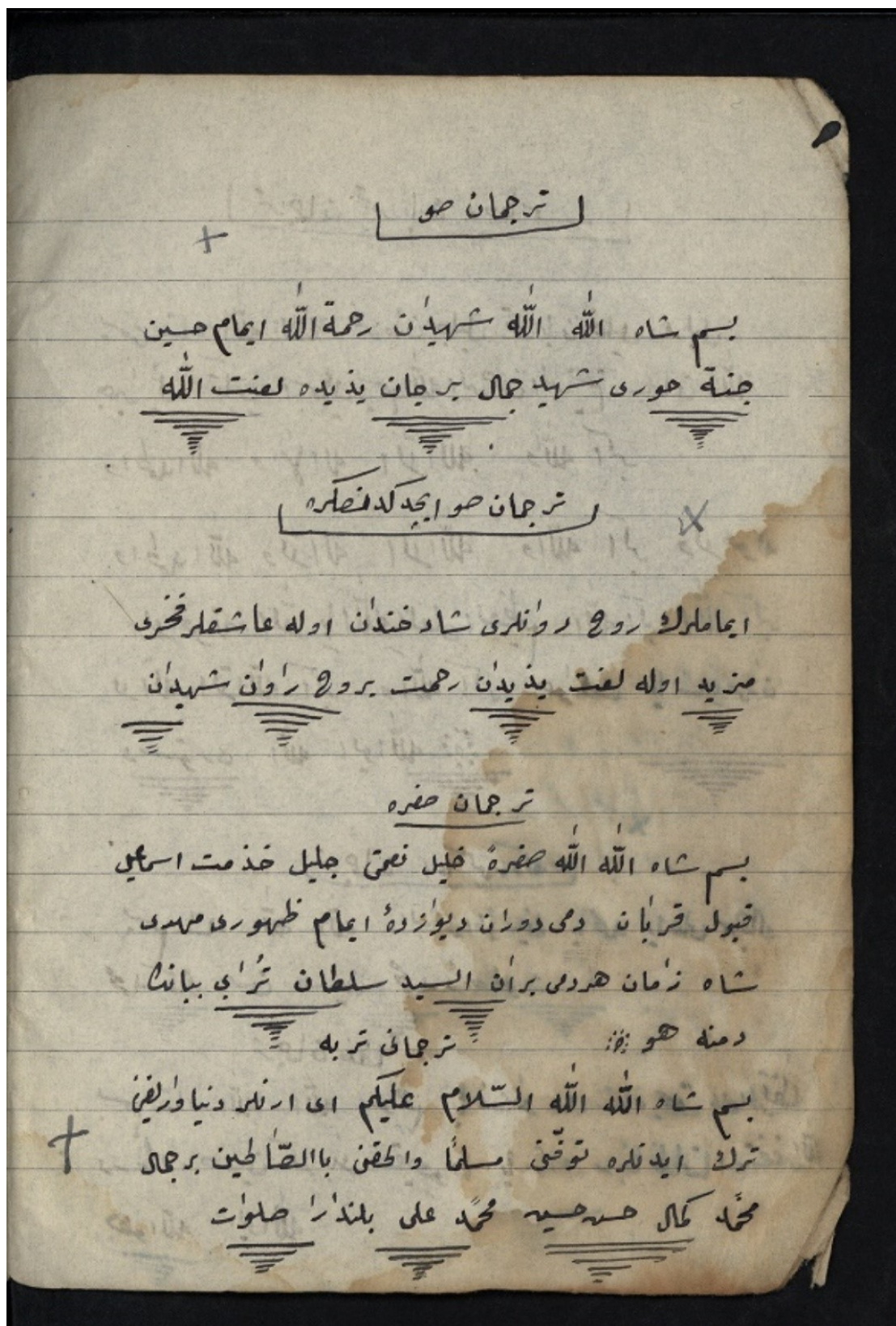


Abbildung 14: DD6, fol. 4v. Sammlung von Tercemans. © Hasan Gazi Ögütcü.

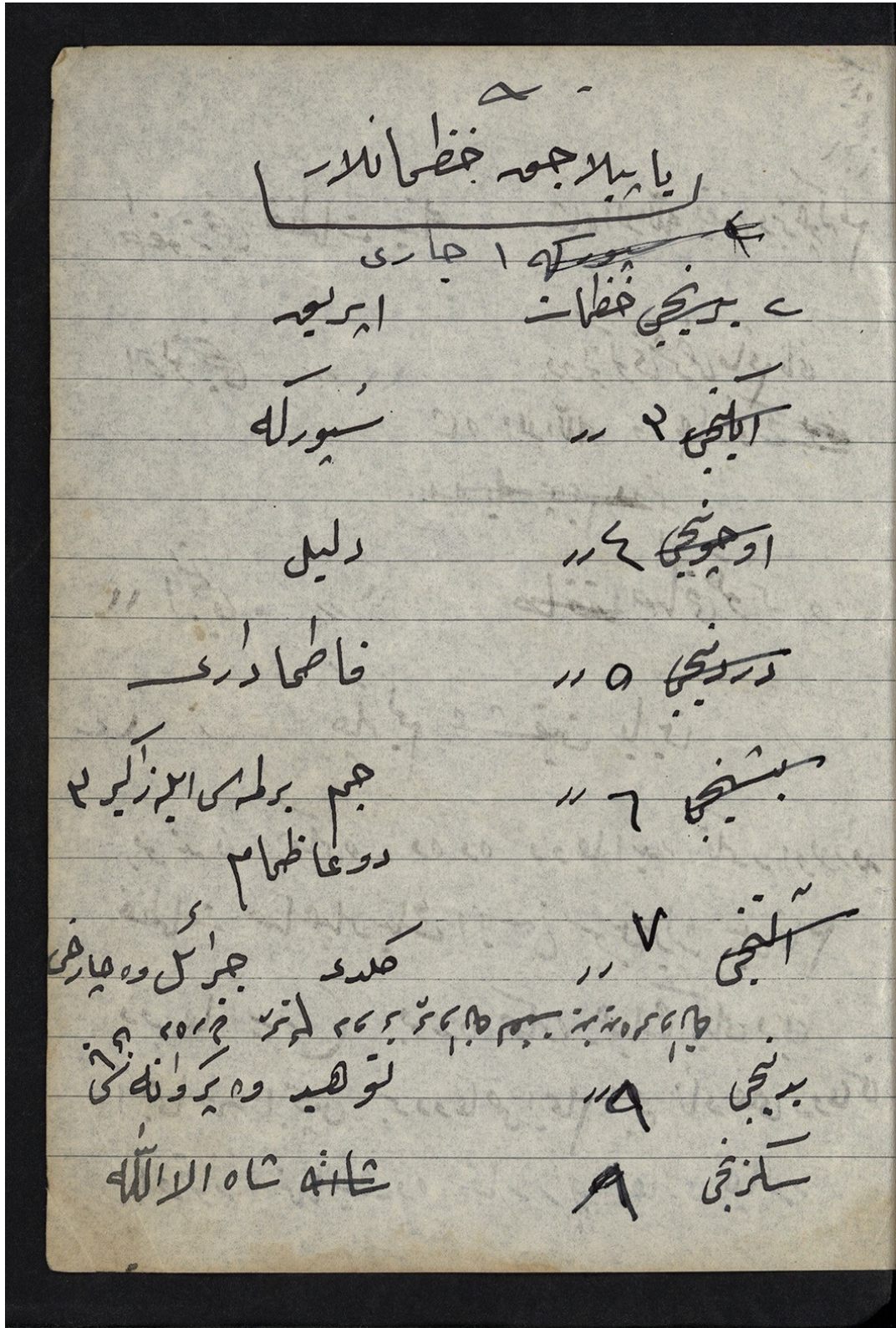


Abbildung 15: DD6, fol. 19r. Liste zum Ritualablauf. © Hasan Gazi Ögütcü.

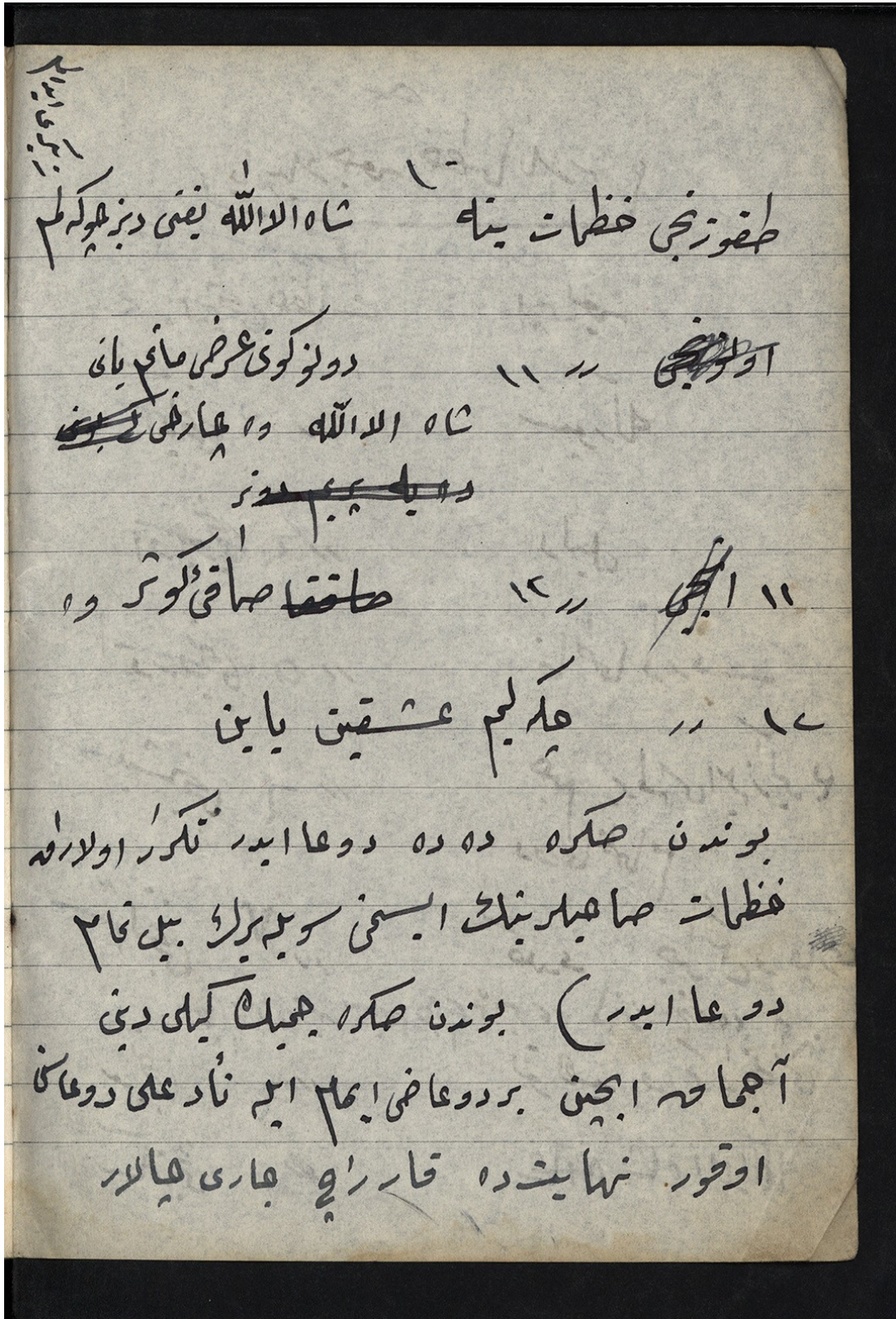


Abbildung 16: DD6, fol. 19v. Fortführung der Liste zum Ritualablauf von fol. 19r.
© Hasan Gazi Öğütçü.

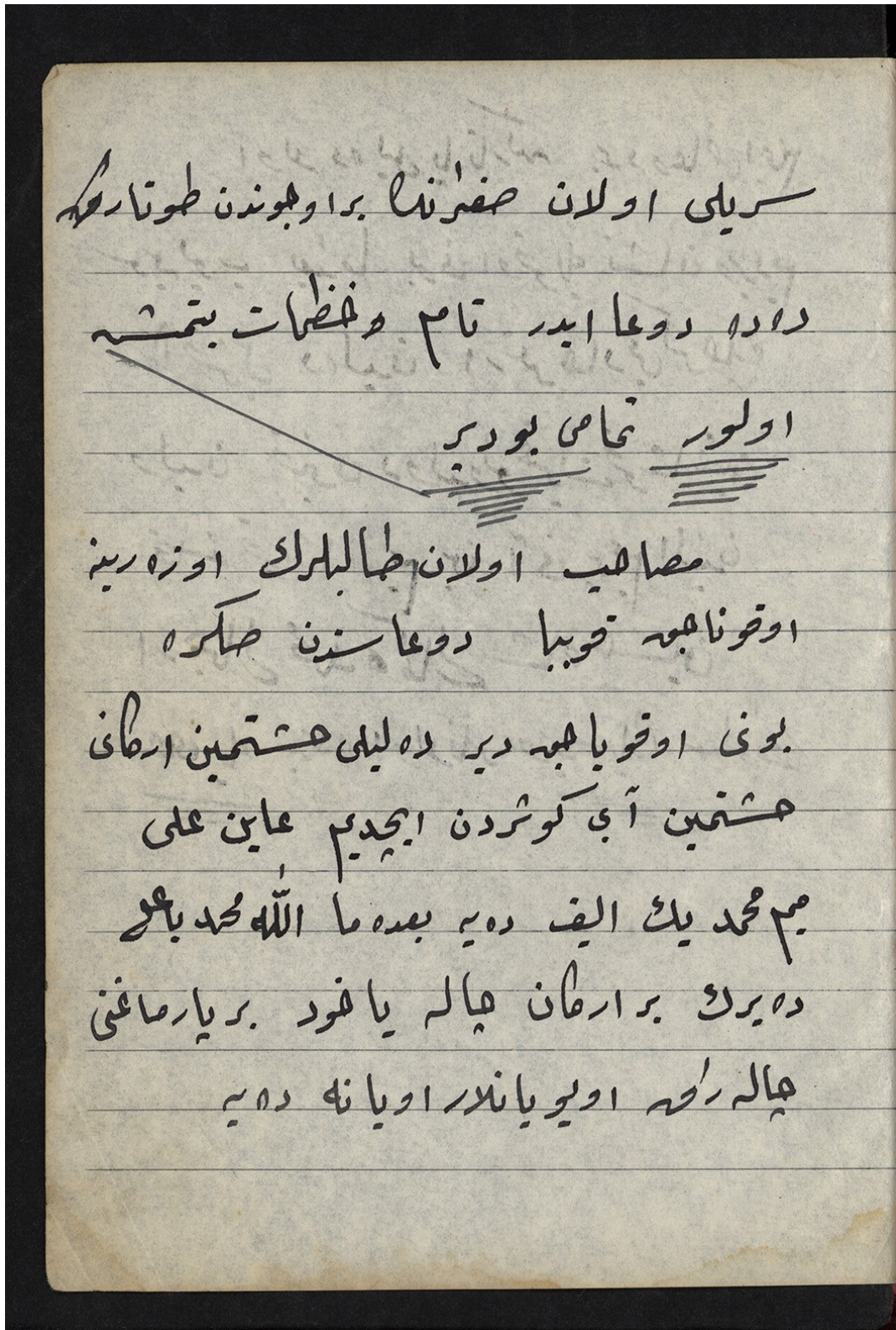


Abbildung 17: DD6, fol. 20r. Fortführung der Liste zum Ritualablauf von fol. 19v und Anweisung zu einem Abschnitt des Musahiplik. © Hasan Gazi Ögütçü.

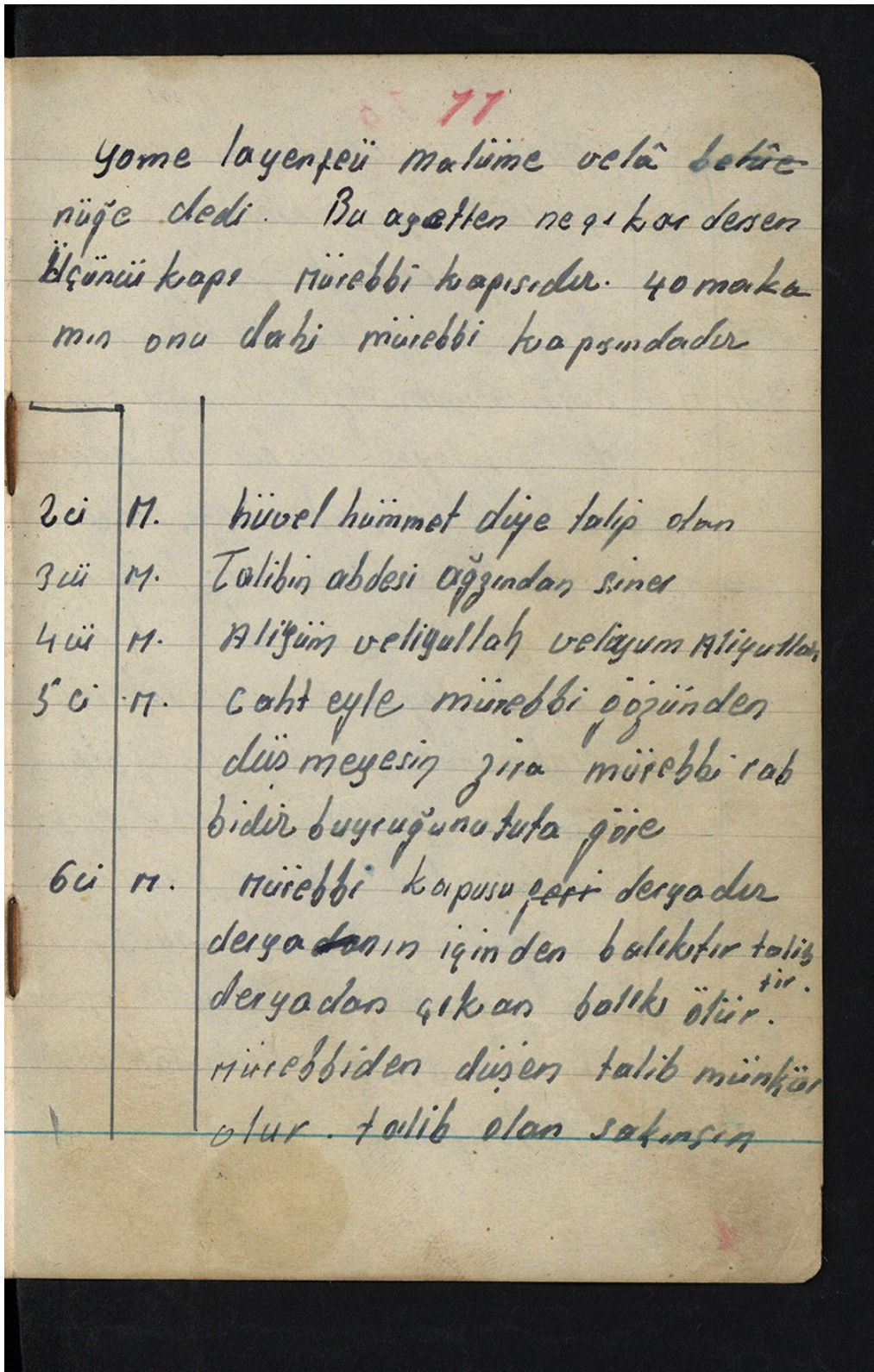


Abbildung 18: DD7, fol. 225^v. Beginn der Auflistung der Makams des Mürebbi Kapısı. © Hasan Gazi Ögütcü.

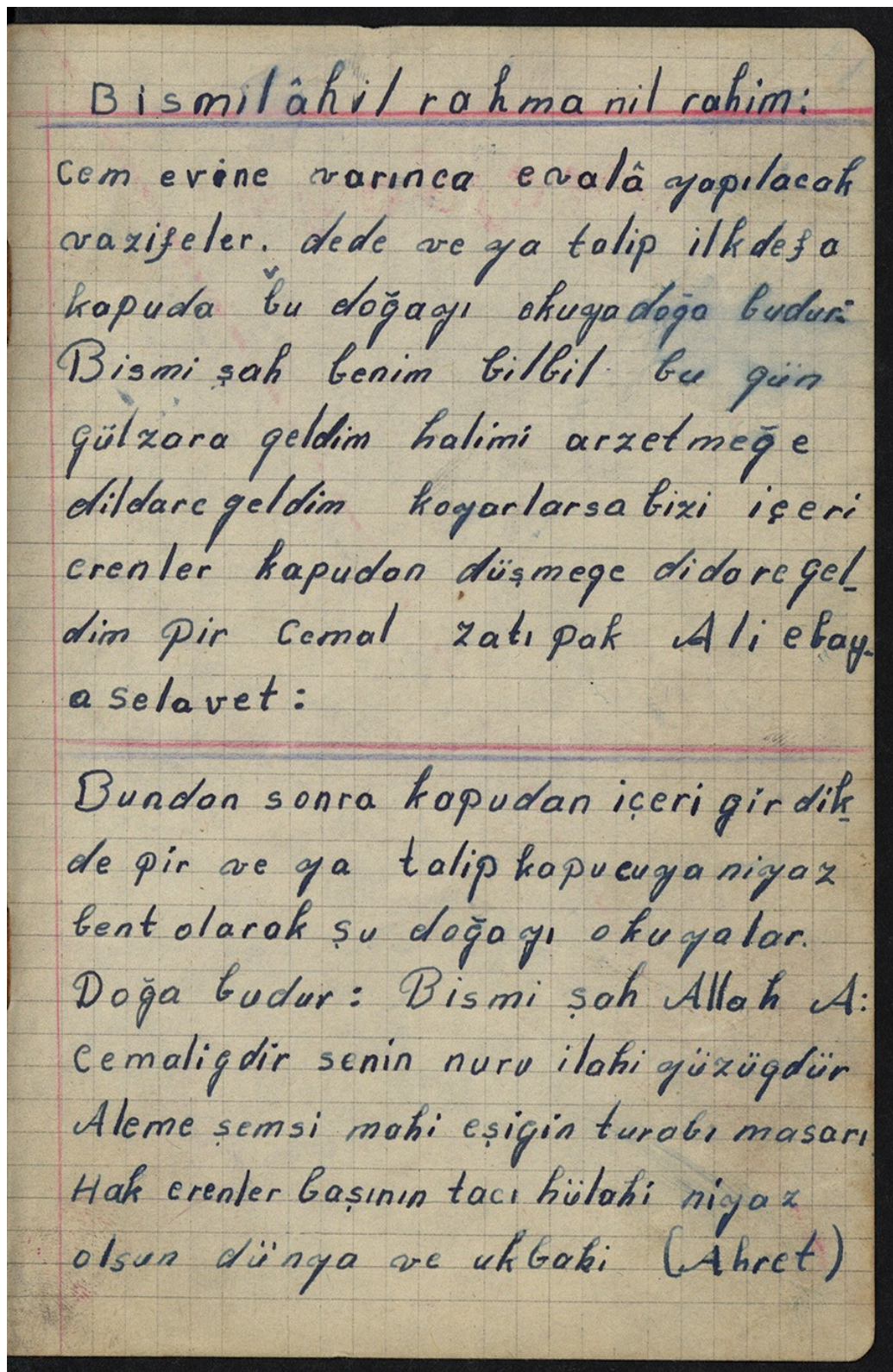


Abbildung 19: MB, fol. 9r. Beginn der Ritualanweisung. © Hasan Gazi Öğütçü.

12 HİZMATLAR	
1	Carı çalınır :
2	Sübürge :
3	İrbik :
4	Delil tekbiri :
5	Fatima darı :
6	Cem birleme :
7	Geldi ceprail :
8	Çenler Galım sultanı :
9	Taşiti :
10	Dız cökelim zirk edelim :
11	Dünüğü arzum anım gel bela ve çekelim aşkın yayın :
12	Sakka suyu :

Abbildung 20: MB, fol. 22^r. Die Liste der Zwölf Dienste. © Hasan Gazi Öğütçü.

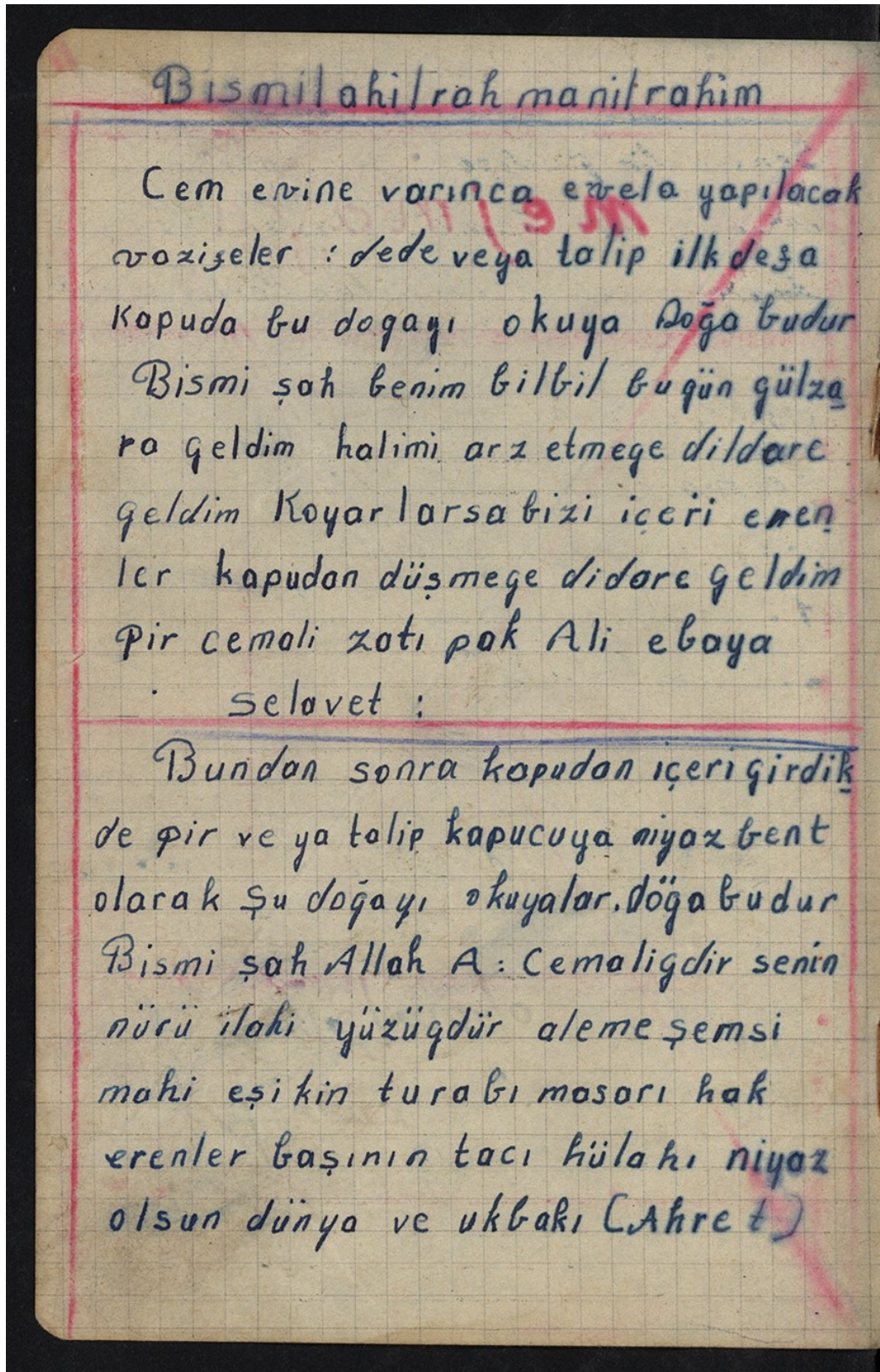


Abbildung 21: MM, fol. 7^v. Beginn der Ritualanweisung. © Hasan Gazi Öğütçü.

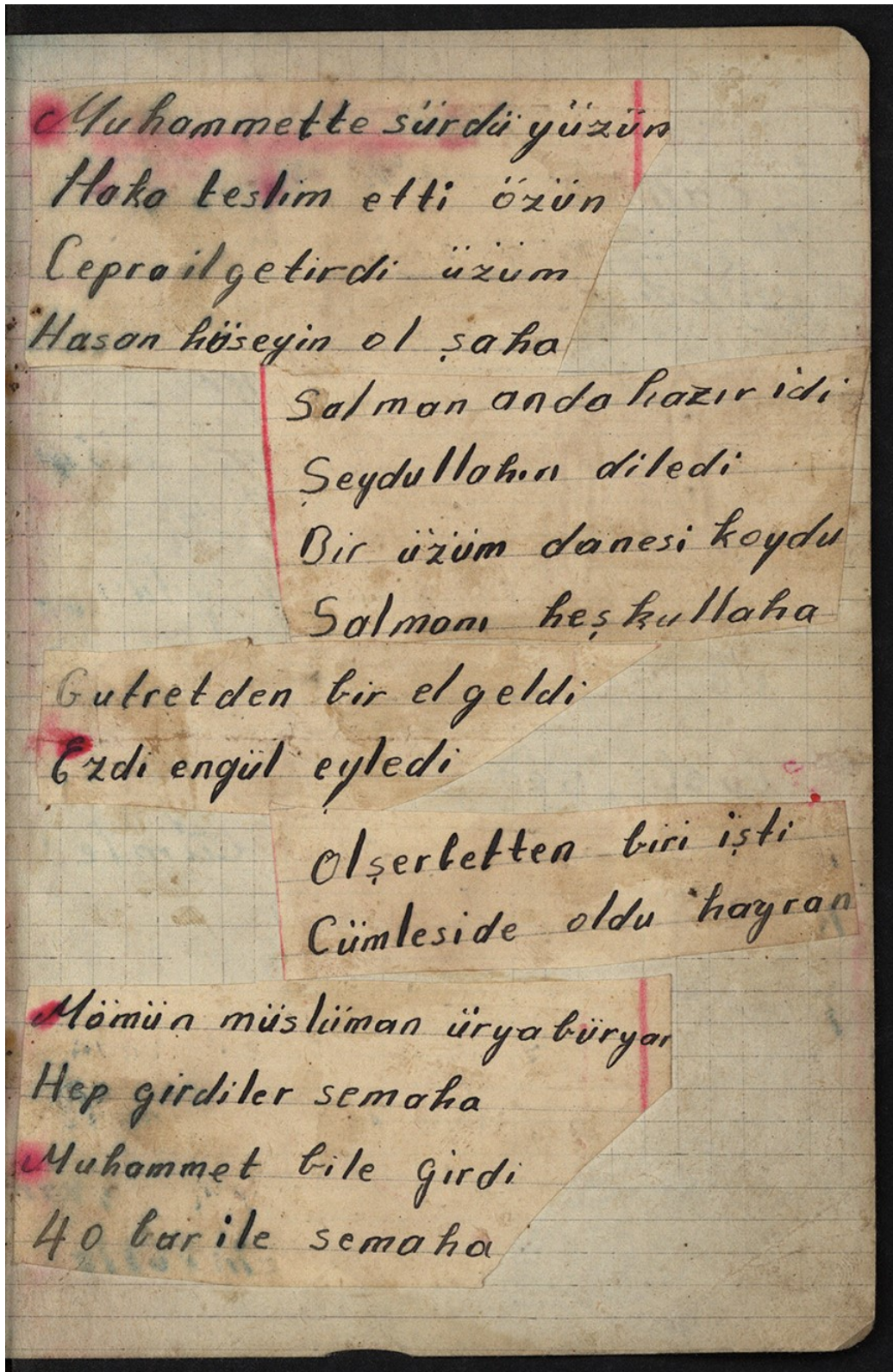


Abbildung 22: MM, fol. 31r. Eingeklebte Papierstreifen (siehe S. 105). © Hasan Gazi Ögütçü.

Verzeichnis der Literatur, Quellen und Interviews

Sekundärliteratur

- Afyoncu, Erhan. „Zeâmet“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 44. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013. S. 162–164.
- Ağuiçenoğlu, Hüseyin. „Das alevitische *Dede*-Amt“. Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus (Hg.). *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 33). Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2005. S. 132–145.
- Ahmed Bîcân Yazıcıoğlu. *Dürr-i meknûn: Kritische Edition mit Kommentar*. Laban Kaptein (Hg.). Asch: Selbstverlag, 2007.
- [Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân]. *Dürr-i Mekkun: Saklı İnciler*. Necdet Sakaoğlu (Hg.). (Eski Yazıdan Yeni Yazıya, Tarih Vakfı Yurt Yayınları; 86). Istanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1999.
- Ahn, Gregor. „‘Ritualdesign’ – ein neuer Topos der Ritualtheorie?“. Janina Karolewski, Nadja Miczek u. Christof Zotter (Hg.). *Ritualdesign: Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale*. Bielefeld: transcript, 2012. S. 29–43.
- Akgündüz, Ahmed, Said Öztürk u. Yaşar Baş. *Darende Tarihi*. Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı (Hg.). (Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları). Istanbul: Selbstverlag, 2002.
- Aksoy, Ömer Asım u. Dehri Dilçin. *Tarama Sözlüğü: XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle*. 8 Bde. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1963–1977.
- Aksünger, Handan. *Jenseits des Schweigeverbots: Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden*. [Zugl. Münster, Univ., Diss., 2011]. (Niederlande-Studien: Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart; 11). Münster etc.: Waxmann, 2013.
- Aksüt, Hamza. „Der Şah İbrahim Ocağı: Die Siedlungsgebiete, der Gründer und die mit ihm verbundenen Gemeinschaften“. Robert Langer et al. (Hg.). *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orient; 36). Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2013. S. 69–93.
- Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri*. Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (Hg.). (Avrupa Birliği’nin finans ettiği „Gelin Canlar Bir Olalım“ adlı projenin bir ürünü). Ankara: o. A., 2005.

- Allouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906–962, 1500–1555)*. [zugl. teilw. Diss., Univ. of Utah, Salt Lake City, Utah, 1980]. (Islamkundliche Untersuchungen; 91). Berlin: Klaus Schwarz, 1983.
- Andrews, Peter Alford (Hg.). *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Mitarb. Rüdiger Benninghaus. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients: Reihe B (Geisteswissenschaften); 60.1). Wiesbaden: Reichert, 1989.
- (Hg.). *Ethnic Groups in the Republic of Turkey: Supplement and Index*. Mitarb. Rüdiger Benninghaus. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients: Reihe B (Geisteswissenschaften); 60.2). Wiesbaden: Reichert, 2002.
- Andrews, Peter Alford u. Hıdır Temel. „Hubyar“. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37.3 (2010). S. 287–334.
- „Hubyar: Alevi Texts, Deyişler“. *British Journal of Middle Eastern Studies* 40.4 (2013). S. 410–427.
- Arnaud, Jean-Luc. „Éléments pour une exploitation globale de l’oeuvre de Vital Cuinet: Découpage administratif et population de l’Empire ottoman à la fin du XIXe siècle“. *Turcica* 40 (2008). S. 189–218.
- Arslan, Handan. „Akçadağ İlçesinin İdari Bölünüşündeki Gelişmeler“. *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları* (2004). S. 6–19.
- Atalay, Besim. *Bektaşilik Edebiyatı*. İstanbul: Maḩba‘a-i ‘Āmire, 1340h (1921/ 22).
- Atçıl, Abdurrahman. „The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire During the 16th Century“. *International Journal of Middle East Studies* 49 (2017). S. 295–314.
- Aydın, Ayhan. *Akademisyenlerle Alevilik-Bektaşilik Söyleşileri*. (Horasan Yayınları; 17: Söyleşi Dizisi). İstanbul: Horasan, 2006.
- Baltacıođlu-Brammer, Ayşe. „Those Heretics Gathering Secretly ...’: Qizilbash Rituals and Practices in the Ottoman Empire according to Early Modern Sources“. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 6.1 (= *Ceremonies, Festivals, and Rituals in the Ottoman World*) (2019). S. 39–60.
- Barkan, Ömer Lûtfi. „Osmanlı İmparatorluđundan Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler“. *Vakıflar Dergisi* 2 (1942). S. 279–386.
- Barton, David, Mary Hamilton u. Roz Ivanič (Hg.). *Situated Literacies: Reading and Writing in Context*. (Literacies). London u. New York: Routledge, 2000.
- Başaran, Mustafa. *Alevi Ceminde 12 Hizmet*. İstanbul: Selbstverlag, 2002.
- Başaran, Yusuf u. Ufuk Erol. *Alevi Ocaklarında El Ele El Hakka İnancı Bağlamında Şah İbrahim Veli Ocađı*. Unveröffentl. Stellungnahme. 13 S. 2021.
- Başgöz, İlhan. „The Tale-Singer and His Audience“. *Folklore: Performance and Communication*. Hg. Dan Ben-Amos u. Kenneth S. Goldstein. (Approaches to Semiotics; 40). The Hague [et al.]: Mouton, 1975. S. 143–206.
- Bayartan, Mehmet. „XIX. Yüzyılda Osmanlı Madenlerinin Cođrafi Dađılışı“. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10.1 (2008). S. 137–155.

- Beldiceanu, Nicoară. *Le Timar dans l'État ottoman (début XIV. – début XVI. siècle)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980.
- Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. [Faksimilenachdruck des Originals von 1937]. London: Luzac Oriental, 1994.
- Birken, Andreas. *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients: Reihe B (Geisteswissenschaften); 13). Wiesbaden: Reichert, 1976.
- Bisâtî. *Şeyh Sâfi Buyruğu (Menâkıbu 'l-Esrâr Behcetü 'l-Ahrâr)*. Hg. Ahmet Taşğın. (Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları). Ankara: Pyramit, 2003.
- Bourdieu, Pierre. „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“. Reinhard Kreckel (Hg.). *Soziale Ungleichheiten*. (Soziale Welt, Sonderband 2). Göttingen: Schwartz, 1983. S. 183–198.
- Boyraz, Zeki. „Hekimhan, Kuluncak (Malatya) ve Çevresindeki Maden Üretimine Coğrafi Bir Bakış“. *Zeitschrift für die Welt der Türken* 3.1 (2011). S. 157–168.
- Buyruk: Alevî İnanç, İbadet ve Ahlâk İlkeleri*. Hg. Mannheim AKM Dedeler Kurulu. Bearb. [Übertragung aus d. Osmanischen ins Türkei-Türkische] Mehmet Yaman. (Mannheim Alevî Kültür Merkezi Dedeler Kurulu Yayınları; 1). Istanbul u. Mannheim: Selbstverlag, 2000.
- Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. Hg. Fuat Bozkurt. 4. Aufl. (Kapı Yayınları; 53: Temel Eserler; 2). Istanbul: Kapı, 2009.
- Clarke, Gloria Lucille. „*Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri ne Kadardır? Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rölü*“. Unveröffentl. Diss., Mimar Sinan Üniv., Istanbul, 1998.
- . *The World of the Alevi: Issues of Culture and Identity. Including a Comparison of the Anatolian Alevi Ocak with the North Indian Gharana*. New York u. Istanbul 1999.
- Clauson, Gerard. *Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford etc.: Oxford Univ., 1972.
- Collins, James u. Blot, Richard. *Literacy and Literacies: Texts, Powers, and Identity*. (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language; 22). Cambridge, New York etc. 2003.
- Coşkun Elçi, Armağan. „Duvazlar/Duvazımamlar Üzerine Müzikâl bir Çerçeve“. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57 (2011). S. 131–174.
- Crowfoot, J. W. „Survivals Among the Kappadocian Kyzylbash (Bektashi)“. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 30 (1900). S. 305–320.
- Cuinet, Vital. *La Turquie d'Asie: Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie mineure*. 4 Bde. Paris: Leroux, 1890–1894.
- Çamuroğlu, Reha. „Alevi Revivalism in Turkey“. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga u. Catherina Raudvere (Hg.). *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspec-*

- tive*. (Transactions: Svenska Forskningsinstitutet Istanbul/Swedish Research Institute in Istanbul; 8). Istanbul: Curzon, 1998. S. 79–84.
- Çağlayan, Alper. *Tarîk-i Mustakiym (Nâzenin) 'de Erkân veya Cem Âyini*. o. O. o. J. Çizmeci, Esra. „Sufi Ceremonies in Private and Public“. Claire Marie Chambers, Simon W. du Toit u. Joshua Edelman (Hg.). *Performing Religion in Public*. Basingstoke u. New York: Palgrave Macmillan, 2013. S. 179–193.
- Dankoff, Robert. *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*. (The Ottoman Empire and Its Heritage: Politics, Society and Economy; 31). Leiden u. Boston: Brill, 2006.
- „An Unpublished Account of *Mum Söndürmek* in the *Seyâhatnâme* of Evliya Çelebi“. *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein = *Revue des Etudes Islamiques* 60 (1992). S. 69–73.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. *Dede Garkın Süreğinde Cem: Alevilik Öğretisi*. (Yurt Kitap-Yayın; 231: Alevilik; 10). Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2010.
- Değirmenci, Koray. *Creating Global Music in Turkey*. Lanham, MD: Lexington Books, 2013.
- Demir, Ahmet. „Cem“. *Folklor/Edebiyat* 8.30 (2002). S. 15–42.
- Dinçer, Fahriye. „Alevî Âyinlerine İlişkin 1915–1940 Döneminde Yayımlanan Metinlerde Alevî Kimliğinin Temsili“. Gönül Pultar (Hg.). *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*. Ankara: ODTÜ, 2009. S. 134–147.
- *Formulation of Semahs in Relation to the Question of Alevi Identity in Turkey*. Unveröffentl. PhD thesis, Boğaziçi Üniv., Istanbul, 2004.
- Dreßler [bzw. Dressler], Markus. „Alevîs“. *Encyclopaedia of Islam III*. Vol. 2008-1. Marc Gaboriau, Gudrun Krämer u. Roger Allen (Hg.). Leiden etc.: Brill, 2008. S. 93–121.
- *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*. [zugl. teilweise Diss., Erfurt, Univ., 2001]. (Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes; 53.4). Würzburg: Ergon, 2002.
- „Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict“. Hakan T. Karateke u. Maurus Reinkowski (Hg.). *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*. (The Ottoman Empire and its Heritage; 34). Leiden [et al.]: Brill, 2005. S. 151–173.
- „Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities“. *Literature and the Sacred = Alif: Journal of Comparative Poetics* 22 (2003). S. 109–154.
- *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. (Reflection and Theory in the Study of Religion). Oxford etc.: Oxford Univ., 2013.
- Dunmore. „Northern Armenians: Letter from Mr. Dunmore, January 22, 1857“. *Missionary Herald* 53 (1857). S. 218–220.

- Duygulu, Melih. „Saz“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 36. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009. S. 218–220.
- Dündar, Fuat. *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913–1918)*. (İletişim Yayınları; 1322: Araştırma-İnceleme Dizisi; 225). Istanbul: İletişim, 2008.
- Dürrü Meknun ve Hutbetül Beyan'dan Seçmeler*. Hg. İlyas Yıldırım (Dede). Istanbul: Can, 2007.
- Eberhard, Elke. *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. [zugl. Diss., Freiburg i. Br., Univ.]. (Islamkundliche Untersuchungen; 3). Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, 1970.
- Erdem, Cem. „Muhammet Ali Hilmi Dedebaba Erkân-Nâmesi“. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57 (2011). S. 245–258.
- Erdentuğ, Nermin. *Sün Köyü'nün Etnolojik Tetkiki*. (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 132). Ankara: Ayyıldız, 1959.
- Ergene, Boğaç A. *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*. [Zugl. Columbus, Ohio State Univ., Diss., 2001]. (Studies in Islamic Law and Society; 17). Leiden [et al.]: Brill, 2003.
- Ergun [Ergün], Sadeddin Nüzhet. *Hatayî Divanı: Şah İsmaili Safevi Hayatı ve Nefesleri*. Istanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956.
- Erol, Ayhan. „Marketing the Alevi Musical Revival“. Johanna Pink (Hg.). *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption: Politics, Culture and Identity Between the Local and Global*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2009. S. 165–184.
- . „Reconstructing Cultural Identity in Diaspora: Musical Practices of the Toronto Alevi Community“. Ursula Hemetek u. Hande Sağlam (Hg.). *Music from Turkey in the Diaspora (Proceedings of the international symposium held in Vienna in Nov. 2007, organized by the UNESCO Working Group Vienna and the Institute of Folk Music Research at the University of Music and Performing Arts Vienna)*. (Klanglese; 5). Wien: Institut für Musikerforschung und Ethnomusikologie, 2008. S. 151–162.
- Ersal, Mehmet. „Alevî Cem Zâkirlığı: Battal Dalkılıç Örneği“. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009). S. 188–205.
- . „Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler“. *Turkish Studies* 6.1 (2011). S. 1058–1083.
- . *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi. Çubuk Havzası Örneği*. Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi; 25). Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2016.
- . „Cönkten Hizmet Defterine, İcradan Yazıya: Alevi Yazma Geleneği“. *Millî Folklor* 28.111 (2016). S. 87–99.
- Erten, Münir. *Diyarbakır Ağız: İnceleme, Metinler, Sözlük*. (Türk Dil Kurumu Yayınları; 556). Ankara: Türk Dil Kurumu, 1994.

- Faroqhi, Suraiya. „The Bektashis: A Report on Current Research“. *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunis par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein = *Revue des Etudes Islamiques* 60 (1992). S. 9–29.
- . „Conflict, Accommodation and Long-term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)“. *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunis par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein = *Revue des Etudes Islamiques* 60 (1992). S. 167–180.
- Fish, Stanley E. „Interpreting the ‚Variorum‘“. *Critical Inquiry* 2.3 (1976). S. 465–485.
- . *Is There a Text in This Class: The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge u. London: Harvard Univ., 1980.
- Flemming, Barbara. „Am Çırçıp: Einst und jetzt“. Hendrik Frenz (Hg.). *Strukturelle Zwänge – Persönliche Freiheiten: Osmanen, Türken, Muslime. Reflexionen zu gesellschaftlichen Umbrüchen. Gedenkband zu Ehren Petra Kapperts*. (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: Neue Folge; 21). Berlin u. New York: De Gruyter, 2009. S. 145–167.
- Gallagher, Amelia. „Poetry Attributed to Shah Ismail in the Study of Anatolian Alevism“. *Turcica* 49 (2018). S. 61–83.
- Gaunt, David. *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*. Mitarb. Jan Beğ Şawoçe. Appendix von Racho Donef. New Jersey: Gorgias, 2006.
- Gemalmaz, Efrasiyap. *Erzurum İli Ağızları: İncelemeler, Metinler, Sözlük ve Dizinler*. 3 Bde. 2. Aufl. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları; 588). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, 1995.
- van Gennep, Arnold. *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Übers. Klaus Schomburg u. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M. u. New York: Campus, 1986.
- Gladigow, Burkhard. „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale“. Michael Stausberg (Hg.). *Zoroastrian Rituals in Context*. (Studies in the History of Religions, NUMEN Book Series; 102). Leiden u. Boston: Brill, 2004. S. 57–76.
- Gokalp, Altan. *Têtes rouges et bouches noires: Une Confrérie tribale de l'Ouest Anatolien*. (Recherches sur la Haute Asie; 6). Paris: Société d'Ethnographie, 1980.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. „Kızıl-baş“. *İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 6. Istanbul: Maarif, 1955. S. 789–795.
- Greve, Martin. „Alevitische und musikalische Identitäten in Deutschland“. *Zeitschrift für Türkeistudien* 13 (2000). S. 213–238.
- . „Der elektrisch verstärkte Koran mit Saiten: Die Modernisierung Alevitischer Musik im 20. Jahrhundert“. Föderation der Aleviten Gemeinden in Eu-

- ropa e. V. (Hg.). *Wie der Phönix aus der Asche: Renaissance des Alevismus. Glaubenslehre, Organisationsformen, Musik, Moderne*. Köln: o. A., 1998. S. 52–81.
- . *Die Musik der imaginären Türkei: Musik und Musikleben im Kontext der Migration aus der Türkei in Deutschland*. (M-&P-Schriftenreihe für Wissenschaft und Forschung, Kulturwissenschaften). Stuttgart etc.: Metzler, 2003.
- . „Neither Aşık nor Dengbêj: The Lament Singers from Dersim“. Wendelmoet Hamelink, Ulaş Özdemir u. d. (Hg.). *Diversity and Contact among Singer-Poet Traditions in Eastern Anatolia*. (Istanbul Studies and Texts; 40). Würzburg: Ergon, 2018, S. 95–130.
- . „‘Tu Temburî Ey Perde Me’ – Religious Music in and from Dersim/ Tunceli Today“. Benjamin Weineck u. Johannes Zimmermann (Hg.). *Alevism between Standardisation and Plurality: Negotiating Texts, Sources and Cultural Heritage*. (Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients: Heidelberger Studien, 40). Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2018. S. 195–231.
- Grothe, Hugo. *Meine (Studien)Reise durch Vorderasien (Kleinasien, Mesopotamien und Persien) 1906 und 1907: Vorläufiger Bericht*. (Der Orient: Vorträge und Abhandlungen zur Geographie u. Kulturgeschichte der Länder des Ostens; 6). Halle a. S.: Gebauer-Schwetschke, 1908.
- Gülseren, Cemil. *Malatya İli Ağızları: İnceleme, Metinler, Sözlük ve Dizinler*. (Türk Dil Kurumu Yayınları; 737). Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000.
- Gülsevin, Gürer. *Uşak İli Ağızları: Dil Özellikleri, Metinler, Sözlük*. (Türk Dil Kurumu Yayınları; 814). Ankara: Türk Dil Kurumu, 2002.
- Gülsoy, Ersin. „XVI. Asırda Divriği Sancağı’nda Padişah Hasları ve Hasların 1548 Tarihli Defteri“. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 16 (2001). S. 141–174.
- Gümüsoğlu, Dursun u. Rıza Yıldırım (Hg.). *Bektaşî Erkânname: 1313 Tarihli bir Erkânname Metni*. (Horasan Yayınları: İnceleme-Araştırma; 19:13). Istanbul: Horasan, 2006.
- Gündüz, Tufan u. Adile Yılmaz Anıl. „Şah İsmâil“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 38. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010. S. 253–256.
- Günel, Aşık Durmuş. *El Ele El Hakk’a: Cem Ayini*. (Can Yayınları; 120). Istanbul: Can, 2000.
- Günşen, Ahmet. „Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine bir Bakış“. *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2.2 (2007). S. 329–350.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları; 7.92). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Harth, Dietrich u. Axel Michaels. „Ritualdynamik“. Christiane Brosius, Axel Michaels u. Paula Schrode (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. (UTB-Band; 3854). Göttingen u. Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. S. 123–129.

- Hasluck, Frederick William. „Heterodox Tribes of Asia Minor“. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 51.2 (1921). S. 310–342.
- Hendrich, Béatrice. „Location(s) of Memory and Commemoration in Alevi Culture: Incorporation and Storage“. Johannes Zimmermann, Janina Karolewski u. Robert Langer (Hg.). *Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients; 39). Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2018. S. 37–76.
- „Im Monat Muharrem weint meine Laute! – Die alevitische Langhalslaute als Medium der Erinnerung“. Astrid Erll u. Ansgar Nünning (Hg.). *Medien des kollektiven Gedächtnisses: Konstruktivität – Historizität – Kulturspezifität*. (Media and Cultural Memory; 1). Berlin etc.: de Gruyter, 2004. S. 159–176.
- Hızırnâme: Alevî-Bektaşî Âdâb ve Erkânı (Buyruk)*. Hg. Baki Yaşar Altınok. (TDV Yayınları; 373: Anadolu Halk Klasikleri/Alevî-Bektâşî Klasikleri; 8). Ankara: TDV 2007.
- Hodgson, M. G. S.. „Ghulât“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. II. Bernard Lewis et al. (Hg.). Leiden: Brill 1965. S. 1093b–1095a.
- Hütteroth, Wolf-Dieter. *Ländliche Siedlungen im südlichen Inneranatolien in den letzten vierhundert Jahren*. (Göttinger geographische Abhandlungen; 46). Göttingen: Geographisches Institut der Univ. Göttingen, 1968.
- *Türkei*. (Wissenschaftliche Länderkunden; 21). Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1982.
- Ibsen al Faruqi, Lois. „Music, Musicians and Muslim Law“. *Asian Music* 17.1 (1985). S. 3–36.
- Imber, Colin H. „The Persecution of the Ottoman Shī‘ites According to the Mühimme Defterleri, 1565–1585“. *Der Islam* 56.2 (1979). S. 245–273.
- Işık, Adnan. *Malatya, Adıyaman (Hisn-ı Mansur), Akçadağ, Arabkir, Besni, Darende, Doğanşehir, Eskimalatya (Battalgazi), Hekimhan, Kâhta Pütürge, Yeşilyurt 1830–1919*. Istanbul: Selbstverlag, 1998.
- İnalcık, Halil. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Bd. 1: 1300–1600. Hg. Halil İnalcık u. Donald Quataert. Cambridge etc.: Cambridge Univ., 1994.
- „Timar“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 41. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012. S. 168–173.
- İslamoğlu-İnan, Huri. *State and Peasant in the Ottoman Empire: Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century*. (The Ottoman Empire and Its Heritage; 1). Leiden, New York u. Köln: Brill, 1994.
- Jacob, Georg. *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis* (mit einem Anhang v. Prof. Snouk Hurgronje in Leiden und 2 Tafeln). (Türkische Bibliothek; 9). Berlin: Mayer & Müller, 1908.

- „Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen“. *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-philologische Klasse* 24.3 (1907–1909). S. 1–53.
- Kaleli, Lütfi. *Şah Hatayi ve Pir Sultan*. (İslam Dizisi). Istanbul: Alev, 2006.
- Kaplan, Doğan. „Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından *Buyruklar* ve Muhtevaları Üzerine: Bir İçerik Çözümleme Denemesi“. *Uluslar Arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyonu I: Bildiriler ve Müzakereler. 28–30 Eylül 2005, İsparta*. Hg. SDÜ İlahiyat Fakültesi İsparta. (SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları; 20, Bilimsel Toplantılar Serisi; 7). İsparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2005. S. 233–247.
- (Hg.). *Şeyh Safî Buyruğu: Kitâb-ı Menâkib-ı Şerif Kutbu'l-Ârifîn Hazreti Şeyh Seyyid Safî – Rahmetullâhi Aleyh – (17. Yüzyıl)*. (TDV Yayınları; 535, Anadolu Halk Klasikleri Serisi; 15, Alevî-Bektaşî Klasikleri Dizisi; 15). Ankara: TDV, 2015.
- *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. [Überarbeitung d. Diss. *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, Selçuk Üniv., Konya, 2008]. (TDV Yayın; 461: İlmi Eserler Serisi; 82). Ankara: TDV, 2010.
- Karakaş, Musa. „Alevilikte Cem“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 27 (2003). S. 227–266.
- Karakaya-Stump, Ayfer. „Documents and *Buyruk* Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview“. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37.3 (2010). S. 273–286.
- „The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath“. David Shankland (Hg.). *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*. Bd. 2. Istanbul: ISIS, 2004. S. 329–353.
- „The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and Their Kizilbash Clients“. *International Journal of Turkish Studies* 16.1&2 (2010). S. 1–24.
- *The Kizilbash/Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. (Edinburgh Studies on the Ottoman Empire). Edinburgh: Edinburgh Univ., 2020.
- „Kızılbaş, Bektaşî, Safevî İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge“. *Tuba* 30.2 (2006). S. 117–130.
- „The *Vefâ'iyye*, the Bektashiyye and Genealogies of ‚Heterodox‘ Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm“. *Turcica* 44 (2012–2013). S. 279–300.
- Karolewski, Janina. „Adaptation of *Buyruk* Manuscripts to Impart Alevi Teachings: Mehmet Yaman Dede and the *Arapgir-Çimen Buyruğu*“. Stefanie Brinkmann et al. (Hg.). *Education Materialised: Reconstructing Teaching and Learning Contexts through Manuscripts*. Berlin etc.: De Gruyter, 2021. S. 465–495.
- „Discovering Alevi Rituals by Analysing Manuscripts: *Buyruk* Texts and Individual Notebooks“. Johannes Zimmermann, dies. u. Robert Langer (Hg.).

- Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction.* (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 39). Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2018. S. 75–106.
- Karolewski, Janina. „The Education of Alevi Religious Specialists and their Manuscripts: Ali Göktürk Dede from Şeyh Hasan Köyü, Turkey“. Stefanie Brinkmann et al. (Hg.). *Education Materialised: Reconstructing Teaching and Learning Contexts through Manuscripts.* Berlin etc.: De Gruyter, 2021. S. 151–184.
- „Manuskripte, gesungene Dichtung und Langhalslaute als Aufbewahrungsorte: Vermittlung und Vergegenwärtigung von Wissen im anatolischen Alevitentum“. Katharina Hoins, Thomas Kühn u. Johannes Müske (Hg.). *Schnittstellen: Die Gegenwart des Abwesenden.* (Schriftenreihe der Iser-Lohmann-Siems Stiftung; 7). Berlin: Dietrich Reimer, 2014. S. 172–193.
- „The Materiality of Alevi Written Heritage: Beautiful Objects, Valuable Manuscripts, and Ordinary Books“. Martin Greve, Ulaş Özdemir u. Raoul Motika (Hg.). *Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage.* (Istanbuler Texte und Studien; 43). Baden-Baden: Ergon, 2020, 175–211
- „Ritual Text and Music in Turkish Alevism: Dimensions of Transmission and Bearers of Knowledge“. Hendrik Schulze (Hg.). *Musical Text as Ritual Object.* Turnhout: Brepols, 2015. S. 91–110.
- „What Is Heterodox About Alevism?: The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment“. *Die Welt des Islams* 48 (2008). S. 434–456.
- Karpat, Kemal H. *Ottoman Population 1830–1914: Demographic and Social Characteristics.* (Turkish and Ottoman Studies). Madison u. London: The Univ. of Wisconsin, 1985.
- „Ottoman Population Records and the Census of 1881/82–1893“. *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978). S. 237–274.
- Kaya, Ali u. Mehmet Yaman. *Cem: Cem Örneği Kitapçığıdır.* Hg. CEM Vakfı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı. (CEM Vakfı Cep Kitapları Dizisi; 1). Istanbul: CEM Vakfı, 2005.
- Kaya, Doğan. „Cönklerden Gün Işığına: Divriğili Veli“. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 2 (2011). S. 213–264.
- Keçeli, Şakir u. Aziz Yalçın (Hg.). *Alevîlik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi.* Ankara: Ardıç, 1996.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kızılbaş/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien.* (Islamkundliche Untersuchungen; 126). Berlin: Klaus Schwarz, 1988.
- „On the Significance of *Musahiplik* Among the Alevi of Turkey: The Case of the Tahtacı“. Dies., Barbara Kellner-Heinkele u. Anke Otter-Beaujean (Hg.). *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic*

- Religious Communities in the Near East in the Past and Present*, Berlin, 14–17 April 1995. (Studies in the History of Religions: NUMEN Book Series; 76). Leiden, New York u. Köln: Brill, 1997. S. 120–137.
- „The Role of Kerbela in the (Re-)Construction of Alevism in Turkey“. Ildikó Bellér-Hann (Hg.). *The Past as Resource in the Turkic Speaking World*. (Istanbuler Texte und Studien; 8). Würzburg: Ergon, 2008. S. 43–59.
- Kehrer, Günter. „Spezialisten, religiöse“. Hubert Canik et al. (Hg.). Unter Mitarb. v. Günter Kehrer et al. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG). Bd. 5. Stuttgart etc.: Kohlhammer, 2001. S. 76–81.
- Kieser, Hans-Lukas. „Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia“. *Die Welt des Islams* 41.1 (2001). S. 89–111.
- Koçak, Yunus. „Şah İbrahim Ocağı'ndan Gelen bir Şeyh Safi Buyruğu“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004). S. 63–119.
- Der Koran*. Übers. Rudi Paret. 8., veränderte Aufl. Stuttgart, Berlin u. Köln: Kohlhammer, 2001.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. 1. Aufl. (ANT Yayınları; 22). Istanbul: ANT, 1993.
- Korkmaz, Zeynep. *Güney-Batı Anadolu Ağızları: Ses Bilgisi (Fonetik)*. 2. Aufl. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları; 583). Ankara: Ankara Üniversitesi, 1994.
- Kökel, Coşkun. *Güvenç Abdal Ocaklıları*. Bd. 3: *Cem Erkânnamesi I (Ordu, Giresun, Tokat, Zonguldak, Sakarya ve Samsun Yöreleri)*. Istanbul: Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği, 2013.
- *Güvenç Abdal Ocaklıları*. Bd. 4: *Cem Erkânnamesi II (Düzce, Trabzon ve Kocaeli Bölgeleri)*. Istanbul: Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği, 2013.
- Köylerimiz: 1 Mart 1968 Gününe Kadar*. Hg. Türkiye İller İdaresi Genel Müdürlüğü. Ankara: Başbakanlık Basımevi D.S.İ., 1968.
- Kudat, Ayşe. *Kirvelik: Sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü*. (Ütopya Yayınları; 108). Ankara: Ütopya, 2004.
- Langer, Robert. “The Alevi Animal Sacrifice (Kurban) Between Professionalisation and Substitution: Recent Developments in the Context of Migration and Urbanization”. Eftychia Stavrianopoulou, Axel Michaels u. Claus Ambos (Hg.). *Transformations in Sacrificial Practices: From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, 12–14, July 2006*. (Performanzen: Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater; 15). Berlin: LIT-Verlag, 2008. S. 193–214.
- „Alevitische Rituale“. Martin Sökefeld (Hg.). *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld: transcript, 2008. S. 65–108.

- . *Alevitische Rituale im transnationalen Kontext: Religiöse Praxis zwischen türkischer Großstadt, Diasporagruppen und anatolischem Dorf*. Unveröffentl. Habilitationsschrift, Univ. Heidelberg. 2015.
- . „Marginalised Islam‘: The Transfer of Rural Rituals into Urban and Pluralist Contexts and the Emergence of Transnational ‚Communities of Practice“ . Christiane Brosius u. Ute Hüsken (Hg.). *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*. New Delhi: Routledge India, 2010. S. 88–123.
- Langer, Robert u. Hasan Gazi Öğütcü, „Orality and Scripturality: A Historical Ethnographic Account of Religious Ritual Practice in an Alevi Village“. Hg. Johannes Zimmermann, Janina Karolewski u. ders. (Hg.). *Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction*. (Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, Heidelberger Studien/History and Culture of the Modern Near and Middle East, Heidelberg Studies; 39). Berlin, Bern, etc.: Peter Lang, 2018. S. 107–122.
- Langer, Robert u. Jan A. M. Snoek. „Ritualtransfer“. Christiane Brosius, Axel Michaels u. Paula Schrode (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. (UTB-Band; 3854). Göttingen u. Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. S. 188–196.
- Luschan, Felix von. „Die Tachtadschy und andere Ueberreste der alten Bevölkerung Lykiens“. *Archiv für Anthropologie* 19 (1891). S. 31–53.
- . „Wandervölker Kleinasiens“. *Zeitschrift für Ethnologie* 18 (1886). S. 167–171.
- Luschan, Felix von u. Eugen A. Petersen. *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratiss*, 2 Bde (Wien: Gerold 1889).
- Margaritova, Rumiana u. Stephan Balastchev. „The Early Saz Education of a Young Alevi (Bektashi) Performer from Bulgaria“. Rosemary Statelova et al. (Hg.). *The Human World and Musical Diversity: Proceedings from the Fourth Meeting of the ICTM Study Group „Music and Minorities“ in Varna, Bulgaria 2006*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, Institute of Art Studies, 2008. S. 185–189.
- Markoff, Irène. „Alevi Identity and Expressive Culture“. *The Garland Encyclopedia of World Music*. Vol. 6: Virginia Danielson, Scott Marcus u. Dwight Reynolds (Hg.). *The Middle East*. New York u. London: Routledge, 2002. S. 793–800.
- . „The Case of Transgressive Musical Orientations in Contemporary Alevi Musical Expression: Purity Versus Hybridity in the Sacred/ Secular Continuum“. Rosemary Statelova et al. (Hg.). *The Human World and Musical Diversity: Proceedings from the Fourth Meeting of the ICTM Study Group „Music and Minorities“ in Varna, Bulgaria 2006*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, Institute of Art Studies, 2008. S. 29–35.
- . „Music, Saints, and Ritual: Samā‘ and the Alevi of Turkey“. Grace Martin Smith u. Carl W. Ernst (Hg.). *Manifestations of Sainthood in Islam*. Istanbul: ISIS, 1993. S. 95–110.

- „The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam“. *The World of Music* 28.3 (1986). S. 42–56.
- Markussen, Hege Irene. *Teaching History, Learning Piety: An Alevi Foundation in Contemporary Turkey*. [zugl. Diss., Lund Univ., 2012]. (Lund Studies in History of Religions; 32). Lund: Sekel Bokförlag, 2012.
- „Ritual Criticism and the Alevi Cem Ritual“. *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*. Bd. 4: Axel Michaels et al. (Hg.). *Reflexivity, Media, and Visuality*. Section 1: Udo Simon (Hg.). *Reflexivity and Discourse on Ritual*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011. S. 147–162.
- „Alevi Theology From Shamanism to Humanism“. Dies. (Hg.). *Alevis and Alevism: Transformed Identities*. Istanbul 2005. S. 65–90.
- Massicard, Elise. „Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation“. Hege Irene Markussen (Hg.). *Alevis and Alevism: Transformed Identities*. Istanbul: ISIS, 2005. S. 109–135.
- „Local Productions of Alevi Knowledge“. *Istanbul Almanach* 5 (2001). S. 70–74.
- Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Şafawids: Šī'ism, Şūfism and the Ġulāt*. (Freiburger Islamstudien; 3). Wiesbaden: Steiner, 1972.
- McElwain, Thomas. „Ritual Change in a Turkish Alevi Village“. Tore Ahlbäck (Hg.). *The Problem of Ritual*. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis; 15). Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1993. S. 131–168.
- „The Turkish Alevi: Issues in the Study of an Oral Tradition“. *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu, 23–24 Ekim 2010, Ankara*. Ankara: CEM Vakfı, 2012. S. 282–297.
- Mélikoff, Irène. „La Cérémonie du Ayn-i Djem (Anatolie Centrale)“. *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein = *Revue des Études Islamiques* 60 (1992). S. 65–68.
- „Le Problème Kızılbaş“. *Turcica* 6 (1975). S. 49–67.
- Mevlana Celaleddin Rumi. *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*. Hg. Bekir Şahin. 2. Aufl. (Rûmî Yayınları; 63). Konya: Rûmî, 2011.
- Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*. Bd. 3. Hg. Abdülbaki Gölpınarlı. (Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları; Seri III, 9). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972.
- Minorsky, Vladimir. „Ahl-i Hâkḳ“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. I. Hg. Clifford Edmund Bosworth et al. Leiden: Brill, 1960. S. 260a–263b.
- „The Poetry of Shāh Ismā'īl I“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10.4 (1942). S. 1006a–1053a.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. 1. Aufl. (Contemporary Issues in the Middle East). Syracuse, N. Y.: Syracuse Univ., 1988.
- Morton, Alexander H. „The Chūb-i Ṭarīq and Qizilbāsh Ritual in Safavid Persia“. Jean Calmard (Hg.). *Études Safavides/ Muṭāla'āt-i şafawī*. (Bibliothèque

- Iranienne; 39). Paris u. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 1993. S. 225–245.
- Nestmann, Liesa. „Die ethnische Differenzierung der Bevölkerung der Osttürkei in ihren sozialen Bezügen: Auswertung der „Köy Envanter Etüdleri“ des Ministeriums für Dorfangelegenheiten“. Peter Alford Andrews (Hg.). Mitarb. Rüdiger Benninghaus. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients; Reihe B, Nr. 60.1). Wiesbaden: Reichert, 2002. S. 543–581.
- Nişanyan, Sevan. *Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'ye Değiştirilen Yeradları*. Istanbul: TESEV, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)*. (Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları: Araştırma Dizisi). Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2011.
- . *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: Yahut Dairenin Dışında Çıkanlar (15.–17. Yüzyıllar)*. 3. Aufl. (Tarih Vakfı Yurt Yayınları; 60). Istanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2003.
- Oktay-Uslu, Zeynep. „Alevi-Bektashi Literature as a Discursive Tradition: Interpretive Strategies, Orality, Charisma-Loyalty“. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 7.2 (2020). S. 33–53
- Olçay, Selâhattin. *Erzurum Ağzı: İnceleme, Derleme, Sözlük*. 2. Aufl. (Türk Dil Kurumu Yayınları; 581). Ankara: Türk Dil Kurumu, 1995.
- Olsson, Tord. „Epilogue: The Scripturalization of Ali-oriented Religions“. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga u. Catherina Raudvere (Hg.). *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. (Transactions: Svenska Forskningsinstitutet Istanbul / Swedish Research Institute in Istanbul; 8). Istanbul: Curzon, 1998. S. 199–206.
- Orhan, Hüseyin. *Alevilikte İbadet*. Istanbul: Garip Dede 2003.
- Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691–1696)*. (Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları; 998). Istanbul: Edebiyat Fakültesi, 1963.
- Otter-Beaujean, Anke. *Buyruk: Übersetzung und Untersuchung eines alevitischen Textes*. Unveröffentl. Magisterarbeit, FU, Berlin, 1990.
- . „Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition – Zum Stellenwert der Buyruk-Handschriften im Alevitum“. K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele u. dies. (Hg.). *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14–17 April 1995*. (Studies in the History of Religions: NUMEN Book Series; 76). Leiden, New York u. Köln: Brill, 1997. S. 213–226.

- Oymak, İskender. *Malatya Ziyaret Kültürü ve Ziyaret Yerleri*. (Malatya Valiliği, Malatya Kitaplığı Yayınları, Araştırma-İnceleme Dizisi; 1). Malatya: Malatya Valiliği, 2013.
- Öğüt, Serdal. „Tokatlı Bektaşî bir Şair: Ayık Hoca“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 67 (2013). S. 167–178.
- Özcan, Selay. *Kul Himmet'in Şiir Dünyası, Şiirlerinde Gelenek, Etkileşim ve Eğitim*. Unveröffentl. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniv., İzmir, 2011.
- Özçelik, Sadettin/Boz, Erdoğan. *Diyarbakır İli Çüngüş ve Çermik Yöresi Ağzı: Dil İncelemesi, Metinler, Sözlük*. (Türk Dil Kurumu Yayınları; 789). Ankara: Türk Dil Kurumu, 2001.
- Özdemir, Ulaş. *Kimlik Ritüel Müzik İcrası: İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*. (Kolektif Kitap; 87). İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- . *Senden Gayrı Âşık mı Yoktur: 20. Yüzyıl Âşık Portreleri*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- Özerol, Süleyman. „Şah İbrahim Veli İle İlgili Anlatımlar: Ballıkaya Köyünden Derlemeler“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004). S. 119–138.
- Özkılınç, Ahmet et al. (Hg.). *387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530)*. Bd. 2: *Amasya, Çorumlu, Sivas-Tokat, Sonis-Niksa, Karahisâr-i Şarkî, Canik, Trabzon, Kemah, Bayburd, Malatya, Gerger-Kahta ve Divriği-Darendede Livâları*. (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı; 36: Defter-i Hâkânî Dizisi; 3). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1997.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiileri Antolojisi*. Bd. 2: *16. Yüzyıl*. (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları; 2063: Yayınlar Dairesi Başkanlığı, Sanat-Edebiyat Eserleri Dizisi; 162-31). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998.
- . *Alevi-Bektaşî Şiileri Antolojisi*. Bd. 3: *17. Yüzyıl*. (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları; 2064: Yayınlar Dairesi Başkanlığı, Sanat-Edebiyat Eserleri Dizisi; 162-31). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998.
- . *Alevi-Bektaşî Şiileri Antolojisi*. Bd. 4: *19. Yüzyıl*. (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları; 2065: Yayınlar Dairesi Başkanlığı, Sanat-Edebiyat Eserleri Dizisi; 162-31). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998.
- . *Alevi-Bektaşî Şiileri Antolojisi*. Bd. 5: *20. Yüzyıl*. (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları; 2066: Yayınlar Dairesi Başkanlığı, Sanat-Edebiyat Eserleri Dizisi; 162-31). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998.
- Parla, Taha (Hg.). *Yurt Ansiklopedisi: Türkiye, İl İl. Dünü, Bugünü, Yarını*. İstanbul: Anadolu, 1982–1983.
- Paul, Ina u. Zimmermann, Johannes. „Zur Funktionalität des Cem-Rituals als Instrument alevitischer Identitätsstiftung in der Cem Dergisi“. Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus (Hg.). *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und West-*

- europa*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 33). Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2005. S. 175–202.
- Peirce, Leslie. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkley, Los Angeles u. London: Univ. of California, 2003.
- Planhol, Xavier de. *Kulturgeographische Grundlagen der islamischen Welt*. Übers. Heinz Halm. Zürich u. München: Artemis, 1975.
- . *Minorités en Islam: Géographie politique et sociale*. (Collection Géographes). Paris: Flammarion, 1997.
- Population de la Turquie par vilayet et cazas par villes et par villages d'après le recensement du 28 octobre 1927*. (Publication de l'Office central de statistique; 3). Angora 1928.
- Procházka, Stephan. *Die arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei)*. (Semitica Viva; 27). Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- Refik, Ahmed. *Onaltıncı Asırda Râfızîlik ve Bektâşîlik: Onaltıncı Asırda Türkiye 'de Râfızîlik ve Bektâşîlik'e Dair Hazîne-i Evrak Belgelerini İçerir* [überarb. Version d. Originals v. 1932]. Hg. u. Überarb. Mehmet Yaman. Istanbul 1994.
- Refik, Ahmet. *On Altıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik: On Altıncı Asırda Türkiye 'de Rafizîlik ve Bektaşîliğe Dair Hazinei Evrak Vesikalarını Havidir*. Istanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi 1932.
- Reinhard, Kurt. „Bemerkungen zu den Âşık, den Volkssängern der Türkei“. *Asian Music* 6.1/2 (1975). S. 189–206.
- Sahin, Sehiban. *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*. Unveröffentl. Diss., New School Univ., New York 2001. (= UMI Microform; 3027098).
- Sâlnâme-i Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmaniyye 1264 (Def'a 2), 1266 (Def'a 4), 1267 (Def'a 5), 1268 (Def'a 6), 1269 (Def'a 7), 1270 (Def'a 8), 1271 (Def'a 9), 1272 (Def'a 10), 1273 (Def'a 11), 1275 (Def'a 13), 1276 (Def'a 14), 1277 (Def'a 15), 1278 (Def'a 16), 1280 (Def'a 18), 1283 (Def'a 21), 1284 (Def'a 22), 1285 (Def'a 23), 1287 (Def'a 25), 1288 (Def'a 26), 1290 (Def'a 28), 1311 (Def'a 49), 1312 (Def'a 50), 1313 (Def'a 51), 1314 (Def'a 52), 1315 (Def'a 53), 1316 (Def'a 54), 1317 (Def'a 55), 1318 (Def'a 56), 1319 (Def'a 57), 1320 (Def'a 58), 1321 (Def'a 59), 1322 (Def'a 60), 1323 (Def'a 61), 1326 (Def'a 65), 1327 (Def'a 66), 1328 (Def'a 67).*
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Diyâr-i Bekr 1286 (Def'a 1), 1288 (Def'a 3), 1291 (Def'a 6), 1292 (Def'a 7), 1293 (Def'a 8), 1294 (Def'a 9), 1300 (Def'a 10).*
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Ma'mûretü l-'Azîz 1301 (Def'a 1), 1302 (Def'a 2), 1305 (Def'a 4), 1308 (Def'a 6), 1310 (Def'a 10), 1312 (Def'a 8).*
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Sîvâs 1325 (Def'a 17).*
- Salname-i Vilayet-i Sivas H. 1287 (Sivas Vilayet Yılığ 1870)*. Ebubekir S. Yücel (Hg.). (Buruciye Yayınları; 10). Sivas: Buruciye, 2008.
- Salname-i Vilayet-i Sivas H. 1288–1289–1292–1293–1298 (Sivas Vilayet Yılığ 1871–1872–1875–1876–1880)*. Ebubekir S. Yücel (Hg.). (Buruciye Yayınları; 11). Sivas: Buruciye, 2008.

- Salname-i Vilayet-i Sivas H. 1300–1301–1302–1304–1306–1308–1321 (Sivas Vilayet Yıllığı) (1882–1883–1884–1886–1888–1890–1903)*. Ebubekir S. Yücel (Hg.). (Buruciye Yayınları; 12). Sivas: Buruciye, 2008.
- Sarıönder, Refika. „Transformationsprozesse des alevitischen *Cem*: Die Öffentlichkeit ritueller Praktiken und Ritualhandbücher“. Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus (Hg.). *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 33). Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2005. S. 163–173.
- Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*. (Vadi Yayınları; 171: Tarih Dizisi; 2). Ankara: Vadi, 2002.
- Savory, Roger M. *Iran Under the Safavids*. Cambridge etc.: Cambridge Univ., 1980.
- . „Kızıl-bâsh“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. V. Clifford Edmund Bosworth et al. (Hg.). Leiden: Brill, 1986. S. 243a–245b.
- . „The Office of Khalîfat al-Khulafâ Under the Şafawids“. *Journal of the American Oriental Society* 85. 4 (1965). S. 497–502.
- Saydam, Abdullah. „Trabzon'da "Gayri Resmi Nikah"ın Doğurduğu Problemler ve Boşanma Davaları (1830–1844)“. *Osmanlı Araştırmaları* 20 (2000). S. 329–353.
- Scheben, Thomas. *Verwaltungsreformen der frühen Tanzimatszeit: Gesetze, Maßnahmen, Auswirkungen. Von der Verkündung des Ediktes von Gülhane 1839 bis zum Ausbruch des Krimkrieges 1853*. [zugl. Diss., Univ. Mainz, 1988]. (Europäische Hochschulschriften; 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften; 454). Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 1991.
- Schubel, Vernon. „When the Prophet Went on the *Miraç* He Saw a Lion on the Road: The *Miraç* in the Alevi-Bektaşî Tradition“. Christiane Gruber u. Frederick Colby (Hg.). *The Prophet's Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*. Bloomington u. Indianapolis: Indiana Univ., 2010. S. 330–343.
- Shani, Raya. „Calligraphic Lions Symbolising the Esoteric Dimension of Ali's Nature“. Pedram Khosronejad (Hg.). *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism: Iconography and Religious Devotion in Shi'i Islam*. (International Library of Iranian Studies; 29). London & New York: I. B. Tauris etc., 2012. S. 122–158.
- Shankland, David. „The *Buyruk* in Alevi Village Life: Thoughts From the Field on Rival Sources of Religious Inspiration“. Gilles Veinstein (Hg.). *Synchrétismes et hérésies dans l'Orient seljoukide et ottoman (XIVe-XVIIe siècle)*. (*Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001*). (Collection Turcica; 9). Leuven u. Paris: Peeters, 2005. S. 310–323.
- . *The Alevi in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. (Islamic Studies Series). London u. New York: RoutledgeCurzon, 2003.

- . „Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement“. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga u. Catharina Raudvere (Hg.). *Alevi Identity: Cultural Religious and Social Perspectives*. (Transactions: Svenska Forskningsinstitutet Istanbul / Swedish Research Institute in Istanbul; 8). Istanbul: Curzon, 1998. S. 19–27.
- Şimşek, Mehmet. *Hıdır Abdal Sultan Ocağı: Doğu Anadolu'da Sosyal ve Kültürel Yönleriyle Örnek Bir Köyümüz*. 2. erweiterte Aufl. Istanbul: Cevahir, 1993.
- Sohrweide, Hanna. „Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert“. [Zugl. Hamburg, Univ., Diss., 1965]. *Der Islam* 41 (1965). S. 95–223.
- Somel, Selçuk Akşin. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839–1908*. (The Ottoman Empire and its Heritage; 22). Leiden, Boston u. Köln: Brill, 2001.
- Şoñ Teşkilât-i Mülkiyyede Köylerimiziñ Adları. Hg. Türkiye Cumhuriyeti Dâhiliyye Vekâleti. (Nüfus Müdüriyyet-i 'Umümiyyesi Neşriyatından; 3). (Istanbul: Hilâl Maḩba'ası 1928).
- Sökefeld, Martin. „Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution“. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2002). S. 163–186.
- . „Alevism Online: Re-Imagining a Community in Virtual Space“. *Diaspora* 11.1 (2002). S. 85–123.
- . „Einleitung: Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung“. Ders. (Hg.). *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld: transcript, 2008. S. 7–36.
- . *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*. New York etc.: Berghahn, 2008.
- Sözengil, Tarık Mümtaz. *Tarih Boyunca Alevilik*. Istanbul 1991.
- Street, Brian V. *Literacy in Theory and Practice*. (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture; 9). Cambridge: Cambridge Univ., 1984.
- Taşğın, Ahmet. „Şeyh Sâfi Menakıbı ve Buyruklar“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (2005). S. 441–458.
- Taylor, J.[ohn] G.[eorge]. „Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagħ, in 1866“. *Journal of Royal Geographical Society of London* 38 (1868). S. 281–361.
- Tee, Caroline. „Holy Lineages, Migration and Reformulation of Alevi Tradition: A Study of the Derviş Cemal Ocağ from Erzincan“. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37.3 (2010). S. 335–392.
- . *Mysticism and Identity Amongst the Alevi in Turkey: A Study of Flexibility and Adaptation in the aşık Poetry of an Eastern Alevi ocağ*. Unveröffentl. Diss., Bristol, Univ., 2012.

- Terkivatan, Ahmet. *Inzestvorwurf an Aleviten/Kizilbas: Wie man mit gewissen Vorurteilen rationell umgehen kann, ohne den Verstand zu verlieren. (wissenschaftlicher Aufsatz)*. Norderstedt: GRIN, 2009.
- Tewari, Laxmi. „Turkish Village Music“. *Asian Music* 3.1 (1972). S. 10–24.
- Tur, Derviş. *Erkânname: Aleviliğin İslam Yorumu ve Alevi Erkanları. Alevi İnancına Vurulan Tarihi Darbeler*. 3. erweiterte Aufl. (Can Yayınları; 153). Istanbul: Can, 2012.
- Türkiye Cumhuriyeti Devlet Sâlnâmesi 1925–1926*. Istanbul: Maḥba‘a-i ‘Âmire, 1926.
- Türkiye ‘de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. 12 Bde. (Türk Dil Kurumu Yayınları; 211,1–12). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1963–1982.
- Uğurlu, Ahmet. *Alevilikte Cem ve Musâhibilik*. 2. Aufl. Istanbul: Nadir Kitap, 1995.
- Uluçay, Ömer. *Alevilikte Dua Gülbang: Araştırma-İnceleme*. 3. Aufl. [d. Erstauf. v. 1992]. Adana 1998.
- Ünver, İsmail. „Bakire İzinnamesi“. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5 (1994). S. 529–534.
- Üzüm, İlyas. „Hüsniyye“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 19. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999. S. 34–35.
- „Kültürel Kaynaklarına Göre Alevi İnançları ve İbadet Anlayışları“. *Köprü Dergisi* 62 (1998).
- Vorhoff, Karin. „Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bek-tashi of Turkey“. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga u. Catherina Raudvere (Hg.). *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. (Transactions: Svenska Forskningsinstitutet Istanbul / Swedish Research Institute in Istanbul; 8). Istanbul: Curzon, 1998. S. 23–50.
- Weineck, Benjamin. „‘Er ist ein notorischer Übeltäter’: Lokalhistorische Perspektiven auf einen Kızılbaş-Vorfall aus dem frühen 18. Jahrhundert“. Johannes Zimmermann, Christoph Herzog u. Raoul Motika (Hg.). *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien. Festschrift für Michael Ursinus*. (Bamberger Orientstudien; 8). Bamberg: Univ. of Bamberg, 2016. S. 665–698.
- *Zwischen Verfolgung und Eingliederung: Kızılbaş-Aleviten im osmanischen Staat (16.–18. Jahrhundert)*. [zugl. Diss., Univ. Bayreuth, 2019]. (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften; 42). Baden-Baden: Ergon, 2020.
- u. Johannes Zimmermann (Hg.). *Alevism between Standardisation and Plurality: Negotiating Texts, Sources and Cultural Heritage*. (Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, Heidelberger Studien/History and Culture of the Modern Near and Middle East, Heidelberg Studies; 40). Berlin, Bern, etc.: Peter Lang, 2018.
- u. Johannes Zimmermann. „Introduction: Sourcing Alevism Between Standard, ‘Canon’, and Plurality“. Dies. (Hg.). *Alevism Between Standardisation and Plurality: Negotiating Texts, Sources, and Cultural Heritage*. (Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, Heidelberger Studien/History and

- Culture of the Modern Near and Middle East, Heidelberg Studies; 40). Berlin etc.: Peter Lang, 2018. S. 21–58.
- White, George E. „Some Non-Conforming Turks“. *The Muslim World* 8.3 (1918). S. 242–248.
- Winter, Michael. „The Modernization of Education in Kemalist Turkey“. Jacob M. Landau (Hg.). *Atatürk and the Modernization of Turkey*. Boulder & Leiden: Westview & E.J. Brill, 1984. S. 183–194.
- Winter, Stefan. „Shiite Emirs and Ottoman Authorities: The Campaign Against the Hamadas of Mt Lebanon, 1693–1694“. *Archivum Ottomanicum* 18 (2000). S. 209–245.
- . *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788*. (Cambridge Studies in Islamic Civilization). Cambridge etc.: Cambridge Univ., 2010.
- Yalcın, Alemdar u. Yılmaz, Hacı. „Şah İbrahim Ocağı Üzerine Yeni Bilgiler“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004). S. 11–62.
- Yalman, Nur. „Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey“. *Archives Européennes de Sociologie/ European Journal of Sociology* 10 (1969). S. 41–60.
- Yaman, Ali. *A'dan Z'ye Alevilik Nedir?*. (Alevi İnanç ve Kültürü Cep Kitapları Dizisi; 2). Istanbul: Selbstverlag, 1999.
- . *Alevilikte Dedeler Ocaklar*. (Alevi İnanç ve Kültürü Cep Kitapları Dizisi; 2). Istanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998.
- . *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. Cemal Şener (Hg.). (Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları; 13). Istanbul: Barış Matbaası, 2004.
- . „Diyanet Vakfı'nca Yayınlanan Alevî-Bektaşî Klasikleri Üzerinden Diyanet ve Alevîlik Tartışmaları“. Süleyman Akkuş et al. (Hg.). *Uluslararası Alevî-Bektaşî Klasikleri Sempozyumu, Sakarya Üniversitesi, 08–09 Kasım 2014, Sakarya*. Ankara: TDV, 2016. S. 148–166.
- . „Die Entwicklung des *Ocak*-Systems in der jüngeren Geschichte“. Robert Langer et al. (Hg.). *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orient; 36). Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2013. S. 37–68.
- . „Ritual Transfer within the Anatolian Alevites: A Comparative Approach to the *Cem* Ritual“. *Ritual Dynamics*. Vol. 5: Axel Michaels et al. (Hg.). *Transfer and Spaces*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010. S. 269–276.
- Yaman, Mehmet. *Alevilik'te Cem: İnanç-İbadet-Erkân*. (Can Yayınları; 177). Istanbul: Can, 2003.
- . *Türk Modernleşmesi'nde bir Alevi Ocakzade Dinbilimcinin Seyir Defteri*. Ali Yaman (Hg.). (Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları; 7). Hausen (Wied): Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü / Das Alevitisch-Bektaschitische Kulturinstitut e. V., 2018.

- . *Hıdır Abdal Sultan ve Ocak Köyü*. Istanbul: Cevahir, 2014.
- Yardımcı, Mehmet. *Hekimhanlı Esirî*. (Halk Edebiyatı Dizisi; 59). Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Yıldırım, Rıza. „Inventing a Sufi Tradition. The Use of the Futuwwa Ritual Gathering as a Model for the Qizilbash *Djem*“. John J. Curry u. Erik S. Ohlander (Hg.). *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200–1800*. London u. New York: Routledge, 2012. S. 164–182.
- . „Kiştim Marı: Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarını Hacı Bektaş Evlâdına Bağlama Girişimi ve Sonuçları“. *Tunceli Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012). S. 1–19.
- . *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*. (Yapı Kredi Yayınları; 5687: Kâzım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi; 104). Istanbul: Yapı Kredi, 2020.
- Yıldız, Harun. „Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (Yaz 2004). S. 323–359.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. Hg. Turhan Yörükân. 2. Aufl. kommentiert v. Turhan Yörükân. (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları; 2104, Yayınlar Dairesi Başkanlığı Başvuru Kitapları Dizisi; 56). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Yüsuf Ziyâ. „Anadolu ‘Alevîler ve Tâhtâcılar (1)’“. *Dârü l-Fünûn İlahiyât Fâkültesi Mecmû‘ası: Târîhî, İctimâ‘î, Dînî, Felsefî* 8 (Mârt 1928). S. 109–150.
- Yüksel Muslu, Cihan. „Nomadic“ Borders of Ottoman Provinces during the Mamluk-Ottoman Imperial Transition“. Stephan Conermann u. Gül Şen (Hg.). *The Mamluk-Ottoman Transition: Continuity and Change in Egypt and Bilâd al-Shâm in the Sixteenth Century*. (Ottoman Studies / Osmanische Studien; 2). Göttingen: V&R unipress, 2016. S. 295–326.
- Yürür, Ahmet Engin. *Mi’raçlama in the Liturgy of the Alevi of Turkey: A Structural and Gnostic Analysis*. Unveröffentl. Diss., Univ. of Maryland, Baltimore County (UMBC), 1989.
- Zarinebaf-Shahr, Fariba. „Qizilbash ‘Heresy’ and Rebellion in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century“. *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu* 7 (1997). S. 1–13.
- Zimmermann, Johannes. „Between ‘Authenticity’ and ‘Reliability’: Negotiation of Religious and Ritual Knowledge in an Alevi Online Discussion Forum“. Johannes Zimmermann, Janina Karolewski u. Robert Langer (Hg.). *Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients; 39). Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2018. S. 123–188.
- Zotter, Christof. „Von Linien und schwarzen Schlangen: Design im Hindu-Ritual“. Janina Karolewski, Nadja Miczek u. ders. (Hg.). *Ritualdesign: Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale*. Bielefeld: transcript, 2012. S. 293–325.

Online-Publikationen

- „2010 Yılı Kararları“. Online-Publikation. Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü (Hg.). 2010. Unter: <http://www.sivaskorumakurulu.gov.tr/%5Ckararlar%5C2010%20y%C4%B1%C4%B1%20kararlar%4%B1%5CMay%4%B1s%20201%20sivaskararlar%4%B1.pdf> (letzter Zugriff 15.10.2015).
- Aksüt, Hamza. „Alevi Avşarlar-1“. *Avşarlarelleri Dergisi* 3 (2008). Online-Publikation. Unter: <http://www.avsarobasi.com/forum/index.php?topic=59146.0;wap2> (letzter Zugriff 04.09.2014).
- Aydın, Ayhan. „Mehmet Yaman (Dede (Hıdır Abdal Ocağı), İlahiyatçı, Yazar)“. [Interview mit Mehmet Yaman, geführt von A. Aydın, Istanbul, 24.12.2004]. Online-Publikation. *Aleviyol* (Hg.). 2006. Unter: <http://aleviyol.com/de/index.php/content/view/2294/237/> (letzter Zugriff 16.12.2008).
- „Bozdağ: Alevilik Sadece Sazlı Sözlü bir Kültür Değil“. Online-Publikation. TRT Türk (Hg.). 2013. Unter: <http://www.trtturk.com/haber/alevik-sadece-sazli-sozlu-bir-kultur-de-gil.html> (letzter Zugriff 01.11.2014).
- „Cemevi, Cümbüş Yeri' Sözüne Beraat“. Online-Publikation. *Hürriyet*. 2004. Unter: <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=231947> (letzter Zugriff 01.11.2014).
- Çalışlar, Oral. „Mehmet Ali Erbil'den ‚mum söndü‘“. Online-Publikation. *Radikal*. 09.10.2010. Unter: <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/oral-calislar/mehmet-ali-erbilden-mum-sondu-1022805/> (letzter Zugriff 18.07.2018).
- Harth, Dietrich u. Axel Michaels. „Grundlagen des SFB 619: Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive“. *Forum Ritualdynamik* 1 (2003). Online-Publikation Unter: <http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/view/361/344> (letzter Zugriff 01.11.2014).
- „İlçemizi Tanıyalım“. Online-Publikation. Kuluncak Belediyesi (Hg.). 2015. Unter: <http://www.kuluncak.bel.tr/sayfa.php?id=97> (letzter Zugriff 08.08.2015).
- İlmihal I: İman ve İbadetler*. Hg. Diyanet İşleri Başkanlığı. Online-Publ. O. J. Unter: https://webdosya.diyanet.gov.tr/DiyanetAnasayfa/UserFiles/DiniBilgiler/ilmihal_cilt_1.pdf. (letzter Zugriff 06.09.2021).
- Kaya, Doğan. „Cönklerden Gün Işığına: Abdal Mahlaslı Halk Şairleri“. Online-Publikation. Çukurova Üniv. Türkoloji Araştırmaları Merkezi (Hg.). O. J. Unter: <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/28.php> (letzter Zugriff 10.11.2014).
- Kılıç, Ali İhsan. „Alvarın Tarihçesi“. Online-Publikation. Alvar Köyü Sitesi (Hg.). 2006. Unter: http://www.alvarkoyu.com/index.php?option=com_content&view=article&id=13:alvaraepn-tarihasesi-&catid=25:alvar-koeyue-tarihcesi&Itemid=173 (letzter Zugriff 08.08.2015).

- „Köylerimiz“. Online-Publikation. T. C. Kuluncak Kaymakamlığı (Hg.). O. J. Unter: http://www.kuluncak.gov.tr/default_B1.aspx?content=435 (letzter Zugriff 08.08.2015).
- „Kültürel Yapı“. Online-Publikation. T. C. Kuluncak Kaymakamlığı (Hg.). 2015. Unter: <http://www.kuluncak.bel.tr/sayfa.php?id=77> (letzter Zugriff 08.08.2015).
- „Mahalle Muhtarları“. Online-Publikation. Kuluncak Belediyesi (Hg.). 2015. Unter: <http://www.kuluncak.bel.tr/sayfa.php?id=72> (letzter Zugriff 08.08.2015).
- „Malatya İlinde Tescil Edilmiş Taşınmaz Kültür Varlıkları (2013 Kasım-Aralık)“. Online-Publikation. Malatya Kaymakamlığı (Hg.). 2013. Unter: http://www.malatya.gov.tr/uploadd/7/files/projelerimiz/kultur_varliklari.pdf (letzter Zugriff 14.09.2014).
- Özdemir, Ahmet. „Sadık Baba“. Online-Publikation. O. J. Unter: <http://www.basakli.com/dedelik/sadik%20baba.htm> (letzter Zugriff 10.11.2014).
- „Yöresel Kelimeler“. Online-Publikation. O. J. Unter: <http://hubyarocagi.tr.gg/Y-Oe-RESEL-KEL%26%23304%3BMELER.htm> (letzter Zugriff 12.09.2015).

Online-Datenbanken

- 1965 Genel Nüfus Sayımı. Online-Datenbank. Hg. Türkiye İstatistik Kurumu. Unter: <http://tui.kapp.tuik.gov.tr/nufus80app/idari.zul?yil=1965> (letzter Zugriff 01.05.2015).
- 1970 Genel Nüfus Sayımı. Online-Datenbank. Hg. Türkiye İstatistik Kurumu. Unter: <http://tui.kapp.tuik.gov.tr/nufus80app/idari.zul?yil=1970> (letzter Zugriff 01.05.2015).
- 1975 Genel Nüfus Sayımı. Online-Datenbank. Hg. Türkiye İstatistik Kurumu. Unter: <http://tui.kapp.tuik.gov.tr/nufus80app/idari.zul?yil=1975> (letzter Zugriff 01.05.2015).
- 1980 Genel Nüfus Sayımı. Online-Datenbank. Hg. Türkiye İstatistik Kurumu. Unter: <http://tui.kapp.tuik.gov.tr/nufus80app/idari.zul> (letzter Zugriff 01.05.2015).
- 1985 Genel Nüfus Sayımı. Online-Datenbank. Hg. Türkiye İstatistik Kurumu. Unter: <http://tui.kapp.tuik.gov.tr/nufus85app/idari.zul> (letzter Zugriff).
- 1990 Genel Nüfus Sayımı. Online-Datenbank. Hg. Türkiye İstatistik Kurumu. Unter: <http://tui.kapp.tuik.gov.tr/nufus90app/idari.zul> (letzter Zugriff 01.05.2015).
- 2000 Genel Nüfus Sayımı. Online-Datenbank. Hg. Türkiye İstatistik Kurumu. Unter: <http://tui.kapp.tuik.gov.tr/nufusapp/idari.zul> (letzter Zugriff 01.05.2015).
- Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS). Online-Datenbank. Hg. Türkiye İstatistik Kurumu. Unter: <http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul> (letzter Zugriff 01.05.2015).
- Derleme Sözlüğü. Online-Wörterbuch. Hg. Türk Dil Kurumu. Unter: <https://sozluk.gov.tr/> (letzter Zugriff 10.08.2021).
- Güncel Türkçe Sözlük. Online-Wörterbuch. Hg. Türk Dil Kurumu. Unter: <https://sozluk.gov.tr/> (letzter Zugriff 10.08.2021).

- Parsel Sorgu*. Online-Datenbank. Hg. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü. Unter: <https://parselsorgu.tkgm.gov.tr/> (letzter Zugriff 05.07.2015).
- Tarama Sözlüğü*. Online-Wörterbuch. Hg. Türk Dil Kurumu. Unter: <https://sozluk.gov.tr/> (letzter Zugriff 10.08.2021).
- T.C. Resmî Gazete*. Online-Datenbank. Hg. T. C. Başbakanlık. Unter: www.resmigazete.gov.tr (letzter Zugriff 05.07.2015).

Landkarten

- Andrews, Peter Alford. *Tübinger Atlas des Vorderen Orients: A VIII 14: Republik Türkei. Ethnische Minderheiten im ländlichen Raum (Ostteil)*. SFB 19 „Tübinger Atlas des Vorderen Orients“ (Hg.). Wiesbaden: Reichert, 1987.
- Birken, Andreas. *Tübinger Atlas des Vorderen Orients: B IX 12: Das Osmanische Reich 1881–1912*. SFB 19 „Tübinger Atlas des Vorderen Orients“ (Hg.). Wiesbaden: Reichert, 1981.
- Denk, Wolfgang u. Günter Müller. *Tübinger Atlas des Vorderen Orients: A I 2: Türkei: Relief, Gewässer und Siedlungen (Ostteil)*. SFB 19 „Tübinger Atlas des Vorderen Orients“ (Hg.). Wiesbaden: Reichert, 1992.
- Gürün*. Hg. Erkân-i Harbiye-i ‘Umûmiye. İstânbül: Erkân-i Harbiye-i ‘Umûmiye Matba‘ası, 1334[h].
- Kiepert, Henri. *Carte général de l’Empire ottoman en Europe et en Asie*. Berlin: D. Reimer, 1867.
- Yeni Türkiye Atlası*. Hg. M.S.B. Harita Genel Müdürlüğü. Ankara: Harita Genel Müdürlüğü, 1977.

Manuskripte aus der Sammlung Bicir

- DD1 (*Dede Defteri 1*) = Nr. 26: Sammelhandschrift. 30 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Ohne Schreibervermerk, vermutl. Alişan (Ali Sami) Öğütcü u. Temir Kargın. Ohne Ortsangabe, vermutl. Bicir. Ohne Datumsangabe, vermutl. 1950er Jahre. (Detaillierte Beschreibung siehe Anhang D).
- DD2 (*Dede Defteri 2*) = Nr. 27: Sammelhandschrift. 30 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Ohne Schreibervermerk, vermutl. Alişan (Ali Sami) Öğütcü. Ohne Ortsangabe, vermutl. Bicir. Ohne Datumsangabe, vermutl. 1950er Jahre. (Detaillierte Beschreibung siehe Anhang D).
- DD3 (*Dede Defteri 3*) = Nr. 24: Sammelhandschrift. 8 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Ohne Schreibervermerk, möglicherweise Alişan (Ali Sami) Öğütcü. Ohne Ortsangabe, vermutl. Bicir. Ohne Datumsangabe. (Detaillierte Beschreibung siehe Anhang D).
- DD4 (*Dede Defteri 4*) = Nr. 4: Sammelhandschrift. 35 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet und Lateinschrift. Ohne Schreibervermerk, vermutl. Temir Kargın. Ohne Ortsangabe, vermutl. Bicir. Datumsangaben zu einigen Listen und Rechnungen: 1966, 1968 u. 1971. (Detaillierte Beschreibung siehe Anhang D).

- DD5 (*Dede Defteri* 5) = Nr. 1: Sammelhandschrift. 88 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Ohne Schreibervermerk, vermutl. Alişan (Ali Sami) Öğütcü. Ohne Ortsangabe, vermutl. Bicir. Ohne Datumsangabe. (Detaillierte Beschreibung siehe Anhang D).
- DD6 (*Dede Defteri* 6) = Nr. 25: Sammelhandschrift. 62 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Ohne Schreibervermerk, vermutl. Alişan (Ali Sami) Öğütcü. Ohne Ortsangabe, vermutl. Bicir. Ohne Datumsangabe, vermutl. 1950er Jahre. (Detaillierte Beschreibung siehe Anhang D).
- DD7 (*Dede Defteri* 7) = Nr. 23: Sammelhandschrift. 236 Folia. Türkisch. Lateinschrift. Ohne Schreibervermerk, vermutl. Hüseyin Ağa u. Abbas Kargın. Ohne Ortsangabe, vermutl. Alvar u. Bicir. Datumsangabe zu einem der Texte: 1954. (Detaillierte Beschreibung siehe Anhang D).
- MB (*Mejbaya*) = Nr. 21: Sammelhandschrift. 109 Folia. Türkisch. Lateinschrift. Schreiber: Mehmet Abbas Öğütcü. Ort: Bicir. 1953, weitere Datumsangaben: 1955 u. 03.03.1955. (Detaillierte Beschreibung siehe Anhang D).
- MM (*Mejmaya*) = Nr. 22: Sammelhandschrift. 110 Folia. Türkisch. Lateinschrift. Schreiber: Hasan Gazi Öğütcü. Ohne Ortsangabe, vermutlich Bicir. 1953, weitere Datumsangaben: 03.11.1985, 12.07.1972, 07.03.1978 u. 19.04.1990
- Nr. 6: Sammelhandschrift. 93 Folia. Türkisch und stellenweise Arabisch. Perso-arabisches Alphabet. Fols. 1^r–67^r: Blatt mit Titel fehlt, laut Besitzervermerk: „Kitāb-i Meşāyiḥ-i Şerīf“ (fol. 67^r), vermutl. *Buyruk*-Text. Fols. 67^r–93^r: „Menakıb-i İmām Ca‘fer-ī Şādiq“. Stifter: İsmā‘il Efendī aus Ergele¹. Ohne Schreiber-, Orts- und Datumsangabe.
- Nr. 10: 99 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Kein Titel, da erste Seiten fehlen. „Dürr-i Meknün“. Besitzer (und auch Schreiber?): Dede Karşın oğlu Mehmed Ağa bin Muşafā Ağa. Ohne Ortsangabe. 3 Receb 1266 [= 16.05.1850].
- Nr. 15: Sammelhandschrift. 18 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Keine Titel der einzelnen Texteinheiten (u. a. Gedichte und private Notizen). Schreiber: Alişan (Ali Sami) Öğütcü. Ohne Ortsangabe, vermutl. Bicir. Datumsangabe bei einigen Texteinheiten: [1]334 (vermutl. Hicri) [=1915/16] u. [1]942.
- Nr. 17: Sammelhandschrift. 100 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Fols. 1^v–2^v: Liste zu den Zwölf İmamen. Fols. 2^v–4^v: Gedicht. Fols. 9^v–88^r: „Kitāb-i Hızır [sic] ‘Aleyhi es-Selām ‘İlm-i Dürr-i Meknünidir“. Schreiber: Alişan (Ali Sami) Öğütcü. Ohne Ortsangabe, vermutl. Bicir. 3.–14. Mart [1]954.
- Nr. 18: Sammelhandschrift. 175 Folia. Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Fols. 1^v–134^r: vermutl. „Fütüvvat-nāme-i Tarikat“ (fol. 1 mit Titel fast komplett herausgetrennt). Fols. 135^v–175^v: „Kitāb-i Dil Güşā“ (Ende fehlt). Schreiber des ersten (und vermutl. auch zweiten) Textes: Es-Seyyid Sānī bin

1 Auch bekannt als Hergele; seit 1948: Doğanlı.

İbrāhīm bin Muḥammed bin İbrāhīm bin Maḥmūd. Ort: Livā-yi Divriği kırye Anzāğır². 7. Muḥarrem 1300 [= 19.11.1882].

Manuskript aus anderer Sammlung

MS 1: Sammelhandschrift (liegt als unvollständige Papierkopie vor; kein Zugang zu Original, das auch unvollständig zu sein scheint). Gemäß Kopie 153 Folia. (vermutl. mind. 174 Folia). Türkisch. Perso-arabisches Alphabet. Fols. 1^v–105^v: „Kitāb-i Şeyḫ Şāfi“. Fols. 106^r–121^v: „Kitāb-i İmām Ca‘fer“. Fols. 124^v–135^v: „Müfti z-zamān olan muḫaddemā Kemāl Pāşā-zāde Sulṭānīñ fetvāları şüretidir“. Fols. 136^r–151^r: dreizehn Gedichte, u. a. dem Vīrānī, Şāh Ḥaṭā’ī und Nesīmī zugeschrieben. Kein Kolophon. Privatbesitz, Türkei.

Interviews

Çalışgan, Abbas (geb. ca. 1955), *Dede* und Sohn des Hüseyin Çalışgan (1339 h.–1989), genannt Şah Hüseyin, aus Şah İbrahim Veli Ocağı aus Alvar. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 29.08.2010.

Çalışgan, Hamdullah (geb. 1962), genannt Hamdi Dede, Sohn des Yusuf Çalışgan (1909–1999), genannt Gürgür Dede, *Dede* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Alvar. Interview, geführt von Janina Karolewski. Malatya. 26.08.2010.

Dedekargınoğlu, Hüseyin (geb. 1952, Büyükcamili), *Dede* des Dede Kargın Ocağı aus Büyükcamili (ehem. Dedekargın), Provinz Çorum. Interview, geführt von Janina Karolewski. Ankara. 11.12.2010.

Gezegen, Halife (geb. ca. 1937, gest. 2020), *Talip* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 01.09.2010.

Göbenli, Hasan (geb. 1938), *Talip* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Hasan G. Öğütcü und Robert Langer. Bicir. Juni 2006.

— . Interview, geführt von Robert Langer. Bicir. 25.08.2009.

— . Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 02.09.2010.

Göbenli, İlyas (geb. ca. 1945), *Talip* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 02.09.2010.

Karaman, Hacı Yusuf (1928–2013), *Talip* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Hasan G. Öğütcü und Robert Langer. Bicir. Juni 2006.

— . Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 02.09.2010.

Kargın, Güllü (geb. 1962), *Talip* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Hasançelebi, Gattin des Abbas Kargın (ca. 1940–1988), *Dede* des Dede Kargın Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 04.09.2010.

Kargın, Sabır (geb. 1935), Tochter aus Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir, eingeheiratet in Familie des Dede Kargın Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 05.09.2010.

2 Auch bekannt als Anzāğār/Anzagar; seit 1968: Kevendüzü; in den 1990er Jahren abermals umbenannt in Eğrisu.

- Kargin, Tamam (1927–2016), Gattin des Temir Kargin (1926–1990), *Dede* des Dede Kargin Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer. Bicir. Juni 2006.
- . Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 04.09.2010.
- Kaya, Ali (1929–2014), genannt Kılıç Ali, *Talip* des Şah İbrahim Veli Ocağı und *Zakir* aus Bicir. Interview, geführt von Robert Langer. Bicir. 01.06.2006.
- u. Hasan G. Öğütcü (geb. 1959). Gespräch. Gesprächsnotiz von Janina Karolewski. Bicir. 26.05.2008.
- . Interview, geführt von Robert Langer. Bicir. 27.08.2009.
- Mecit, Ali (1928–2017), *Talip* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Alvar. Interview, geführt von Janina Karolewski. Alvar. 02.09.2010.
- Öğütcü, Ahmet (geb. 1935), genannt Davaz Hacı, Sohn aus Familie des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 30.08.2010.
- Öğütcü, Ali (geb. 1942), Angehöriger des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Hasan G. Öğütcü u. Robert Langer. Bicir. Juni 2006.
- Öğütcü, Emin Ali (geb. 1929), Sohn des Bektaş Öğütcü (gest. ca. 1939/40), *Dede* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 01.09.2010.
- Öğütcü, Hasan Gazi (1938–2020), Angehöriger des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Hasan G. Öğütcü und Robert Langer. Bicir. Juni 2006.
- u. Mehmet Abbas Öğütcü (1936–2010), Angehöriger des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Hasan G. Öğütcü und Robert Langer. Bicir. Juni 2006.
- u. Hasan G. Öğütcü (geb. 1959). Gespräch. Gesprächsnotiz von Janina Karolewski. Ankara. 29.05.2008.
- . Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 30.08.2010.
- . Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 07.09.2010.
- Öğütcü, Hasan G.[azi] (geb. 1959), Angehöriger des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir, lebt in Daisendorf, Deutschland. Telefoninterview, geführt Janina Karolewski, Hamburg. 08.12.2014.
- u. seine Gattin Tamam Öğütcü. Telefoninterview, geführt Janina Karolewski. 19.10.2015.
- . Telefoninterview, geführt Janina Karolewski. 23.10.2015.
- u. seine Gattin Tamam Öğütcü. Telefoninterview, geführt Janina Karolewski. 20.11.2015.
- . Gespräch per Bildtelefonie mit Janina Karolewski. 05.03.2021.
- . Gespräch per Bildtelefonie mit Janina Karolewski. 31.03.2021.
- Öğütcü, Meryem (1923–2010), Angehöriger des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir, u. ihr Sohn Hasan G. Öğütcü. Gespräch. Gesprächsnotiz von Janina Karolewski. Bicir. 26.05.2008.

- Öğütçü, Tamam (1936–2013), Gattin des Mehmet Abbas Öğütçü (geb. 1936–2010), Angehöriger des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 05.09.2010.
- Öğütçü, Veli Can (geb. 1964), Sohn des Emin Ali Öğütçü, Angehöriger des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 01.09.2010.
- Özdemir, Halife (geb. 1955), Angehöriger des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 05.09.2010.
- Özer, Nazik (geb. 1945), Tochter des Alişan Öğütçü (1923–1970), *Dede* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Hasan G. Öğütçü und Robert Langer. Bicir. Juni 2006.
- , Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 01.09.2010.
- Özer, Temir (1938–2020), genannt Büyük Temir, Sohn des İbrahim Özer (gest. ca. 1939/40), *Dede* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 30.08.2010.
- Özer, Temir (geb. 1948), genannt Küçük Temir, Sohn des Hasan Özer (gest. ca. 1961/62), *Dede* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 01.09.2010.
- Şirin, Murtaza (geb. 1943), *Aşık* aus Haşançelebi, Provinz Malatya. Interview, geführt von Janina Karolewski. Ankara. 12.12.2010.
- Uluk, Cennet (1922–2015), Schwester des Alişan Dede (1923–1970), *Dede* des Şah İbrahim Veli Ocağı aus Bicir. Interview, geführt von Janina Karolewski. Bicir. 31.08.2010.
- Yaman, Mehmet (1940–2014), *Dede* des Hıdır Abdal Sultan Ocağı aus Ocak Köyü, Provinz Erzincan. Interview, geführt von Janina Karolewski. Ocak Köyü. 21.10.2009.