



## COMPARISON BETWEEN BEKTASI MISTISISM AND GREEK ORTHODOX MONASTICISM

Andreas KIRIAKIDIS

### Summary

*Bektashism and the Greek orthodox population had built up manifold contacts since the settlement and islamisation of Asia Minor. In this article the author analyzes how the reasons for similarity and the contact of the two traditions might lie in an inner relation on a mystic level. Therefore he compares the Bektashi mistisism and the Greek orthodox Christianity in four categories in order to detect many parallels which certify that the systems of both traditions are comparable at least in their main features and might be the reason for an intensive approach and overcoming of dogmatic obstacles.*

### BEKTAŞİLİK TASAVVUFU İLE YUNAN ORTODOKS RAHİPLİK TASAVVUFU KARŞILAŞTIRMASI

#### Giriş

Bu derginin son sayısında gösterdiğimiz gibi, Bektaşilik, Anadolu'yu ve Balkanlar'ı İslamlaştırmasından ve yerleşime olan katkısından dolayı bu bölgede etkili olmayı başarmıştır. Bu dönemde Bektaşilik, Yunan toplumu ile karşılıklı saygı bazında ilişkiler geliştirdiğinden<sup>1</sup>, Bektaşiliğe, Yunanistan'ın Osmanlı egemenliği altındaki tarihine ışık tuttuğumuzda şimdiye kadar ihmal edilmiş önemli bir rol düşer. Bu bağlamda - yukarıda sözü geçen Sufilik ve Mistisizm ilişkisini de göz önünde tutarak - insanın aklına şu soru gelir: iki mistik geleneğin arasındaki yoğun ilişki ve benzerliklerin nedenleri karşılıklı bir etkileşimden mi doğar yoksa mistik boyuttaki manevi bir bağlantıdan mı?

Bundan dolayı bu çalışmada, Sufizm – ve özel bir şekli olarak Bektaşilik – ile Yunan Ortodoks Hristiyanlığın tasavvuf gelenekleri, kendilerini sosyal davranış şekillerinde de belli eden tasavvufi boyuttaki olası bağlılıklarını ortaya çıkarmak amacıyla, olası ortak noktalarına yönelik incelenecek.

### Die Mystik des Bektaschitums und des griechischen orthodoxen Mönchtums im Vergleich

#### Zusammenfassung

Das Bektaschitum und die griechisch orthodoxe Bevölkerung hatten seit Beginn der Besiedelung und Islamisierung Kleinasiens vielfältige Kontakte aufgebaut. Der Autor untersucht im folgenden Artikel, inwiefern die Gründe für Ähnlichkeiten und Kontakte der mystischen Tradition beider Gruppen in einer inneren Verbundenheit auf mystischer Ebene liegen könnten. Dazu vergleicht er zunächst die Mystik des Bektaschitums und des griechischen orthodoxen Christentums in vier Vergleichskategorien, um daran anschließend zahlreiche Parallelen festzustellen, die bestätigen, dass die Systematik beider Traditionen zumindest in ihren Grundzügen vergleichbar ist und Ursache für eine intensive Annäherung und Überwindung dogmatischer Hürden gewesen sein könnte.

#### Einführung

Wie in der letzten Ausgabe dieser Zeitschrift gezeigt wurde, konnte das Bektaschitum durch seinen Beitrag zur Besiedelung und der Islamisierung Kleinasien und des Balkanraums erheblichen Einfluss in der Region ausüben. Das Bektaschitum hat in dieser Zeit weitgehende Kontakte zur griechischen Bevölkerung entwickelt, die sich vorwiegend durch respektvollen Umgang miteinander auszeichnen,<sup>1</sup> sodass das Bektaschitum einen äußerst wichtigen Aspekt bei der Beleuchtung der Geschichte Griechenlands unter osmanischer Herrschaft darstellt, dem bisher nicht ausreichend Rechnung getragen wurde. Es stellt sich – auch im Zusammenhang mit dem oben genannten Verhältnis von Sufismus und christlicher Mystik –

1. bkz. KIRIAKIDIS, 2010, S. 27-38.

1. vgl. KIRIAKIDIS, 2010, S. 27-38

## İki geleneğin tasavvufunun karşılaştırılması

Din bilimleri terminolojisindeki önemli pozisyonuna rağmen “tasavvuf” teriminin anlamını ve kapsamını sınırlandırmak pek de kolay değil. “Tasavvuf” teriminin etimolojik türetiminden (yunan.: *μύειν* – kapanmak, bir araya gelmek; *μυστικός* – esrarengiz, sessiz) belli bir tanım için çıkarma yapmak mümkün değildir. Bu çalışmada kullanılacak olan tasavvuf anlayışı ise: “insanın Tanrı ile/mutlaklıkla/gerçekle bağlantı kurmasını sağlayan yöntemlerin ve teorilerin tümü”<sup>2</sup>. Böylece, tasavvufun amacı, Tanrı’nın pınarına yahut temeline ya da kesin gerçeğe varoluşsal bir şekilde yaklaşmaktır, ve – doktrinlerin ve spekülative teorilerin ifadesiyle- “birleştiren” ve empati dolu bir dünya bakışını onaylayan hayali, cezbe halinde, transa geçmiş ya da “birleştiren” bilinç durumlarında yaşanır.<sup>3</sup> Tasavvuf böylece, “ilgili gelenek tarafından öğretilen özgül duyular üstünün doğrultusunda değiştirilen” içtenliğin duyular üstünün benimseme yöntemidir.<sup>4</sup>

Bundan sonra tasavvuf, dört boyutlu bir birleşik olarak ele alınacak: (1) Teori (kendisini doktrin, sembolik, felsefe, mitos şeklinde ifade eden mistik/mistik-spekülative yorumlama), (2) Metod (değişik çalışmalarla, teknikle, disiplinle elde edilen mistagogik yol gösterme), (3) dolaysız tecrübe (*unio mystica* yoluyla “birleştiren” hedef) ve (4) sosyal unsur (bir geleneğin ya da toplumun çerçevesinde tasavvufi fikirlerin cisimlendirilmesi). “Tasavvuf” terimi benzer bir fenomeni henüz içinde barındırır: dindarlık alanında önemli bakış açılarını ön plana getiren, karşılaştıran çalışmalara ve teorik analizlere işlev görür.<sup>5</sup> Bu varsayım doğrultusunda, bu iki geleneğin tasavvufi bakış açılarının (teori, metod, tecrübe) içeriklerinin karşılaştırılmasının sosyal düzeydeki davranış şekline ne kadar açıklama getirdiği araştırılacak.

Farklı tasavvufi gelenekleri daha derinden analiz edebilmek için belli kıyas kategorileri gereklidir. Bu vesileyle, C.A. Keller’in dört önemli düşüncesinden<sup>6</sup>

2. bkz. CEMING, 2005, S. 7.

3. bkz. MOORE, 2005, S. 6355.

4. bkz. KELLER, 1997, S. 72.

5. bkz. MOORE, 2005, S. 6355; vgl. auch DUPRÉ, 1987, S. 6342.

6. bkz. aşağıda: KELLER, Carl-A., 1998.

die Frage, ob die Gründe für die intensiven Kontakte und Ähnlichkeiten beider mystischen Traditionen in der gegenseitigen Beeinflussung oder einer inneren Verbundenheit auf mystischer Ebene liegen.

Der Sufismus, mit seiner besonderen Ausprägung des Bektaschitums, und die mystische Tradition des griechischen orthodoxen Christentums sollen hier daher, auf mögliche Gemeinsamkeiten hin untersucht werden, um eine eventuelle Verbundenheit auf einer mystischen Ebene festzustellen, die sich auch auf der Ebene sozialer Verhaltensweisen geäußert zu haben scheint.

## Vergleich der Mystik beider Traditionen

Die Bedeutungsspanne des Begriffes “Mystik” ist, trotz seiner wichtigen Stellung innerhalb der religionswissenschaftlichen Terminologie, nicht leicht abzugrenzen. Die etymologische Ableitung des Begriffes “Mystik” (griech.: *μύειν* – sich schließen, zusammen gehen; *μυστικός* – geheimnisvoll, still) lässt keine eindeutigen Rückschlüsse für eine Definition zu. In der vorliegenden Arbeit soll Mystik als “Gesamtphänomen aus Methoden und Theorien, die dazu dienen, den Menschen mit dem Göttlichen/Absoluten/ der Wirklichkeit in Verbindung zu bringen,”<sup>2</sup> verstanden werden. Das Ziel der Mystik ist demna

ch eine existentielle Annäherung an die Quelle bzw. den Grund der Gottheit oder ultimativen Realität und wird in visionären, ekstatischen, kontemplativen oder “einheitlichenden” Bewusstseinszuständen erfahren, die – ausgedrückt in Doktrinen bzw. spekulativen Theorien – eine “einheitliche” und mitfühlende Weltsicht bezeugen.<sup>3</sup> Die Mystik ist also eine Methode der Aneignung des Transzendenten in der Innerlichkeit, welche “im Sinne des von der betreffenden Tradition gelehrten, spezifischen Transzendenten verwandelt” wird.<sup>4</sup>

Im Folgenden soll Mystik als ein viergeteilter Komplex betrachtet werden: (1.) Theorie (mystizistische/ mystisch-spekulative Auslegung, die sich in Doktrin, Symbolik, Philosophie Mythos ausdrückt), (2.) Methode (mystagogische Anleitung durch verschiedene Übungen, Techniken und Disziplinen), (3.) unmittelbare Erfahrung (“einheitlichendes” Ziel durch die *unio mystica*) und (4.) Sozialkomponente (Verkörperung mystischer Ideen im Rahmen einer Tradition bzw. Gesellschaft). Der Begriff “Mystik” impliziert bereits ein vergleichbares Phänomen: er dient der vergleichenden Studie und theoretischen Analyse, die bestimmte Aspekte im Bereich des Religiösen in

2. vgl. CEMING, 2005, S. 7

3. vgl. MOORE, 2005, S. 6355

4. vgl. KELLER, 1997, S. 72

türettiğimiz tasavvufi geleneklerin kıyas yöntemleri uygulanacak:

(1) Tasavvuf, gizemcinin bilinçli ve kararlı yürüdüğü bir yol olarak algılanır. Tasavvufi gelişmenin tasviri için kullanılan yol metaforu aynı zamanda etik talimatı ve yolun etaplara ya da basamaklara bölümlenmesini de içerir. Gizemcinin hedefine ne kadar ulaştığını niteleyen iç bütünlemenin bu etapları ya da basamakları – kesin realiteye erişmeyi - kendi yapılarına ya da fonksiyonlarına göre karşılaştırılabilir ve bunda farklılıklar ve özellikler meydana çıkabilir. Bundan öte, yolda ilerlemek için kullanılan ve gereken yöntemleri karşılaştırmak şarttır. Bu mistagogik boyutlar olmadan mistik yolda ilerleme ve gelişme mümkün olmadığından, ona bağlilar ve onu belirleyici bir şekilde nitelerler.

(2) Karşılaştırması mümkün diğer bir unsur, sözü geçen gizemcinin bilinciyle bağlantılıdır. Gizemci, yolu yürümeyle ilgili bilinçli ve hedefe yönelik bir karar aldığı için, burada “bir tür rasyonalite”<sup>7</sup> söz konusu olabilir. Böylece gizemcinin ciddi bir tutum alması gerek ve (günahkar) benliğinden kesin realite yahut Tanrı uğruna vazgeçmesi şart. Gizemcinin dünya görüşünde, Tanrı özel bir yer almaktadır, ve bunun tecrübesi için genelde ilahi doluluğun uğruna insanın boşalması motifi kullanılır. Bu nedenle Tanrı’yla bütünleşme şekli belirleyicidir. Gizemcinin temel tutumundan çıkarım yoluyla sonuç alabilmek için, sadece gizemcinin tutumu değil, geleneklerin tasavvufi tecrübe ile ilgili teorilerin de karşılaştırılması gerek.

(3) Ayrıca Keller, tasavvufi açıdan kozmolojik yapıyı karşılaştırmayı önerir. Kozmik gerçek ile yolda kademe kademe ilerleme arasında yakın bir bağlantı görür. Neoplatonik dünya görüşüne dayanarak dünyayı dünyevi, manevi ve ilahi hiyerarşisine göre düzenleyen İbrahimi dinlerinin kozmolojisinin üç kademeli olmasının göze batmasını gözetler. Ancak, tüm İbrahimi dinlerinin dünya görüşünde teşhisini koydukları üç kademe, kanaatimce yapısal benzerlikleri fazla kısıtlar. Temel yapı şüphesiz

den Vordergrund bringt.<sup>5</sup> Dieser Annahme folgend soll daher überprüft werden, inwiefern die inhaltliche Vergleichbarkeit der mystischen Aspekte der beiden Traditionen (Theorie; Methode; Erfahrung) Erklärungsgrundlage für Verhaltensweisen auf sozialer Ebene sein kann.

Für eine tiefergehende Analyse verschiedener mystischer Traditionen bedarf es einer Bildung von Vergleichskategorien. Hierbei soll einer Methode des Vergleichs von mystischen Traditionen gefolgt werden, die sich von vier zentralen Überlegungen C.A. Kellers<sup>6</sup> ableiten lassen:

(1.) Mystik wird als Weg verstanden, den der Mystiker bewusst und entschieden beschreitet. Die Wegmetapher zur Beschreibung der mystischen Entwicklung geht in der Regel mit ethischen Instruktionen und einer Einteilung des Weges in Etappen bzw. Stufen des inneren Aufstieges einher. Diese Etappen bzw. Stufen der inneren Vervollkommnung, die den Grad der Annäherung an das Ziel der Mystiker – das Erreichen der ultimativen Realität – beschreiben, können ebenfalls hinsichtlich ihrer jeweiligen Struktur oder ihrer Funktion verglichen werden, wobei Unterschiede und Besonderheiten hervortreten. Darüber hinaus besteht auch die Notwendigkeit eines Vergleichs der Methoden, die angewendet und benötigt werden, um auf dem Weg voranzukommen. Da ohne diese mystagogischen Aspekte kein Vorankommen bzw. Entwicklung auf dem mystischen Weg möglich ist, sind sie unabdingbar mit diesem verbunden und charakterisieren ihn auf entscheidende Art und Weise.

(2.) Ein weiterer vergleichbarer Aspekt hängt eng mit der erwähnten Bewusstheit des Mystikers zusammen. Da der Mystiker eine bewusste, zielorientierte Entscheidung zum Beschreiten des Weges und der Ausrichtung trifft, kann hier im Ansatz von einer “Art Rationalität”<sup>7</sup> ausgegangen werden. Der Mystiker muss demnach in der Folge eine fundamentale Grundhaltung einnehmen und sein (sündiges) Ich zugunsten der ultimativen Realität bzw. Gottheit aufgeben. Gott nimmt die herausragende Stellung im Weltbild des Mystikers ein, für deren Erfahrung in der Regel das Motiv des menschlichen Leerwerdens zugunsten der göttlichen Fülle herangezogen wird. Aus diesem Grund ist die Art und Weise der Vereinigung mit der Gottheit entscheidend. Nicht allein die Haltung des Mystikers, sondern auch die Theorien der jeweiligen Tradition über die mystische Erfahrung müssen verglichen werden, um daraus Rückschlüsse auf die Grundhaltung des Mystikers zu ziehen.

(3.) Weiterhin schlägt Keller vor, die Struktur der

5. vgl. MOORE, 2005, S. 6355; vgl. auch DUPRÉ, 1987, S. 6342

6. vgl. auch im Folgenden: KELLER, Carl-A., 1998

7. vgl. KELLER, 1998

7. bkz. KELLER, 1998.

karşılanabilir, ancak Hristiyan anlayışına dayanan bir üç boyutluluk varsayılmaz. Ancak, kozmik ve insancıl-mistik gerçeğin temel bir kademesi ve bağlantısı tabii ki karşılanabilir.

(4) Nitekim, Keller, Tanrı imajlarının karşılaştırılmasını önerir. Dionysios Areopagita ile pozitif (katafat) ile (apofat) negatif ifadeleri arasında ayırım yapar. Dionysios'un Hristiyan Ortodoks dogmatığının terimlerini düpedüz bir şekilde aktarmaktan ziyade Tanrı hakkındaki geleneğe bağlı pozitif ve negatif ifadeleri arasındaki farklılıkları göstermeyi amaçladığı için bu ayırım mantıklı katafat ifadeler geliyor. Eğer Tanrı'nın dünyaya bakışının pozitif dogmatığı olan tanımlamaları ise ve apofat ifadeler onun adlandırılmaması, onun ifade edilememesi ve ona ulaşılamamasını ifade ediyorsa eğer, o zaman birincinin çoğu kez, ya da sadece negatif olmadığını, ikincinin de karşılaştırılabildiğini sezebiliriz. Ancak sonuçta belirleyici olan, gizemcilerin Tanrı imajında ağır basan unsurun hangisi olduğudur.

Hristiyan mistiğini Hristiyanlık dışı mistiğiyle karşılaştırdığından ve böylece önemli noktalara değindiğinden dolayı C.A. Keller'in fikirleri sözünü ettiğimiz eleştiriye rağmen tasavvuf geleneklerinin karşılaştırılmasının metodik temeli olarak önem taşır. Yukarıda sözü geçen mistiğin üç temel bölümlere ayrılması (öğreti/mistisizm, metod/mistagoji, tecrübe/mistik)<sup>8</sup> mümkün olduğunca tekabülünü dört kıyas kategorisinde bulması gerek. Hem Bektaşî dervişleri hem de Yunan Ortodoks rahipleri kendi mistik gelenekleri içinde dini uzman konumunda olduklarından dolayı, kanaatimce öğretinin ve pratiğinin fevkalade temsilcileridirler ve bundan dolayı – *virtuosi* olarak – araştırma raporuna dahil edilebilirler.

Yukarıdaki tanımlamaya ve beraberinde getirdiği tasavvufun dinler ötesi bir fenomen olarak kıyasa tabii tutma olanağına dayanarak, mistiğin farklı boyutları çözümlenerek sunulacak. Böylece (mistisizm), pratik (mistagoji), tecrübe (mistik) ile sosyal unsurdan

8. Sosyal davranışın temeli olan mistiğin beraberinde getirdiği sosyal boyutları somut bir karşılaştırma için uygun değildir.

Kosmologie aus Sicht der Mystik zu vergleichen. Er sieht hier einen engen Zusammenhang zwischen der Vorstellung von der kosmischen Wirklichkeit und dem prozesshaften Beschreiten des mystischen Weges. So beobachtet er die Auffälligkeit der Dreistufigkeit in der Kosmologie der abrahamitischen Religionen, welche die Welt in Anlehnung an das neoplatonische Weltbild hierarchisch in weltliche, geistige und göttliche Ebene einteilen. Die Dreistufigkeit, die er im Weltbild aller abrahamitischer Mystiker diagnostiziert, schränkt strukturelle Ähnlichkeiten m.E. jedoch zu sehr ein. Die prinzipielle Grundstruktur kann sicherlich verglichen werden, doch kann die Dreistufigkeit im christlichen Sinne nicht vorausgesetzt werden. Die grundlegende Stufigkeit von kosmischer und menschlich-mystischer Wirklichkeit und deren Zusammenhang dagegen kann gewiss verglichen werden.

(4.) Schließlich schlägt Keller den Vergleich der Struktur des Gottesbildes vor. Mit Dionysios Areopagita unterscheidet er zwischen positiven (kataphatischen) und apophatischen (negativen) Aussagen. Diese Unterscheidung erscheint sinnvoll, da sie nicht Begriffe der christlichen orthodoxen Dogmatik des Dionysios einfach transferiert, sondern die traditionsunspezifische Unterscheidung zwischen positiven und negativen Aussagen über die Gottheit kenntlich gemacht werden soll. Wenn kataphatische Aussagen also die positiven dogmatisch gezeichneten Beschreibungen Gottes in seiner Hinwendung zur Welt, apophatische dagegen seine Unbenennbarkeit, Unaussprechlichkeit und Unerreichbarkeit ausdrücken, lässt sich bereits erahnen, dass erstere meist gar nicht bzw. nur negativ, letztere jedoch durchaus vergleichbar sein werden. Entscheidend wird hierbei am Ende jedoch sein, welcher Aspekt im Gottesbild der Mystiker überwiegt.

Trotz der angesprochenen Kritik kommen C. A. Kellers Überlegungen als methodische Grundlage für den Vergleich der mystischen Traditionen vor allem deshalb in Frage, da er christliche Mystik mit außerchristlicher vergleicht und somit entscheidende Kernpunkte anspricht. Die obengenannte Unterteilung des Phänomens Mystik in drei Kernbereiche (Lehre/ Mystizistik, Methode/ Mystagogik, Erfahrung/ Mystik)<sup>8</sup> muss ihre Entsprechung daher so weit wie möglich in den vier Vergleichskategorien finden. Da Bektaşchi-Derwische bzw. griechische orthodoxe Mönche innerhalb ihrer jeweiligen mystischen Tradition als die religiösen Experten gelten, kann man m.E. davon ausgehen, dass sie die Lehre und Praxis *par excellence* vertreten, weshalb sie – als *virtuosi* – für die Darstellung herangezogen werden sollen.

8. Die sozialen Aspekte kommen – als begleitendes Element der Mystik – für einen konkreten Vergleich der Mystik an sich, die ja die Grundlage für die sozialen Aspekte bildet, nicht in Betracht.

oluşan teori kompleksinin dört bölümü elde edilir. Halihazırda bulunan bu çalışma çerçevesinde iki geleneğin tüm boyutlarının sunulmadığını, sadece seçici bir araştırma raporunun mümkün olduğuna dikkat çekilir.<sup>9</sup> Bundan öte, girişen üyelerinin gizlilik zorunluluğu, Bektaşilikteki iç yolun ve ritüel olaylarının incelenmesini zorlaştırır.<sup>10</sup>

### 1.1 Yürünecek Yol Olarak Tasavvuf

Hem Bektaşilik hem de Yunan Ortodoks rahiplik öğretisinin dolaylı ifadesi olarak yol metaforunu kullanılır. Her iki davada Tanrı'yı arayan, bilinçli bir şekilde manevi bir yolculuğa çıkar.<sup>11</sup> C.A. Keller'e dayanarak, bu yolun karşılaştırmaya tabii tutulabilen "bir tür rasyonalite"<sup>12</sup> ya da "iç mantığı" içerdiğini varsayabiliriz: hem bu yolu yürümenin bilinçli kararı hem de Tanrı'ya daimi odaklama ve insanın ilahi olmayan sıfatlarının defedilmesi özgür iradeyle Tanrı'ya doğru yapılan hareketlerdir. Bundan dolayı bu yoldaki doğru ilerleme her iki geleneğe mantıkla ve akıl ile doğrudan bağlantılıdır.

Bu bağlamda "yolu gidenin" bu yolu daha önce yürümüş olan bir lider tarafından götürülmesi kıyasa tabii tutulabilir. Ortodoks rahiplikteki *ruhi baba* ile Bektaşilikteki *baba* bir çok noktada karşılaştırılabilir: her ikisi de çoğu kez bir tekke de reistir ve bir açıdan ilahiliğin vekili olarak görülürler. Rahip, İsa'yı ruhi babasında görür ve ona bir nevi aşk duyar, Bektaşiderviş de şunu bilir: "His grace ist the grace of God!"<sup>13</sup> Böylece her ikisi de ruhi babanın yönetimine güvenir, bu da tamamen emir altına girmeyi ve itaati içerir. Ruhi baba her iki geleneğe girişmeden sonraki ruhi enkarnasyondan itibaren "baba" konumunda, aynı şekilde rahipler ile dervişler birbirlerini "ruhi kardeş" olarak görürler. Her iki geleneğe ilahi varolmanın "gerçeğinin" "dinçliği" bir bireyden başka bir bireye aktarılması ve bundan dolayı öğretimin daima gizli ve öğrencinin ihtiyaçlarına ve kapasitesine göre düzenlenmesi de karşılaştırılabilir.<sup>14</sup>

9. Bu yazı ancak karşılaştırmanın ana hatlarını ortaya çıkarır. Daha geniş kapsamlı bir araştırma için bkz. KIRIAKIDIS, 2010.

10. Sır saklama çağrısı için bkz. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 106.; BIRGE, 1994, S. 93-95.

11. bkz. KIRIAKIDIS, 2010, S. 47-51

12. bkz. KELLER, 1998.

13. bkz. BABA REXHEB FERDI, 2006, S.105.

14. bkz. KIRIAKIDIS, 2010, S. 47-51.

In Anlehnung an die vorangegangene Definition und der damit einhergehenden Vergleichbarkeit von Mystik als transreligiöses Phänomen sollen die verschiedenen Aspekte der Mystik aufgeschlüsselt präsentiert werden. So ergibt sich die Einteilung in die vier Komplexe der Theorie (mystizistisch), Praxis (mystagogisch), Erfahrung (mystisch) und der Sozialkomponente. Es sei darauf hingewiesen, dass bei der vorliegenden Betrachtung nur eine selektive Darstellung möglich ist, da beide Traditionen, im Rahmen dieser Arbeit, nicht in ihrem gesamten Umfang, dargestellt werden können.<sup>9</sup> Darüber hinaus wird die Betrachtung des inneren Weges und der rituellen Vorgänge des Bektaschitums aufgrund der besonderen Geheimhaltung, zu der die initiierten Mitglieder verpflichtet sind, erschwert.<sup>10</sup>

### 2.1 Mystik als zu begehender Weg

Sowohl das Bektaschitum als auch das griechische orthodoxe Mönchtum benutzen zur Umschreibung ihrer Lehre eine Wegmetapher. In beiden Fällen begibt sich der Gottsuchende nämlich auf eine spirituelle Reise, die bewusst angetreten wird, um sich in einem geistigen Entwicklungsprozess Gott anzunähern.<sup>11</sup> In Anlehnung an C.A. Keller kann davon ausgegangen werden, dass diesen Wegen eine "Art Rationalität"<sup>12</sup> bzw. "innere Logik" innewohnt, die durchaus vergleichbar ist: sowohl die bewusste Entscheidung zur Beschreitung des Weges, als auch eine ständige Fokussierung auf Gott und die Bemühungen zur Beseitigung nicht-göttlicher Eigenschaften des Menschen sind stets freiwillige und gewollte Bewegung hin zum Göttlichen. Daher steht das rechte Schreiten auf dem Weg in beiden Traditionen immer im Zusammenhang mit der Vernunft oder dem Intellekt.

Vergleichbar ist in dieser Hinsicht auch die Führung des "Wegschreiters" durch eine Person, die weite Teile des Weges bereits gegangen ist. Der *geistige Vater* im orthodoxen Mönchtum und der *baba* im Bektaschitum sind in vielen Punkten vergleichbar: beide haben oft den Vorsitz ihres jeweiligen Konventes inne und werden in gewisser Hinsicht als Stellvertreter der Göttlichkeit angesehen. Der Mönch erblickt Christus in seinem geistigen Vater und bringt ihm die entsprechende Liebe entgegen, der Bektaschidervisch weiß: "His grace is the grace of God!"<sup>13</sup> So vertrauen sich beide der Führung des geistigen Vaters bzw. *basas* an, was völlige Unterordnung und Gehorsam einschließt. Der geistige Führer ist daher in beiden Traditionen der "Vater" nach der geistigen

9. Dieser Aufsatz kann nur die Grundlinien des Vergleichs skizzieren. Für eine ausführlichere Darstellung und weiteres Material siehe KIRIAKIDIS, 2010

10. Vgl. z.B. die Aufforderung zur Geheimhaltung bei BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 106.; BIRGE, 1994, S. 93-95

11. vgl. KIRIAKIDIS, 2010, S. 47-51

12. vgl. KELLER, 1998

13. vgl. BABA REXHEB FERDI, 2006, S.105

Rahibin ya da dervişin ruhi yolda ilerlemesini sağlayacak olan etik kurallarda bir eşitlik göze carpar: Tevrat'ın on emirine etik açıdan önemli bir ek olan Hristiyanlığın insan sevgisi kanunu her ne kadar açık bir şekilde formüle edilmemiş olsa da, bu temel etik tutum Bektaşilikte de bulunmaktadır.<sup>15</sup> İlahi “mevcudiyet”in dışarı akması olan yaratıklarına değer verilmesi ve saygı duyulması şart – Hacı Bektaş hatta Hristiyanlığın düşman aşkısı kanunu andıran “forbearance toward enemies”i uyarır.<sup>16</sup> İnsanlar arası etiğin sebepleri benziyor olsa da yine de karşılaştırılmaz: Rahip, keşiş topluluğunu ve İsa inancındaki insanların birliğini göz önünde bulundurup başkasında Tanrı'nın kopyasını (*εἰκὼν*) görürken, derviş, birlikte yaşadığı insanlara saygılı davranır, çünkü onlarda Tanrı'nın dışarı akmasını (*tacali*) görür ve böylece Tanrı'nın bir parçasına rastlar. Tanrı'ya bütünüyle özveri ve buna bağlı kendi iradeden vazgeçme her iki gelenekte özgeci ve hizmetçi bir tavrın sebebidir, ve böylece “benmerkezliğini aşmak ve başkasını kendin kadar tanımak”<sup>17</sup> her iki geleneğin taraftarlarının ilkesi olabilir. Hizmet, yoksulluk, mütevazilik ve kendi hırslardan yönetilen davranışlardan kaçınmak hem rahip hem de derviş için ahlaksal mükemmelliğe giden yolda öğrenilmesi gereken önemli ilkelerdir.

Ritüel buluşmalar ve mistik karakterli seremoniler her iki gelenekte herhalde yolun başarılı yürümenin bazıdır. Ortodokside Eucharistie, Tanrı'ya mistik yaklaşmanın “objektif” koşullarını oluşturur: İsa'nın vücuduna katılması ile rahip/Hristiyan ilk günahından kurtarılır, Tanrı onun içine sızır ve hayatı süresince ilahileştirme durumuna gelir- “sübjektif” koşulları yerine getirirse eğer.<sup>18</sup> Ulaşabildiğim kaynaklardan aldığım bilgiler maalesef, *aynicem*de benzerliklerin ne derece olduğuna dair açıklık kazandırmıyor. Miracı nebini prototipik örneğinden ancak ritüel mistik birleşmenin motifinin hem katılanlar arasında hem Tanrı'yla önemli bir rol oynadığı tahmin edilebilir.<sup>19</sup>

15. bkz. KIRIAKIDIS, 2010, S. 51ff.

16. bkz. *Fevaitname*, BIRGE, 1994, S. 203.

17. bkz. MANTZARIDIS, 1998, S. 48.

18. Kilisenin hristolojik boyutu -insancıl doğasının İsa'da toplanmasını - „objektif koşullarını“ yerine getirirken, pneumatolojik boyutu „sübjektif bir şekilde“ -mükemmel şahıslarının seçilmesini ve onların tanrıyla içsel kaynaşmasını – elde edilen af-, yerine getirir.bkz

THEODOROU, 1959, S. 191ff.; KIRIAKIDIS, 2010, S. 65f

19. bkz. BIRGE, 1994, S. 137f.

Wiedergeburt in der Initiation; ebenso verstehen sich die Mönche bzw. Derwische untereinander als “geistige Brüder”. Vergleichbar ist auch die Tatsache, dass in beiden Traditionen die “Wahrheit” über das göttliche Sein in ihrer Eigenschaft der “Lebendigkeit” nur von einem Individuum zum anderen vermittelt werden kann, weshalb die Unterweisungen immer geheim sind und individuell an die Erfordernisse bzw. Kapazitäten der Schüler angepasst werden.<sup>14</sup>

Hinsichtlich der ethischen Richtlinien, die den Mönch bzw. Derwisch auf dem spirituellen Weg weiterbringen sollen, fällt ebenfalls eine weitgehende Kongruenz auf: zwar ist das christliche Gebot der Nächstenliebe, das die entscheidende ethische Erweiterung Christi zum Kanon der 10 Gebote des Alten Testaments darstellt, nicht explizit formuliert, doch schwingt in der ethischen Haltung des Bektaschitums eine ähnlicher Grundton mit.<sup>15</sup> Die Geschöpfe, die Emanation des Göttlichen Seins sind, sollen geachtet und würdevoll behandelt werden – Hacı Bektaş mahnt sogar zur “forbearance toward enemies”<sup>16</sup>, was stark an das christliche Gebot zur Feindesliebe erinnert. Ähnlich, jedoch nicht vergleichbar sind freilich die Ursachen für die zwischenmenschliche Ethik: während der Mönch die Bruderschaft und Einheit der Menschheit in Christus vor Augen hat und somit im Nächsten ein Abbild (*εἰκὼν*) Gottes erblickt, geht der Derwisch in höchstem Maße respektvoll mit seinem Mitmenschen um, da er in ihm die Emanation (*tacali*) Gottes sieht und ihm de facto ein Aspekt Gottes begegnet. Die völlige Hingabe an Gott und die damit zusammenhängende Aufgabe des eigenen Willens dagegen ist bei beiden Traditionen Grund für eine uneigennützig und dienstvolle Haltung, sodass “die Überwindung des Egozentrismus und die Anerkennung des Nächsten wie sein eigenes Selbst”<sup>17</sup> als Maxime für Anhänger beider Traditionen gelten könnte. Dienst, Armut, Bescheidenheit und Vermeidung des Handelns, das durch die eigenen Begierden gesteuert wird, sind sowohl für den Mönch als auch für den Derwisch wichtige Tugenden, die auf dem Weg zur moralischen Vollkommenheit erlangt werden müssen.

Rituelle Zusammenkünfte und Zeremonien von mystischem Charakter bilden wahrscheinlich in beiden Traditionen die Grundlage für das erfolgreiche Beschreiten des Weges. In der Orthodoxie erfüllt die Eucharistie die “objektiven” Bedingungen für die mystische Annäherung an Gott: durch die Teilhabe am Leibe Christi wird der Mönch/ Christ vom Sündenfall befreit, mit der Gottheit durchdrungen und prinzipiell wieder in die Lage versetzt, zu Lebzeiten vergöttlicht zu werden – sobald er die “subjektiven” Bedingungen

14. vgl. KIRIAKIDIS, 2010, S. 47-51

15. vgl. KIRIAKIDIS, 2010, S. 51ff.

16. vgl. *Fevaitname* nach BIRGE, 1994, S. 203

17. vgl. MANTZARIDIS, 1998, S. 48

*Müritlerin* yeni yola sokulması ve henüz yemin etmemiş rahip adaylarının atanması tasavvufi açıdan karşılaştırılabilir. Dışarıdan bakıldığında akışın farklı unsurlardan oluşmasına rağmen her iki seremoni yeni bir başlangıç yahut ruhi hayata yeniden doğuşu temsil eder, tasavvufi yolun başlangıç noktasıdır.<sup>20</sup> Hem Bektaşî adayı hem de Ortodoks rahip adayı eski yaşam tarzından vazgeçmeye dair adak adar ve sembolik olarak ölümden ve yeniden doğmaktan geçer, rahip adayına verilen yeni isim ve ihtiyacını karşılayacak ve aidiyetini belirleyecek günlük eşyalarının kendisine ödünç verilmesi bunu vurgular. Bektaşilikte yapısal açıdan uzun dua araları, yardım ricasını (*terceman*) ve övmeyi (*nefes*) içeren ritüel O çok değer verilmesi göze çarpar. Bu konuda Ortodoks Hristiyanlığa bazı sufi tarikatlardan daha yakın olması kesindir.

İhtirasa ve arzuya karşı savaş hem Bektaşîlerin hem de Ortodoks rahiplerin mistik yolunda önemli bir rol oynar. Her iki gelenekte yemek yememe, gece uyumama ya da susma – yani duyusal şehvetlerin arasında mesafe koymak- gibi metotlara işaretler buluyoruz.<sup>21</sup> Ayrıca 40 günlük oruç süresine dair işaretler buluyoruz – ve bunlar, Jacobs'a inanırsak, Hristiyan Quadragesima'ya ya da Sarakoste'ye tekabül eder.<sup>22</sup> Hacı Bektaş, dünyadan elçelmeye sadece sınırlı bir bilgi edinme imkanı atfeder ve bunu ancak yolda bir aşama olarak tanımlar.<sup>23</sup> Ortodoks rahiplik sıkı çilekeştir ancak keşişliği bütün dertlere deva olarak görmez, duanın iyileştirici etkisini vurgular – rahip sıkı keşişliğiyle rahmete hazırlanır.<sup>24</sup> Böylece keşişlik hakkındaki görüşler çok da farklı değildir – ılımlılık, malsızlık, perhiz her iki yaşam tümünün temelleridir.

İnsanın mükemmeliğe giden yolda ilerlemesinin en önemli tekniklerinden biri her iki gelenekte içsel, trana geçerek duadır (*zikir*).<sup>25</sup> Kallisto Ware'e göre burada "striking similarities"<sup>26</sup> görülür. Şüphesiz

dazu erfüllt.<sup>18</sup> Anhand der Informationen, die aus der mir zugänglichen Literatur zu ziehen sind, lässt sich leider nicht beurteilen, inwiefern Analogien auch im *aynicem* gelten können. Aus dem prototypischen Vorbild der Himmelfahrt Mohammeds lässt sich lediglich vermuten, dass das Motiv der rituellen mystischen Vereinigung der Teilnehmer, sowohl untereinander, als auch mit Gott eine wichtige Rolle spielt.<sup>19</sup>

Auch die Initiation von *mürits* bzw. Ordination von Novizen ist nach mystischen Gesichtspunkten vergleichbar. Wenngleich der Ablauf äußerlich sicherlich unterschiedliche Elemente aufweist, gelten beide Zeremonien als Neubeginn bzw. Wiedergeburt in ein geistliches Leben, als Startpunkt des mystischen Weges.<sup>20</sup> Sowohl der Bektaschi-Kandidat, als auch der orthodoxe Novize sprechen ein Gelübde zur Abkehr von der alten Lebensweise und durchgehen symbolhaft Tod und Wiedergeburt, was durch die Verleihung eines neuen Namens für den Novizen sowie der Verleihung von Gegenständen, die für den neuen Alltag benötigt werden und die Zugehörigkeit kennzeichnen, verdeutlicht wird. Auffällig in struktureller Hinsicht ist gewiss auch die hohe Wertschätzung des Ritus im Bektaschitum, das lange Gebetspausen, Anrufungen (*terceman*) und Lobpreisungen (*nefes*) kennt. Sicherlich steht es auch in diesem Punkt dem Orthodoxen Christentum näher, als so manchem Sufi-Orden.

Der Kampf gegen Leidenschaften und Begierden spielt auf dem mystischen Weg sowohl des Bektaschis, als auch des orthodoxen Mönches eine wichtige Rolle. Wir finden Hinweise auf Praktiken wie Nahrungsentzug, nächtliches Wachen oder Schweigsamkeit – also den prinzipiellen Abstand von sinnlichen Gelüsten – für beide Traditionen.<sup>21</sup> Darüber hinaus findet sich auch der Hinweis auf eine 40-tägige Fastenzeit, die – wenn man dem Hinweis Jacobs Glauben schenkt – der christlichen Quadragesima bzw. *Sarakoste* entsprechen soll.<sup>22</sup> Hacı Bektaş schreibt der Askese jedoch nur ein begrenztes Erkenntnisvermögen zu und charakterisiert sie lediglich als Abschnitt auf dem weiteren Weg.<sup>23</sup> Das orthodoxe Mönchtum ist zwar streng asketisch geprägt, schreibt der Askese jedoch ebenfalls keine Allheilung zu, sondern betont demgegenüber auch besonders die Heilskraft des Gebetes – der Mönch

20. bkz. ASAGIDA KIRIAKIDIS, 2010, S. 65f.

21. bkz. KIRIAKIDIS, 2010, S. 54f.

22. bkz. JACOB, 1908, S. 26.

23. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 34ff.

24. bkz. KIRIAKIDIS, 2010a, S. 55.

25. bkz. KIRIAKIDIS, 2010a, S. 56-58.

26. bkz. WARE, 2002, S. 20.

18. Während der christologische Aspekt der Kirche die „objektiven Bedingungen“ – die Aufnahme der menschlichen Natur in Christi – schafft, bewirkt der pneumatologische Aspekt die „subjektiven Bedingungen“ – die Auserwählung der vollkommenen menschlichen Personen und deren innerliche Vereinigung mit Gott –, die erworbene Gnade. Siehe dazu THEODOROU, 1959, S. 191ff.; KIRIAKIDIS, 2010, S. 65f. 19. vgl. BIRGE, 1994, S. 137f.

20. vgl. auch im Folgenden KIRIAKIDIS, 2010, S. 65f.

21. vgl. KIRIAKIDIS, 2010, S. 54f.

22. vgl. JACOB, 1908, S. 26.

23. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 34ff.

gönül kavramı karşılaştırılabilir: fizik-manevi bir organ, aklın, bilgeliğin, bilginin yeridir. Derininde insanın günahkar doğasından yahut canın egoist (*nefs*) ve ikiye katladığı eğilimlerinden kapanan ve örtülen Tanrı'nın kendisini gösterdiği yer saklıdır. Her iki geleneğe Tanrı'nın adını/adlarını düşünerek transa geçmek gönle bir geçit yolu bulmanın en önemli yöntemidir ve bunu yaparken tüm dikkat, konsantrasyon metodlarıyla Tanrı'ya yöneltilir. Bunun için her iki geleneğe genelde bir tesbihle saymak nefes kontrolüne bağlanır, amaç bunun bir zaman benimsenmesi ve her durumda devamlı içten söylenebilmesi için otomatikleşmesi.

Dua yöntemlerinin çerçevesi, tekniği ve amacı her ne kadar aynı olsa da, duanın içeriği farklıdır: Ortodoks rahiplerin gönül duasının esas noktası duanın tarzı değil, içeriği ve alıcısıdır. İsa duası, Hristiyanlıktaki kutsal birliğin ikinci şahsı, Tanrı'nın enkarnasyonu ve genelde en yüce varlığı olmayan İsa'nın özel çağırmasıdır. Her ne kadar İsa logos olarak evrensel olsa da (Joh. 1,9), enkarnasyon/İsa'nın insancıl isminde insan olma tarihçiliği vurgulanır – Onun adında gönül arınır. Sufizmde *zikir*, yoldaki diğer metodlar gibi kendi kişiliğini kaybetmeğe ya da *nefs*in kaldırılmasına yarar: gönülden Tanrı'nın varoluşunun bilincinde olmak ve varolmanın ünitesini gerçekleştirmek şart. Her iki geleneğin ortak noktası, Tanrısal olmayan güçlere karşı elde edilen “zafer”in sonunda daimi bir dikkatin gerekmesidir. Bununla ilgili dua, metodik olarak karşılaştırılabilir, ancak içerik ve amaç açısından birbirinden ayrı değerlendirilmesi gereklidir.

İki geleneğe yol farklı etaplara bölünür. Hacı Bektaş'ın (“durak”)<sup>27</sup> olarak ve örneğin Johannes Klimakos'un (“parmaklık”)<sup>28</sup> olarak tek tek tarif ettiği basamaklar farklı düzenlendikleri ve adlandırıldıkları için kıyaslanamasa da, yine de temel benzerlikler sergilerler. Hem Sufizm hem de 7. Yüzyıl Hristiyanlığı yolun basamaklarının klasik tasvirinde münferit etaplar ve modeller konusunda da genelde büyük farklılıklar sergilemektedir – bunlar çoğu kez birbirine zıttır. Durum böyle olunca

27. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006.

28. bkz. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000.

wird durch die strenge Askese nur auf die Gnade vorbereitet.<sup>24</sup> Somit sind die Ansichten über die Askese sicherlich nicht gänzlich verschieden – Mäßigkeit, Besitzlosigkeit und Abstinenz sind eine Grundlage beider Lebenshaltungen.

Eine der wichtigsten Techniken für den Fortschritt auf dem Weg der Vervollkommnung des Menschen ist in beiden Traditionen das innere, kontemplative Gebet (*zikir*).<sup>25</sup> Mit Kallistos Ware kann man “striking similarities”<sup>26</sup> feststellen. Vergleichbar ist sicherlich die Konzeption des Herzens: es ist ein physisch-spiritueller Organ, Sitz von Intellekt, Weisheit und Erkenntnis. In seiner Tiefe liegt der Manifestationsort des Göttlichen, der von der sündigen Natur des Menschen bzw. den egoistischen und dualisierenden Tendenzen der Seele (*nafs*) verborgen bzw. verschleiert wird. In beiden Traditionen gilt die Kontemplation der/ des Namen Gottes als wichtigste Methode, um einen Zugang zum Herzen zu finden, wobei die gesamte Aufmerksamkeit mithilfe umfassender Konzentrationsmethoden auf Gott gelenkt wird. Dazu wird in beiden Traditionen das Gebet in der Regel an einer Gebetsschnur abgezählt und mit einer Atemkontrolle verbunden, um es irgendwann soweit zu verinnerlichen, dass es automatisch und in jeder Lebenslage innerlich weiter gesprochen wird.

Wenngleich der Rahmen und die Technik der Gebetsmethode und nahezu die Zielsetzung gleich sind, so ist der Inhalt des Gebetes jeweils spezifisch: essentieller Punkt im Herzensgebet des orthodoxen Mönches ist nicht die Art des Gebetes, sondern der Inhalt, der Adressat. Das Jesusgebet ist die spezifische Anrufung Christi, der zweiten Person der Trinität, der Inkarnation Gottes und nicht des Höchsten Wesens im Allgemeinen. Wenngleich Christus als Logos universal ist (Joh 1,9), wird die Historizität der Inkarnation/ Menschwerdung im menschlichen Namen Jesus betont – es ist Sein Name kraft dessen das Herz gereinigt wird. Im Sufismus dient das *zikir* dagegen, wie auch alle anderen Methoden auf dem Weg, dem Verlust der Eigenpersönlichkeit bzw. der Aufhebung der *nafs*, was dasselbe einschließt: die Anwesenheit Gottes im Herzen soll bewusst gemacht und die Einheit des Seins realisiert werden. Beiden Traditionen ist hingegen wiederum gemeinsam, dass auch nach dem errungenen “Sieg” gegen die widergöttlichen Kräfte im Menschen fortwährende Wachsamkeit vonnöten ist. Insofern ist das Gebet methodisch vergleichbar, muss jedoch hinsichtlich des Inhaltes und Zweckes differenziert betrachtet werden.

Beide Traditionen kennen zudem die Einteilung des Weges in verschiedene Etappen. Wenngleich

24. vgl. KIRIAKIDIS, 2010a, S. 55

25. vgl. KIRIAKIDIS, 2010a, S. 56-58

26. vgl. WARE, 2002, S. 20



kanaatimce Johannes Klimakos ile Hacı Bektaş'ın konseptlerini belirli basamaklara göre kıyaslamaktan ziyade önemli bölümleri kıyaslamak daha mantıklı.<sup>29</sup> Yolun ilk basamakları<sup>30</sup> pişmanlık veyahut eski yaşam tarzından vazgeçme ve bugüne kadar işlenen günahlarının cezasıdır.<sup>31</sup> Bunu çilecilik yoluyla gönlün arınması izler – “a spiritual warfare against the evil wishes of soul”.<sup>32</sup> Gönül dürtülerinin ceza tarzı Bektaşilikte detayıyla bilinmiyorsa da, her iki yolda, en azından yolun alt bölümlerinde önemli bir rol oynamaktadır.<sup>33</sup> Bunu iki yolda gnostik karakterli bir bölüm izler: Johannes'e göre bunlar son iki “parmaklıktır”, Hacı Bektaş'ta Tanrı'nın ruhi bilgisini getiren “bilginin kapısının” dokuzuncu ve onuncu “durağı”. Burada “gnostikler”, nefstan kendilerini arınma sürecinin sonucu olan şartsız “arınmadan” doğan dolaysız onaylama yoluyla Tanrı hakkında bilgi edinirler.<sup>34</sup> Bu, Johannes Klimakos'taki Hesychasten ile kıyaslanabilir. O, ruhi ve bendensel ihtirassız bir hal ve ruhi huzur içinde (*Apati, Hesychia*)-temizlenmiş ve günahlarından arınmış bir hal içinde – Tanrı'nın önüne geçer ve “durmaksızın onunla bağlantı içinde kalır”<sup>35</sup>: “meleklerinin bilincine varmadan sonra ikinci sırayı alan Tanrı'nın bilincine ulaşır.”<sup>36</sup> İki gelenekte de bu durumun tasavvufi tecrübeyle ve Tanrı'yla kaynaşmayla yetkinleşen “tamamlanmamış bir mükemmelik” oluşturmasından dolayı bir karşılaştırılma yapılabilir. Ancak Tanrı tarafından layık görülen şahıs sonunda “duyularının

29. Sufilik (ve Hristiyan) yol konseptleri arasındaki farklılıkları için bkz. BALDICK, 2000, S. 16f..

30. Şeriat kapısına yer verilmesi sufilikteki yolun basamaklarının konsepti için fazla kullanılmamaktadır. Tek tek “duraklarda” (bir mürşitin kabul edilmesi ve ona güvenilmesi, itaat, tarikat eşyalarının dağıtılması gibi) ve çağırılma (“yolun kapısı”) dan yola çıkarsak, tasavvuf yolun ve derviş kimliğinin tarikat kapısına gidilmesiyle başladığını varsayabiliriz. Bundan önceki duraklar daha çok yolun başlangıcının koşulları olarak algılanabilir ve daha çok acemi taraftarlara yöneliktir, bunun kıyası için de üç “kapı” örneği verilmektedir. Bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 22ff., 46ff.; s.a. BIRGE, 1994, S. 106f.

31. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 46f.; HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 33-104.

32. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 23 – Ruhi savaşıma terimi, arzulara karşı savaş, ortodoks rahipler tarafından çok kullanılan bir terimdir. Bkz: HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 41, 85, 178, 211, 291, 298.

33. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 47-51: Gnosisin kapısında da ilk dokuz “durak”, “perhiz”, “mütevazilik”, “yoksulluk”, “korku”, “ümit” gibi çilekeş taleplerin arasındadır. Üçüncü „kapısının“ sonunda Tanrı'nın tanımına ulaşabilmek için, bunlardan geçilmesi şart. Bkz HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 142-242.

34. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 16f., 33-36, 51

35. bkz. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 333.

36. bkz. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 340.

die Stufen, die Hacı Bektaş (“Stationen”)<sup>27</sup> und beispielsweise Johannes Klimakos (“Sprossen”)<sup>28</sup> im Einzelnen beschreiben, aufgrund der verschiedenen Anordnung und Benennung nicht vergleichbar sind, so weisen sie dennoch grundlegende Ähnlichkeiten auf. Die klassischen Beschreibungen der Stufen des Weges im Sufismus, aber auch im Christentum des 7. Jahrhunderts, weisen in der Regel erhebliche Unterschiede in der Anordnung der einzelnen Etappen und Muster auf – und sind nicht selten in sich widersprüchlich. Daher ist es m.E. sinnvoll, die Konzeption des Johannes Klimakos und Hacı Bektaş nicht nach den expliziten Stufen, sondern nach zentralen Abschnitten gegliedert zu vergleichen.<sup>29</sup> Zu den ersten Stufen des Weges<sup>30</sup> gehören bei beiden die Reue bzw. Abkehr von der alten Lebensweise und Büßung der bisher begangenen Sünden.<sup>31</sup> Daran anschließend steht sodann die Reinigung der Seele durch Askese auf dem Plan – “a spiritual warfare against the evil wishes of soul”.<sup>32</sup> Wenngleich die genaue Art der Züchtigung der Seelentriebe im Bektaschitum im Detail nicht bekannt ist, spielt sie allem Anschein nach auf beiden Wegen, zumindest auf dem unteren Teilabschnitt, eine bedeutende Rolle.<sup>33</sup> Ebenso folgt auf beiden Wegen sodann ein Abschnitt, der vorwiegend gnostische Züge trägt: bei Johannes sind es die beiden vorletzten “Sprossen”, bei Hacı Bektaş die neunte und zehnte “Station” des “Tores der Erkenntnis”, welche die geistige Erkenntnis Gottes bringen. Hier erwerben die “Gnostiker” Kenntnis und Wissen über Gott aus direkter Bezeugung aufgrund ihrer absoluten “Reinheit”, die Resultat des Selbstreinigungsprozesses von den *nafs* ist.<sup>34</sup> Dies ist vergleichbar mit dem Hesychasten bei

27. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006

28. vgl. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000

29. Zur Varianz sufischer (und christlicher) Wegkonzeptionen vgl. BALDICK, 2000, S. 16f..

30. Die Aufnahme des *şeriat*-Tores ist für die Konzeption der Stufen des mystischen Weges im Sufismus eher unüblich. Anhand der einzelnen „Stationen“ (Annahme und Unterordnung unter einen *mürşit*, Gehorsam, Verleihung der Ordensinsignien etc.) und der Benennung („Tor des Weges“) kann man daher davon ausgehen, dass der eigentliche mystische Weg und die Annahme der Derwisch-Identität erst mit dem Betreten des *tarikat*-Tores beginnt. Die vorangegangenen Stationen sind dagegen eher als befähigende Voraussetzungen für den Beginn des Weges zu verstehen und betreffen eher die Laien-Anhänger, weshalb lediglich die letzten drei „Tore“ zum Vergleich herangezogen werden sollen. Vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 22ff., 46ff.; s.a. BIRGE, 1994, S. 106f.

31. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 46f.; HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 33-104

32. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 23 – Der Begriff der spirituellen Kriegsführung, des Kampfes gegen die Leidenschaften, ist auch im orthodoxen Mönchtum eine sehr weit verbreitete Wendung, vgl. z.B. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 41, 85, 178, 211, 291, 298

33. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 47-51: Auch im Tor der Gnosis bestehen die ersten neun „Stationen“ aus asketischen Aufforderungen wie z.B. „Abstinenz“, „Bescheidenheit“, „Armut“, „Furcht“, „Hoffnung“, welche erst durchschritten werden müssen, um am Ende des dritten „Tores“ zur Erkenntnis des Göttlichen zu gelangen. Vgl auch HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 142-242

34. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 16f., 33-36, 51

tümünü Tanrı'yla"<sup>37</sup> kaynaştırabilir yahut "arrival in the presence of God"un tadına varabilir.<sup>38</sup> Tanrı'yla birleşmemin önündeki son engeli aşmak, insanın çabası ile başarabileceği bir şey değil, ancak Tanrı tarafından verilebilir – burada iki gelen üç kademeli<sup>39</sup> yolların gidişatı konusunda hem fikirler.

Kısıtlı çerçeveden dolayı sadece ana hatlarıyla çizilen bu kıyaslama, tasavvufun gidilecek bir yol olarak algılayan tasavvuf anlayışı çok sayıda ortak nokta sergiler. Kısmen çok kısıtlı olan bilgilerden ötürü "yol"un tüm ayrıntılarını incelemek imkansızdır, ancak bulunan kaynaklardan bazı farklılıklar ortaya çıkar. Böylece Ortodoks teolojisi, insan ve Tanrı arasındaki eski ilişkinin temelini değiştirmiş ve tasavvufi "yolu" yeniden mümkün kılan tarihi bir olay tarafından şekillenmiştir. Burada Ortodoks rahipliğin odak noktası "yolu hazırlayan" İsa'nın şahsiyeti üzerindedir. Bu bağlamda Ali'nin kişiliği hem göze çarpar hem de Bektaşiliğe özgüdür: yaygın bir alıntıya göre, Muhammed'in dinine bir "giriş yolu"<sup>40</sup> olarak görülür, Tanrı'nın enkarnasyonu ve insanlığın kurtarıcısıdır<sup>41</sup>, böylece aşağıda değineceğimiz yakın bir paralellik oluşmaktadır. Mamafih Ortodoks rahipliğin, mistik yolu açan "ilahî şahsın" üzerindeki odağı çok daha büyüktür.

### 1. İnsanda şart olan temel tutum

Her iki gelenekteki temel tutum diğerini andırır: hem Ortodoks rahiplik hem de Bektaşilik Tanrı'yla kaynaşmak için gerekli olan kendini inkar etme niyetinin zorunluluğunu tanıır.<sup>42</sup> Ortodoks rahiplikte, ihtiraslara ve arzulara bağlı olan insanın "günahkar doğası" kastedilir, Bektaşilikte ise *nefs*, insanın Tanrısal olmayan canın ikiye katladığı eğilimler. İki geleneğin taraftarlarının tasavvuf yolunda yürürken göğüs gerdikleri insanın gönlündeki bu unsurlar,

Johannes Klimakos, der im Zustand der absoluten geistigen und körperlichen Leidenschaftslosigkeit und seelischen Ruhe (*Apathie, Hesychia*) – im gereinigten, sündenfreien Zustand also – vor Gott tritt und "ununterbrochen in Verbindung mit ihm"<sup>35</sup> bleibt: er erlangt die "Erkenntnis Gottes, die den zweiten Rang nach der Erkenntnis der Engel einnimmt."<sup>36</sup> Ebenfalls vergleichbar ist die Tatsache, dass dieser Zustand in beiden Traditionen eine "unvollendete Vollkommenheit" darstellt, die erst durch die mystische Erfahrung und die Vereinigung mit Gott perfektioniert wird. Doch nur derjenige, der von Gott für würdig gehalten wird, kann letztendlich "vollständig seine Sinne mit Gott" vereinigen<sup>37</sup> bzw. in den Genuss des "arrival in the presence of God" kommen.<sup>38</sup> Die Überwindung der letzten Hürde zur Vereinigung mit Gott kann nicht mehr durch das Bemühen des Menschen erreicht werden, sondern wird durch Gott alleine gegeben – auch hierin sind sich die beiden dreistufigen<sup>39</sup> Wegverläufe einig.

Der Vergleich, der aufgrund des begrenzten Rahmens hier insgesamt nur skizzenhaft vollzogen werden kann, zeigt viele Gemeinsamkeiten im Verständnis von Mystik als zu begehendem Weg. Anhand der zum Teil stark begrenzten Informationen ist es nicht möglich alle Aspekte des "Weges" zu untersuchen, doch auch aus der gegebenen Quellenlage ergeben sich einige Unterschiede. So ist die Orthodoxe Theologie von einem historischen Ereignis geprägt, das die alte Beziehung zwischen Mensch und Gott grundlegend verändert hat und den mystischen "Weg" erst wieder ermöglicht. Daher liegt der ganz besondere Fokus des orthodoxen Mönchtums auf der Person Christi als "Wegbereiter". Auffällig – und spezifisch bektaschitisch – ist in diesem Zusammenhang die Person Alis: nach einem weit verbreiteten Zitat gilt er als der "Zugang" zur Religion des Mohammed<sup>40</sup>, Inkarnation Gottes und Erlöser der Menschheit<sup>41</sup>, sodass eine nicht weit entfernte Parallele entsteht, auf die wir weiter unten nochmals eingehen werden. Dennoch ist der Fokus auf die "göttliche" Person, welche den mystischen Weg eröffnet, im griechischen orthodoxen Mönchtum ungleich größer.

### 2.2 Vorausgesetzte Grundhaltung des Menschen

Die Grundhaltung beider mystischer Wege erscheint auf den ersten Blick ähnlich: sowohl das orthodoxe Mönchtum, als auch das Bektaschitum kennen die

37. bkz. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 348.

38. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 52.

39. Yolun üç boyutlu konsepti ortodoks tasavvufun bilinen bir görüştür. Bkz. Euagrios Pontikos, Pseudo-Dionysios Areopagita, Gregor von Nyssa. vgl. ŠPIDLÍK, 1971, S. 489; WARE, 1979, S. 105f., 115-127.

40. bkz. BIRGE, 1994, S. 134, 139.

41. bkz. BIRGE, 1994, S. 143.

42. Kendi arzularını inkar etmeye giden yolda ruhi bir rehber güvenilmesi (*Gerontas* bzw. *baba*) her iki gelenekte de önemli bir rol oynamaktadır.

35. vgl. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 333

36. vgl. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 340

37. vgl. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 348

38. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 52

39. Die dreistufige Konzeptualisierung des Weges kann als gängige Sicht in der orthodoxen Mystik gelten. Siehe zum Vergleich etwa bei Euagrios Pontikos, Pseudo-Dionysios Areopagita oder Gregor von Nyssa. vgl. ŠPIDLÍK, 1971, S. 489; WARE, 1979, S. 105f., 115-127

40. vgl. BIRGE, 1994, S. 134, 139

41. vgl. BIRGE, 1994, S. 143

Ortodokside insanın doğasındaki noksanlarıdır, Bektaşî geleneğinde ise, varoluşun birliğinin (*Vahdet-i Vücut*) algılanmadığından doğan insana sinmiş alışılmalı bilinçdir. Bu nedenle kendi isteklerinden vazgeçmeye giden yoldaki temel duruş budur: “The idea of self-annihilation is fundamental to the achievement of perfection in Bektashi teachings. There is no progress without it.”<sup>43</sup> Böylece kendisini *nefs*tan arındıran şahıs, aynı zamanda kendi kişiliğini bırakır, zira: “once the lover strips away all that is selfish in himself, no one remains in him but the Beloved alone.”<sup>44</sup> Her ne kadar iki gelenek “ruhi yoksulluk”<sup>45</sup> ülküsünü tanısa da bu durum tamamen eşit değildir: derviş, bireysel varoluşu artık algılamazken ve bunun yerine sadece Tanrı’yı görürken yahut onu bir ayna gibi yansıtarken, Ortodoks öğretiyeye göre rahibin kişisel yönleri *Apathia* durumunda ana hatlarıyla kalır. *Theosis*e ulaşmak için rahibin de eski kişiliğinin önemli parçalarından vazgeçmesi gerek – ve bu noktada iki temel duruş kıyaslanabilir- ancak Tanrı’nın enerjileriyle olan kaynaşma insanın doğasına sızarken yerini almaz. İlahileştirilmiş şahıslar Ortodoks öğretiyeye göre tesliste yeni Hypostas olmuyor, zira onlar Tanrı’nın özü ile değil, onun “enerjileriyle” birleşir ve böylece, Tanrı tarafından içlerine sızılmış bir şekilde var olmaya devam ederler:

“It is an ,I – Thou’ relationship: the ,Thou’ remains ,Thou’, however close the ,I’ may draw near. The saints are plunged into the abyss of divine love, yet not swallowed up. ,Christification’ does not signify annihilation.”<sup>46</sup>

Bektaşilikteki, Tanrı’yla kaynaşmadan ve buna bağlı kişisel taraflarının ortadan kalkmasından doğan kutsal şahıslara tapılması bir ikilemdir.<sup>47</sup> Rexheb Ferdi’de bulunan, ilk bakışta anlaşılmayan, bir bilgiye göre gizemci, Tanrı’yla birleşmeyi başardıktan sonra “Tanrıdan giden yolculuğa” (*seyrannillah*) koyulur ve insanlara dönmeye

43. bkz. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 117.

44. bkz. BABA REXHEB FERDI, 2006, S.115.

45. bkz. THEODOROU, 1959, Bd. II, S. 198; BABA REXHEB FERDI, 2006, S.115.

46. bkz. BIRGE, 1994, S. 131.

47. bkz. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 100.

notwendige Bereitschaft zur Selbstverleugnung, um die Vereinigung mit Gott zu erreichen.<sup>42</sup> Dies bezieht sich im orthodoxen Mönchtum auf die “sündige Natur” des Menschen, die den Begierden und Leidenschaften verhaftet ist, im Bektaschitum auf die *nafs*, die widergöttliche dualisierende Triebseele des Menschen. Durch das Beschreiten des mystischen Weges gehen Anhänger beider Traditionen gegen diese Aspekte der menschlichen Seele an, welche in der Orthodoxie die unvollkommene Seite der menschlichen Natur, im Fall der Bektaschi-Tradition jedoch bereits das alltägliche menschliche Bewusstsein ausmachen, da sie die Einheit des Seins (*wahdat-i wucud*) nicht realisieren. Daher ist die erklärte Grundhaltung auf dem Weg die der Selbstverleugnung: “The idea of self-annihilation is fundamental to the achievement of perfection in Bektashi teachings. There is no progress without it.”<sup>43</sup> So kommt es, dass der von den *nafs* befreite Mensch sich zugleich auch seiner Person entledigt, denn “once the lover strips away all that is selfish in himself, no one remains in him but the Beloved alone.”<sup>44</sup> Wenngleich beide Traditionen das Ideal der “geistigen Armut”<sup>45</sup> kennen, ist der Zustand sicherlich nicht gänzlich deckungsgleich: während der Derwisch keine Wahrnehmung der individuellen Existenz mehr besitzt und stattdessen nur noch Gott sieht bzw. wie ein Spiegel reflektiert, bleibt der personale Aspekt des Mönches nach orthodoxer Lehre im Zustand der *Apathia* zu einem größeren Grade bestehen. Zwar muss auch der Mönch entscheidende Teile seiner alten Persönlichkeit opfern, um die *theosis* zu erreichen – und in diesem Punkt sind beide Grundhaltungen sicherlich vergleichbar –, doch vollzieht sich die Vereinigung mit Gottes Energien auf eine Weise, welche die Natur des Menschen durchdringt, aber nicht verdrängt. Vergöttlichte Personen werden nach orthodoxer Lehre jedoch keine zusätzliche *Hypostasen* der Trinität, da sie nicht mit der Essenz Gottes, sondern mit den “Energien” Gottes vereinigen und so, von Gott durchdrungen, weiterexistieren:

“It is an ,I – Thou’ relationship: the ,Thou’ remains ,Thou’, however close the ,I’ may draw near. The saints are plunged into the abyss of divine love, yet not swallowed up. ,Christification’ does not signify annihilation.”<sup>46</sup>

Ambivalent bleibt die Tatsache der extremen Verehrung heiliger Personen im Bektaschitum, deren Heiligkeit ja der Vereinigung mit Gott und folglich

42. Die Unterordnung unter den geistlichen Führer (*Gerontas* bzw. *baba*) spielt sicherlich in beiden Traditionen eine wichtige Rolle auf dem Weg zur Selbstverleugnung.

43. vgl. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 117

44. vgl. BABA REXHEB FERDI, 2006, S.115

45. vgl. THEODOROU, 1959, Bd. II, S. 198; BABA REXHEB FERDI, 2006, S.115

46. vgl. WARE, 1979, S. 125

hazırlanır. Bu durum “appearing after annihilation” ya da “remaining after annihilation” adını taşır.<sup>48</sup> Klasik Sufizmde neredeyse hiç bilinmeyen bu durumu herhalde gizemcinin varoluştan uzaklaşmaya ılımlı bir bakış açısidir– ancak kaynaklar, Bektaşî gizemcinin kişisel boyutların nerede kalmış olması hakkında spekülasyonlara yol açar. Baba Rexheb tarafından kısaca sunulan *nafs*in bölümlenmesi aynı şekilde şaşırtıcı olabilir.<sup>49</sup> “Mükemmel nefis” (*nafs al-Kamila*) – klasik Sufizmde yine az bilinir – Ortodoksideki insanın “gerçek doğasını” andırır, o da tasavvuf yolun metodlarıyla arınır ve mükemmelliğe hazırlanır. “Mükemmel nefis” insanın “gerçek doğasına” ne kadar benzediğini elimizdeki bilgiler ile cevaplamamız mümkün değildir, ancak bu bilgiler iki geleneğin arasındaki yakınlığın bir göstergesi olabilir. Ne de olsa her iki konsept, gizemcilerin bilincinin radikal değişimlere uğradıklarını gösterir.

Nitekim her iki geleneğin gizemcilerinin yollarında niyet ettikleri fedakarlık tutumu karşılaştırılabilir. Ortodoksideki ihtirası ve “kendini beğenmeyi öldürmek”, Bektaşilikte Tanrısal olmayan *nafs* a karşı göğüs germeye tekabül eder. Ancak bu temel tutumunun pratik uygulaması karşılaştırılmaz: Ortodoks gizemci, gönlünün şahsi unsurlarından vazgeçmezken, Bektaşî, yalnızca Tanrı var olduğundan, daha ileriye gider ve bilincindeki kendi varlığının kalıntılarını siler. Bulunan kaynaklardan maalesef Tanrı ile birleştikten sonra insanın “nerede kaldığı” ya da *nafs*in “mükemmelleşmesinin” kişisel varoluşun devamı olup olmadığı maalesef net bir şekilde söylenemez, ancak – ve bu noktada Bektaşî gizemcinin “nerede kaldığı” Ortodoksideki kişisel ilahileştirmeye karşılaştırılabilir - gizemcinin değişmiş bilincine yönelik - kendisi ölmediği için- işaretler bulunmaktadır.

### 2.3 İnsanın ve kozmik gerçeğinin yapısı

Hem Hristiyanlığın hem de İslam’ın, terminoloji ve dünya bakışı konusunda belli bir noktaya kadar yani platonizmden esinlendikleri olasıdır.<sup>50</sup> Durum

48. bkz. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 101

49. bkz. KHOURY, 2005, 6ff.; SMITH, 1973, S. 14; ANDRAE, 1960, S. 14ff.; BALDICK, 2000, S. 15ff.

50. bkz. KHOURY, 2005, 6ff.; SMITH, 1973, S. 14; ANDRAE, 1960, S. 14ff.; BALDICK, 2000, S. 15ff.

der Auflösung der personalen Aspekte geschuldet bleibt.<sup>47</sup> Ebenso unverstündlich erscheint zunächst ein Hinweis bei Baba Rexheb Ferdi, demzufolge der Mystiker nach Erreichen der Einheit mit Gott die “Reise von Gott weg” (*sayr annillah*) antritt und auf die Rückkehr unter die Menschen vorbereitet wird. Dieser Zustand wird dann “appearing after annihilation” oder “remaining after annihilation” genannt.<sup>48</sup> Dieser im klassischen Sufismus kaum bekannte Zustand ist sicherlich einer gemäßigeren Sicht auf das Entwerden des Mystikers geschuldet – die Quellenlage lässt jedoch nur die Spekulation über das Verbleiben eines Teiles der personalen Aspekte des Bektaschi-Mystikers zu. Ebenso ambivalent erscheint die Einteilung der *nafs*, die bei Baba Rexheb knapp präsentiert wird:<sup>49</sup> die “vollkommene *nafs*” (*nafs al-Kamila*) – im klassischen Sufismus gleichfalls kaum bekannt – erinnert stark an die “wahre Natur” des Menschen in der Orthodoxie, die ja ebenfalls durch die Methoden des mystischen Weges gereinigt und auf die Vervollkommnung vorbereitet wird. Inwieweit jene “vollkommene *nafs*” Ähnlichkeit mit der “wahren Natur” des Menschen in der Orthodoxie hat, lässt sich aufgrund der zugänglichen Informationen nicht weiter beurteilen, doch könnte hier ein Hinweis auf eine tiefe Verwandtschaft zwischen beiden Traditionen liegen. Immerhin lässt sich bei beiden Konzepten feststellen, dass sich das Bewusstsein des Mystikers auf radikale Weise verändert.

Letztlich sind Mystiker beider Traditionen in ihrer Grundhaltung auf dem Weg insofern vergleichbar, als dass sie die Bereitschaft zur Aufopferung in gewisser Weise in sich tragen. Was in der Orthodoxie das “Töten der Eigenliebe” und der Leidenschaften ist, entspricht auf der Seite des Bektaschitums dem Vorgehen gegen die widergöttlichen *nafs*. Nicht vergleichbar ist die Grundhaltung jedoch in dem Ausmaß ihrer Ausführung: während der orthodoxe Mystiker die personalen Aspekte seiner Seele erhält, geht der Bektaschi weiter und löscht jegliche Reste der Eigenexistenz in seinem Bewusstsein aus, da allein Gott existiert. Zwar lässt sich sein “Verbleiben” nach der Einigung mit Gott und die “Vervollkommnung” der *nafs* aus der zugänglichen Literatur leider nicht klar als Fortbestehen der personalen Existenz beschreiben, es deutet jedoch – insofern ließe sich das “Verbleiben” der Bektaschi-Mystiker dann mit der personalen Vergöttlichung in der Orthodoxie vergleichen – das transformierte Bewusstsein des Mystikers an, welches er – da er ja nicht verstirbt – nach der Vereinigung besitzt.

### 2.3 Struktur der menschlichen und kosmischen Wirklichkeit

47. vgl. BIRGE, 1994, S. 131

48. vgl. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 100

49. vgl. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 101

böyle olunca araştırdığımız iki geleneğin, yeni platonizmdeki üç kademeliğe tekabül eden, insanı ve kozmik gerçeği duysal, düşünsel ve ilahi alanlara bölümledikleri görülmektedir. Aşağıda bu konseptler yorum yapısı olarak kullanılacak.

Ortodoksideki dünya yaratılış öğretisi üç kademeli bir kozmoloji tasarlar: önce Tanrı düşünsel alemi yaratır (*griechisch*), sonra maddi duyusal alemi (*griechisch*), Tanrı kendisi herşeye sızarak yaratılanın dışındadır (*griechisch*).<sup>51</sup> Tasavvuf yolunda Tanrı'yı tanıma derecelerinin şeması da buna tekabül eder. Maddi alemin içine doğan ve ilk günah sebebiyle maddiyata bağlı bir doğaya sahip olan rahip, önce maddi maneviyatın olmadığı aşamadan ihtiraslardan kurtularak çıkmayı ve iffetli ve maneviyata yönelik bir yaşam sürdürmeyi hedefler. Bir sonraki aşamada önce yaratılan eşyaların doğasının, sonra melekvari ve başka manevi boyutlarını düşünerek izlenmesi gelir. Burada gizemci ikinci, meleklerin ruhi boyutuna ulaşır, zira burada “meleklerin malumatından bir sonraki Tanrı'nın malumatına ulaşır”<sup>52</sup> ve Tanrı ile “kesintisiz bağlantı”<sup>53</sup> içinde bulunur. Bu, gizemcinin bilincindeki Tanrı tecrübesidir.<sup>54</sup> En üst aşamada gizemci mükemmelliğini yaşar, o da *theosis* ve ilahi ışığın vizyonu ile sonuçlanır.

Bektaşilik de kainatı maddi ve ruhani boyutlarına göre bölümlendirmeyi tanır. “Varoluş devri” (*devriye*) “zeki” gibi boyutlar betimler, bunlar kendilerini ilahi varolma boyutundan sonra gösterir, ona çok yakındır ve maddi mevcudiyetten arınımlardır.<sup>55</sup> Tanrı ve maddilik arasındaki dışarı akmanın kademeliğinin ve ruhi gerçeğe ve maddi boyuta (varolmama) olan payları daha yüksek olabilir. Ancak Hacı Bektaş'ın *Makalatta* yolu üç ana bölüme ayırması prensip olarak bir üç kademeliğin tahminini kuvvetlendirir: “çilekeşler” en alt düzeyde “yolun kapısında” beklerken ve katart metodlu çalışmalarla kendilerini *nefs*larından kurtarmaya çalışırken, “doğanın arılığına”<sup>56</sup>

Sowohl Christentum, als auch Islam haben Terminologie und Weltbild zu einem gewissen Grad wahrscheinlich dem Neoplatonismus entlehnt.<sup>50</sup> Demnach lässt sich in der Konzeption der menschlichen und kosmischen Wirklichkeit der beiden zu untersuchenden Traditionen eine Dreistufigkeit, entsprechend der neoplatonischen Einteilung in sinnliche, intelligible und göttliche Sphäre, erkennen. Im Folgenden wird diese Konzeption als Interpretationsstruktur dienen.

Die orthodoxe Schöpfungslehre erstellt eine dreistufige Kosmologie: zunächst schuf Gott die intelligible geistige Welt (*νοητός κόσμος*), dann die materielle sinnliche Welt (*αἰσθητός κόσμος*), während Er, alles durchdringend, jenseits der Schöpfung steht (*ὑπερούσιος*).<sup>51</sup> Dem entspricht das Schema der Grade der Erkenntnis Gottes auf dem mystischen Weg. Der Mönch, der in die materielle Welt geboren wurde und aufgrund des Sündenfalls eine der Materie verhaftete Natur besitzt, ist zunächst darum bemüht, sich auf dem mystischen Weg von der materiellen sinnfälligen Ebene durch Befreiung von den Leidenschaften zu erheben und das Tugendleben und die geistige Schau zu erreichen. Auf der nächsten Ebene steht die kontemplative betrachtende Schau zunächst der Natur der geschaffenen Dinge, dann der engelhaften und anderen immateriellen Bereiche im Vordergrund. Hier erreicht der Mystiker die zweite, geistige Ebene der Engel, da er hier die “Erkenntnis Gottes, die den zweiten Rang nach der Erkenntnis der Engel einnimmt”<sup>52</sup>, erlangt und “ununterbrochen in Verbindung”<sup>53</sup> mit Gott bleibt. Es ist dies die Erfahrung Gottes im Bewusstsein des Mystikers.<sup>54</sup> Auf der höchsten Ebene erlangt der Mystiker die Vollendung, die in der *theosis* und der Vision des göttlichen Lichtes mündet.

Auch das Bektaschitum kennt die Einteilung des Kosmos in materielle und geistige Sphären. So beschreibt der “Zyklus der Existenz” (*devriye*) Dimensionen wie die “Intelligenzen”, die unmittelbar nach der göttlichen Seinsebene in Erscheinung treten, in größtmöglicher Nähe zu dieser stehen und von jedem materiellen Dasein befreit sind.<sup>55</sup> Zwar ist die Staffelung der einzelnen Emanationen zwischen Gott und Materie, sowie ihr jeweiliger Anteil an den geistigen Realitäten bzw. materiellen Ebenen (Nicht-Sein) ungleich höher. Doch wird die Annahme einer prinzipiellen Dreistufigkeit durch die Einteilung des Weges im *Makalat* des Hacı Bektaş wieder bestärkt: während die “Asketen” auf der untersten Ebene im “Tor des Weges” weilen und mit kathartischen

51. bkz. KARMIRIS, 1959, S. 36.

52. bkz. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 340

53. bkz. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 333.

54. bkz. LOSSKY, 1961, S. 258.

55. bkz. BIRGE, 1994, S. 115f.; KIRIAKIDIS, 2010, S. 39f.

56. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 16.

50. vgl. KHOURY, 2005, 6ff.; SMITH, 1973, S. 14; ANDRAE, 1960, S. 14ff.; BALDICK, 2000, S. 15ff.

51. vgl. KARMIRIS, 1959, S. 36

52. vgl. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 340

53. vgl. HL. JOHANNES VOM SINAI, 2000, S. 333

54. vgl. LOSSKY, 1961, S. 258

55. vgl. BIRGE, 1994, S. 115f.; KIRIAKIDIS, 2010, S. 39f

ulaşmış “gnostikler”, “bilgi kapısında”, ruhi şeylerin düşünme ve izlememe egzersizini yaparlar, “aşıklar” ise mükemmel şahısları temsil ederler, onlar “varoluştan uzaklaşmaya” ve tüm boyutları geride bırakmaya hazırlar ve Tanrı’yla birleşirler. Bu dereceler Tanrı bilgisinin derecelerine yönelik Ortodoksinin bölümlendirilmesinyle kıyaslanabilir: “çilekeşler” evrenin en alt basamağında olduklarından bilgiyi ancak mantık ve duygu yoluyla idrak ederken, “gnostik” lerin bilgisi “tanıklık” bazındadır – sondan ikinci kademede “gönlün gözü ile”<sup>57</sup> Tanrı’yı doğrudan idrak ederler, “kutsallaşmayı beklerler”<sup>58</sup> ve “Tanrı ile bilinçli iletişim”<sup>59</sup> kurarlar. “Aşıkların” grubu ise varolmanın en üst seviyesine ulaşır, “Tanrı’yı bulur” ve kendi gerçeğini tasavvuf tecrübeleriyle ile doğrular. Yukarıda bahsettiğimiz gibi sözü geçen her gizemci-tipi bir sonraki aşamaya ulaşmayı ve böylece Tanrı ile birleşmeyi hedefler – bir aşamada kalmak sadece geçicidir, zira yol, Ortodoks Hristiyanlıkta olduğu gibi süreçlere göre düzenlenmiştir. Her iki yolun ortak noktası, en alt seviyede başarıya ulaşmanın anahtarının insanın elinde bulunmasıdır (keşiflik, uyumama, oruç, dua, vb.), en üst aşamaya ise ancak Tanrı’nın yardımıyla (merhamet, seçilmek) ulaşılabilir. Ayrıca insanın ve evrenin gerçeklerinin seviyeleri kıyaslanabilir: Bektaşilikte yaratılışın kademeleri daha ayrıntılı düzenlenmiştir, ancak insanın tırmanması benzer bir şekilde okunabilir. Maddi boyut her iki gelenekte de insanın mikrokozmos içindeki makrokozmos konsepti.<sup>60</sup> Ortodokside insan esas itibarıyla tüm yaratılışı kapsar, zira evrenin tüm elementleri doğal birleşimiyle kendisinin içinde bulunur. Aynıısı Bektaşi bakış açısı için de geçerlidir: Ademin yaratılışında dünyanın bu farklı unsurları kullanılır, ve böylece vücudu farklı coğrafi ve metafizik fenomenlerle canlı bir ilişki içindedir.<sup>61</sup> Her iki gelenek, yaratılışın zirvesi olan insanın Tanrı’yı kalbinde taşıdığı fikrini paylaşır. Böylece kendi mükemmelleşmesiyle, Tanrı’yı ve yaratılışı, yaratılmamış olanı ve yaratılmış olanını, birim ve çoğulculuğu yahut var olmayı ve var olmamayı bir araya getirme gücüne sahiptir.

57. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 64

58. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 72.

59. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 81.

60. bkz. KIRIAKIDIS, 2010, S. 40 bzw. 44f.

61. bkz. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 26.

Übungen versuchen, sich von ihren *nafs* zu befreien, üben sich die “Gnostiker”, die die “Reinheit der Natur”<sup>56</sup> bereits besitzen, im “Tor der Erkenntnis” in der Kontemplation geistiger Dinge, wohingegen die “Liebenden” die vollkommenen Personen repräsentieren, die bereit sind zu “entwerden”, alle Dimensionen der Schöpfung hinter sich lassen und sich mit Gott vereinen. Diese Stufen sind bezüglich des Grades der Erkenntnis Gottes zu jener Einteilung in der Orthodoxie durchaus vergleichbar: während die “Asketen” auf der untersten Stufe des Kosmos höchstens in der Lage sind, Wissen über Gott auf der Ebene des logischen Denkens und sinnlichen Erfassens zu erlangen, beruht das Wissen der “Gnostiker” auf “Bezeugung” – der direkten Erkenntnis Gottes mit dem “Auge des Herzens”<sup>57</sup> während des “Wartens auf Heiligung”<sup>58</sup> und der “bewussten Kommunikation mit Gott”<sup>59</sup> auf der vorletzten Ebene. Die Gruppe der “Liebenden” dagegen hat die höchste Stufe des Seins erreicht, “findet Gott” und bestätigt seine Realität in der mystischen Erfahrung. Wie bereits erwähnt strebt jeder der genannten Mystiker-Typen nach der nächst höheren Stufe und insgesamt zur Vereinigung mit Gott – ein Verweilen in einer Stufe soll nur vorübergehend sein, da der Weg, wie auch im Orthodoxen Christentum, prozesshaft angelegt ist.

Beiden Wegen ist wieder gemeinsam, dass die Aktivität für Erfolge auf der unteren Stufe beim Menschen liegt (Askese, Wachen, Fasten, Gebet etc.), die höchste Stufe jedoch nur durch das Zutun Gottes (Gnade bzw. Auserwählung) erreichbar wird. Zudem sind die Ebenen der menschlichen und kosmischen Wirklichkeit vergleichbar: zwar sind die Ebenen der Schöpfung im Bektaschitum ausführlicher gegliedert, doch lässt sich ein ähnliches Schema des Aufstiegs des Menschen herauslesen. Die materielle Ebene ist bei beiden Traditionen mit Reinigung, Vorbereitung der Seele und der Aneignung logischen Wissens über Gott, die geistige Ebene mit der Kontemplation und Schau der immateriellen Dinge, sowie der begriffslosen Erkenntnis Gottes, die höchste Ebene schließlich mit der Vollendung in der unaussprechlichen mystischen Erfahrung verbunden.

Ebenfalls von entscheidender mystischer Bedeutung in der Kosmologie beider Traditionen ist das Konzept des Makrokosmos im Mikrokosmos Mensch.<sup>60</sup> In der Orthodoxie umfasst der Mensch prinzipiell die gesamte Schöpfung, da alle Elemente des Universums in seiner natürlichen Zusammensetzung enthalten sind. Dasselbe gilt aus Bektaschi-Sicht: bereits bei der Schöpfung Adams werden diesem die verschiedenen Elemente der Erde eingesetzt, sodass sein Körper in lebendiger Beziehung zu verschiedenen geographischen und metaphysischen Phänomenen

56. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 16

57. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 64

58. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 72

59. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 81

60. vgl. KIRIAKIDIS, 2010, S. 40 bzw. 44f.

Dolayısıyla bir ara buluculuğun pozisyonunu alır, zira sadece kendisi tasavvuf yolunda ilerleme imkanına sahiptir– ve yaratılışın zirvesi olarak bunu yapmaya çağırılmıştır – ve Tanrı ile birleşme amacına ulaşabilir: Tanrı'nın yaratılışı kendisinde ve onun yoluyla yeniden sunulur. İnsanın kendisinde birleştirebildiği elementler, gelenekler çerçevesinde direk olarak kıyaslanamasa da (olmak ve olmamak yahut Tanrı ve şahsi varolma), prensip olarak şemalar birbirine benzer: insan, kendi içinde taşıdığı “yüce varoluşu” içinde bulunduğu “daha düşük varoluşu” kendi kişiliğinde birleştirme durumundadır, bu da ona elementlerini de kendi varoluşuyla kapsadığı evrende öncü bir pozisyon sağlar.

#### 2.4 Tanrı İmajının Yapısı

Tanrı imajının katafat unsurları bir takım sorun ortaya çıkarır. Ortodoks öğretiye göre algılanamayan Tanrısal öz, tek Tanrı'nın “doğasına göre”<sup>62</sup> olan boyutları olan üç Tanrısal Hypostas'ın ifade edilemeyen düzeninde ifade şekli bulur. Bu üç Tanrısal şahsın tabiatı birbirine benzer (*ὁμοούσιος*) ancak birbirine karışmamış ve kişisel karakterleriyle eşsizdirler. Ancak aynı kaynaktan geldiklerinden aynı iradeye ve aynı etkinliğe yahut “enerjiye” sahipler. Tanrı böylece bir doğa, üç şair ve enerji olarak düşünülür – hepsi aynı özün tabiatları ve birbirinde ayrılamayan boyutları. Bu tabii ki, İslam tasavvufundaki Tanrı imajına zıttır, bu anlayışa göre Tanrı, var olan tek ve kesindir ve dünya dışı gerçeği bütünüyle temsil eder. Tanrı'nın özü kendisini ancak sıfatlar ve isimlerle ifade eder ve bunlar Tanrısal gereğin dışarı akması olan yaratılışı doğur.

Bektaşilikte Tanrısal izahat olarak algılanan iki şahsın özellikle kutsallaştırılması dikkat çeker. Hazreti Muhammed ve damadı Ali tek bir şahıs ve dini gizemlerin habercisi olarak algılanır. Bu fonksiyonuyla ikisi de Ortodoksluğun iki Tanrısal Hypostalarına, misyonlarıyla mistik yolu (tekrar) mümkün kılan kutsal ruh ile oğul-logosa benzerler. Her gelenekte özel mercek altında olan iki şahısta özel benzerlikler göze çarpar: Ali, “daha önce varolmuş”, “her şeyi bilen”, “Tanrısal” (*uluhiyet*), “Tanrı'nın

steht.<sup>61</sup> Beide Traditionen sind sich jedoch auch darüber hinaus einig, dass der Mensch, als Höhepunkt der Schöpfung, auch Gott in seinem Herzen trägt. Er ist somit in der Lage, durch seine Vervollkommnung Gott und Schöpfung bzw. Ungeschaffenes und Geschaffenes, Einheit und Vielheit bzw. Sein und Nicht-Sein zusammenzuführen. Er nimmt also die Position eines Mittlers ein, da er allein imstande ist – und als Höhepunkt der Schöpfung auch dazu berufen ist –, den mystischen Weg anzutreten und die Vereinigung mit Gott zu erreichen: er ist derjenige, in dem und durch den die Schöpfung Gott erneut dargeboten wird. Wenngleich die Elemente, die der Mensch in sich zu vereinen in der Lage ist, in den untersuchten Traditionen nicht direkt vergleichbar sind (Sein und Nicht-Sein bzw. Gott und personale Existenz), gleicht sich das prinzipielle Schema durchaus: der Mensch trägt das “höhere Sein” in sich und ist in der Lage es mit dem “niedrigeren Sein”, in dem er sich befindet, in seiner Person zu verbinden, was ihm die Vorrangstellung innerhalb des Kosmos, dessen Elemente er in seinem Sein ebenfalls umfasst, einbringt.

#### 2.4 Struktur des Gottesbildes

Der Vergleich der kataphatischen Aspekte des Gottesbildes wirft folgende Schwierigkeiten auf. Die unerkennbare göttliche Essenz findet nach Orthodoxer Lehre ihren Ausdruck in der unaussprechlichen Ordnung der drei göttlichen Hypostasen, die Aspekte “gemäß der Natur”<sup>62</sup> der einen Gottheit sind. Diese drei göttlichen Personen sind ihrem Wesen nach gleich (*ὁμοούσιος*), jedoch nicht vermischt und in ihrem personalen Charakter einmalig. Dennoch besitzen sie denselben Willen und dieselben Tätigkeiten bzw. “Energien”, da sie von derselben Quelle ausgehen. Gott wird also als eine Natur, drei Personen und Energien gedacht – alles wesensgleiche und voneinander untrennbare Aspekte derselben Essenz. Dies steht natürlich im starken Kontrast zum mystischen Gottesbild im Islam, demzufolge Gott die einzige, ultimative und völlig transzendente Realität darstellt, die überhaupt existiert. Die Essenz Gottes drückt sich lediglich durch ihre Attribute bzw. Namen aus, welche wiederum die Schöpfung, als Emanation der göttlichen Realität, hervorrufen.

Auffällig ist im Fall des Bektaschitums jedoch die besondere Verehrung zweier Personen, die als göttliche Manifestationen gelten: der Prophet Mohammed und sein Schwiegersohn Ali werden als eine untrennbare Person und Bringer der religiösen Mysterien und somit als Wegbereiter des mystischen Weges verstanden. In dieser Funktion ähneln sie sicherlich den beiden göttlichen Hypostasen in der Orthodoxie, Hl. Geist und Sohn-Logos, die ebenfalls

61. vgl. MAKALAT-ULUÇ, 2006, S. 26

62. vgl. Johannes von Damaskus, nach der Übersetzung bei LOSSKY, 1961, S. 59

62. bkz. Johannes von Damaskus,ceviri: LOSSKY, 1961, S. 59.

haberi”, “Tanrı’nın ruhu”, “insanlığın kurtarıcısı”, “günahı olmayan”, “kıyamet günündeki hekim” gibi Logosa benzer karakteristik nitelikler taşır.<sup>63</sup> Ancak etkisi ve fonksiyonu arasında farklılıklar bulunmaktadır: İsa, kendi kişiliğinde insanın yıpranmış doğasını Tanrısal doğayla barıştırır ve babanın habercisidir ve böylece – Logosun haberini veren ancak kendisinin haberi verilmeyen – kutsal ruhun merhameti başlar. Bektaşiliğin öğretisine göre Muhammed, Tanrı’nın öğretisinin, Kuran-ı Kerim’in ve dini bilginin habercisi rolündedir, Ali ise yoruma ve Muhammed’in ilahi vahiyinin derin anlayışına girişidir. Bektaşilikte Tanrı, Muhammed, Ali üçlüğü kutsallaştırılsa da, bu Ortodoksideki teslis ile karşılaştırılmaz: ne (“ilah”) şahısların ortaya çıkmasında benzerlikler bulunur ne de Bektaşiliğin Tanrısı özellikle üçlüdür. Muhammed ve Ali böylece Tanrı’yla yakın ilişkisi olan ilahi elçi olarak algılanabilir, zira: “God, Muhammed, Ali, all are one secret.”<sup>64</sup>

İki geleneğin Tanrı imajlarının bir diğer kafaat yönü, Tanrı’nın yaratılışla iletişime girme tarzıdır. Ortodokside Kitabı Mukaddes tarafından Tanrı’ya atfedilen isimlerin biçimleri Tanrı’nın “enerjileri”dir. Bunlar, Bektaşilikteki Tanrı’nın “isimleriyle” mutlaka kıyaslanabilir. İki gelenekte de karakteristik nitelikler Tanrı’nın uygulaması olarak her şeyden önce Tanrı’nın yaratılış iradesini gerçekleştirirler. Ortodokside, Tanrı’nın daima devam eden etkisi olarak tüm evrenin ilğine işlerler, Bektaşilikte bir anlamda sürekli devam eden yaratılışın kendisidirler, zira “God discloses Himself in His Most Beautiful Names.”<sup>65</sup> Aynı zamanda tüm yaratılışının içindedirler ve onu korurlar, zira onlar Tanrı’nın sürekli devam eden parlıtıdır yahut sürekli söylenen isimleridirler.<sup>66</sup> Bu isimleri tek tek saymak bu çalışmanın çerçevesini aşar, ancak özetle temelde benzerliklerin olduğu söylenebilir: mutlak kudret, iyilik, bilgelik, merhamet, kudret, her şeyi bilmek, aşk gibi isimler her iki gelenekte kullanılır ve daha başka adlar gibi kendi aralarında değiştirilebilir.<sup>67</sup>

63. bkz. die Richterschaft Christi am jüngsten Tag bei Mt 24.

64. bkz. den Bektaschi-Dichter Sefil Abdal nach BIRGE, 1994, S. 132

65. bkz. Ibn Arabi nach SAMSEL, 2002, S.201; s.a. RAHMATI, 2007, S. 17

66. bkz. Ibn Arabi`deki kendini gösterme düşüncesi RAHMATI, 2007, S. 21ff.

67. Samsel`e göre „iyilik“ sıfatı hem Arabi hem de Palamas tarafından

die Möglichkeit des mystischen Weges durch ihre Sendung erst (wieder) eröffnen. Besondere Ähnlichkeiten treten zudem bei den beiden Personen auf, die in der jeweiligen Traditionen im besonderen Fokus der Verehrung stehen: so trägt Ali durchaus Logos-ähnliche Attribute wie “Präexistenz”, “Allwissenheit”, “Göttlichkeit” (*ülühıyet*), “Offenbarung Gottes”, “Geist Gottes”, “Retter der Menschheit”, “Sündenloser” oder “Richter beim jüngsten Gericht”.<sup>63</sup> Die Art ihrer Wirkung und Funktion unterscheidet sich jedoch deutlich: Christus versöhnt in seiner Person die gefallene menschliche Natur mit der göttlichen und offenbart den Vater, worauf das Gnadenwerk des Hl. Geistes – der den Logos offenbarte, selbst jedoch unoffenbart bleibt – beginnen kann. Der Lehre des Bektaschitums zufolge nimmt Mohammed dagegen die Rolle des Offenbarers der Lehre Gottes, des Korans und des Wissens um die Religion ein, wohingegen Ali als Zugang zur Deutung und dem tieferen Verständnis der Offenbarung Mohammeds gesehen wird. Wenngleich Gott, Mohammed und Ali im Bektaschitum in ihrer Dreiheit verehrt werden, ist diese nicht mit dem dreifaltigen Gott in der Orthodoxie vergleichbar: weder finden sich Entsprechungen in der Art des Hervorgangs der einzelnen (“göttlichen”) Personen, noch ist die Gottheit des Bektaschitums explizit dreifaltig. Mohammed und Ali könnten daher eher als göttliche Gesandte verstanden werden, die auf engste Weise, in Beziehung zu Gott stehen, denn “God, Muhammad, Ali, all are one secret.”<sup>64</sup>

Ein weiterer kataphatischer Aspekt des Gottesbildes beider Traditionen ist die Art und Weise, auf die Gott mit der Schöpfung in Beziehung tritt. In der Orthodoxie sind dies die “Energien” Gottes, deren Modalitäten durch die Namen, die Gott in der Heiligen Schrift zugeschrieben werden, bestimmt sind. Sie sind durchaus vergleichbar mit den “Namen” Gottes im Bektaschitum. Beiden Traditionen zufolge setzen die Attribute zunächst den Willen Gottes zur Schöpfung um, da sie die Tätigkeit Gottes selbst sind. In der Orthodoxie durchdringen sie daher das gesamte Universum, da sie das immerwährende Wirken der Gottheit sind, wohingegen sie im Bektaschitum in gewissem Sinne die immerwährende Schöpfung selbst sind, denn “God discloses Himself in His Most Beautiful Names.”<sup>65</sup> Zugleich wohnen sie der gesamten Schöpfung inne und dienen ihrer Erhaltung, denn sie sind die immerwährenden Strahlen Gottes bzw. die immerwährend gesprochenen Namen.<sup>66</sup> Die Namen im Einzelnen anzuführen und zu vergleichen würde sicherlich den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, doch lässt sich zusammenfassend

63. vgl. die Richterschaft Christi am jüngsten Tag bei Mt 24.

64. vgl. den Bektaschi-Dichter Sefil Abdal nach BIRGE, 1994, S. 132

65. vgl. Ibn Arabi nach SAMSEL, 2002, S.201; s.a. RAHMATI, 2007, S. 17

66. vgl. den Manifestationsgedanken bei Ibn Arabi nach RAHMATI, 2007, S. 21ff.



İki gelenekte de Tanrı'nın isimlerinin yahut sıfatlarının Tanrı'nın özüyle (*zat* yahut *griechisch*) eşit olmadığına dikkat çekilir, zira bunun sonucu panteizm olurdu. Ancak aynı zamanda bağımsız bir Tanrı, ek bir Hypostaseye ya da başka bir şekilde Tanrı'nın özünden bağımsız bir şekilde olarak değil de, ancak Tanrı'nın boyutları ve ifadesi olarak algılanabilir.<sup>68</sup> Mistik tecrübedeki tamamlanma kendisini insana ancak bu ikilemin bağlantısında gösterir: aslında saklı kalması gereken varlık kendisini sıfatlarıyla ifade eder ve bunlarda ve bunların yoluyla tanınabilir. Her iki geleneğe göre "Tanrı" ancak insan tarafından benimsenilen, tabiatı (*zat* yahut *griechisch*) tanımlayan yaratılışa olan ilişkisiyle ve sıfatlarıyla anlaşılabilir. Bunun sonuçları farklı olabilir (Sufizmde kişisel unsurların bastırılması yahut Ortodokside günahkâr doğanın değişmesi), ancak ikisinde de Tanrı'nın sıfatları ve etkinliğin konseptin işlevsel ve biçimsel boyutu ve içeriğin çoğu karşılaştırılabilir.

İki geleneğe göre Tanrı insanda tanınabilir ancak ikisine göre de tabiatıyla hem ulaşılamaz hem de tanınmaz. Ortodoks bakış açısına göre Tanrı'nın katafat görüşü daima kusurlu, zira Tanrı var olan her şeyin ve kavramın dışındadır (*ὑπερούσιος*). Gizemci, Tanrı ve onun enerjisiyle kaynaşsa da, bu kaynaşmanın tarzı daima Tanrı ve bu gönül arasında bir sır olarak kalır ve dışarıdakilere aktarılamaz. Tanrı'nın özü (*griechisch*) ve doğası gizemcinin en üst tecrübesinde bile her zaman görünmez kalır. Bu Bektaşılık için de geçerlidir. Buradaki kaynaşma için seçilenin ve Tanrı arasında bir sır olarak kalır. Ancak Tanrı'nın tabiatı (Tanrı ile kaynaşan gizemciye) tanınmaz ve ulaşılmaz kalır. İki öğretiye göre Tanrı'nın özünün ulaşılmaz, dünya dışı ve ontolojik olarak her haberdan önce var olarak düşünüldüğü için ve isim ya da enerji olarak tanımlanan sıfatlardan doğan yaratılıştaki dünya dışı yahut dahil olmada paradoks bir ifade şekli bulunduğu için iki öğretiyi birbiriyle kıyaslanabilir. Tanrı'nın bu karakteristik niteliklerini benimsemek ve böylece Tanrı'ya yaklaşmak insanın elinde olan bir şeydir.

Apofat Tanrı imajının temel yapısı ve onun

çok sayıda vurgulanır. Vgl. SAMSEL, 2002, S. 200.

68. bkz. KARMIRIS, 1959, S. 29; SCHULTZE, 1971, S. 138; SAMSEL, 2002, S. 197.

sagen, dass sie im Grundton durchaus vergleichbar sind: Allmacht, Güte, Weisheit, Barmherzigkeit, Macht, Allwissenheit, Liebe etwa sind in beiden Traditionen gängige Namen und wären wie viele andere prinzipiell untereinander austauschbar.<sup>67</sup>

In beiden Traditionen wird zudem Wert darauf gelegt, dass die Namen bzw. Attribute Gottes nicht identisch mit der Essenz (*zat* bzw. *ousia*) Gottes sind, was nämlich im Pantheismus folgern würde. Sie sind jedoch auch weder als eine eigenständige Gottheit, zusätzliche Hypostase oder auf sonstige Weise abgesondert vom Wesen Gottes zu betrachten, sondern Aspekte und Ausdruck der Gottheit.<sup>68</sup> Gerade aus diesem ambivalenten Zusammenhang eröffnen sie auch dem Menschen die Vollendung in der mystischen Erfahrung: das Wesen, das im Grunde unerkennbar bleiben muss, drückt sich in seinen Attributen aus und kann in und durch diese erkannt werden. "Gott" ist nach beiden Traditionen also nur durch seine Beziehung zur Schöpfung und seine Attribute fassbar, die seine Essenz (*zat* bzw. *ousia*) lediglich umschreiben, indem diese sich von dem Menschen angeeignet werden. Die Folgen mögen unterschiedliche sein (Verdrängung der personalen Aspekte im Sufismus bzw. Transformation der sündigen Natur in der Orthodoxie), doch beide Konzepte der Attribute und Tätigkeit Gottes sind sowohl funktional, formal als auch über weite Strecken inhaltlich vergleichbar.

Während beide Traditionen darin übereinstimmen, dass Gott prinzipiell im Menschen erkennbar ist, gilt er beiden in seinem Wesen jedoch zugleich als unzugänglich und unerkennbar. So ist die kataphatische Betrachtung Gottes aus orthodoxer Sicht immer unvollkommen, da Gott jenseits alles Seienden und jeder Begrifflichkeit existiert (*ὑπερούσιος*). Wenngleich es dem Mystiker möglich ist, sich mit Gott in dessen Energien zu vereinigen, bleibt die Art und Weise der Vereinigung immer das Geheimnis zwischen Gott und der betreffenden Seele und kann Außenstehenden nicht vermittelt werden. Die Essenz (*ousia*) und Natur Gottes bleibt jedoch, auch in der höchsten Erfahrung des Mystikers, unschaubar. Im Bektaschitum gilt dasselbe. Auch hier bleibt die Vereinigung alleiniges Geheimnis zwischen dem Erwählten und Gott. Doch das Wesen Gottes ist auch für den (mit Gott vereinigten) Mystiker nicht erkennbar und unerreichbar. Beide Lehren sind also insofern vergleichbar, als dass Gottes Essenz unerreichbar, transzendent und ontologisch vor jeder Offenbarung seiend gedacht wird und zugleich ihren Ausdruck in der paradoxen Transzendenz bzw. Immanenz in der Schöpfung

67. Samsel hebt hervor, dass das Attribut „Güte“ sowohl von Arabi, als auch von Palamas besonders häufig hervorgehoben wird. Vgl. SAMSEL, 2002, S. 200

68. vgl. KARMIRIS, 1959, S. 29; SCHULTZE, 1971, S. 138; SAMSEL, 2002, S. 197

yaratılışa olan katafat ilişkisi ve yaratılıştaki kendini gösterme şekli kıyaslanabilirken, Tanrı hakkındaki katafat öğretilerde farklılıklar ortaya çıkar. Yinede gizemcilerin tecrübelerinin tasvirlerinde bir diğer – mecburi olarak katafat – Tanrı imajının bir boyutu ortaya çıkar. Gizemciler, Tanrı ile kaynaşmaya her ne kadar açıklama getirmeseler de, her iki geleneğin gizemcileri mistik tecrübenin duygusunu resim gibi anlatmaya çalışırlar. Böylece Tanrı'ya olan yakınlık, hatta Tanrı'nın kendisi, çoğu kez aşk olarak tanımlanır: Bektaşilikte aşk bir açıdan yakıcı ("Burn me with the fire of love!"<sup>69</sup>), bazen kendinden geçmiş aşk sarhoşluğunu getiren şarap ("Let me drink the wine of love! Wipe away all that is selfish in me"<sup>70</sup>) olarak tanımlanırken, Ortodokside aşk, gönlün Tanrısal enerjileriyle kaynaşmasının doruk noktasında gönül (gelin) ve damat (İsa) arasındaki düğün olarak "Tanrısal doğanın en içten hayatı"<sup>71</sup> olarak tanımlanır: "Tanrım, beni daha sıkı tut, daha çok öp, bana daha çok sarıl, eteğinin kenarıyla beni götür ve ışığınla beni ört."<sup>72</sup> Ancak burada da küçük bir fark belli oluyor: Sufi, Tanrı'nın aşkından yanmış, veya aşk mecnunu olurken, Ortodoks gizemci, Tanrı'nın aşkı tarafından sarılır ve aydınlanır, bu da şahsi boyutlarının bastırmasını tekrar hatırlatır.

Yine de mistik tecrübenin anlatımında Tanrı imajında benzerlikler bulunmaktadır. Ortodoks gizemcinin kaynaşmadaki tabor-aşığın vizyonu, Tanrı'yı doğrudan çağrıştırır ki Gregor von Nazianz, Tanrı'yı "en yüce ışık"<sup>73</sup> olarak tanımlar.<sup>74</sup> Şaşırtıcı bir şekilde burada asıl varoluşu ışığa benzeten İbn Arabî'ye paralellik gözükmektedir: "God says, 'And to whomsoever God assigns no light, no light has he' (Quran 24:40). The light 'assigned' to the possible thing is nothing other than the *wujud* of the Real."<sup>75</sup> Baba Rexheb Ferdi de, ışık metaforunu Tanrı'nın göz kamaştırıcı – ve böylece insanın duyuları tarafından

mittels ihrer Attribute, die als Namen oder Energien beschrieben werden, findet. Es liegt dabei in der Handlungsmacht des Menschen sich diese Attribute des Göttlichen anzueignen und sich auf diese Weise der Gottheit anzunähern.

Während die prinzipielle Struktur des apophatischen Gottesbildes und seiner kataphatischen Beziehung zur bzw. Ausdrucksform in der Schöpfung durchaus vergleichbar sind, stechen in den kataphatischen Lehren über Gott hauptsächlich die Unterschiede hervor. Dennoch ergibt sich ein weiterer vergleichbarer – bedingt kataphatischer – Aspekt des Gottesbildes aus den Umschreibungen der Erfahrungen der Mystiker. Wenngleich sie die Vereinigung mit Gott nicht erklären, versuchen Mystiker beider Traditionen in bildhaften Umschreibungen das Gefühl der mystischen Erfahrung darzulegen. So wird die göttliche Nähe, ja sogar Gott selbst, oft als Liebe beschrieben: während diese Liebe im Bektaschitum einerseits als verzehrend ("Burn me with the fire of love!"<sup>69</sup>), andererseits als Wein, der zur ekstatischen Liebestrunkenheit führt, beschrieben wird ("Let me drink the wine of love! Wipe away all that is selfish in me"<sup>70</sup>), gilt Liebe in der Orthodoxie als das innerste "Leben der göttlichen Natur"<sup>71</sup> selbst, sodass der Höhepunkt der Vereinigung der Seele mit den Energien Gottes beispielsweise als mystische Hochzeit zwischen der Seele (Braut) und dem Bräutigam (Christus) umschrieben wird: "Du, mein Gott, umfasse mich noch mehr, küsse mich noch mehr, umarme mich noch mehr, im Saum deines Gewandes führe mich hinein und bedecke mich mit deinem Licht."<sup>72</sup> Doch auch hier klingt der leise Unterschied in der Vereinigung an: während der Sufi von der Liebe Gottes verbrannt bzw. liebesentbrannt entrückt wird, wird der orthodoxe Mystiker von Gottes Liebe umgeben und erleuchtet, was den fundamentalen Unterschied der Auslöschung bzw. Bewahrung der personalen Aspekte in Erinnerung ruft.

Dennoch ähnelt sich das Gottesbild in den Umschreibungen der mystischen Erfahrung durchaus. Die Vision des Tabor-Lichtes bei der Vereinigung des orthodoxen Mystikers wird aufs Engste mit Gott assoziiert, sodass Gregor von Nazianz Gott als "das höchste Licht"<sup>73</sup> beschreibt.<sup>74</sup> Erstaunlicherweise findet sich auch hier eine Parallele bei Ibn Arabî, der das wahre Sein ebenfalls mit Licht gleichsetzt: "God

69. bkz. den Bektaschi-Dichter Oğlu nach BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 109

70. bkz. den Bektaschi-Dichter Oğlu nach BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 109

71. bkz. GREGOR VON NYSSA, 1927, S. 295; bkz. Johannes Klimakos nach LOSSKY, 1961, S. 270: „Gott ist Liebe.“

72. bkz. Symeon der neue Theologe, Orat. 8, ceviri THEODOROU, 1959, S. 204.

73. bkz. nach KARMIRIS, 1959, S. 29.

74. Bkz LOSSKY, 1961, S. 277; WARE, 2002, S. 19f.; THEODOROU, 1959, Bd. I, S. 203-207.

69. vgl. den Bektaschi-Dichter Oğlu nach BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 109

70. vgl. den Bektaschi-Dichter Oğlu nach BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 109

71. vgl. GREGOR VON NYSSA, 1927, S. 295; vgl. Johannes Klimakos nach LOSSKY, 1961, S. 270: „Gott ist Liebe.“

72. vgl. Symeon der neue Theologe, Orat. 8, nach der Übersetzung bei THEODOROU, 1959, S. 204

73. vgl. nach KARMIRIS, 1959, S. 29

74. siehe auch LOSSKY, 1961, S. 277; WARE, 2002, S. 19f.; THEODOROU, 1959, Bd. I, S. 203-207

algılanamayan– daha önce *nefs*tan örtülmüş olan Tanrı'nın güzelliğini tanımlamak için kullanır:

“Once a person dissolves his own self for the love of God's Beauty, selfishness will vanish, and soon the splendor of the Divine Light will shine within. This luminosity had always existed in the heart; it is selfishness that keeps it from glimmering.”<sup>75</sup>

İki geleneğin gizemcilerinin en üst düzey tecrübelerindeki Tanrı algısı benzerlikler gösterir.

### 3. Sonuç

Bu çalışmanın hedefi, Sufizm ve Ortodoks Hristiyanlığın genel pozitif ilişkisi ve yakınlığı bazında<sup>75</sup> mistik dini uzmanlar, dervişler ve rahipler arasındaki pozitif ilişkiye ve karşılıklı etkileşime yol açmış Bektaşiliğin ve Yunan Ortodoks rahipliğin tasavvufundaki kesişmelerin ve benzerliklerin derecesini araştırmaktı. Burada, iki mistik geleneğin sistematiği en azından temel hatlarıyla kıyaslanabildiğini tasdik eden bir çok benzerlik ortaya çıktı. Bununla beraber iki geleneğin taraftarların ilişkisine olan etkisi hakkında ancak spekülasyonlar yapılabilir.

“Yürünecek yol olarak mistik” kıyas kategorisinde her iki geleneğe, gidişatı üç seviyeye (arınma, bilgi, kaynaşma) bölünebilen “yolun”, eğitimin pratik metodu olarak algılandığından, ruhi gelişme sürecinin bilinçli olarak gecenin bunun rasyonel boyutunu bilindiği sonucu çıkarıldı. Ancak, “mistik yolu” başarılı bir şekilde yürüyebilmek için, her iki geleneğin gizemcileri için iki durumda da benzer sembolik konumda olan, ruhi bir öğretmen gereklidir. Ruhi öğretmene iki geleneğin taraftarları tarafından gösterilen saygı göz önünde tutulduğunda bu durum iki grubun anlaşmasında rol oynamış olabilir: *babaların* yahut *gerontelerin* mistik yolda edindikleri tecrübelerinden ve Tanrı'ya yaklaşmalarından gelen kutsallıktan dolayı iki geleneğin taraftarları tarafından özellikle sayıldıkları ve ruhi yeteneklerinin takdir edildiği olasıdır – başka geleneklerin taraftarlarıyla

75. bkz. Ibn Arabi nach SAMSEL, 2002, S. 221; Ibn Arabi tanrının dışarı akması (*tacali*) „tanrının ışığının inanmanın yüreğinde parlayan ışık“ olarak algılar“, bkz. nach RAHMATI, 2007, S. 20

says, „And to whomsoever God assigns no light, no light has he’ (Quran 24:40). The light ‚assigned’ to the possible thing is nothing other than the *wujud* of the Real.”<sup>75</sup> Auch Baba Rexheb Ferdi benutzt die Lichtmetapher zur Beschreibung der blendenden – und somit für menschliche Sinne unfassbaren – Schönheit Gottes, welche von den *nafs* zuvor verschleiert wurde:

“Once a person dissolves his own self for the love of God's Beauty, selfishness will vanish, and soon the splendor of the Divine Light will shine within. This luminosity had always existed in the heart; it is selfishness that keeps it from glimmering.”<sup>76</sup>

So scheint es, dass sich die Wahrnehmung Gottes in der höchsten Erfahrung der Mystiker beider Traditionen durchaus gleicht.

### 3. Schlussbetrachtungen

Ziel dieser Arbeit war es, festzustellen inwieweit es, vor dem Hintergrund der allgemein positiven Beziehungen und der Nähe zwischen Sufismus und Orthodoxem Christentum,<sup>77</sup> Überschneidungen und Ähnlichkeiten in der Mystik des Bektaschitums und des griechischen orthodoxen Mönchtums gab, die Anlass zu einem positiven Kontakt oder Austausch zwischen den mystischen religiösen Spezialisten, Derwischen und Mönchen, gegeben haben könnte. Dabei traten zahlreiche Ähnlichkeiten auf, die bestätigten, dass die Systematik beider mystischen Traditionen zumindest in ihren Grundzügen vergleichbar ist. Dennoch lassen sich insgesamt nur Spekulationen über die Auswirkungen auf den Kontakt und die Beziehungen zwischen Anhängern beider Traditionen anstellen.

In der Vergleichskategorie “Mystik als zu begehender Weg” konnte u.a. herausgearbeitet werden, dass beiden Traditionen jener rationale Aspekt des bewussten Durchlaufens eines geistigen Entwicklungsprozesses geläufig ist, da der “Weg” als eine praktische Methode der spirituellen Erziehung verstanden wird, deren Verlauf sich prinzipiell in drei Ebenen (Reinigung, Erkenntnis, Vereinigung) einteilen lässt. Um den “mystischen Weg” jedoch erfolgreich zu beschreiten, ist für Mystiker beider Traditionen die Führung durch einen geistigen Lehrer erforderlich, der in beiden Fällen vergleichbare symbolische Stellung einnimmt. Dieser Aspekt könnte vor dem Hintergrund der besonderen Achtung, die einem solchen spirituellen Lehrer von Anhängern beider Traditionen insgesamt entgegengebracht wird, eine Rolle in der Verständigung beider Gruppen gespielt haben: es ist vorstellbar, dass *babas* bzw.

75. vgl. Ibn Arabi nach SAMSEL, 2002, S. 221; Auch die Emanationen (*tacali*) Gottes versteht Ibn Arabi als „Strahlung von Gottes Licht im Herzen des Gläubigen“, vgl. nach RAHMATI, 2007, S. 20

76. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 109

77. Vergleiche meinen Artikel in der vorangegangenen Ausgabe dieser Zeitschrift.

olan danışmalar bu düşünceyi makul kılar-. Aynı şekilde iki geleneğin benzer temel etik tutumu bütün varlıklarının – hatta düşmanlarının! – saygısını içerir ve hoşgörüye farklı sebepler gösterebilir de karşılıklı hoşgörüye yol açmış olabilmesi olasıdır. İlimli, mütevazı bir temel ve ihtirassız yahut ahlaki açıdan kusursuz bir hal her iki “yolun” bir parçası olması, kendi geleneğin dini uzmanlarının saygıyla karşılanmasına yol açar. Öte yandan diğer geleneğe olan benzerlik coğrafi yakınlıktan ötürü dikkat çekmiştir – örneğin bugün hala Yunanistan’da “derviş” (*griechisch*) kelimesi gündelik dilde “şahane tip” anlamında kullanılmaktadır.

Yolun metodları arasında en göze çarpanı içsel duanın tekniğidir: burada hem yapısal olarak hem de metodik olarak herhalde sadece yapan kişi tarafından bilinen paralellikler var. Yürek duası yahut *zikir* rahipler ya da Bektaşiler tarafından her zaman tek başına ve geri çekilmiş bir şekilde yapıldığı için, mistik yolun ana metodunda gördüğümüz bağılıktan doğan karşılıklı etkileşim ya da iletişim sadece babalar/dervişler ve gerontlar/rahipler arasındaki yoğun pozitif iletişim için düşünebilir- ancak derin bir iletişim maalesef onaylanamıyor. Çok sayıdaki irtibat ise mistik yolları birbirinden ayıran farklılıklarının hoşgörüyle karşılandıklarını kanıtlar: Ortodoks Hristiyanlıktaki İsa’nın Tanrılaşmasını anlatan tarihi olay ve Ortodoks rahiplikteki merkezi konumunda olan mistik yolunun açıklanması iki gelenek arasında bir engel olarak görülmemiş.<sup>76</sup>

Temel tutumunu karşılaştırdığımızda, iki grubun gizemcilerinin Tanrı’yla kaynaşmasının tamamlanması için kendi (eski) kişiliklerinden vazgeçmek zorunda olduklarını vurgulayabiliriz. Bu benzer temel tümün karşılaştırılabilir ancak son tutarlılıkta, Tanrı’yla kaynaşmada, farklılık gösterir: Ortodoks rahip, şahsi unsurlarına Tanrı’yla kaynaşarak ulaşırken, Bektaşi gizemcinin bilincinde tüm şahsi yapısı söner. “komple *nefs*” (*nefs al-Kamila*) in konsepti “mükemmel insan” (*İnsan-ı Kamil*) ile bağlantısı tam çözümlenemiyor: bu – klasik Sufizmde neredeyse hiç bilinmeyen – terminoloji

*Gerontes* aufgrund ihrer jeweiligen Erfahrung auf dem mystischen Weg und der entsprechenden Heiligkeit aufgrund ihrer Annäherung an Gott von Anhängern beider Traditionen besonders respektiert und für ihre geistigen Fähigkeiten geschätzt wurden – was aufgrund der Konsultationen durch Anhänger der Fremdtradition auch plausibel erscheint. Ebenso ist es vorstellbar, dass die vergleichbare ethische Grundhaltung, die in beiden Traditionen die Achtung und Wertschätzung aller Geschöpfe bzw. Mitmenschen – ja sogar der Feinde! – umfasst, trotz der unterschiedlichen dogmatischen Begründung zur Toleranz gegenüber der Fremdtradition geführt hat. Auch die Tatsache, dass eine maßvolle bescheidene Grundhaltung sowie die Bemühung um einen leidenschaftslosen bzw. moralisch vollkommenen Zustand Teil beider “Wege” ist, führte einerseits zur Hochachtung vor den religiösen Spezialisten der Eigentradition. Andererseits dürfte die Ähnlichkeit der Fremdtradition aufgrund der geographischen Nähe ebenso aufgefallen und geschätzt worden sein – bezeichnenderweise wird der Begriff “Derwisch” (*δερβίσης*) noch heute in Griechenland umgangssprachlich u.a. im Sinne von “Prachtkerl” verwendet.

Unter den Methoden des Weges sticht vor allem die Technik des inneren Gebetes hervor: sowohl konzeptuell, als auch methodisch gibt es weitgehende Parallelen, die jedoch nur Praktizierenden bekannt gewesen sein dürften. Da das Herzensgebet bzw. *zikir* von Mönchen bzw. Bektaschi-Derwischen immer alleine und zurückgezogen ausgeübt wurde, ist ein Austausch oder Kontakt aufgrund einer festgestellten Verbundenheit in der zentralen Methode des mystischen Weges nur für den Fall des intensiven positiven Kontaktes zwischen *babas*/Derwischen und *Gerontes*/Mönchen vorstellbar – dieser tiefgehende Kontakt lässt sich jedoch leider nicht bestätigen. Zahlreiche Kontakte belegen jedoch, dass dogmatischen Unterschieden, die beide mystische Wege voneinander trennen, weitestgehend mit Toleranz begegnet wurde: die Begründung des mystischen Weges des Orthodoxen Christentums etwa, durch das historische Ereignis der Gottwerdung in Jesus Christus und seine zentrale Stellung im orthodoxen Mönchtum, wurde nicht als Hürde oder Hindernis zwischen beiden Traditionen gesehen.<sup>78</sup>

Beim Vergleich der Grundhaltung kann außerdem hervorgehoben werden, dass Mystiker beider Gruppen zur Erlangung der Vollendung in der Vereinigung mit Gott einen Teil ihrer (alten) Persönlichkeit opfern müssen. Diese ähnliche Grundhaltung ist durchaus vergleichbar, unterscheidet sich jedoch in der letzten Konsequenz, der Vereinigung mit Gott: während der orthodoxe Mönch seine personalen Aspekte in der Vereinigung mit Gott erhält, erlischt jegliche personale Struktur im Bewusstsein der

76. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 109

78. vgl. Beispiele bei KIRIAKIDIS, 2010, S. 27-38

Ortodoks öğretilerdeki günahlardan arınmış insan doğasıyla kıyaslanabilir gibi görünüyor. Bektaşilik, “remaining after annihilation”<sup>77</sup> düşüncesinin içerdiği gibi Tanrı’yla kaynaştıktan sonra mükemmel şekilde kalan, dürten gönlün (*nefsü emlare*) değişim düşüncesini tanıyorsa eğer, o zaman Yunan Ortodoks öğretiye her sufi tarikattan daha yakındır demektir. Bu da dinler arası pozitif bir diyaloga yol açmış olabilir.

Evrenin ve insanın gerçekliği kıyasa tabii tutulduğunda, her iki geleneğe göre yolun bölümlere ayrıldığı ve ikisinin de ona bağlı çalışmalarda temsil edilen üç kademeli dünya imajını tanıdığını gösterdi. Maddi boyut, ihtiraslardan ve arzuların arınmayla ve Tanrı hakkında mantıklı bilgi edinmekle alakalıyken, ilerleyen gizemci daha sonraki ruhi seviyede Tanrı’nın kavramsız bilgisine erişir ve düşünerek ve izleyerek bunun egzersizini yapar. En üst seviyede ise ifade edilmeyen mistik tecrübe Tanrı’yla kaynaşır. Mistik yolun bu yapısal boyutu farklı inançları kendi geleneğin yakınına getirmiş ve yabancı geleneklere hoşgörülü bir bakış mümkün kılmış olabilir.

İki geleneğin Tanrı imajlarını analiz ettiğimizde, teslis ve Tanrı’nın birimindeki dogmatik farklılıklar nedeniyle katabat boyutların birbirine karşılanamadığını gördük. Ali’ye ve İsa’ya benzer karakteristik nitelikler atfedilmiş olsa da, ikisinin etkisinde ve işlevselliğinde büyük farklılıklar bulunmaktadır. Ancak, “ilahi” bir şahsın kutsallaştırılması iki geleneği birbirine yaklaştırmış olabilir ve ortak benzetmeye yol açmış olabilir, White’in raporu kısmen belli ettiği gibi: “they affirm that He who was revealed to Christians as Jesus was revealed to them as Ali.”<sup>78</sup> İki gelenekte sıfat olarak tanımlanan “enerji”lerin yahut Tanrı’nın “isimlerinin konseptinin kıyaslaması buna karşın daha somut benzerlikler gösterir: Tanrı’nın “isimleri”, “sıfatları”/“enerjileri” dünyayı oluştur, onu korur, onun içinde yaşar ve aynı zamanda Tanrı’nın özüne bağlılar, ancak esas itibarıyla onunla eşit değiller. Tanrı’nın birimini ne bölerler ne bir tane daha ek

77. Bu derginin son sayısındaki makaleme bkz.

78. bkz. örnekler KIRIAKIDIS, 2010, S. 27-38.

Bektaschi-Mystikers. Nicht gänzlich zu klären ist das Konzept der “vollkommenen *nafs*” (*nafs al-Kamila*) im Zusammenhang mit dem “Perfekten Menschen” (*Insan Kamil*): es deutet sich an, dass jene – für den klassischen Sufismus kaum bekannte – Terminologie mit der wahren, von der Sünde befreiten menschlichen Natur in der Orthodoxen Lehre vergleichbar ist. Sollte das Bektaschitum die Vorstellung einer Umwandlung der Triebseele (*nafs emare*), die auch in ihrer veränderten vollkommenen Form nach der Vereinigung mit Gott existent bleibt, wie das “remaining after annihilation”<sup>79</sup> impliziert, kennen, so stünde es der griechischen orthodoxen Lehre u.U. näher, als jeder andere Sufi-Orden. Dies könnte Anlass für einen positiven interreligiösen Dialog gegeben haben.

Der Vergleich der kosmologischen und menschlichen Wirklichkeit konnte zeigen, dass beide Traditionen ein prinzipiell dreistufiges mystisches Weltbild kennen, welches entsprechend in der Einteilung des Weges und der damit verbundenen Praktiken repräsentiert ist. Während die materielle Ebene mit der Reinigung von Begierden bzw. Leidenschaften und der Aneignung logischen Wissens über Gott verbunden ist, erreicht der fortschreitende Mystiker auf der folgenden geistigen Ebene die begriffslose Erkenntnis Gottes, in dessen Kontemplation er sich übt. Auf der höchsten Ebene schließlich verbindet er sich mit Gott in der unaussprechlichen mystischen Erfahrung. Dieser strukturelle Aspekt des mystischen Weges könnte die Überzeugung der Andersgläubigen in die Nähe der eigenen Tradition gerückt haben und so die Möglichkeit einer toleranten Sicht auf die Fremdtradition eröffnet haben.

Aus der Analyse des Gottesbildes beider Traditionen ergab sich, dass es in seinen kataphatischen Aspekten aufgrund der dogmatischen Unterschiede zwischen Dreifaltigkeit und Einheit Gottes zunächst kaum vergleichbar ist. Wenngleich Christus und Ali durchaus ähnliche Attribute zugeschrieben werden, unterscheiden sich beide ihrer Wirkung und Funktion nach jedoch deutlich. Die besondere Verehrung einer “göttlichen” Person könnte jedoch beide Traditionen ebenfalls näher gebracht haben und zur assoziativen Angleichung geführt haben, wie der Bericht von White beispielsweise impliziert: “they affirm that He who was revealed to Christians as Jesus was revealed to them as Ali.”<sup>80</sup> Der Vergleich des Konzeptes der “Energien” bzw. “Namen” Gottes, die in beiden Traditionen auch als Attribute bezeichnet werden, zeigte dagegen konkretere Ähnlichkeiten: zum einen besitzen die “Namen” in beiden Traditionen eine ähnliche Bedeutungsrichtung, die viele von ihnen austauschbar macht, zum anderen sind sie in ihrer funktional-operativen Beziehung zur Schöpfung

79. vgl. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 100

80. vgl. WHITE, 1913, S. 697

Hypostas oluřtururlar. Aynı zamanda iki geleneęe göre, Tanrı'nın bu sıfatlarını benimsemek bu yoldan Tanrı'yla kaynařmaya ulařmak insanın potansiyeline baęlı, bunun sonucu – mistik tecrübe- iki geleneęin gizemcileri tarafından çoęu kez benzer ařk ve ışık imajlarıyla tasvir edilmiřtir. Aynı řekilde Tanrı'nın apofat tutumu kıyaslanabilir: iki geleneęe göre Tanrı, onunla kaynařma imkanına raęmen, özünde tanınamaz.

Apofat Tanrı imajlarının temel yapısı ile katafat yaratılıřa olan iliřkisi veya yaratılıřtaki ifade řekilleri bir karřılařtırmaya tabii tutulduęunda, en büyük farklılıklar Tanrı hakkındaki katafat öğretilerde ortaya çıkmaktadır. Yunan Ortodoks halkın ve Osmanlı sünni çoęunluęun temsilcileri arasındaki iliřki belki bu son dava yüzünden sorunlu olmuř olabilir ve mistik grupların Tanrı imajının içsel benzerlikleri yüzünden nispeten daha pozitif olmuř olabilir. Hayrullah Efendi'nin raporu bunu destekler, ona göre Selanik'teki Yunan Ortodoks rahiplerin ve Mevlevi dervişleri arasındaki iliřki olumlu idi: Hristiyan rahiplerle irtibat içinde olan melevi dervişleri, 1821'de Yunan isyanından sonraki Hristiyanların koęuřturması döneminde tekkelerinde bir kaç Hristiyan sığınacak vermiřler.<sup>79</sup> Mistik geleneklerinin mistik tecrübesindeki benzerlikler, dogmatik katafat engellerinin ařılmasında katkı saęlamıř olabilir.

Dinler arası iliřkinin analizinde mistik benzerlikler önemsiz deęil. Örneęin mektup yazıřmalarının ya da deęerlendirmelerinin gün ışığına çıkarmak için kilise ve manastır arřivlerinde (örneęin Athos daęı) daha çok inceleme ve arařtırma yapılması yararlı olabilir. Aynı řekilde karřılıklı iletiřim bazında bir perspektif gerekmektedir, bunun için de Türkçe kaynakların dikkate alınması řart.

vergleichbar. Die "Namen"/ "Attribute"/ "Energien" Gottes erschaffen die Welt, erhalten sie und wohnen ihr inne, sind zugleich mit der Essenz Gottes verbunden, jedoch nicht mit dieser identisch. Sie zersplittern weder die Einheit Gottes, noch ergibt sich aus ihnen eine zusätzliche Hypostase. Zugleich liegt es beiden Traditionen zufolge in dem besonderen Potential des Menschen, sich diese Attribute Gottes anzueignen und über diesen Weg die Vereinigung mit Gott zu erlangen, deren Folge – die mystische Erfahrung – von Mystikern beider Traditionen oft mit denselben Bildern der Liebe und des Lichtes umschrieben wird. Ebenso vergleichbar ist die apophatische Haltung zum Wesen Gottes: beiden Traditionen gilt Gott, trotz der Möglichkeit der Vereinigung mit ihm, in seiner Essenz als unerkennbar.

Während die prinzipielle Struktur des apophatischen Gottesbildes und seiner kataphatischen Beziehung zur bzw. Ausdrucksform in der Schöpfung durchaus vergleichbar sind, stechen in den kataphatischen Lehren über Gott also hauptsächlich die Unterschiede hervor. Die Beziehungen der griechischen orthodoxen Bevölkerung zu Vertretern der sunnitischen Mehrheit im Osmanischen Reich erwies sich möglicherweise aufgrund des letzteren Aspektes als schwieriger und es ist vorstellbar, dass der Kontakt zwischen den mystisch geprägten Gruppen aufgrund der inneren Ähnlichkeit des Gottesbildes vergleichsweise positiver war. Für letzteren Umstand spricht auch der Bericht des Hayrullah Efendi, demzufolge der Kontakt zwischen griechischen orthodoxen Mönchen und Mevlevi-Derwischen in Thessaloniki ebenfalls positiv war: so sollen die Mevlevi-Derwische, die enge Kontakte zu christlichen Mönchen pflegten einigen Christen 1821 in ihrem Konvent sogar Asyl gewährt haben, um sie vor den schweren Christenverfolgungen, in der Zeit nach dem Aufstand der Griechen, zu schützen.<sup>81</sup> Die Ähnlichkeit der mystischen Traditionen in ihrer mystischen Erfahrung könnte einen Beitrag dazu geleistet haben, dogmatische kataphatische Hürden zu überwinden.

Die Bedeutung der mystischen Ähnlichkeit ist in der Betrachtung des interreligiösen Kontaktes gewiss nicht unerheblich. Es wäre sicherlich lohnenswert, weitere Forschungen und Recherchen in Kirchen- und Klosterarchiven (z.B. Berg Athos) zu unternehmen, um u.U. Briefwechsel oder Einschätzungen ans Licht zu bringen. Ebenso wäre eine interaktionistische Perspektive notwendig, wofür die türkische Literatur in Betracht gezogen werden müsste.

79. bkz. BABA REXHEB FERDI, 2006, S. 100

81. Nach einem Bericht des Hayrullah Efendi, vgl. MAZOWER, 2006, S. 176