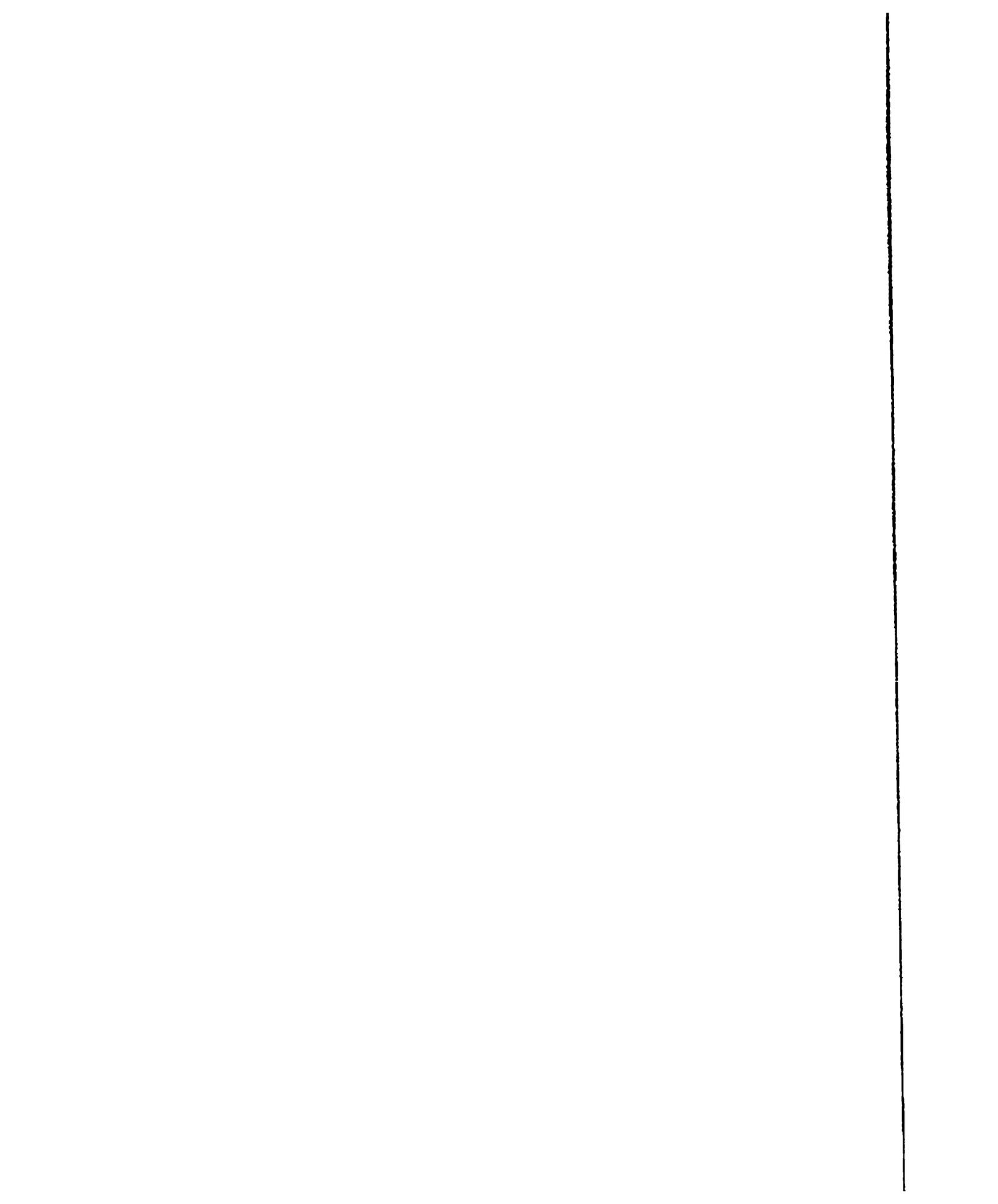
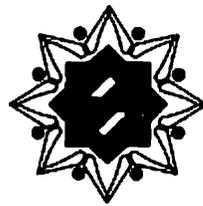




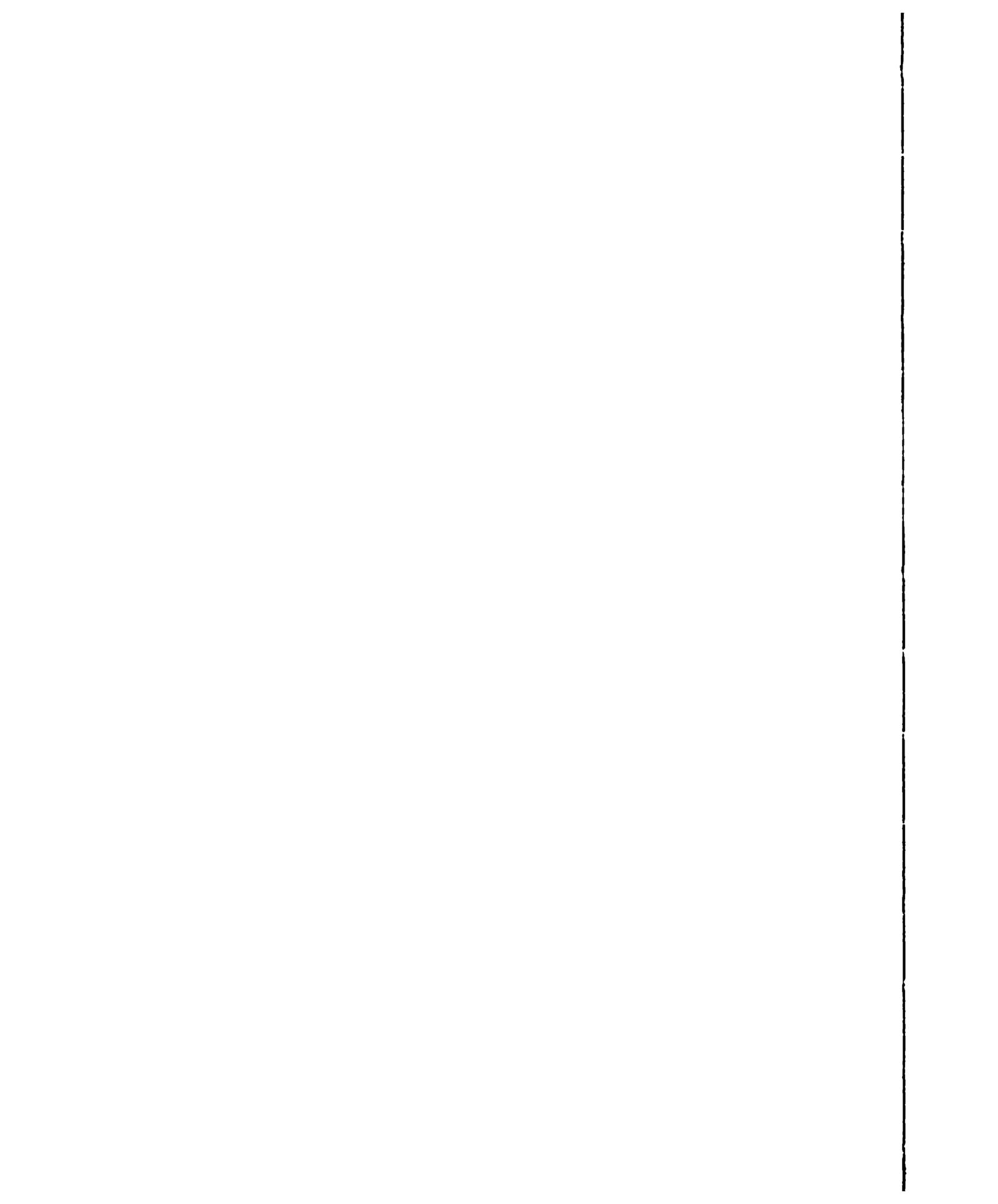
IMAD EDDIN  
 II IMAD EDDIN  
 NIFCIMI  
 INLEDII

*Ins Absolute schwand ich hin,  
 mit GOTT bin ich zu GOTT geworden*





***Das Buch wird mit der Unterstützung  
der Heydar Aliyev – Stiftung  
der Republik Aserbaidshan veröffentlicht***



# IMADEDDIN NESIMI

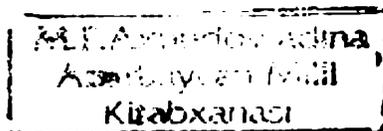
A-32188

**Ins Absolute schwand ich hin,  
mit Gott bin ich zu Gott geworden**

Gedichte aus dem türkischen Diwan

Übersetzung, Kommentar und Vorwort  
von **Michael Reinhard Heß**

Poetische Bearbeitung von **Reinhart Moritzen**



SAD East  
SAD West  
since 1986 since 1986

Verlagshaus Sharq-Qarb AG – Baku

2012

16(2-H) ,

**Nesimi, Imadeddin.**

Ins Absolute schwand ich hin... Ausgewählte Gedichte.  
Verlagshaus Sharq-Qarb AG – Baku, 2012. 392 S.  
(Klassiker der Aserbaidsschanischen Literatur).

**ISBN 978-9952-34-681-7**

Einer der bedeutendsten Vertreter der klassischen turksprachigen aserbaidsschanischen Poesie, Imadeddin Nesimi (1370-1417), wird hier das erste Mal einem breiteren deutschen Publikum vorgestellt. Nesimi hatte großen Einfluß auf die Literatur Aserbaidsschans und vieler Länder des Nahen und Mittleren Ostens.

Nesimi war Anhänger des Hurufismus, einer auf Buchstaben und Zahlen beruhenden Lehre über den Koran. Im Ergebnis deuteten er und andere Hurufismus-Anhänger den Koran als Dokument der Ineinssetzung Allahs mit dem geläuterten Menschen. Diese offensichtliche Herausforderung herrschender Koranauslegung bezahlte Nesimi mit dem Leben: Er wurde von einem Scharia-Gericht in Aleppo zum Tode verurteilt und hingerichtet. Seine Werke sind jedoch bis heute stehengeblieben.

Für Freunde der Poesie, an orientalisch-islamischer Kultur Interessierte, Turkologen, Orientalisten, vergleichende Literatur- und Religionswissenschaftler.



**Verlagshaus Sharq-Qarb AG**

*Verantwortlich für die Ausgabe: Rasim Muzaffarli  
Layout: Elshan Qurbanov  
Cover: Ruslan Nasirov*

[www.eastwest.az](http://www.eastwest.az)

Alle Rechte vorbehalten  
© Verlagshaus Sharq-Qarb AG, 2012  
© Verlagshaus Qavqaz, 2012

## Inhalt

0. Vorbemerkungen .....	10
0.1. Nesimi, die Stimme des Hurufismus: Text und Kontext .....	10
0.1. Abkürzungen .....	18
0.2. Zur Zitierweise und Aussprache .....	18
1. Gedichte.....	21
1.1. Şol ləbi-şirinə, yarəb, gər şəkər dersəm, nola? .....	21
1.2. Aşiq bəla yolunda gərək kim, həmul ola .....	26
1.3. Başını top eyləgil, gir vəhdətin meycanına .....	30
1.4. Ey Məsihadəm, niyə can vermədin cansızlara? .....	33
1.5. Çünki rəf oldu üzündən, ey şəhi-xuban, niqab.....	36
1.6. Şol tamam ayın üzündən çünki rəf oldu niqab .....	39
1.7. Götür niqabını xəlqə görün, ey şəmsü qəmər .....	43
1.8. Ey üzün "nəsrün-minəllah", vey saçın "fəthür-qərib".....	45
1.9. Könül sarayına mehri buraxdı ta tabi .....	48
1.10. Könlümün şəhrini çün kim, eylədi yağmayi-eşq.....	50
1.11. Nagəhan könümə düşdü şurişi-qovğayi-eşq.....	52
1.12. Mahi-tabandır üzün, ey afitabi-xavəri .....	54
1.13. Bənövşə zülfün salmış gül üzrə ənbərin sayə.....	56
1.14. Bağrımın dəlür navəki-hicrani-filani.....	58
1.15. Bu necə qəddü qamətdir ki, bənzər sərv-i-balayə.....	60
1.16. Surəti-həqqə, ey sənəm, bədri-ruxündür ayinə.....	63
1.17. Canda ki, eşq olmadı, dildə xəbər nə faidə?.....	67
1.18. Ay ilə gün sücud edər surəti-cafəzayinə.....	69
1.19. Düşdü yenə dəli könül gözlərinin xəyalinə .....	71
1.20. Bahar oldu, gəl, ey dilbər, tamaşa qıl bu gülzarə .....	74
1.21. Bir saqiye-baqi ki, vəfa qıldı vüsələ.....	76
1.22. Yandıracı firqətin yaxdı məni narinə .....	78
1.23. Galgil ki, müştəq olmuşam şirin ləbin gül qəndinə .....	81
1.24. Sünbüli-zülfünün əgər qonşusu lələ düşməyə .....	84
1.25. Düşdü könül ala gözün ağınavü qərasinə .....	87
1.26. Susadı könüm nigarın lə'li ruhəfzasinə.....	90
1.27. Mövsimi-novruzü neyistan aşikar oldu yenə.....	92
1.28. Canımı qıldım fəda şol dilbərin didanına.....	94
1.29. Rəlməni gəldi irişdi fəzli-rəhmanın yenə .....	96
1.30. Ey nazı çox dilbər, məni yandırma hicrin narinə .....	98
1.31. Canıma düşdü firqətin, gör ki, nə nar içindəyəm .....	100
1.32. Getməgə əzm eyləmişsən, ey dilaram, eyləmə! .....	103
1.33. Şənbə günü mən uğradım ol sərv-i-rəvanə .....	105
1.34. Nigarım, dilbərim, yarım, ənisim, munisim, canım .....	107
1.35. Üzünü məndən nihan etmək dilərsən, etməgil! .....	109
1.36. Dilbərə, dil səndən özgə bir dəxi yar istəməz! .....	111
1.37. Şərbətin acı firqətin nuş edərəm şəkər kimi .....	113
1.38. Gəl, ey dilbər, məni gör kim, necə xoş yanaram sənsiz .....	116

- 1.39. Ey badi-səba, məndən ilət yarə səlamı.....
- 1.40. Canımı yandırdı şövqün, ey nigarım, qandasən? .....
- 1.41. Təcəlli dutdu afaqı camalın şəm'i-tabından.....
- 1.42. Mərhəba, ey bəhri-zatın gövhəri-yekdanəsi.....
- 1.43. Vəslin əcəb nə candır kim, canımış bəhası .....
- 1.44. Səba zülfün nəsimindən cahanı cümlə can etdi .....
- 1.45. Gəlgil ki, qapdı şövqi-cəmalın qərarımı .....
- 1.46. Səndən məni kimdir ayıran, sən.....
- 1.47. Sən mana, dilbər, yetərsən, özgülər yar olmasın.....
- 1.48. Gözlərim yarın qəmindən axıdar dürdanəyi .....
- 1.49. Nə sün'i-paki-yəzdansən, a dilbər?.....
- 1.50. Könlümdə mənim eşqi-camalın əzəlidir .....
- 1.51. Ey üzün şə'nində münzəl ayəti-Allahu nur.....
- 1.52. Ümmana girən eşq ilə, dürdanəyə uğrar .....
- 1.53. Camalın tə'əti gülzara bənzər .....
- 1.54. Şəha, çün surətin Fırqanıdır .....
- 1.55. Ləbinə əhli-nəzər çeşmeyi-heyvan dedilər .....
- 1.56. Axır-zamanın fitnəsi şol gözləri şəhla imiş .....
- 1.57. Ey əzəli can ilə cananımız .....
- 1.58. Dünü gün müntəzirəm mən ki, bu pərgar nədir? .....
- 1.59. Ey əlləzi-yüvəvis, təətlərin həbadır.....
- 1.60. Bir şəha sən qulluq eylə, söhbətindən can bitər.....
- 1.61. Sirri-ənəlhəq söylərəm aləmdə, pünhan gəlmişəm .....
- 1.62. Mən mülki-cahan, cahan mənəm mən .....
- 1.63. Aşiq qatında küfr ilə İslam birdir.....
- 1.64. Qanı bir əhdü peymanı bütün yar?.....
- 1.65. Ənəlhəq söylərəm həqdən, ələl-ərş istiva gəldi .....
- 1.66. Ey mana nahaq deyənlər, qandadır bəs yaradan? .....
- 1.67. İki aləm anındır kim, gözünə həq ayan oldu.....
- 1.68. Mərhəba, insani-kamil, canımın cananəsi.....
- 1.69. Bəhri-muhit imiş könül, yoxdur anın kənarəsi .....
- 1.70. Səndədir şol gənci-pünhan, gəzmə hər viranəyi .....
- 1.71. Çarə yoxdur yara, əbsəm, ey könül, yar istəmə!.....
- 1.72. Sən sana gər yar isən var, ey könül, yar istəmə!.....
- 1.73. Dil bazarçısı yalandır, varmazam bazarına .....
- 1.74. Yoxdur vəfası dünyanın, aldanma anın alına.....
- 1.75. Ey binəzirü vahid, hüsnün camal içində .....
- 1.76. Cahanı tərək edib bezdim cahandan .....
- 1.77. Töhfəyəm, pakizə cövhər, laməkanın xasıyam.....
- 1.78. Küntə-kənzin kənzivü, Allahi-nurun nuruyam .....
- 1.79. Gəlmişəm həqdən ənəlhəq, gör nə Mənsur olmuşam .....
- 1.80. Daim ənəlhəq söylərəm, həqdən çü Mənsur olmuşam .....
- 1.81. Nitqi-Allah mənəm ki, zatiləyəm.....
- 1.82. Əgərçi rahi-eşqində əsirəm .....
- 1.83. Üzünə əhli-nəzər surəti-rəhman dedilər.....

.....	118
.....	121
.....	124
.....	129
.....	135
.....	139
.....	142
.....	145
.....	148
.....	150
.....	156
.....	158
.....	161
.....	164
.....	167
.....	169
.....	172
.....	175
.....	177
.....	182
.....	187
.....	195
.....	197
.....	200
.....	204
.....	208
.....	210
.....	212
.....	215
.....	217
.....	220
.....	222
.....	225
.....	228
.....	230
.....	232
.....	235
.....	239
.....	242
.....	248
.....	258
.....	261
.....	264
.....	266
.....	270

1.84. Könlü ə'ma olanın nuri-təcəlla nə bilür?.....	275
1.85. Saqiyyi-vəhdət meyindən dilbəri-mövlayı gör.....	278
1.86. Gerçək ərisən uşbu dəm ta biləsən nəzər nədir?.....	282
1.87. Camalın, yarəb, ey dilbər, nə taban mahi-ənvərdir.....	288
1.88. Dürri-beyzadır vücudun, həq nişanı qandadır.....	292
1.89. Bəhri-mühitə düş kim, dəryayi-ə'zəm oldur.....	296
1.90. Ey kərimi-ləmyəzəl, ey xalığı-pərvərdigar.....	298
1.91. Ey saçın zilli-ilahi, vey ruxün Allahu nur!.....	300
1.92. Əlif – Ol qəddinə ögündigiçün sərvü çinar.....	302
1.93. Sən Mərvə ilə mana Səfasan.....	314
1.94. Zülfün çü səvadi-ə'zəm oldu.....	318
1.95. Gah lələ kimi xərəbü sərməst.....	322
1.96. Mühəfi-natiqəm, kəlam oldum.....	322
1.97. Dəryayi-mühit cuşə gəldi.....	322
1.98. Xeyli müddətdir ki, dərdin məndədir.....	332
1.99. Çün camalın məhşərin gülzarıdır.....	34
1.100. Hər səhər vaxtında kim, bülbül fəğanın başlar.....	34
1.101. Əhli-iman usları ol dəmdə inkar etdilər.....	34
1.102. Gözlərindən çağrışırlar, dadlar, bidadlar.....	34
1.103. Ey dedigin cümlə yalan, qövlü qərarın yox imiş.....	34
1.104. Bərgi nəsrin üzrə müşkin zülfünü dam eyləmə.....	35
1.105. Ey özündən bixəbər, gəl haqqı tanı, səndədir!.....	35
1.106. Dünya duracaq yer deyil, ey can, səfər cülə!.....	35
1.107. Məndə sığar iki cahən, mən bu cahənə sığmazam.....	36
1.108. Əcəba, bu huri üzlü məhi-bədr, ya pərimi?.....	36
1.109. Canə sən candan nə kim, gəlsə, cigərlər ağrımaz.....	36
1.110. Bil ki, kə-l-ən'am ola bəlhüm əzəl.....	36
1.111. Kim ki, bildi adəmi, insandır ol.....	36
1.112. Üzünü həqdən çevirmə, həqqi bil.....	36
1.113. Bivəfa dünyadan usandı könül.....	36
1.114. Adını həqdən Nəsimi yazərəm.....	36
2. Editorische Notiz.....	36
3. Zitierte Quellen und Literatur.....	36
4. Sach- und Personenindex.....	37
5. Verzeichnis der Koran- und Bibelstellen.....	38
5.1. Koran.....	38
5.2. Bibel.....	38
6. Danksagung.....	39



*Sözləriylə Şərqlə Qərbi birləşdirən  
Nəsiminin ölməz ruhuna ithaf olunur.*

## 0. Vorbemerkungen

### 0.1. Nesimi, die Stimme des Hurufismus: Text und Kontext

Imadeddin Nesimi (modernaserbaidtschanische Schreibweise des Namens: İmadəddin Nəsimi) wird von den Aserbaidtschanern als einer ihrer bedeutendsten Dichter verehrt.

Nesimi lebte um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert. Er ist nicht nur einer der größten Meister der türkischen<sup>1</sup> Dichtung. Er war auch ein exponierter Repräsentant einer religiösen Bewegung, die ihren Ursprung am Kaspischen Meer hatte und sich von dort über weite Teile des Nahen Ostens bis hin nach Südosteuropa sowie nach Zentralasien hinein ausbreitete. Diese religiöse Strömung wird in der wissenschaftlichen Literatur heute unter dem Namen „Hurufismus“ geführt. Die Bezeichnung ist abgeleitet von dem arabischen Wort *ḥurūf*, welches „Buchstaben“ bedeutet.

Der Hurufismus berief sich direkt auf die Gründungstexte des Islams – Koran und Prophetenüberlieferung. Doch verliehen die Anhänger der im vorletzten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts von Fażlollāh Astarābādī (1340-1394) im Norden der heutigen Islamischen Republik Iran (heutige Provinzen Māzandarān und Golestān) gegründeten hurufischen Religion diesen Texten eine ganz neue Bedeutung.

Ihre Lehre besagt, daß das Bart- und Kopfsaar des Menschen bestimmte Linien bilden. Deren Anzahl wird auf das Vierfache von Sieben festgelegt. So kommt man letzten Endes auf die Zahl 28 (4 x 7). Dies ist zugleich die Zahl der Buchstaben im arabischen Alphabet, mit dem der Koran geschrieben ist. Durch Syllogismus folgert man: da die Linien auf dem Gesicht des Menschen

---

<sup>1</sup> „Türkisch“ wird im vorliegenden Text in der Bedeutung „zu einer Türksprache gehörig“ verwendet. D.h., das Wort hat nicht den in der deutschen Alltagssprache vielfach üblichen Sinn, sich auf die Republik Türkei und die dort gesprochene Türksprache zu beziehen. Für letztere wird in der vorliegenden Übersetzung der aus der turkologischen Wissenschaft übernommene präzisere Begriff „türkeitürkisch“ verwendet. Zu „Türkisch“ im oben definierten Sinne gehören also neben dem Türkeitürkischen auch das Osmanische, das Aserbaidtschanische und sämtliche historischen und noch lebenden türksprachlichen Idiome.

mathematisch den Buchstaben des Korans entsprechen, steht der Koran im Gesicht des Menschen geschrieben. Und: der Mensch ist Gott.

Die Hurufis haben diese Grundannahme mit zahlreichen mathematischen Operationen, dem Entdecken von Gesichtslinien, dem Zitieren von Koranstellen usw. zu untermauern versucht. Doch die Essenz der Lehre bleibt immer die gleiche: Allah ist kein transzendentes, in seinem Wesen und Wirken ungreifbares Wesen, sondern er offenbart sich im Menschen, hier und heute. Der Mensch wird *expressis verbis* mit Allah gleichgesetzt. Insbesondere hielten die Hurufis die Person des Fażlollāh selbst für Gott.

In einer ersten Phase, die von dem Beginn der Offenbarung am Ende des 14. Jahrhunderts bis etwa in die Mitte des 15. Jahrhunderts reichte, versuchten die Anhänger des Hurufismus, die neue Lehre missionarisch zu verbreiten. Nesimi spielte dabei eine herausragende Rolle. Seit seiner Bekehrung durch Fażlollāh hatte er sich der Aufgabe verschrieben, die neue, und in seinen Augen einzig wahre, Religion Hurufismus durch seine Gedichte bekannt zu machen. Seine Bedeutung ergibt sich daraus, daß er (im Unterschied zu Fażlollāh und dessen meisten anderen Schülern) in türkischer Sprache dichten und somit die zahlreiche türkischsprachige Bevölkerung Anatoliens, Aserbaidschans, Syriens und der umliegenden Gebiete erreichen konnte. Letzten Endes ist es Nesimi zu verdanken, daß hurufisches Gedankengut über den persischsprachigen Bereich, auf den Fażlollāh aufgrund seiner Herkunft beschränkt blieb, hinaus über weite Teile der türkischsprachigen Welt verbreitet wurde und dort bis heute noch in Spuren nachweisbar ist. Diese enorme Wirkung verdankt sich zu einem großen Teil der vollendeten Art und Weise, wie Nesimi dichtete. Seinen in der quantifizierenden Metrik des sogenannten Aruz, der auch die klassische Hofdichtung der Osmanen und anderer islamischer Höfe im Mittelalter folgte, verfaßten Poemen attestieren selbst anti-hurufische Autoren und Kritiker allerhöchste literarische Qualität. Wie nicht zuletzt die hier in Übersetzung vorgestellte Auswahl von Nesimi-Gedichten zeigt, läßt sich ein Hauch dieses Zaubers sogar noch im Deutschen nachvollziehen.

Was Nesimi vor Hunderten anderen Aruz-Dichtern auszeichnet, ist die Verbindung von poetischer und rhetorischer Brillanz mit einer religiösen Emotionalität, die nicht aus zweiter Hand kommt, sondern direkt aus dem Herzen des Dichters zum Leser spricht, vor sechshundert Jahren ebenso wie heute. Die akrobatische Beherrschung der künstlerischen Mittel hat vor ihm niemand in türkischer Sprache erreicht – Nesimi bewegt sich auf dem gleichen Niveau wie sein Zeitgenosse Hāfez, der als größter Dichter persischer Zunge gilt, mit dem Nesimi nach einigen Überlieferungen korrespondiert und den er

nach manchen sogar getroffen haben soll. Er übertrifft in dieser Hinsicht die rhetorischen Fähigkeiten des anatolischen Volksdichters Yunus Emre (13./14. Jahrhundert), der ihn nichtsdestoweniger an Nachwirkung heute übertrifft, um Längen, ohne diesem im Hinblick auf die Tiefe und die emotionale Wirkung seiner Gedanken nachzustehen.

Daß Nesimi als hurufischer Dichter trotz seines unbestreitbaren literarischen Ranges bis heute im Westen so wenig bekannt ist, dürfte zumindest zum Teil mit der Tragödie zu erklären sein, in der die Geschichte des Hurufismus als eigenständiger Religion endete. Der Hurufismus erwies sich nämlich so radikal von den damaligen (wie auch heutigen) Interpretationen der Mehrheitsmuslime ab, daß er gut ein halbes Jahrhundert nach seiner Gründung durch Fazlollāh auf Betreiben der sich als einzige legitime Repräsentanten des Islams verstehenden Machthaber physisch vernichtet wurde. Sämtliche bedeutenden Führer der Hurufis, darunter Fazlollāh selber und Nesimi, der einer seiner Nachfolger war, wurden hingerichtet. Zum Teil geschah die Tötung der Hurufis auf ausgesprochen grausame Art und Weise. Damit wollte man deren ‚Perversität‘ unterstreichen. Nesimis Todesart, so berichten es übereinstimmend die Quellen, sei das Häuten gewesen. Er wurde zu einem unbekanntem Zeitpunkt nicht lange nach der Wende zum 15. Jahrhundert in der Stadt Aleppo exekutiert.

Was vom Hurufismus danach blieb, waren einerseits die größtenteils schwer verständlichen religiösen Schriften Fazlollāhs (die in der persischen Literatursprache und zum Teil sogar im obskuren Dialekt von Fazlollāhs Heimatstadt Astarābād geschrieben waren) und anderer hurufischer Theologen: Andererseits lebte die hurufische Dichtung, unter der Nesimi den ersten Rang einnimmt, auch nach dem Untergang der hurufischen Religion fort. Über die Jahrhunderte haben diese Gedichte, teils in mündlicher, teils in schriftlicher Überlieferung, ihren Weg bis in die heutige Zeit gefunden. Handschriften von Werken Nesimis gibt es im Nahen Osten und Europa, und seine Gedichte sind als Bestandteil der religiösen Tradition der türkischen Aleviten und anderer Gruppen bis heute lebendig.

Dem heutigen Leser gibt die Lektüre Nesimis in deutscher Übersetzung einen Eindruck von der Kraft und Eindringlichkeit, aber auch kompromißlosen Unnachgiebigkeit dieses Dichters, der nicht nur mit äußerster Intensität und Empfindungskraft für das eintrat, woran er glaubte, sondern der dafür letzten Endes auch sehenden Auges zum Märtyrer wurde. Gerade weil Nesimi die teils komplizierten theologischen und mystischen Inhalte des Hurufismus in seinen Gedichten eher andeutet als erklärt, konnten seine nicht-hurufischen Zeitgenossen und können wir heute sie genießen, ohne unbedingt mit den

Einzelheiten dieser einzigartigen Religion vertraut zu sein. Falls der Leser sich jedoch auf die hurufische Lehre einläßt, wird er auf eine Glaubenswelt stoßen, die gerade in der von diversen Islamdebatten geprägten heutigen Zeit in einer überraschenden Weise aktuelle Bedeutung gewinnen kann. Es geht damals wie heute um den Gegensatz zwischen einer auf Liebe, Intuition, Volksnähe und dem Wert des Menschen beruhenden und einer auf starrer Schriftlichkeit, Gesetzesreligion, Macht und dem Postulat einer transzendentalen Göttlichkeit aufbauenden Form der Religiosität. Nesimi als Vertreter der ersteren führt uns vor Augen, daß die sogenannte islamische Welt durchaus auch zu humanistischen Ansätzen in der Lage war, während unser öffentliches Interesse seit ungefähr der Islamischen Revolution in Iran gezwungenermaßen eher den anti-humanistischen, fundamentalistischen und reaktionären Islamdeutungen gilt. Birgt *der* oder *ein* Islam das Potential, in der Mehrheit zu einer mit unseren modernen Vorstellungen von Zivilisation, Toleranz, Miteinander und Respekt vereinbaren Lebensform zu werden? Die Antwort auf diese Frage steht für uns Heutige noch aus. Wenn man sie wenigstens im Rückblick hinsichtlich Nesimis und des Hurufismus beantworten möchte, so wird dieser Versuch zusätzlich dadurch erschwert, daß beide nach eigenem Verständnis sehr wohl islamisch waren, nach dem Verständnis der anderen Muslime jedoch nicht. So kann man am Verlauf der hurufischen Geschichte zwar einerseits ablesen, daß eine islamisch geprägte Kultur sehr wohl in der Lage gewesen ist, eine humanistischen modernen Idealen zumindest wesensverwandte Lehre zuzulassen. Andererseits kann das Scheitern des Hurufismus zu der wenig erfreulichen Folgerung Anlaß bieten, daß genau diese Lehre letztlich für die Mehrzahl der sich als ‚Muslime‘ Verstehenden als inakzeptabel und mit dem Islam inkompatibel angesehen worden ist. Unter diesem Aspekt bietet die Lektüre von Nesimis Poemen, aus denen nachfolgend eine Auswahl präsentiert wird, auch eine Herausforderung für den Historiker beziehungsweise Geschichtsphilosophen, nämlich eine Literatur zu rezipieren, die man mit gutem Recht sowohl als islamisch als auch als nicht-islamisch bezeichnen kann.

Wer sich dem Lesen der nachfolgend zum größten Teil erstmals in deutscher Sprache erscheinenden Werke eines im Orient schon immer als einer der größten verehrten Dichters hingibt, der wird nach einer Weile ein gutes Maß an Wiederholungen von Motiven, Formulierungen und Stilmitteln feststellen. Es handelt sich bei den einzelnen Gedichten nicht um thematisch klar voneinander abgegrenzte narrative oder lyrische Einheiten. Vielmehr sind es auf Bekanntem aufbauende, aber jedesmal neue, in ihrer jeweiligen Zusammenstellung, Formensprache und Motivik einmalige Variationen eines immer gleichbleibenden Grundthemas, das im Versuch, die Lehre des Hurufismus zu popularisieren, besteht. Für diese Variationstechnik hat Julie Scott Meisami das

Bild der auf einer Kette aufgefädelten Perlen gebraucht.<sup>2</sup> Man könnte sie auch mit einem bestimmten Genre der Musik vergleichen – in der Tat wurden und werden etliche orientalische Ghasele und andere Gedichte vertont, gesungen und vorgetragen. In ähnlicher Weise sind in der westlichen Musik Hunderte von Sonaten geschrieben worden, die alle verwandten Aufbauprinzipien gehorchen, welche sich im Laufe der Zeit nur allmählich ändern. Es gibt Dur- und Mollsonaten, schnelle und langsame Sätze, dramatische, pathetische, heitere und besinnliche Werke. Viele Komponisten erkennt man bereits an der Art, diese Mittel zu kombinieren, auch wenn man die jeweilige Sonate noch nicht gehört hat. Ebenso beruhen die hier vorgestellten Gedichte jeweils auf einem Kompositionsprinzip. Bis auf wenige Ausnahmen ist dies die Form der Ghasele, das am häufigsten verwendete Schema der Aruz-Dichtung. Die Ghasele kennzeichnet sich durch das Reimschema aa ba ca ... xa, sie besteht durchschnittlich aus etwa 11 Versen (manche haben aber nur 5, manche 19 oder noch mehr), und im letzten Vers sollte der Dichtername erscheinen. Unter diesem Aspekt ist eine Ghasele Nesimis nicht von Tausenden Ghasele anderer bekannter türkischer Dichter unterscheidbar, wie Bākī, Fuzūlī, Neğātī oder Nef'ī. Auch vieles von den ‚Tonarten‘ und ‚Themen‘, die Nesimi verwendet – etwa lyrischer Ton, Spott, kämpferisch-triumphalistische Provokation, das Repertoire der orientalischen Motive von Rose und Nachtigall über die Wimpernpfeile bis hin zum magischen Vogel Anka, der den Qaf-Berg umkreist, – findet sich in Abertausenden Ghasele wieder. Nichtsdestoweniger entsteht aus der Kombination technischer Perfektion, hurufischer Lehre, religiöser Leidenschaft und selbst den heutigen Leser noch berührender Gefühlstiefe und -intensität über zig Ghasele, ebenso wie die in anderen Formen geschriebenen Gedichte, hinweg eine einmalige Färbung, die man so nur bei Nesimi und höchstens noch seinen Imitatoren findet.

Die Geschichte der deutschen Übersetzungen orientalischer Lyrik kann inzwischen auf eine mehrere Jahrhunderte lange Tradition zurückblicken. Diese zu rekapitulieren, ist nicht Aufgabe dieser einführenden Worte. Sie ist jedoch für das Verständnis und das Leseerlebnis von Nesimis Gedichten insofern von Bedeutung, als die zurückliegenden Formen und Stile der Adaption orientalischer Dichtung im deutschsprachigen Raum naturgemäß den Horizont des Lesers prägen. Grob gesagt, lassen sich zwei Haupttypen der Lektüre orientalischer Poesie in deutscher Übersetzung unterscheiden, die ich als *literarisch-romantisch* und *philologisch* bezeichnen möchte. Ersterer versucht, durch verschiedene Stilmittel – einschließlich Reim und Versmaß – in der Übersetzung eine Wirkung zu erzeugen, die dem Stilempfinden des Originals nahekommen soll. Letztere verzichtet im Zweifelsfall auf stilistische

---

<sup>2</sup> Meisami 2003.

Verfeinerung, um die grammatische und inhaltliche Struktur des Originaltextes adäquat wiedergeben zu können. Naturgemäß tendiert diese letztere, philologische Art der Übersetzung stärker zur Verwendung von Kommentaren und Fußnoten als die literarisch-romantische. Die Vor- und Nachteile beider Herangehensweisen – und ebenso ihrer zahllosen in der Übersetzungspraxis vorhandenen Mischformen – liegen auf der Hand. Wenn beispielsweise die große deutsche Orientalistin Annemarie Schimmel Nesimis (nicht im vorliegenden Buch enthaltene) Ghasele *'Ağeb la'lün mi şol yā ğān-i aḥḥāb* nachdichtet, indem sie die Reimstruktur des Originals im Deutschen kunstvoll nachbaut und ein gefälliges Versmaß findet, so ist dies eine überaus bemerkenswerte Leistung.<sup>3</sup> Durch das völlige Fehlen von Kommentaren, Einleitung oder sonstigem Beibehalten erhält die vieldeutige Motivik des Originals in der deutschen Übersetzung jedoch eine Beliebigkeit, die das Original gerade nicht kennzeichnet. Der Leser kann angesichts von unkommentierten Formulierungen wie „Ist es dein Aug', ist's Babels Zauberkunst?! Ist es dein Zahn, ist's Perle, leuchtend sehr?! Ist's dein Gesicht, ist's Rosengarbe licht? Ist's deine Brau? Ist's Kanzelbogen hehr?“<sup>4</sup> Allzuleicht den Eindruck gewinnen, es handele sich bei Nesimis Versen um schmachtende Liebeslyrik im Stile des Petrarkismus oder Barock. Daß es sich bei der so einfühlsam vorgetragenen Anrede an ein Du mitnichten um eine Liebeserklärung an eine Frau oder eine profane Person dreht, wird nirgends angemerkt, ebensowenig wie, daß es überhaupt nicht um eine romantische Form der Liebe geht, sondern um eine mit den härtesten Konsequenzen durchdachte und vorgetragene politisch-religiöse Ideologie, welche darauf abzielte, das gesamte kulturelle und soziale Gefüge der Zeit auf den Kopf zu stellen. Orientalische Lyrik wird in der kommentarlosen romantisierenden Übersetzung Schimmels zu einer nach vielen Richtungen offenen Projektionsfläche für die Imagination des westlichen beziehungsweise deutschen Lesers. Der einzige Ausweg aus diesem – bewußt oder unbewußt die große Tradition der romantischen Übertragungen orientalischer Lyrik in deutscher Sprache, für die etwa Friedrich Rückert, Johann Wolfgang von Goethe, Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall und August von Platen stehen können, aufgreifenden – Übersetzungsmodus scheint das Anbringen von Kommentaren und Anmerkungen zu sein, das im übrigen natürlich nicht mit der Wahrung stilistischer Qualitäten wie Versmaß und Reim inkompatibel zu sein braucht. Eine überaus gelungene Umsetzung der Erkenntnis, daß klassische orientalische Dichtung ohne Kommentar nichtssagend ist, bietet etwa Charles-Henri de Fouchécours wunderbare Ḥāfez-Übersetzung aus dem Jahre 2006.<sup>5</sup> Die vorliegende Teilübersetzung von

---

<sup>3</sup> Schimmel [ca. 1989]: 12.

<sup>4</sup> Schimmel [ca. 1989]: 12.

<sup>5</sup> Ḥāfez de Chiraz 2006.

Nesimis in türkischer – präziser: altwestoghusischer – Sprache (in Abgrenzung zu seinen auf persisch geschriebenen Werken) verfaßten Gedichten strebt eine Verbindung der von Prof. Schimmel gesetzten hohen formalen Standards mit der Reaktion auf die Notwendigkeit dar, dem Leser der deutschen Übersetzung Anhaltspunkte für das Verständnis des Geschehens an die Hand zu geben.

Um dem Leser einige Besonderheiten der vorliegenden Übersetzung verständlich zu machen, seien noch einige kurze Bemerkungen zu ihrer Entstehung gestattet. Diese fand in einem extrem kurzen Zeitraum statt. Übersetzung und Kommentar der ersten 105 Gedichte wurden zwischen dem 26. Februar und 5. Juli 2011 erstellt. Die Gedichte Nr. 105-114 waren bereits im Oktober 2010 vollendet worden. Das Ende 2010 vorliegende Konzept der Publikation sah noch weder die metrische und gereimte Übersetzung eines Großteils der Nesimi-Gedichte noch deren Kommentierung vor, so daß vor allem die Nummern 105-114 sich in diesen beiden Hinsichten vom Rest der Übersetzungen unterscheiden. Da jedoch auch sie über eine literarische Qualität verfügen und in jedem Fall für den an Nesimi interessierten Leser bedeutsam sind, wurden sie nichtsdestoweniger aufgenommen. Der durch den darstellerischen Bruch ab Gedicht Nr. 105 entstehende stilistische Unterschied schien im Hinblick auf die Möglichkeit, den Umfang des dem deutschen Leser Dargebotenen zu erhöhen, verschmerzbar.

Das vorliegende Buch ist so konzipiert, daß der Leser die Gedichte einerseits von Anfang bis Ende studieren kann. Auf der anderen Seite soll jedoch auch dem, der nur eine bestimmte Auswahl liest, der Einstieg in die ebenso faszinierende und schöne wie komplexe Gedankenwelt Nesimis und seiner Religion ermöglicht werden. Um denjenigen Lesern, die jeweils nur einige der Gedichte genießen, ein grundlegendes Verständnis zu ermöglichen und gleichzeitig nicht sämtliche Erklärungen für jedes Gedicht wiederholen zu müssen, wird in der vorliegenden Übersetzung ein System von Querverweisen angewendet. Auf diese Weise können zugleich Bezüge zwischen den Gedichten erkennbar werden. Diese bilden nicht voneinander gesonderte ‚Werke‘, wie das vielleicht einem modernen Verständnis entspräche, sondern von unterschiedlichen Standpunkten, anhand verschiedener Beispiele und mit allen möglichen stilistischen Mitteln immer neu probierte Annäherungen an ein einziges Werk, nämlich die Verherrlichung der hurufischen Religion.

Wer über Türkischkenntnisse verfügt und auf der Suche nach einem bestimmten Nesimi-Gedicht ist, mag die im Anhang gebotene alphabetische Liste der Original-Gedichtanfänge konsultieren.

Der Titel des Buches ist Gedicht Nr. 69 entnommen.

Ein letztes Wort sei der Sprache gewidmet, in der Nesimi seine Gedichte schrieb. Abgesehen von einem kompletten „Diwan“ (alphabetisch geordnete Gedichtsammlung) auf neupersisch und vereinzelt Zeilen auf arabisch hinterließ er einen Diwan in einer Türkssprache, die man als „Altwestoghusisch“ bezeichnen kann. Zu Nesimis Lebzeiten, also etwa an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert, waren die Vorläufersprachen dessen, was wir heute als Türkkeitürkisch (die offizielle, auf dem Dialekt von Istanbul basierende Sprache der Republik Türkei) und Aserbaidtschanisch (sei es in der Republik Aserbaidtschan oder im Iran) bezeichnen, noch nicht ausdifferenziert.<sup>6</sup> Auch heute noch gibt es in diesem Bereich ja eine große Vielfalt von Dialekten, die es nicht bis zum Status der Literatur- oder Nationalsprache geschafft haben. Aufgrund der unübersichtlichen und nicht selten widersprüchlichen handschriftlichen Überlieferung von Nesimis Werken ist es schwierig zu sagen, ob seine altwestoghusischen Gedichte beispielsweise eher dem (damals schon existierenden) Osmanischen (als offizieller Sprache des Osmanischen Fürstentums) nahe standen oder anderen, weiter östlich gebrauchten Sprachen und Dialekten. Aus diesem Grund wird hier zur genaueren Bezeichnung von Nesimis Sprache innerhalb der Familie der Türkssprachen der Terminus „Altwestoghusisch“ beibehalten, denn er ist der Sache angemessener und korrekter, obzwar nicht so geläufig, wie es die Wörter „Osmanisch“ bzw. „Osmanisch-Türkisch“ sind. Wo es allerdings nicht darum geht, Nesimis Sprache von anderen – lebenden oder ausgestorbenen – Türkssprachen und Dialekten abzugrenzen, sondern von Idiomen, die nicht zur Familie der Türkssprachen gehören, da reicht es, von „Türkisch“ (im Unterschied vor allem zu Persisch und Arabisch) zu sprechen.<sup>7</sup>

Grünheide (Mark), 18. Juli 2011

Michael Reinhard Heß

<sup>6</sup> Einzelheiten zur türkischen Sprache Nesimis siehe in Heß 2009.

<sup>7</sup> Vgl. Fußnote 1 oben.

## 0.1. Abkürzungen

arab.	arabisch
aserb.	aserbaidtschanisch
awo.	altwestoghusisch
az.	aserbaidtschanisch
osm.	osmanisch
pers.	persisch
ttü.	türkeitürkisch (heute in der Türkei gesprochen)
türk.	türkisch (auf eine beliebige Türkssprache bezogen)

## 0.2. Zur Zitierweise und Aussprache

Soweit möglich, werden in den Gedichtübersetzungen eingedeutschte Formen verwendet. Sofern diese nicht vorhanden sind, so daß die Übernahme von weniger gebräuchlichen Originaltermini erforderlich wird, werden diese in der modernaserbaidtschanischen Form verwendet, in der sie aus der zugrundeliegenden Ausgabe übernommen wurden.<sup>8</sup> Bei aserbaidtschanischen Eigennamen wird in Klammern in einigen Fällen eine der deutschen Aussprache entsprechende Form hinzugefügt.

Das Aserbaidtschanische wird nach dem heute gültigen Orthographiesystem der Republik Aserbaidtschan wiedergegeben. Zur Aussprache des Aserbaidtschanischen siehe die folgende Übersicht (die Reihenfolge der Buchstaben ist wie im heutigen aserbaidtschanischen Alphabet):

c	<i>dsch</i>
ç	<i>tsch</i>
ə	offenes <i>ä</i> wie in dt. <i>mäh!</i> (Schafblöken)
x	gutturaler Reibelaut, ähnlich wie <i>ch</i> im deutschen <i>doch</i> , <i>Loch</i>
ğ	geriebenes deutsches <i>r</i> wie im Kölner Dialekt
ı (groß: İ)	wie <i>e</i> in <i>Sache</i>
i (groß: İ)	wie dt. <i>i</i> in <i>Kissen</i>
j	wie <i>j</i> in <i>Journal</i>

---

<sup>8</sup> Siehe S. 391.

q	ğ
s	scharfes s, wie ss im dt. Tasse
ş	wie dt. sch in Mischung
v	w wie in dt. wissen
z	stimmhaftes s, Aussprache wie z in Zoom

Das Türkeitürkische wird analog nach den heute in der Republik Türkei gültigen Rechtschreibregeln wiedergeben. Für die Aussprache gelten die oben für das Aserbaidtschanische getroffenen Festlegungen mit Ausnahme des Buchstaben ğ, der im Türkeitürkischen eine Längung des vorausgehenden Vokals bewirkt und selbst keinen Konsonantenwert hat. Außerdem gibt es den Buchstaben ə im Türkeitürkischen nicht, q und x nur in Fremdwörtern.

Wissenschaftliche Umschriften für das Altwestoghusische, Arabische, Osmanische und Persische werden nur in den Kommentaren und Erläuterungen verwendet. Hierfür gelten die in Heß 2009: 13-31 festgelegten Regeln – wobei jedoch im vorliegenden Buch in der Regel auf die Berücksichtigung der metrischen Diakritika verzichtet wird. Bei der Transkription des Arabischen wird statt des Symbols „q“ (im Wehr-System) „k“ verwendet, außer bei Schreibweisen, die eine gewisse Bekanntheit im Deutschen haben (Qibla, Furqan usw.).

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

## 1. Gedichte

### 1.1. Şol læbi-şirinə, yarəb, gər şəkər dersəm, nola?

- 1 O Herr, wenn diesen süßen Mund ich Zucker nenn', ist das so schlimm?  
Wenn diesen Mond mit seinem Sonnenantlitz ich den Erdtrabanten nenn',  
ist das verkehrt?
- 2 Des Himmels Kreisen keinen unter Menschen je erkannte,  
der Ihm gleich gekommen,  
Wenn ich den „besten Erdenmann“ Dich nenn', ist das verkehrt?
- 3 Wenn hingestreut auf Rosen diese Hyazinthe mit der Ambra Kostbarkeiten  
Ich nun Basilikum in dem Gewand des Moschus nenn', ist das verkehrt?
- 4 Wenn jeden Geisteslosen ich, der Deiner Liebe Weg nicht kennt,  
Weil ihm die Weisung fehlt, dann „einen, der nicht ahnt“, auch nenn', ist das verkehrt?
- 5 O Welt und Seele, ohne Dich besitzt nicht einen Wert das All!  
Doch wenn ich, wortgewandt, ganz wertlos etwas nenn', ist das verkehrt?
- 6 Du Aufruhr dieser Welt, wenn jenen nun, der Deines Angesichtes Mond erblickte  
Und zweifellos Gott schaute, „einen, dem der Einblick ward gegeben“ ich  
hier nenn', ist das verkehrt?
- 7 O meine Seele, wer in Deinem unverhüllten Antlitz Gott nicht sah,  
Besitzt kein Schauen; wenn ich ihn dann einen „Blinden“ nenn',  
ist das verkehrt?
- 8 Des Glaubens Licht ist Deine Schönheit, o wer immer da nicht Amen sagt,  
Wenn einen solchen Menschen „ohne Glauben“, „polytheistisch“ und  
„Satan“ auch ich nenn', ist das verkehrt?
- 9 O Seele, Licht- und Rauchessure sind Dein Haar und Deine Wange,  
Wenn ich sie „einen Abend-, einen Morgenbrand“ dann nenn', ist das verkehrt?
- 10 So wie der Anka-Vogel lebt Nesimi auf des Qaf-Gebirges Höhen,  
Wenn diesen Geistes-Hohen „Reinheit des Juwels“ ich nenn', ist das verkehrt?

## Anmerkungen

ad 1) Der „Mond“ ist eines der häufigsten Bilder, in denen Nesimi den in seinen Gedichten immer und immer wieder verherrlichten Gott beschreibt. Einerseits ist der Mond ein Symbol der Schönheit und erlaubt es, das von den Sufikern (islamischen Mystikern) postulierte Argument anzubringen, daß wahre Göttlichkeit und wahre Schönheit, auch und gerade, wenn diese sexuell-erotischer Natur sei, ineinsfielen. Auf der anderen Seite hat das Mondmotiv noch einen anderen, für das hurufische Verständnis wichtigen Aspekt. Dieser besteht in seiner eschatologischen Auslegung. Nach einer im islamischen Mittelalter kursierenden kosmologischen Vorstellung gibt es in der Schöpfungsgeschichte eine sogenannte „Periode des Saturn“ (osmanisch *Zühâl devri*). Sie beginnt mit dem Erscheinen Adams und endet mit dem Anbruch der darauffolgenden „Periode des Mondes“ (osmanisch *Kamer devri*, *Devr-i kamer*), die durch das Auftreten des Propheten Muḥammad eingeleitet wird.<sup>9</sup> Die Mondphase ist zugleich die finale Phase der Welt, in der es zu zahlreichen Fällen von „Aufruhr“ (*ttü. fitne*) kommen wird, bevor am „Ende der Zeit“ (osm. *âḫîr-zamân*) Weltuntergang, Weltgericht und Auferweckung der Seelen stattfinden. Diese mythische Konzeption ist für die Hurufis und speziell in den Gedichten Nesimis unter anderem deshalb so wichtig, weil Faḫlollâh und seine Schüler selbst eine Kosmogonie vertraten, die – im Unterschied zu der des Korans und des frühen Islams – ebenfalls in „Zyklen“ bzw. „Perioden“ (beide Bedeutungen werden durch das türkische Wort *devir* ausgedrückt, das in osm. *Kamer devri* steckt) strukturiert ist (vgl. dazu S. 131).

ad 3) Die Hyazinthe (*ttü. sünbül*) gilt in der klassischen orientalischen Dichtung als Symbol des Haares, die Rose hingegen der Wangen des oder der Geliebten.<sup>10</sup> Die auf die Rosen gestreuten Hyazinthen(blüten) stehen für die Haare, die auf die Wangen fallen. Durch dieses Bild wird der Geliebte durch zwei seiner eng miteinander verbundenen äußerlichen Eigenschaften vor dem geistigen Auge des Lesers wachgerufen. Dieses Bild funktioniert auch ohne besonderen Bezug auf die hurufische Religion, der Nesimi angehörte. Die Assoziation der Hyazinthe mit dem menschlichen Haar wird von Nesimi aber wohl auch

---

<sup>9</sup> Pala 2004: 115, s.v. *Devr-i kamer*.

<sup>10</sup> Vgl. Pala 1998: 362, s.v. *sünbül*.

deshalb aufgegriffen, weil im Hurufismus die Haar(lini)e(n) des Menschen mit den Linien der göttlichen Schrift gleichgesetzt werden. Das Hyazinthenbild weist unter diesem Aspekt auf die von den Hurufis behauptete Gleichsetzung des Menschen mit Allah hin.

Das im zweiten Halbvers benutzte Wort für „Basilikum“ (türkeitürkisch *reyhan*, osmanisch *reyhān*) kann auch für andere duftende Kräuter stehen. Sein Wohlgeruch ist das *tertium comparationis*, welches *reyhan* hier mit dem kostbaren Moschus, einem der häufigsten in der klassischen orientalischen Dichtung vorkommenden Duftstoffe, verbindet. Eine weitere Deutung des zweiten Halbverses ergibt sich jedoch aus der Mehrdeutigkeit des Wortes für „Moschus“ (*mišk*, *müšk*). In der klassischen Sprache bezeichnet es nämlich in Verbindung mit Zusätzen verschiedene Pflanzen. So ist awo. *mišk-i türkmānī* („Türkmenmoschus“) als Bezeichnung für die Indische Narde (bot. *Nardostachys jatamansi* bzw. *Valeriana jatamansi*) belegt.<sup>11</sup> Hierbei handelt es sich um eine schon im Hohelied (1: 12) als kosmetisch erwähnte Pflanze, die im mittelalterlichen Orient zur Herstellung von kostbaren Ölen und Salben verwendet wurde. Eine Deutung von *mišk*, *müšk* als kosmetische Pflanze statt als „Moschus“ ist zwar nicht ganz sicher (vor allem deshalb, weil die im Text vorkommende Form mit Zusatz *mišk-i ter* „frisches *mišk*/ *müšk*“ lautet und nicht *\*mišk-i türkmānī*), gewinnt aber durch die syntaktische Gleichstellung mit der Pflanze „Basilikum“ eine gewisse Plausibilität. Folgt man dieser Deutung, dann liegt im zweiten Halbvers nicht der Vergleich des Basilikums mit Moschus in bezug auf den Duft vor, sondern eine Gegenüberstellung zweier Pflanzen. Gleich für welche der genannten Deutungen man sich entscheidet, feststeht, daß es sich bei *mišk* / *müšk* um ein wertvolles Kosmetikprodukt handelt. Es gibt noch eine weitere Pflanze, die in der alten Sprache durch das Wort *mišk*/ *müšk* bezeichnet worden ist, und zwar *mišk-i zemīn* ~ *müšk-i zemīn* („Erdmoschus“). Dieses Wort diente zur Bezeichnung der (roten/ purpurnen) Nußsegge (bot. *Cyperus rotundus*) bzw. deren Wurzel.<sup>12</sup> Ob es sinnvoll sein kann, hier eine Anspielung auf diese letztgenannte Pflanze zu sehen, ist jedoch unklar, da sie eher als Unkraut gilt.

---

<sup>11</sup> Vgl. Redhouse 1987 [1890]: 1869, s.v. *mushk*.

<sup>12</sup> Vgl. Redhouse 1987 [1890]: 1869, s.v. *mushk*.

- ad 4) „Deiner Liebe Weg“: Neben seinem offensichtlichen metaphorischen Sinn (der Weg der Liebe als Bild für die menschliche Entwicklung in der Liebesbeziehung) ist bei dem Wort „Weg“ (arab. *ṭarīk*) auch an die graphische Ähnlichkeit eines gangbaren Weges mit der *istivā*-Linie zu denken, einem zentralen Element der hurufischen Theologie (vgl. S. 44). Mit denen, „die Deiner Liebe Weg nicht kennen“, sind diejenigen gemeint, die die Lehre Fażlollāhs einschließlich des Dogmas von der *istivā*-Teilung des menschlichen Gesichtes nicht anerkennen oder begreifen.
- ad 6) Das Wort „Aufruhr“ (az. *fitnə*, ttü. *fitne*) ist eines der interessantesten polysemischen Wörter in der vom Islam geprägten Welt. Das aus dem Arabischen stammende Wort bezeichnet einerseits politischen Aufruhr und andererseits die Verlockungs- und Verführungskraft der Frau. Beides wird als gleichermaßen gefährlich für die soziale Ordnung perzipiert. Der Dichter macht sich die Doppeldeutigkeit des Wortes zunutze, indem er es als Anrede – wahrscheinlich ist, wie so oft, Fażlollāh Astarābādī, der Begründer der hurufischen Religion, gemeint – verwendet. Nesimi verbindet diese Adressierung mit einem Hinweis auf das „Gesicht“ – was aus seinem Mund einen unzweideutigen Hinweis auf die hurufische Lehre von der Lesbarkeit des menschlichen Gesichts als göttliche Schrift darstellt. Durch den Bezug auf Fażlollāh schafft er es, die beiden Bedeutungen von *fitne* zu vereinigen. Indem das Gesicht des Du als mit *fitne* verbunden dargestellt wird, läßt der Dichter den Hörer an die (ohne die religiös gebotene züchtige Verschleierung gefährlich zutage tretende) Verführungskraft denken, welche der Geist des konservativen Islams typischerweise den Frauen zuschreibt. Andererseits war mit dem Auftreten Fażlollāhs ja auch tatsächlich ein Aufruhr im politischen Sinne verbunden, da die von ihm begründete Religion sich nicht mit einer quietistischen Rolle innerhalb der bestehenden religiös-politischen Ordnung begnügen, sondern diese durch ihr eigenes System ersetzen wollte.

Der zweite Halbvers präzisiert das bereits im ersten verwendete Verbum „sehen“ hinsichtlich seiner religiösen Bedeutung: Wer „Dich“ sieht, der habe Gott erblickt. Hier wird erkennbar, daß die Hurufis das alte sufische Postulat, demzufolge der Mensch das Potential habe, in sich selbst Gott zu erkennen, aufzugreifen. Allerdings ist dazuzudenken, daß der „Einblick“, der hier gemeint ist, konkret die hurufische Doktrin bezeichnet.

- ad 8) Hier werden Haar(locke) und Wange des Angesprochenen mit zwei Suren aus dem Koran verglichen, und zwar Sure 24 („Das Licht“) und Sure 44 („Der Rauch“). Der Vergleich beruht auf einer Ebene darauf, daß der Rauch so schwarz ist wie die Haare, während die Wange heller ist, so wie Licht. Die Schwärze der Haare assoziiert sich sodann mit den Linien der Schrift und deren hurufischer Interpretation.“
- ad 10) „Qaf“, „Anka“: Der Anka oder Simurg genannte, in den Höhen des Qaf-Berges (in dem man manchmal den Kaukasus hat sehen wollen) lebende Märchenvogel hat die Phantasie der orientalischen Dichter nachhaltig beeinflußt. Die wohl bekannteste mystische Interpretation des Simurg-Motivs ist das Gedicht Die „Sprache der Vögel“ des persischen Dichters Farīdoddīn ‘Aṭṭār (1136–ca.1221). In ihr ist der mystische Vogel eine Allegorie der Seele.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>

Vgl. Khaizine 1996.

## **1.2. Aşiq bəla yolunda gərək kim, həmul ola**

- 1 Bereit muß auf dem Weg des Ja der Liebevollen dann zum Plagen sein,  
Was immer auch von dem Geliebten kommt, es muß ertragen sein.
- 2 Viel Qual und Kummer kommt dem Schenkenden der wahren Liebe  
von dem Freund allein.  
Warum soll er an Qual sich stören, gar von Leid erschlagen sein?
- 3 Entzücken und das ewig' Wohlergehen: sie umfassen jenes Herz,  
Dem Ziel und Wunsch von seinem Herzensblut wird zu erjagen sein.
- 4 Ein jeder, welcher Sinn und Ursach' mit dem Freunde  
liebevoll verbindet –  
Den Kennern wird sein Name hier als „Vater, übertreffend jedes Maß“  
jetzt anzusagen sein.
- 5 Voll Süße, zuckergleich, ist jene Frucht, Sein heil'ger Lotosbaum,  
Einst müssen Wesens- und Charakterkraft dort eingeschlagen sein.
- 6 Du Herz, an Wahrheitsliebe fehlet einem jeden Menschen doch  
ein Teil,  
Läßt er von einem Wirrkopf sich die rechte Leitung angetragen sein.
- 7 Ach du, der das vom Schöpfer Anvertraute hat vergeudet,  
Als dumm und dunkel soll dein Name zu beklagen sein.
- 8 Wenn ich das Buch mit Deiner Schönheit Wunderversen deuten will,  
So mögen für ein Thema hunderttausend Themen nun zu wagen sein.
- 9 Zur Himmelfahrt erhob sich auf dem Buraq-Pferd Nesimi hier,  
Was nützt ein toter Leib, kann still er nicht beim Tragen sein?

## Anmerkungen

ad 1a) „Der Weg des Ja“ – Nesimi kreiert hier eines jener genialen Wortspiele, das eine offensichtliche Wortbedeutung mit einer tieferliegenden mystischen verbindet. Es basiert auf einer in der klassischen Sprache vorhandenen Homophonie. Dort steht die Aussprache /belā/ einerseits für das aus dem Arabischen über nommene Wort *belā* (bzw. eigentlich *belā'*) „Katastrophe“ – eine Lesung, der sich die modernen Herausgeber der hier zugrundegelegten aserbajdschanischen Ausgabe anschließen, indem sie *bāla* schreiben. Auf der anderen Seite stand die Aussprache /belā/ jedoch auch für ein anderes arabisches Wort, das „ja“ bedeutet. Indem Nesimi ein wie /belā/ klingendes Wort verwendet, erzeugt er einerseits die Bedeutung, der Liebende müsse auf dem Wege der Katastrophe geduldig sein. Andererseits kann der erste Halbvers (unter Zugrundelegung des zweiten Wortes) auch gelesen werden als „der Liebende muß auf dem Wege des ‚Ja‘ geduldig sein“. Dabei ist die idiomatische Ausdrucksweise „auf dem Wege von“ (im Originaltext *yolunda*) wiederum übertragen zu verstehen als „für, um ... willen“ – der aserbajdschanische Ausdruck *yolunda* ist hierbei eine Lehnübersetzung des arabischen *fī sabīli...* „auf dem Wege von..., für“, die auch im Westen bekanntgeworden ist in der feststehenden Wendung *fī sabīlillāh* „auf dem Wege Allahs“, d.h. „für Allah“. Was mit diesem „Ja“ gemeint ist, weiß der im mystischen Islam gebildete Hörer augenblicklich: Es handelt sich um ein Zitat aus Koran 7: 172: „Und (damals) als dein Herr aus der Lende (w. aus dem Rücken) der Kinder Adams deren Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selber zeugen ließ! (Er sagte:) ‚Bin ich nicht euer Herr?‘ Sie sagten: ‚Jawohl, wir bezeugen es.‘ (Dies tat er) damit ihr (nicht etwa) am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir hatten davon keine Ahnung.‘“<sup>14</sup> Das von Rudi Paret mit „jawohl“ übersetzte Wort ist hier eben dieses /belā/ „ja“. In der weit nachkoranischen Interpretation der islamischen Mystiker wird diese Stelle so gedeutet, als ob die Seelen der „Kinder Adams“ (d.h. der Menschen) schon vor der Schaffung des Menschengeschlechts durch ihr Ja bekräftigt hätten, daß sie Allah als ihren Herren anerkannten.<sup>15</sup> Daher wird das Wort „ja“ (/belā/) in der mystischen Literatur einschließlich der Dichtung Nesimis zur Chiffre für diesen präexistentialistischen Bund. Vor diesem Hintergrund bedeutet der erste Halbvers, daß der darin genannte „Liebende“ sich geduldig auf den Weg jenes Bundes gemacht

---

<sup>14</sup> Paret 1985: 122f.

<sup>15</sup> Vgl. Pala 2004: 255, s.v. *Kalū: Belū*.

hat, mit anderen Worten, bereit ist, für die anfangslose, unsterbliche Wahrheit der Lehre Fazlollāhs Opfer zu bringen.

In der modernaserbaischanischen Ausgabe ist dieser tiefere Doppelsinn untergegangen, weil die Aussprache /belā/ bzw. /bālā/ – modernaserbaischanisch *bala* geschrieben – nur noch die Bedeutung „Katastrophe, Unheil“ und nicht mehr „ja“ hat. Daß das „Ja“ in älteren, handschriftlichen Versionen des Textes jedoch tatsächlich gesehen wurde, erkennt man an der Schrift, die früher zwischen *belā* „Katastrophe“ (بلاء bzw. بلا) und *belā* „ja“ (بلى) unterscheiden konnte. Die Lesung (بلى) legt beispielsweise auch der türkische Herausgeber Kemâl Edib Kürkçüoğlu zugrunde.<sup>16</sup>

- ad 1b) „Von dem Geliebten“: die Herausgeber der modernaserbaischanischen Edition, auf der die Übersetzung beruht, haben sich entgegen der Übersetzung für eine weibliche Form („von der Geliebten“) entschieden. Für diese Lesung gibt es jedoch keinen zwingenden Grund – so wählt Kürkçüoğlu in seiner auf Handschriftenmaterial beruhenden Ausgabe die männliche Form.<sup>17</sup> Anhand der Metrik sind beide Alternativen nicht voneinander unterscheidbar. Die Wahl der weiblichen Form dürfte zudem irreführend sein, da sie eine sexuelle, auf eine weibliche Person fokussierte Konnotation suggeriert, die ganz und gar nicht im Sinne Nesimis ist.
- ad 3) „Wohlergehen“ – in diesem Wort ist eine wörtliche Anspielung auf den Stifter der hurufischen Religion, Fazlollāh, versteckt, denn dieser verwendete das Dichterpseudonym „der zum Wohlergehen Gehörige“ (Na‘īmī).
- ad 4b) „Vater, übertreffend jedes Maß“: Nach dem Kommentar von Kemâl Edib Kürkçüoğlu<sup>18</sup> bedeutet dieser Ausdruck soviel wie „über das Maß hinausgehend, über die Strenge schlagend“. Was genau damit gemeint ist, ist ungewiß – möglicherweise handelt es sich um einen Hinweis auf den extremen Anspruch der hurufischen Religion, alle Wahrheiten zu übertreffen. Die im Original arabische Ausdrucksweise „Vater des...“ ist eine Wendung, die Zugehörigkeit zu etwas ausdrückt beziehungsweise eine Eigenschaft unterstreicht. Gleich wie man den Ausdruck versteht, enthält er (wie bereits der vorausgehende

---

<sup>16</sup> Kürkçüoğlu 1985: 57.

<sup>17</sup> Kürkçüoğlu 1985: 57.

<sup>18</sup> Kürkçüoğlu 1985: 58.

Doppelvers) eine wörtliche Anspielung auf Fażlollāh. Denn das Wort awo. *fuzūl* „Überfluß“, welches in der mit „Vater des Exzesses“ übersetzten Wendung vorkommt, ist etymologisch mit dem ersten Bestandteil (*fażl*) von Fāżlollāhs Namen verbunden.

- ad 5) Möglicherweise ist dies ein apokrypher Vers – er fehlt beispielsweise in der Ausgabe von Kürkçüođlu.<sup>19</sup> Zweifelhaft ist er auch aufgrund des fraglichen Bezugs von „sein“, dessen Referent grammatikalisch der in Doppelvers 4 genannte Liebende sein müßte. Da der Lotosbaum aber im Paradies verortet ist<sup>20</sup> und eher Gott/ dem Geliebten als dem Liebenden gehört, ist dies eine problematische Deutung.
- ad 9) Dies ist eine Anspielung auf die angebliche Reise des Propheten Muḥammad in den Himmel, bei der er sein Reittier Buraq benutzt haben soll. Nesimi deutet an, daß ihm sein irdischer Leib, den er als Leiche bezeichnet, nichts bedeutet, es sei denn, als Instrument, um sich zur Göttlichkeit aufzuschwingen. Dies ist eine von mehreren Vorwegnahmen beziehungsweise Ahnungen, die auf Nesimis späteres gewaltsames Ende vorauszudeuten scheinen.

---

<sup>19</sup>

Kürkçüođlu 1985: 58.

<sup>20</sup>

Vgl. Pala 2004: 404, s.v. *Sidre*.

### 1.3. Başını top eyləgil, gir vəhdətin meydanına

- 1 Mach deinen Kopf zum Ball, geh' auf das Feld der Einzigkeit,  
Denn Seiner Locken Poloschläger weckt in dir, du Herz, Begehrlichkeit!
- 2 Wie spielt des Geliebten Silberhand nun mit dem Blut des Liebenden,  
Verstumme, du verlog'ner Liebender, das Blut der Seele sei dir weit.
- 3 Wen nicht der Liebe Unheil traf, wer nicht der Trennung Kummer sah,  
Ach, dessen Schmerzen finden keine Heilung, dessen Rettung  
ist Unmöglichkeit.
- 4 Der wahre Zeuge opfert für den Freund sein Blut;  
O hunderttausendmal für dieses Zeugen Seele höchste Seligkeit!
- 5 Wie kann ein Fundamentalist das Rätsel jener Locke kennen?  
Frage *mich*,  
Wenn Du gefesselt werden willst von Seiner Locke Lebensreichlichkeit!
- 6 Den Saum des Niqab hebe fort von Deiner rosengleichen Wange,  
Zu Seiner lächelnd' Rose hin lacht Rosengarten nun nicht mehr,  
so voller Neid.
- 7 Verführende Narzissen gibt es viele in dem Garten dieser Schönen,  
Doch der Verführung letzter Schluß ist Seine so verführende  
Narzisse allezeit.
- 8 Rubine und Korallen Deine Lippen sind, und Perlen, frisch,  
sind Deine Zähne,  
Wie kostbar dieses Meer an Schätzen, o Korallen-Perlen-Herrlichkeit!
- 9 O spitze Pfeile Deine Wimpern sind, die Brauen Bögen aus Taschkent,  
Nur Liebende, sonst niemand, diesen Pfeilen sich zu nahen sind bereit.
- 10 Nesimi, deiner Worte Sinn: nur endlich ganz und gar beschaffen,  
Doch warum reicht dann keines Menschen Denken bis  
an ihre Endlichkeit?

## Anmerkungen

ad 1) Hier wählt Nesimi das in der klassischen Literatur fest etablierte Bild des Polospiels. Das Spielfeld (ttü. *meydan*) ist der Ort, wo sich zeigen muß, wer die stärkeren Argumente in Bezug auf die „Einzigkeit“ hat. *Meydan* ist nicht nur in Verbindung mit dem Polospiel fester Bestandteil der türkischen Idiomatik und bezeichnet in Ausdrücken wie (türkeitürkisch) *hodri meydan*, *meydana gelmek*, *meydanda olmak* den figurativen Ort der Sichtbarkeit und Bewährung.

Das Wort „Einzigkeit, Einheit“ (aserbaidtschanisch *vəhdət*, vom arabischen *waḥda*) zitiert direkt die im 13. und 14. Jahrhundert im turkiranischen Kulturraum außerordentlich populäre mystische Philosophie der „Einzigkeit des Seins“ (pers. *vaḥdat-e voğūd*). Sie lehrte die Einheit von Mensch und Gott. Zu ihren führenden Vertretern gehören Ibn al-‘Arabī (1165–1240) und Ğalāloddīn Rumī (1207–1273, auf türkisch oft auch Mevlana genannt).

Im zweiten Vers läßt Nesimi das Poloschlägerbild noch mit einer weiteren Bedeutung auf, indem er auf die Ähnlichkeit mit der „Locke“ des Geliebten hinweist: wie sie ist der Schläger lang, dünn und unten gebogen. Dadurch wird die Bewährung auf dem Polofeld der Einheit dahingehend konkretisiert, daß es sich um einen hurufischen Kontext handelt. Denn die Locke als metonymische Bezeichnung des Haupthaars steht für die Haarlinien, die nach Auffassung der Hurufis wiederum über einen mathematischen Buchstabenschlüssel mit dem Koran verbunden sind.

ad 5) „Von Seiner Locke Lebensreichlichkeit“: gemeint ist das ewige Leben, welches man durch Lektüre und Verständnis der „Locke“ Gottes/ des Menschen und mithin das Verständnis der universellen Prinzipien erlangen kann.

ad 6) Der Niqab (arab. *niqāb*) ist ein islamisches Kleidungsstück, das zur Verhüllung von Frauen benutzt wird.

ad 7) „Verführend“: eigentlich „mit (az.) *fitnə*/(ttü.) *fitne* ausgestattet“ (vgl. dazu die Erklärung auf Seite 24).

Für „letzter Schluß“ verwendet Nesimi das Wort *xətm* „Siegel“ (< arabisch *ḥatm*) – eine sehr deutliche, subversive und in den Augen der

Mehrheitsmuslime blasphemische Anspielung auf die Selbstdarstellung des Propheten Muḥammad als „Siegel der Propheten“. Nesimis Anspielung besagt, daß nicht Muḥammad, sondern Fazlollāh, der mit der „verführerischen Narzisse“ hier wohl gemeint ist, der letzte Verkünder der absoluten Wahrheit sei.

Zwischen Vers 7) und 8) befindet sich im Zugrundeliegenden Text der benutzten Handschrift noch ein weiterer Vers mit metrischen Ungereimtheiten und obskurem Inhalt, der hier nicht übersetzt wurde; möglicherweise handelt es sich um einen Einschub oder Verschreibungen.

**1.4. Ey Məsihadəm, niyə can vermədin cansızlara?**

- 1 O Du mit dem Messias-Atem, sag, aus welchem Grund verliehst  
Du den Toten neues Leben nicht?  
Der jederzeit mit ganzer Seele spricht, er sei euch Seelenfreund.
- 2 Verweig're meinem Herzensdurst das Wasser Deines Mundes nicht,  
Was macht es schon, wenn Du hier denen hilfst, die ohne Hilfe sind im Leid?
- 3 Erfrage nicht des Lebenswassers Wert bei einem Tier, erfrag' ihn nur bei Xızır!  
Denn welch' ein Tier auch immer: niemals wird es euch erreichen können.
- 4 Im Blicke auf die Schönheit halt' ich Joseph aus dem Lande Kanaan  
für schöner nicht –  
Die Zeit von solchen Menschen ist vorbei, denn eure Zeit ist jetzt gekommen.
- 5 Sie weisen mit dem Finger darauf hin, daß Dein Gesicht das Ziel der  
Qibla ist,  
Durch sein Martyrium hat sich zu euch g'kehrt der Glaube wie  
die Glaubenslosigkeit.
- 6 Geliebtester, in Deinem Herzen ist kein Platz für eine Treue  
zu dem Liebenden,  
Der Teufel hindert euch daran, den Elenden nur Gutes anzutun.
- 7 Als Salomo aus dieser Welt entschwand, ließ seinen Reichtum er zurück,  
An euch ging dieses Reichtums ganze Fülle nun.
- 8 Inmitten dieser Liebe bin ich hilflos nur, vergeblich mühe ich mich ab,  
Der Schönen König! Nicht erklären kann ich meine Lage euch.
- 9 Im Jahre opfern einmal auf der Welt zum Fest ein Tier die Menschen,  
Dein Opfer aber bin ich immerdar, für Dich bestimmt ist alles hier zum Opfer.
- 10 Mein König Du, es ist die Zeit der Gnade und gewährten Gunst, sie tut mir Not,  
Seit Ewigkeit ist Gunst und Gnade zuerteilt als Schicksal euch.
- 11 Nesimi, einen Kopf und tausend Zungen haben diese Schönen,  
Verlasse dich aus Liebe nicht auf jene, welche treulos und die Worte brechen.

## Anmerkungen

Bei diesem Gedicht handelt es sich wahrscheinlich um ein apokryphes, da es in den meisten gedruckten Ausgaben und Handschriften fehlt. Gegen eine Echtheit sprechen auch der eher oberflächliche Stil des Originals und dessen über weite Strecken konfuse Bildsprache. Verdacht erregt auch die durchgängige Verwendung der morphologisch als Plural markierten Form *sizləra*, der dann in Doppelvers 8 eindeutig ein grammatikalisch singularischer Referent zugewiesen wird.

ad 3) *Xızır* (az., arab. *Hıdır* „der Grüne“, ttü. *Hızır*) heißt eine Figur des islamischen Volksglaubens, die einem Märchen zufolge am Ende der Welt das Unsterblichkeit verleihende „Wasser des Lebens“ gefunden haben soll. Nesimi flicht hier ein Spiel mit dem Wort *heyvan* ein, das im ersten Halbvers in zwei Bedeutungen vorkommt, einmal „Tier“ und einmal „Leben“.

ad 5) „Finger“: bei den Muslimen heißt der Zeigefinger „Finger des Glaubensbekenntnisses“ (ttü. *şahadet parmağı*), weil er in verschiedenen muslimischen Ausrichtungen während der Aussprache des Glaubensbekenntnisses erhoben wird. Im hurufischen Kontext verweist der Zeigefinger aufgrund seiner langen, senkrechten Gestalt auf die *istivā*-Linie (vgl. S. 44). Da das Wort für „Glaubensbekenntnis“ (ttü. *şahadet/şehadet*) zugleich auch „Martyrium“ bedeutet (und zwar über die Grundsemantisierung „Bezeugen“),<sup>21</sup> enthält das Finger-Motiv weiterhin einen Hinweis auf das von Nesimi in Kauf genommene und am Ende auch erlittene Schicksal. Vgl. S. 303.

Die Qibla ist bei den Muslimen die Richtung, in der Mekka liegt und in der man sich aus diesem Grund beim rituellen Gebet niederwirft. Der Vers insinuiert, daß die Richtung des Gebetes statt Mekkas das „Gesicht“ sein solle – also entweder das Gesicht des vervollkommenen Menschen oder, konkret, das Gesicht Fazlollāhs aus Astarābād, des Gründers der Hurufireligion. Nachdem er auf Befehl eines Sohnes von Tamerlan in Aserbaidshan hingerichtet worden war, machten seine Anhänger den Ort seines Todes, die Festung Alinğak (heute Əlinçə in der aserbaidshanischen Exklave Nakhitschewan), für eine kurze Zeit zum Ziel eines Pilgerkultes analog zu dem der übrigen Muslime nach Mekka.

<sup>21</sup>

Siehe hierzu Heß 2006a.

- ad 7) Salomon gilt in der islamischen Überlieferung sowohl als mächtiger König als auch als Prophet. Daher läßt sich der Ausdruck „Besitz“ hier sowohl als materieller als auch als spiritueller auffassen.
- ad 9) Mit dem Fest ist das Opferfest gemeint (ttü. *Kurban Bayramı*), das wichtigste islamische Fest, das im Gedenken an die von Gott verhinderte Sohnesopferung Abrahams bzw. İbrahim's gefeiert wird.

### 1.5. Çünki rəf' oldu üzündən, ey şahi-xuban, niqab

- 1 Gehoben ward der Schleier nun von Deinem Angesicht, du Schah' der Schönen,  
Nichts blieb mehr da von Heidensinn und wirrem Tun, die Sonn'  
ist aufgegangen.
- 2 Allah hat klar sich dir gezeigt, Erscheinungsort von Beiwerk und Substanz,  
Verborgner Schatz ist sichtbar nun, der Jüngste Tag hat angefangen.
- 3 Das Stiftszelt ist mein Körper, wie es scheint, ich sah es ganz und gar,  
Von Kaf und Nun nach beiden Seiten haben fünfzig Seile dort gehangen.
- 4 Wer immer dieses Rätsel kennt, der ist im Körper gleich Ägyptens König,  
Besitzt die Herrschaft, den Befehl, konnt' Macht und Rede auch erlangen.
- 5 Der Wimpem, Brauen und der Haare Locken hören von mir das Geheimnis,  
Auf daß der Mutter aller Schriften Grundgehalt geklärt dir sei und  
nicht entgangen.
- 6 Ich suche einen Kenner Gottes in der Welt, er soll das Wort erkennen,  
Damit er wahre Antwort gibt, künd'ich mein Streben unbefangen.
- 7 Wie soll ein unwillkommener Geist das Seelenrätsel des Propheten fassen?  
Der nied'ren Welt nur jagt er nach, in engem Hundegeist gefangen.
- 8 Das Fünferätsel, Dank sei Gott, ist klar durch Antlitz, Hand und Fuß.  
O Logos Gottes, der du sprichst, nie kennst nach Schlaf du  
ein Verlangen.
- 9 Seyyid, der Folger auf den Thron bist du geworden durch den  
Ewigen Fazlollāh,  
Sieh hin, der Statthalter ist er, nur Gott weiß gut, wie's zugegangen.

## Anmerkungen

Auch dieses Gedicht ist möglicherweise unecht. Es fehlt in den älteren Handschriften. Der Stil ist nicht besonders elegant, und es gibt inhaltliche Ungereimtheiten, die ebenso an der Authentizität zweifeln lassen wie das Fehlen der normalerweise obligatorischen Erwähnung des Dichternamens im letzten Doppelvers.

- ad 1) „Heidensinn“ (ttü. *küfr*, arab. *kufir*) bedeutet Unglauben im Sinne der islamischen Religion. Durch diesen Doppelvers ordnet Nesimi diejenigen, die nicht der „Sonne“ (gemeint ist Fażlollāh) folgen, in die Kategorie der Ungläubigen und damit im islamischen Sinne unterwertigen Menschen ein.
- ad 2) „Verborgener Schatz“ (pers. *kanz-e mahfi*). Nach einer postkoranischen Überlieferung (Hadith, arab. *ḥadīṯ*) soll Allah vor der Schöpfung gesagt haben: „Ich war ein verborgener Schatz. Ich wollte erkannt werden. Dies ist der Grund, warum ich die Schöpfung erschuf, sie aus dem Nichts hervorrief.“<sup>22</sup>
- ad 3) Der Ausdruck „Stiftszelt“ (awo. *ḥayme-i mī'ād*, wörtlich „Zelt der wechselseitigen Übereinkunft“) ist eine Anspielung auf die jüdische Tradition beziehungsweise das Alte Testament. Dort ist „Stiftshütte“ beziehungsweise das „Stiftszelt“ (hebräisch *Miškan*, *Ohel Mo'ed*, beide Ausdrücke kommen etwa in Ex 39:32 vor) als tragbares Heiligtum überliefert, das die Juden auf ihren Wanderungen mit sich führten. Die im Gedicht vorkommende Fügung *ḥayme-i mī'ād* ist nicht nur eine wörtliche Übersetzung des hebräischen *Ohel Mo'ed*, sondern der jeweils zweite Bestandteil ist auch etymologisch verwandt und geht auf eine dem Arabischen und Hebräischen gemeinsame Wurzel für „verabreden, übereinkommen“ zurück.

„Körper“ (ttü. *vücut*) bedeutet zugleich auch „Sein, Dasein“. Nesimi verwendet das Wort *vücut* besonders gerne, da es nach einer Bestätigung für den von den Hurufis behaupteten Zusammenfall von körperlicher und kosmischer Dimension klingt.

Kaf und Nun sind zwei Buchstaben des arabischen Alphabets. Aus ihnen besteht die arabische Imperativform der zweiten Person Singular *kun* „sei!“ Durch diesen Befehl soll Allah nach dem Glauben der Mystiker

<sup>22</sup>

Pala 2004: 266. s.v. *kanz-i mahfi*. [Übersetzung M. H.]

das Universum geschaffen haben. Auf die Imperativform *kun* folgt in der Diwanliteratur häufig eine Indikativform desselben Verbs *kāna* („sein“): *fa-yakūn* („es ward“).

- ad 5) Die vier Wimpern- und zwei Brauenlinien bilden nach hurufischer Auffassung zusammen mit den als eine Linie gesehenen Haaren die sieben sogenannten „Mutterlinien“, die allen Menschen (Frauen wie Männern) gemeinsam sind. Dazu kommen noch die aus den Linien des Kinn- und Backenbartes, des Schnauzbartes und des Ziegenbärtchens gebildeten sieben „Vaterlinien“, die nur die Männer haben. Nur die Männer verfügen damit über die volle Linien-Zahl – eine Variante der in der islamischen Kultur zu den meisten Zeiten herrschenden sexuell diskriminierenden Grundbehauptung, daß die Frau eine unvollkommene Ausgabe des Mannes sei.

„Mutter aller Schriften“ (arab. *Umm al-Kitāb*) ist eine Bezeichnung für eine metaphysische Urschrift, die die Quelle allen Seins darstellt.

- ad 9) „Seyyid“ (ttü., < arab. *Sayyid*): Bezeichnung für einen Abkömmling des Propheten Muḥammad und zugleich Anspielung auf Nesimi, der diesen Titel als Namensbestandteil geführt haben soll.

## **1.6. Şol tamam ayın üzündən çünki rəf' oldu niqab**

- 1 Vom vollen Mondengesicht ward fortgezogen der Niqab,  
Die dunkle Ära ist vorbei, die Sonne zeigt sich, scheint herab.
- 2 Vom Wein des Bechers Deiner Lippen alles sank in Trunkenheit,  
Wie herrlich, reiner Mundschenk, gebe Gott den Segen, dieser Wein uns lab'!
- 3 O Du, nach dem vor Sehnsucht in der Hölle Herz das Feuer flammt  
Und dessen kühler Lippentrank dem Kevserquell sein Wasser gab!
- 4 Mit des Gesichtes roter Rose füllest Du der Tulpe Kelch mit Wein,  
Die Inbrunstschwärze Deiner Augen führet das Narzissenauge in den  
Schlaf hinab.
- 5 Die Rede des Allah – Er ist erhaben! – Deines Angesichtes Deutung ist,  
Das „Wahrlich wir eröffneten“ – Gesicht! Allah gab diesen Abschnitt ab!
- 6 O Deine Wimpern, Brauen, Haare sind das Buch Allahs,  
Ein Buch jedoch, das „die“ erkennen, „denen anvertraut Umm al-Kitab“.
- 7 Wer jene Lettern nicht erkennt, die Deines Angesichtes Tafel eingeschrieben,  
Versteht nicht Fasten noch Gebet, auch zählt er nicht den Tag, da für ihn  
bricht der Stab.
- 8 Das Lebenswasser Deine Lippen sind, der Heiliggeist Dein Hauch,  
Allah ist Dein Gesicht, Dein Antlitz, daß Allah allein das Rechte hab'.
- 9 Erfüller aller Wünsche ist dem Liebenden nur Dein Rubin, der Grund:  
Was immer er begehren mag, „o ich erfülle“ Er als Antwort gab.
- 10 O Pilger, in der Lieblings-Liebe ist Verschleierung die Zweiheit,  
Wenn Ichsein dir nicht schwindet, wirfst du niemals diesen Schleier ab.
- 11 Nesimi, bete diesen Mond dort an, es kam von Gott  
„Allah nur bete an“ und „bete an und näher dich“ zu dir herab.

## Anmerkungen

- ad 3) Kevser (arab. *Kautar*) ist der Name eines Gewässers im islamischen Paradies.
- ad 4) Beide Halbverse loben die Schönheit des Angesprochenen, indem sie sein „Gesicht“ und seine Augen mit Blumen vergleichen. Das mit „Inbrunstschwärze“ übersetzte Wort awo. *sevdā* ist einer der bekanntesten mehrdeutigen Ausdrücke in der klassischen Liebesdichtung, vor allem, weil seine beiden Bedeutungen „Schwärze“ und „Liebe“ so weit auseinanderliegen, daß sie beinahe als unzusammengehörig erscheinen. „Schwärze“ steht metonymisch für die Schrift, die im Mittelalter meistens schwarz war und die im Gedankensystem der Hurufis eine allesentscheidende Wichtigkeit besitzt. Nesimi benutzt die Vereinigung beider Semantisierungen in einem Wort offensichtlich, um die Anhänger der Liebesmystik für die hurufische Lehre zu gewinnen. Vgl. auch unten S. 46.
- ad 5) Die in türkischer Sprache verfaßte klassisch-islamische Poesie des Mittelalters enthält sehr viele Elemente aus dem Arabischen (der Sprache der Theologie) und Persischen (der Sprache der Dichtung). Hieraus ergibt es sich, daß für so gut wie alle Begriffe mindestens drei Synonyme (häufig mehr) zur Verfügung stehen. Das für die Hurufis mit zentraler Bedeutung versehene „Gesicht“ beispielsweise heißt auf ttü. *yüz*, auf arabisch *wağh* oder *şūra(t)*, auf persisch *rū*. Dadurch daß die jeweiligen Wörter der genannten drei großen Islamsprachen selbst wieder bedeutungs- und beziehungsreich sind, ergibt sich eine Vielfalt von Deutungen, mit denen ein türkischer Dichter wie Nesimi spielen kann. Hier wird im ersten Halbvers das arabische Wort für „Gesicht“, *şirat*, verwendet. Sehr wahrscheinlich war es zu Nesimis Zeiten ein Homophon des Wortes *sūret* „Koransure“, und wahrscheinlich konnten *şirat* und *sūret* nur in der Schrift klar auseinandergehalten werden. So ist in einer aus dem Jahre 1503/1504 stammenden Nesimi-Handschrift, die das übersetzte Gedicht enthält, an dieser Stelle zwar tatsächlich *şirat* zu lesen.<sup>23</sup> In der heutigen schriftaserbaidshanischen Aussprache hat das ursprünglich arabische Wort jedoch in der zweiten Silbe einen e-Laut: *surət*. Wenn man das Gedicht damals nicht las, sondern hörte – und die meisten Menschen konnten damals nicht lesen – dann klangen

<sup>23</sup>

Istanbul, Süleymaniye-Bibliothek. MS Ayasofya 3977, Bl. 5v.

an dieser Stelle *ṣūrat* und *sūret* Möglicherweise gleich, zumal die beiden Arten von s-Lauten (einer mit und einer ohne Punkt in der Umschrift) wahrscheinlich identisch artikuliert wurden. Daß hier tatsächlich ein Wortspiel mit dem Gleichklang zweier etymologisch verschiedener Wörter vorliegt, darauf deutet das Wort „Deutung“ (awo. *tefsīr*) hin. Dies ist eine geläufige Bezeichnung für die Exegese von Koransuren. Daher liegt es aufgrund des Kontextes nahe, daß das sowohl wie *ṣūrat* als auch *sūret* klingende Wort sich (auch) auf diese Bedeutung beziehe. Summa summarum verwendet Nesimi hier ein Wort, das aufgrund seines Klangs sowohl „Gesicht“ als auch „Koransure“ bedeutet und verficht mit Hilfe eines weiteren genialen Wortspiels die hurufische Grundbehauptung der Ableitbarkeit der einzig wahren Korandeutung aus den Gesichtszügen des Menschen.

Der Ausdruck „Wahrlich eröffneten wir“ ist ein Koranzitat (48: 1): „Wahrlich, wir haben dir eine offenkundige Eröffnung gegeben (wörtlich: eröffnet)“ (arabisch *innā fatahnā la-ka faḥḥan mubīnan*). Die gesamte Sure 48 heißt auch „Die Eröffnung“ (*al-Faḥḥ*). Allerdings ist das Verbum „(er)öffnen“ und das dazugehörige Verbalsubstantiv im Arabischen immer auch als „erobern“ verstehbar. Daher kann man Koran 48: 1 auch beispielsweise mit „Wir haben für dich eine offenkundige Eroberung gegeben (wörtlich: erobert)“ wiedergeben..

- ad 6) Hier wird erneut auf die sieben sogenannten „Mutterlinien“ angespielt (vgl. oben S. 38). Der in der zweiten Doppelvershälfte auftauchende Ausdruck „Mutter der Schrift“ (*Umm al-Kitab*, wissenschaftlich arabisch *Umm al-Kitāb*; vgl. oben S. 38) ist ein direkter Hinweis auf diese Theorie. Das Zitat „die, denen anvertraut Umm al-Kitab“ ist eine mystisch-hurufische Umformulierung der Koranstelle 13:43. Dort heißt es (in der Übersetzung von Rudi Paret): „Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: ‚Du bist nicht (von Gott als Bote zu uns) gesandt.‘ Sag: Gott genügt als Zeuge zwischen mir und euch, (er) und *diejenigen, die das Wissen der Schrift besitzen*.“<sup>24</sup> Der hervorgehobene Textteil, arabisch *man ‘inda-hū ‘ilmu’l-kitābi*, ist bis auf eine – allerdings wesentliche! – Abweichung mit der im Gedichtvers zitierten identisch. Der Unterschied besteht in der Ersetzung des koranischen Wortes „Wissen“ (*‘ilm*) durch das metrisch gleichwertige Wort „Mutter“ (arabisch *umm*). Diese Verfremdung des Korans soll wohl suggerieren, daß die von den islamischen Mystikern einschließlich den Hurufis später entwickelte

---

<sup>24</sup> Paret 1985: 178 [Hervorhebung von M. H.].

Spekulation über die „Mutter der Schrift“ tatsächlich schon im Koran vorhanden oder zumindest vorgeprägt gewesen sei.

- ad 7) Für „Gesicht“ wird erneut das klanglich mehrdeutige arabischstämmige Wort *ṣūrat* verwendet (siehe die Erläuterungen zu Doppelvers 5 oben). „Zählt den Tag“: Dies ist eine Anspielung auf den Zahlen- und Buchstabencode, der nach Auffassung der Hurufis den Schlüssel zur richtigen Interpretation des Korans liefert. Mit dem „Tag“ ist der Tag des Jüngsten Gerichts gemeint. Der Sinn des Verses ist, daß nur diejenigen, die diesen Schlüssel anwenden, die muslimischen religiösen Erfordernisse des (rituellen) Betens, Fastens und des Glaubens an das Endgericht korrekt erfüllen.
- ad 8) Hier wird für „Gesicht“ zuerst *ṣūrat* und dann das auf ttü. *yüz* lautende Wort verwendet.
- ad 9) „Rubin“: aufgrund seiner roten Farbe eine Metapher für den Mund und daher auch für die (göttliche) Rede aus dem Mund des Menschengottes.
- ad 11) Das erste arabische Zitat (*fa-‘budū iyyāhu*) kommt in leicht abgewandelter Form (*fa-‘budū-hu*) an mehreren Stellen im Koran vor. Dort wird der Ausdruck in Verbindung mit dem Bild von der „Geraden Straße“ verwendet: *Fa-‘budū-hu. Hādā ṣiraṭūn mustakīmūn* (3:51; 19:36; 43:64). Wenn die im Text vorliegende arabische Form des Zitates tatsächlich eine Anspielung auf diese Koranstelle ist, dürfte der Grund dafür die assoziative Ähnlichkeit zwischen der „geraden Straße“ und der *istivā*-Linie (vgl. S. 44) sein.  
„Bete an und näher dich“ ist ein Zitat aus dem Koran (96:19).

## **1.7. Götür niqabını xəlqə görün, ey şəmsü qəmər**

- 1 Den Schleier fort, o Sonnenmond, nun zeige Dich der Welt!  
In Scham vor Deinen Lippen Kandis, Zucker, Honig gleich zerfällt.
- 2 Wer stellt schon, o mein Gott, Narzissen Deinem Auge gleich?  
Wie hat sich dieser irre Tor beim Schau'n nur angestellt!
- 3 Im Anblick Deiner Schönheit sanken hin vor Pein der Ambra Sorten,  
Des Morgenwindes Duft ist Deinem Haar im Traum nicht gleichgestellt.
- 4 Vor Ewigkeiten las aus Deinem Antlitz ich die Sure Ta-Ha,  
Ein Rätsel, das noch keiner jemals hat erhellt.
- 5 Wer ist es, o Geliebter, der mit solcher Gnade von Dir spricht?  
Wer sagt, daß dieses Antlitz Dich nur zeigt von dieser Welt?
- 6 In Ewigkeit sich offenbaret auf dem Sinai Dein Schönheitsschein.  
O Mose, frag' nur mich, wo auf den Baum das Feuer fällt!
- 7 Erkenne Gott mit diesem Bild, und Wahrheit sei dir kund:  
Von Gott erfüllt sind Meer und Land und Erd' und Himmelszelt.
- 8 Die Huris, Menschen, Engel alle sind Dir untertan –  
Wer diesem Segen sich nicht öffnet, dessen Name ist zu „Stein“ entstellt.
- 9 Askese, Wandermönch, Vergeh'n, die drei sind alle eins,  
Ist es so schlimm, wenn diese Welt den Drei'n zum Opfer fällt?
- 10 Das Wunder Gottes hat Nesimi nun erreicht, der Grund:  
Die Menschen mit Verstand, sie haben Gott ihn zugesellt.

## **Anmerkungen**

Die vorliegende Fassung des Gedichts ist bis auf den ersten Halbvers (der sich in leicht veränderter Form auch in Handschriften und anderen Nesimi-Ausgaben findet, vgl. etwa Kürkçüoğlu 1985: 306f.) möglicherweise nicht authentisch.

ad 1) Der Sinn des Doppelverses ist, daß die göttliche Rede so süß und köstlich sei, daß alle Arten von Zuckerprodukten sich ihr gegenüber ihrer Nichtswürdigkeit schämten.

ad 4) Ta-Ha (wissenschaftlich *Ṭā-Hā*) ist der Name der 20. Koransure. Sie ist benannt nach ihren beiden arabischen Anfangsbuchstaben Ṭā und Hā. Die Sure und insbesondere ihr 5. Vers ist für die Hurufis von außerordentlicher Bedeutung (vgl. unten S. 46). In diesem Vers ist die Rede davon, daß Allah sich auf seinem Thron „aufgerichtet“ (arab. *istawā*) habe. Der Infinitiv zu der Finitform *istawā* lautet auf arabisch *istiwā*(') und bedeutet „sich (senkrecht) Aufrichten“. Die türkische Variante von *istiwā*, *istivā*, ist in der hurufischen Terminologie die Bezeichnung für die gedachte „Senkrechte“, die das menschliche Gesicht in zwei Hälften teilt. Aufgrund der Erwähnung des zur *istivā*-Linie gehörenden arabischen Verbs in Koran 20:5 argumentierten die Hurufis, daß ihre Theorie über Linie durch den Koran sanktioniert werde.

**1.8. Ey üzün “nəsrün-minəllah”, vey saçın “fəthün-qərib”**

- 1 O dem „Der Sieg von Gott“ ins Angesicht, „ein naher Sieg“ ins  
Haar geschrieben!  
Du Allerbarmer mit dem Menschenangesicht, so engelsgleich bist Du zu lieben!
- 2 Berauscht bin ich von Dir, dem Schönen, ja, von dessen Moschushaaren  
Basilikum vor Neid im Paradies, der Hyazinthe Duft zerstieben.
- 3 „Der Allerbarmer auf den Thron sich hob“ bedeuten hier Dein Haar und  
Deine Wange.  
Aus Kaaba-Mihrab-Braue lehrt Dein Aug’ des Aufruhrs nach Belieben.
- 4 Der Hyazinthe Ambraduft hat allen die Geheimnisse gezeigt,  
So Gottes Geist ist angekommen, und von Priesterschnur und Kreuz ist  
nichts geblieben.
- 5 Auf Deines Angesichtes Grund hat Gabriel das Buch geoffenbart,  
Und Gottes Wort hat Schönheit Dir geschenkt – o zum Verwundern wird  
man hier getrieben!
- 6 Des Liebenden Geheimniswelt, nur der kennt sie, der Gott erkennt,  
Doch wer sich selbst verkennt, wie kann er dann erkennen des  
Vertrauten Lieben!
- 7 Wer immer an der Leidenschaft zu Deinen Augen schwer erkrankte,  
Als Trank des Heils ihm Deine Lippen, Jesusworte ihm als Heilung blieben.
- 8 Verbieth’ mir nicht, du Fundamentalist, der Schönen Herzlichkeit zu kosten,  
Da Gott sie mir am Tag des Schicksals voller Liebe hat verschrieben!
- 9 Du Bücherwurm, o lehr’ dem Einheitsvolk nicht deine angeles’nen Bücherworte –  
Ach, halt den Mund! Weißt du, warum? Wie dämlich ist der Bücherwurm  
in Liebestrieben!
- 10 Des Edengartens Rosenreich ist ohne Zweifel Deine Wange,  
Zu Gottes Geist gehört das Paradies so wie die Nachtigall zu Deinen Rosentrieben.
- 11 Nesimi, dein Gefährte ist Fazlollāh, doch mit and’rem Worte: Gott.  
Zu Einem Gnade und Vernichtung sich verschmelzen, Freund und Feind in  
Eins sich schieben.

## Anmerkungen

ad 1) „Der Sieg von Gott“ und „ein naher Sieg“ sind Zitate aus dem Koran (61:

13). „Allerbarmer“ (arab. *Rahmān*) ist im sunnitischen und schiitischen Mainstream-Islam ausschließlich eine Bezeichnung für Allah. Der Vers bezeugt klar die von den Hurufis vorgenommene Gleichsetzung von Allah und dem Menschen, die einige moderne Autoren (wie Hamid Algar) bestreiten.<sup>25</sup>

ad 3) „Der Allerbarmer auf den Thron sich hob“ ist ein Zitat aus Koran 20:5, einer für die hurufische Doktrin zentralen Stelle (siehe oben S. 44). – Ähnliche Formulierungen wie die hier übersetzte finden sich auch an anderen Stellen im Koran (7: 54; 10: 3; 25: 59; 32: 4; 57: 4).

Nesimi greift hier eine bekannte Metapher auf, bei der die Augenbrauen mit der Gebetsnische (ttü. *mihrab*) verglichen werden, da beide eine gebogene Form haben. Das Auge des Angeredeten wird mit dem in dieser Nische stehenden Prediger (awo. *ḥaṭīb*) verglichen. Indem Nesimi in dieses Bild noch das Wort „Aufruhr“ (ttü. *fitne*) einbaut, das sowohl politische Unruhe als auch fatale erotische Umgarnung bezeichnet, verbindet er beide Ebenen des Bildes und weist zugleich auf die ‚auführerischen‘ Folgen der hurufischen Lehre hin. Letztere ist so gut wie immer gemeint, wenn in Nesimis Gedichten von „Brauen“, „Wimpern“ oder „Haaren“ die Rede ist.

ad 4) „Gottes Geist“ (arabisch *Rūḥ Allāh*) ist eine Bezeichnung für Jesus, und die genannten Kleidungsstücke sind Attribute christlicher Mönche, Priester oder Gläubiger. Der Sinn des Verses ist: man braucht jetzt diese äußeren Attribute nicht mehr, da ja Jesus (wieder) erschienen ist. Nach hurufischer Auffassung vereint der Gründer der Religion die Fähigkeiten und Eigenschaften aller Propheten und Heiligen vor ihm, zu denen auch Jesus gehört, in seiner Person und übertrifft sie, da er selbst die ultimative Form der göttlichen Existenz darstellt.

ad 6) „Des Vertrauten“ – gemeint ist mit „Vertrauter“ (awo. *āšīnā*) jemand, dem die subtilen mystischen Wahrheiten vertraut sind und der zum esoterischen Zirkel der Gotteskenner gehört.

ad 7) Hier wird auf die medizinische Theorie angespielt, die das Verbindungsglied zwischen den beiden Bedeutungen des hier mit „Leidenschaft“ übersetzten Wortes ttü. *Sevda*, „(leidenschaftliche) Liebe“

---

<sup>25</sup>

Vgl. dazu Heß 2011.

und „Schwärze“, darstellt (siehe dazu oben S. 40). Diese Theorie ist eine Variante der antiken Humoraltheorie. Man erklärte die übermäßige Liebesleidenschaft als Folge eines Überschusses an *sevda* in seiner konkretisierten medizinischen Bedeutung „schwarzer Galle“. Interessant ist hierbei die Pathologisierung der Liebe: deren exzessive Form wird mit einer Krankheit gleichgestellt. Wie der Vers andeutet, kann nur die Vereinigung mit den Lippen des Geliebten Abhilfe schaffen.

- ad 9) „Einheitsvolk“: Gemeint sind die Anhänger des *vahdat-e voğūd*, zu dem sich auch Nesimi bekennt (vgl. oben S. 31).

Der zweite Halbvers bietet einen sehr interessanten Seitenhieb auf eine Gruppe, die ebenso wie die frömmelrischen Anhänger der Gesetzesreligion (awo. *zāhid* „Fundamentalisten“) zu den Feindbildern gehören, die Nesimi in seinen Gedichten aufbaut. Sie werden als „Buchgelehrte“ (awo. *edīb*) angesprochen. Wer genau damit gemeint ist, ist unklar, aber es handelt sich offenbar um Intellektuelle. Möglicherweise überschneiden sich diese teilweise mit den *zāhids*, zu denen wohl Angehörige der islamischen Gelehrten (awo. *‘ulemā*) zu rechnen sein dürften. Vielleicht bilden sie aber auch eine von ihnen getrennte soziale Gruppe.

- ad 10) „Keine Zweifel“ – immer wenn in islamisch beeinflussten Texten von „Zweifel“ beziehungsweise dessen Verneinung die Rede ist, schwingt das schon zu Beginn des Korans formulierte Ideal mit, keinen Zweifel zuzulassen. Das gilt auch, wenn es sich wie hier vordergründig um einen adverbialen Einschub handelt.

Die Nachtigall ist in der klassischen Dichtung untrennbar vom Rosengarten, der hier metaphorisch für die Wange (des Menschengottes) steht und somit für den Ort, an dem die in den Haar- bzw. Gesichtslinien verborgenen kosmischen Gesetze manifestiert sind. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: Die Nachtigall verhält sich zum Rosengarten wie der Geist Gottes (Jesus) zum Paradies, denn beide sind ohne einander nicht vorstellbar, und die göttlichen Worte sind von Deinem (möglicherweise ist konkret Fażlollāh gemeint) Gesicht bzw. Deiner Person genausowenig trennbar wie jene.

- ad 11) Der abschließende Vers (mit orientalischem Fachausdruck arab. *maḳṭa‘*), in jedem Gedicht einer der am auffälligsten positionierten und damit wichtigsten, bringt hier ebenso wie der nicht minder wichtige erste Vers in kaum zu überbietender Deutlichkeit die Gleichsetzung Fażlollāhs mit Allah zum Ausdruck.

## **1.9. Könül sarayına mehri buraxdı ta tabi**

- 1 Seitdem mit Hitze Seine Sonne den Palast des Herzens  
mir durchdrang,  
Entführte meiner Augen Schlaf sein geistig' Bildnis als ein Fang.
- 2 O Deinem Augenquell verlieh der Leber Ader einen Weg,  
Nach ihr nur nennt sich dieser Pflanze Wasser-Klang.
- 3 Vor Sehnsucht nach dem Glase Deiner Lippen nun entströmt  
Den Bechern dieses Augenpaars der Wein in Tränen alle zeitenlang.
- 4 Ins Schwarze meiner Augen drang Dein Mal, Dein Schmuck.  
Wie kam es nur, daß durch das Tor der Dieb im Dunkeln drang?
- 5 Wer Deine Schönheit ehrt, gewährt dem Mond kein Lob,  
Der Sonne gegenüber hat sein Leuchten keinen Rang.
- 6 Was mischte dort der Mundschenk in den Wein nur Deines Mundes  
aus Rubin,  
Das Alt und Jung auf gleiche Art in Rausch und Schrecken zwang?
- 7 Entfem' den Schleier und erobere durch Pracht und Schönheit  
diese Welt,  
Die sammelnd ird'schen Tand so wie ein Fürst ihn zu beherrschen  
sich nun aufschwang!
- 8 Sobald wie eine Rose Deine Lippen sacht ihr Lächeln zeigen,  
Fühlt sich besiegt selbst feinster Zucker ohne Sang und Klang.
- 9 Ertrag', Nesimi, diese Qual, daß Er noch fort, gedulde dich,  
Zur Pforte aller Einheit findet eines Tages sich vielleicht der Zugang.

## Anmerkungen

ad 2) Die Leber galt neben dem Herzen als wichtigstes Organ. Es wird häufig als Sitz der Trauer identifiziert.

Es ist nicht genau bekannt, welche Pflanze in der zweiten Vershälfte gemeint ist. Im Original kommt ein „Leberkraut“ (az. *cigəri*) vor. Daß es sich um eine Heilpflanze handele, kann man aus dem Kontext erschließen. Der Sinn des gesamten Doppelverses ist anscheinend, daß der von der Leber ausgehende Tränenfluß, von dem in der ersten Vershälfte die Rede ist, durch diese Pflanze geheilt werden soll. Während der Geliebte einerseits die Ursache für die Trauer ist, die in der ersten Zeile beschrieben wird, heilt er zugleich auch diese Wunde. Dies wäre dann eine Variante des bei Nesimi vielfach in bezug auf den Geliebten verwendeten Paradoxons, daß die von diesem ausgeübte Qual (ttü. *cefa*) gar keine Qual ist, sondern Treue (*vefa*) bzw. daß die Vernichtung (ttü. *kahr*) durch ihn in Wahrheit eine Gnade (ttü. *lütuf*) ist.

ad 8) Der Sinn des zweiten Halbverses ist, daß die Süße der Lippen des Angeredeten stärker und intensiver ist als die raffinierten Zuckers.

**1.10. Könlümün şährini çün kim, eyladi yağmayi-eşq**

- 1 Seitdem Er ausgeraubt hat meine Herzens-Stadt als Preis der Liebe,  
Erfüllte Er die ganze Welt mit Streit- Gebeiß' der Liebe.
- 2 Empor stieg die Zypresse, mein Geheimnis gab sie preis der Welt,  
Ach, seit auf Erden nun begleitet meinen Zustand dieser  
Leidensschweiß der Liebe.
- 3 Von Ehr' und Ruf ist nichts geblieben, dank der Liebe.  
Dahin sind Ruf und Ehre, da verrückt ich bin als ein Beweis der Liebe.
- 4 Der Logos ist der Welt erschienen und die Liebe sein Vertreter,  
Seit ewig führend tat's uns kund des Herrn Geheiß der Liebe.
- 5 Der ohne Ort bist Du, der Paradiesesvogelgleiche ohne Kenntnis  
Deiner Selbst.  
Falls du nicht kamst, den höchsten Ort zu seh'n, so sei's, der Liebe.
- 6 Dem Käfige entflieh', Du Nachtigall, durchflieg' den Rosengarten!  
Um Liebesfrüchte zu erblicken, sei nun tätig, komm auf's Feld, mit  
Fleiß, der Liebe!
- 7 Nesimi, dieses Qaf-Gebirge voller Liebe Du umkreist.  
An jenem hohen Ort bist Anka-Vogel Du, ich weiß, der Liebe.

## **Anmerkungen**

- ad 2) „Empor stieg die Zypresse“: Wörtlicher heißt es im Original „meine Zypresse stieg hoch“. Die Zypresse, ein hochaufragender und hin- und herwippender Baum, ist in der Diwandichtung Symbol des Geliebten. Die vorliegende Stelle läßt die Zypresse vordergründig als Metapher für eine männliche Erektion deutbar werden, einen in der pruden Welt des Mittelalters ansonsten nicht offen aussprechbaren Vorgang. Tatsächlich zielt Nesimi mit dieser Provokation aber wohl auf die *istivā*-Linie ab (vgl. S. 44).
- ad 3) Mit diesem Vers spielt Nesimi vielleicht darauf an, daß er durch den Anschluß an die Hurufibewegung seine soziale Stellung verschlechterte. Er dürfte der reichen, auf jeden Fall aber hochgebildeten und wahrscheinlich städtischen Elite angehört haben. Das Leben als wandernder Mystiker brachte in den Augen seiner Standesgenossen einen Verlust von „Ruf und Ehre“ mit sich.
- ad 6) Der im Käfig eingesperrte Vogel ist eine häufige Metapher für die nach Befreiung dürstende Seele.  
Zum „Feld“ (ttü. *meydan*) der Liebe vgl. die Anmerkung auf Seite 31.
- ad 7) Nesimi stellt sich hier als den Qaf-Berg umkreisender Vogel Anka vor. Anka ist ein anderer Name für Simurg, den mythischen Vogel (vgl. S. 25).

### **1.11. Nagəhan könlümə düşdü şurişi-qovğayi-eşq**

- 1 Auf einmal stürzte Ruhelosigkeit ins Herz mir und der Streit der Liebe,  
In mir ersetzte den Verstand durch blanken Wahn die schwarze  
Krankheit der Liebe.
- 2 Der Liebe Preis, den sie zu zahlen haben, kennen jene, welche liebend  
sind verbunden.  
Sind Liebende wohl wirklich liebend, wenn sie nicht erleiden auch die  
Niedrigkeit der Liebe?
- 3 Du Rechtsgelehrter Gottes, gib doch auf, und laß' beiseit' den Glauben  
und die Sprache!  
Wie Scheich-i Sanan sollst du sein, erlern' auch du die Christlichkeit  
der Liebe!
- 4 Wer immer finden will den Weg, alleine seinen Schatz zu treffen  
Und tausendmal die Seele hinzuopfern, der nur sei bereit, der Liebe!
- 5 Nichts andres findet Raum in meinem Herzen als des Liebsten Liebe,  
Der Tag von heute gibt nur ihm allein die Furchtsamkeit der Liebe.
- 6 Gebessert wieder war das Trümmerfeld in meinem Herzen durch  
die Freundesliebe,  
Den Treffpunkt meiner Seele schuf ich mir aus Fruchtbarkeit der Liebe.
- 7 Nesimi, heut' bist du ein Liebender des Seelenliebsten,  
Du liebst stehlen dir dein Herz, gabst dich zum Raub nach all der Zeit  
der Liebe.

## Anmerkungen

- ad 1) „Schwarze Krankheit der Liebe“: *sevda* (siehe die Seiten 40 und 46).
- ad 3) Scheich-i Sanan (osm. *Şeyh-i San'ân*) ist eine literarische Figur, die in verschiedenen Werken der mittelalterlichen orientalischen Literatur behandelt wird. In einer Version der Geschichte ist Scheich-i Sanan ein muslimischer Frommer. Eines Nachts erscheint ihm eine junge Christin im Traum, in die er sich unsterblich verliebt. Sie ist die Tochter des Kaisers von Byzanz. Um sie zu heiraten, begibt sich Scheich-i Sanan mit seinen Jüngern nach Anatolien. Die Tochter des Kaisers verlangt von ihm, daß er die Gebote seiner Religion verletzt, um sie zu heiraten: er soll Schweinefleisch essen, Wein trinken usw. Als sie ihn dann aber immer noch nicht heiraten will, geht er wieder in seine Heimat. Er findet dort den Weg zu seiner ursprünglichen Religion zurück. Nach seinem Fortgang bekehrt sich die Kaisertochter aus Bewunderung für Scheich-i Sanan nun ihrerseits zum Islam und macht sich auf, ihn zu suchen. Sie findet ihn schließlich in der Wüste und stirbt vor seinen Augen.<sup>26</sup> Nesimi zitiert diese Legende – in der sich der historische Kontakt zwischen Muslimen, insbesondere muslimischen Mystikern, und Byzantinern in Anatolien widerspiegelt –, um zu unterstreichen, daß die Liebe ein höherer Wert sei als formelle Zugehörigkeit zu einer Religion. Damit will er den Formalismus der islamischen Rechtsgelehrten, die zu den Hauptgegnern der Hurufis zählen, angreifen.
- ad 6) „Freundesliebe“: Der hier gemeinte „Freund“ (awo. *yār*) bezeichnet in erster Linie den metaphysischen Freund.  
„Treffpunkt“ greift das „Treffen“ mit dem Schatz (Vers 4) auf.

---

<sup>26</sup>

Pala 2004: 430, s.v. *Şeyh-i San'ân*.



## **Anmerkungen**

Die Zahl von sieben Doppelversen ist im hurufischen Sinne bedeutungsvoll.

- ad 1) „Antlitz“: Das hier verwendete Wort bedeutet zugleich auch „Aufgehen (von Gestirnen, der Sonne usw.)“, so daß durch das astronomische Bild unmittelbar die hurufische Theorie vom menschlichen Gesicht, seinen Linien und deren Entsprechungen in den Buchstaben des Korans evoziert wird (vgl. auch die Erläuterungen zu S. 168).
- ad 2) Zu „Venus-Stern“ vgl. S. 221.
- ad 3) „Der Größte Thron“: der Thron Gottes.  
„Kevser“: siehe die Anmerkung auf S. 40.
- ad 4) Zu den sieben Linien, die aus Haupthaar, Wimpern und Brauen gebildet werden, vgl. die Anmerkung S. 38.
- ad 5) Huris: Paradiesjungfrauen der islamischen Mythologie.



## **Anmerkungen**

- ad 2) Badachschan ist eine Gegend im heutigen Afghanistan, die schon im Mittelalter für ihre Rubine berühmt war.
- ad 3) Im ersten Halbvers wird ein Wort, awo. *sevdā*, für „Schwärze“ verwendet, das etymologisch mit dem Wort *sevdā* „Liebe, Leidenschaft: (krankhafte) Liebe; schwarze Galle“ verwandt ist (vgl. die Erläuterungen auf den Seiten 40 und 46).
- ad 4) „Der Ewige Zierer“: Gott.
- ad 6) Der Sinn des zweiten Halbverses ist dunkel. Wörtlich lautet der Text: „Oder es ist ein Wundervers, der dem vollen und dem halben Mond vorgelesen worden ist.“ Der rhetorische Effekt beruht im Original auf einem homonymischen Gleichklang zwischen awo. *a)ʾa* „(Koran)Vers“ und *aya* „Mond (Dativ)“.

#### **1.14. Bağrımnı dälür navəki-hicrani-filani**

- 1 Die Leber mir durchbohrt als Pfeil nun das Sichtrennen von dem Einen,  
Mein Blut holt Zauberaugen-Brennen von dem Einen.
- 2 So lichterloh, von Kopf bis Fuß, mein ganzer Körper brennt –  
Ach, Herr, beende diesen Schmerz, das Flennen von dem Einen!
- 3 Als Sklav' des Schahs gelobt' ich hundert Mal,  
Bereit, als Sklave auf Befehl zu rennen von dem Einen.
- 4 Nach dem Gewand von Ihm ich streckte meine Hand zum Halt,  
Er schloß das Tor – da gab's kein Wächteramt-Ermennen von dem Einen.
- 5 Bei Gott, so dankbar gäbe ich mein ganzes Leben hin,  
Wenn einmal ich mich Gast nur dürfte nennen von dem Einem.
- 6 Wenn Seine Lock' Er kämmt, verbreitet Ambra sich,  
Der Zucker fließt aus Lippen und aus Zähnen von dem Einen.
- 7 Verlassen muß Nesimi diese Stadt, erkrankt geht er davon,  
Durch Zyklen werden Menschen ihn verkennen von dem Einen.

## Anmerkungen

Dieses Gedicht könnte nicht authentisch sein. Zum einen fehlt es in den Handschriften und älteren Nesimiausgaben. Zum anderen sind die Ausdrücke „Sklave des Schahs“ und „geloben“ (Vers 3) nicht typisch für die hurufische Religion zu Zeiten Nesimis. Ersterer könnte vielmehr in die safavidische Zeit (ca. ab Anfang des 16. Jahrhunderts) deuten, der zweite auf einen mystischen Orden (*tariqa*), den die Hurufis nie bildeten. Die besondere Form des Akkusativs in der Titelzeile deutet vielleicht auf osttürkische Beeinflussung Hin.

ad 7) „Verlassen muß ... diese Stadt“ kann wörtlich verstanden werden oder im Sinne des Sterbens.

„Zyklen ... von dem Einen“: Nach der Lehre Fazlollāhs entfaltet sich die Geschichte des Kosmos und der Religion in Zyklen, deren letzten er selbst einleitet. Vielleicht spielt Nesimi in diesem letzten Vers aber auch auf konkrete negative Erfahrungen, die er bei seiner Missionstätigkeit gemacht hat, an. In einem anderen Gedicht erwähnt er zumindest seine unerfreuliche Aufnahme in der Stadt Mar'aş (heute Kahramanmaraş in der Türkei).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup>

Siehe HcB 2009: 73.

### **1.15. Bu necə qəddü qamətdir ki, bənzər sərvî-balayə**

- 1 O welch ein Wuchs und Ragen, den Zypressen fast an Höh' Er gleicht!  
O welche Schönheit im Gesicht, das Licht dem Monde reicht!
- 2 Von Deiner Schönheit Sonn' und Mond erleuchtet werden,  
Ekstatisch staunen über sie die Engel jetzt, verbleicht.
- 3 „Zwei Bögen“, „Länge“: unergründlich Deine Brauen;  
O dieser Bögen Rätsel nur die Schlachtbank-Opfer je erreicht.
- 4 Dein rötlicher Rubin der Lippen und Dein Perlenschmuck der Zähne  
Zu Boden schleudert den Rubin, ins Meer zurück die Perle wirft –  
wie leicht!
- 5 Wie Rosen und der Tulpen Zier erscheint auf Deiner Wang' die Lust,  
Vor Deiner Wange Schein jedoch selbst eine rote Ros' erbleicht.
- 6 Zu Ambra ward der Erde Boden ganz und gar,  
Da Deines Schwarzhaares Duft im Wind auf's Moschusfeld entweicht!
- 7 Verfiel der Liebende, der nach Dir strebt, der Leidenschaft?  
Gibt jemand Welt und Seele auf, den sie ganz schwarz beschleicht?
- 8 Der Liebsten Fürst Du heute bist, Du Schah der Schönen,  
Zur Plünderung der Herzensstadt Dein Heer der Sehnsucht schleicht.
- 9 Des Schatzes Antlitz sich vor meinem Auge zwar verbirgt,  
Doch zeigt es sich, wohin mein Blick auch streicht.
- 10 Was macht es schon, wenn den Seyyid der Trennungsschmerz  
zu Tode bringt.  
Als höchstes Paradies Dein Antlitz hier erblickt zu haben, hat für  
ihn gereicht.

## Anmerkungen

- ad 1) Der Sinn des zweiten Halbverses ist: die Schönheit des Gesichts – hier wird wiederum das Wort *şūret* mit dem charakteristischen Anklang an *sūret* „Koransure“ verwendet (vgl. oben S. 40) – ist so groß, daß sie selbst dem (ein Symbol der Schönheit darstellenden) Mond noch Licht spendet (und nicht umgekehrt).
- ad 3) „Zwei Bögen“ und „Länge“ sind wörtliche Zitate aus dem Koran. In Surc 53 heißt es, jemand sei dem Propheten Muḥammad „zwei Bogenlängen oder näher“ (arabisch *kāba ḵausāni au adnā*) gewesen (53: 9). Im Kontext dieses Koranverses (53: 1-8) wird nicht gesagt, wer oder was dem Propheten da nahegekommen sein soll (man erkennt nur an der grammatischen Form, daß es ein männlicher Referent ist). Nach Auffassung mancher islamischer Kommentatoren soll es sich dabei um den Erzengel Gabriel gehandelt haben, der als Mittler zwischen Allah und dem Propheten fungiert habe.<sup>28</sup> Die Bedeutung der Koranstelle 53:9 für die Hurufis liegt in der Verbindung des angeblichen Offenbarungsereignisses mit dem Wort „Bogen“.<sup>29</sup> Denn „Bogen“ ist eine gängige Metapher für die Augenbrauen, die der hurufischen Spekulation zufolge zu den sieben „Mutterlinien“ auf dem Kopf aller Menschen gehören. Die unbestreitbare Tatsache, daß in der Koranstelle von zwei Bögen die Rede ist, macht die Deutung dieser Bögen als Augenbrauen nach Auffassung der Hurufis noch überzeugender. Der mehrstufige Syllogismus besagt somit: da in 53:9 von der Offenbarung in Verbindung mit zwei Bögen die Rede ist und da „zwei Bögen“ für die Augenbrauen steht, die Augenbrauen wiederum Teil der hurufischen „Mutterlinien“ sind, ist die „Mutterlinien“-Theorie und die darauf aufbauende ganze hurufische Koranexegese durch den Koran selbst authentifiziert. Auf die Koranstelle 53:9 spielt Nesimi in seinen Gedichten immer wieder an.<sup>30</sup>

Der zweite Halbvers ist eine der zahlreichen Stellen in Nesimis Gedichten, an denen die Möglichkeit oder Notwendigkeit des Martyriums für die hurufische Sache betont wird. Im Hinblick auf Nesimis späteren eigenen Märtyrertod könnte dies als Planung oder Vorwegnahme gedeutet werden.

---

<sup>28</sup> Vgl. Pala 1998: 220, s.v. *Kabe kavseyn*.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu Heß 2009: 907.

<sup>30</sup> Siehe beispielsweise Heß 2009: 661, 900.

- ad 4) Der Sinn des Doppelverses ist, daß der Wert der göttlichen Rede des hurufischen Religionsstifters (dargestellt durch die Doppelmetapher des Lippenrubins und der Perlenzähne: der Rubin steht aufgrund seiner roten Farbe und Kostbarkeit für den Mund, die Perlen für die strahlend weißen Zähne, und beides zusammen wiederum steht für die geäußerten Worte) so groß ist, daß man daneben echte Rubine und Perlen fortwerfen möchte.
- ad 7) „Leidenschaft ... sie ... ganz schwarz“: in beiden Vershälften kommt erneut das mehrdeutige Wort *sevda* vor (vgl. S. 40 und 46).
- ad 9) In diesem Doppelvers werden zwei verschiedene Synonyme für „Gesicht“ verwendet: *şüret* in der ersten und *veğh* in der zweiten Hälfte. Dieser lexikalischen Differenzierung entspricht eine inhaltliche. In der ersten Vershälfte ist der primäre Wortsinn intendiert, es ist also davon die Rede, daß das physische Antlitz des Geliebten nicht da ist – was metonymisch für die Abwesenheit des Geliebten selbst steht, die der Dichter bereits in Doppelvers 7 zu beenden hofft. In der zweiten Vershälfte ist dagegen der hurufisch-mystische Sinn von „Gesicht“ gemeint: das Gesicht (des Menschen) wird als der Ort angesprochen, auf dem die Linien abzulesen sind, welche den Buchstaben des Korans entsprechen und somit den alleinigen Schlüssel zu dessen korrektem Verständnis enthalten. Indem der Dichter eine verallgemeinernd-unspezifische Ortsangabe („wohin mein Blick auch streicht“) verwendet, gibt er einen klaren Hinweis auf diese mystische Interpretation. Denn das Wort für „Gesicht“, welches Nesimi einsetzt, um das mystische Buchstaben-Gesicht zu bezeichnen (*veğh*), kommt auch in einer Koranstelle mit einer ähnlichen Verallgemeinerung vor. Es handelt sich um Koran 2: 114: „Allah besitzt den Osten und den Westen. Und wo immer ihr euch auch hinwendet, dort ist das Gesicht Allahs. Allah ist weit und wissend.“ Die Verallgemeinerung des Ortes hat für die Hurufis und andere islamische Mystiker einen besonders tiefen Sinn, da die Gottheit ihrer Auffassung nach ortlos ist. Ihr wird sogar der Name „Ortloser“ (awo. *Lā-mekān*) zugewiesen.<sup>31</sup> Diese Ortlosigkeit ist nicht als Nichtexistenz zu verstehen, sondern als Omnipräsenz in Verbindung mit Ungreifbarkeit und Unerreichbarkeit. Gott ist an allen Orten zugleich, aber an allen Orten zugleich unerreichbar – es sei denn, auf dem Wege einer göttlichen Offenbarung, wie sie Fażlollāh brachte. So gesehen, sind die beiden Hälften des Doppelverses 9 exakt aufeinander abgestimmt: auch wenn der Geliebte physisch nicht präsent ist (erste Hälfte), ist er auf der anderen Seite doch präsent, denn Er ist ja Gott.
- ad 10) „Den Seyyid“: Nesimi meint sich selbst, da er auch Seyyid Nesimi heißt.

<sup>31</sup>

Vgl. Vers 5 des Gedichtes *Könlümün şährini çün kim, eyladi yağmayi-eşq*, S. 55.

### **1.16. Surəti-həqqə, ey sənəm, bədri-rüxündür ayinə**

- 1 Idol, Allahs Gesicht in Deinem Wangenmond gespiegelt ist zugegen,  
Aus Stein, wer nicht dem Mond im Spiegel Deines Angesichts mit Liebe  
kommt entgegen.
- 2 Der Weg der Liebe Deiner Wangen ist der Pfad zum Land des Heils.  
Wird einer dieses Ziel erreichen, ühend sich auf diesem Pfade zu bewegen?
- 3 Begierde nach der Welt mit ihrem Schmucke und Besitz dich nicht  
beherrschen soll,  
Du wirst ja reisen, o mein König, zum Palast des Jenseits schon auf allen  
Deinen Wegen.
- 4 Du Fee, auf ewig hat man jenem durch Verschleiern die Begegnung,  
ach, mit Deiner Wang' entzogen,  
Der nie zu Deinen Locken wie zu dem, der sie entwirrt, ein Zuneigen  
wird hegen.
- 5 Die Fatiha ist Sein Gesicht, das Nun und Alif sind Sein Vers,  
Nur Seinem Angesicht, das Leben spendet: Achtung ihm gebühret und  
der Segen.
- 6 Mich Liebes-Kettensklaven frag', was Sein gedoppelt Haar mir tat,  
Denn Er war es, dem es gelang, in Seine zweifach' Kette mich zu legen.
- 7 Wem Seines Ambrahauptes Schatten nicht schon einmal auf  
den Kopf gefallen,  
Das Glück verdient hat dieser nicht – auch nicht des Himmelsvogels  
flügelndes Bewegen.
- 8 Erlösung, Huris, Paradies: all dieses findet jener nicht, bedenke das,  
Der heute nicht kann Gott von Angesicht zu Angesicht belegen.
- 9 Wer nicht bereit ist, Seiner Liebe Kopf und Seel' zum Dienste anzubieten,  
Der kann sein Leiden nicht beenden, ist nicht mehr gesundzupflegen.
- 10 Nur dem Verheißungswort des Dunkelhaarigen gab ich mein ganzes Herz,  
Auch wenn, statt Seiner Treue Wert zu glauben, sich nun Zweifel  
in mir regen.

- 11 Wenn fromm die Spenden Seiner Wange Schönheit ich dem  
Mond entricht',  
Dann heißt er nicht mehr Mond, des Strahlens Seiner Antlitz-Sonne wegen.
- 12 Der Menschenschöpfer prägt der Anmut Siegel Seiner Schönheit auf,  
Und wem Er Seines Betens Siegel setzt, erhält des Glückes reichen Segen.
- 13 Die Lippen, Seine Lebensspender, sind der Trank für mein erkranktes Herz,  
Wer aber schafft es denn, in Seinem Trank für ihn die Heilungskräfte  
anzuregen?
- 14 Rubingleich Deine Lippen. Wer mit Perlen dennoch ihre Saga ziert,  
Welch Unrecht tut er Deinen Lippen, die das Leben geben, nun dagegen!
- 15 Nur keiner soll, wie es Nesimi hat getan, sein Herz aus Lieb' an dies'  
Idol verschenken,  
Der dafür nicht auch zu erleiden Qual und Schmerz genügend  
ist verwegen.

## Anmerkungen

ad 1

und 5) Für „Gesicht“ wird erneut in beiden Halbversen das Wort *ṣūret* verwendet (vgl. S. 40). Wie in allen Ghaselen reimen die beiden Halbverse des Anfangsverses. Nesimi konstruiert diesen Reim mit Hilfe der Homonymie von awo. *ayīna*, das sowohl „Spiegel“ (erster Halbvers) als auch „seinem Mond (sc. Deines Gesichts)“ bedeutet.

ad 2) Die Wörter „Weg“ (awo. *ṭarīk*) und „Pfad“ (awo. *yol*, zweimal) verweisen aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit den Linien der Schrift und des menschlichen Gesichts auf die hurufische Koranexegeese.

ad 4) Die Locken sind aufgrund ihrer Schwärze ein stereotypes Bild für die Schrift. Das Bild von den Locken und ihrem Entwirrer dürfte bedeuten, daß Fażlollāh beziehungsweise der im Sinne der hurufischen Lehre perfektionierte Mensch sowohl die Schrift enthalten (nämlich in Form der Linien auf dem Gesicht) als auch den Schlüssel zu ihrer Deutung darlegen (in Form der hurufischen Doktrin).

ad 5) Fatiha (wissenschaftlich *Fātiḥa*) ist der Name derjenigen Sure, die in den mittelalterlichen und modernen Koranausgaben an erster Stelle steht (obwohl sie nicht als erste entstanden ist). Für die Hurufis ist sie deshalb von zusätzlicher Bedeutung, weil sie aus sieben Versen besteht. Sieben wiederum ist die Zahl der „Mutterlinien“ im menschlichen Gesicht, die in Korrelation mit den 28 (=4x7) Buchstaben des arabischen Alphabets steht. Die Idee der Hurufis ist, daß die Zahl der Verse in der Fatiha ein Beweis für ihre auf den Buchstaben und Zahlen beruhende Interpretation des Korans sei. „Die Fatiha ist Sein Gesicht“ bedeutet: die sieben Verse der Fatiha entsprechen den sieben Grundlinien auf dem Gesicht des Menschen.

Nun (ن, wissenschaftlich *Nūn*) und Alif (ا) sind zwei Buchstaben des arabischen Alphabets, die zu den 14 sogenannten „abgeschnittenen Buchstaben“ (arabisch *ḥurūf muḳaṭṭa'a*) gehören.<sup>32</sup> Diese stehen, dem Anschein nach ohne greifbare Bedeutung, in wechselnder Zusammenstellung am Beginn einer Reihe von Koransuren. Die abgeschnittenen Buchstaben sind für die Hurufis aus mehreren Gründen von eminenter Bedeutung. Erstens, weil es sich um *Buchstaben* handelt.

---

<sup>32</sup> Zu den *ḥurūf muḳaṭṭa'a* vgl. Maier 2001: 58f. s.v. *Geheimnisvolle Buchstaben*.

Zweitens, weil sich deren Sinn nicht direkt erschließen läßt und so ein Spielraum für die hurufische Buchstaben- und Zahlenspekulation entsteht. Drittens, weil die Zahl vierzehn der *hurūf muqatta'a* ebenso wie die Zahl der Verse der Fatiha als Hinweis auf die hurufische Arithmetik gelesen werden soll ( $14 = 2 \times 7$ ;  $2 \times 14 = 28$ ). In der vorliegenden konkreten Zusammenstellung kommen Nun + Alif zwar nicht als „abgeschnittene Buchstaben“ aus dem Koran vor. Jedoch hat jeder Buchstabe für sich genommen einen koranischen beziehungsweise hurufischen Sinn. So ist Alif als erster Buchstabe des arabischen Alphabets und aufgrund seiner Form ein Symbol Gottes und seiner Einheit<sup>33</sup> sowie noch spezieller der *istivā*-Linie. Diese Betonung der Eins mag auch ein Aufgreifen der obigen Fatiha-Referenz darstellen. Nun wiederum ist derjenige „abgeschnittene Buchstabe“, welcher die Sure Nr. 68 „Das Schreibrohr“ einleitet, so daß hier möglicherweise auf diese hingewiesen werden soll.<sup>34</sup>

- ad 6) „In Seine zweifach' Kette“: Die Zweizahl ist möglicherweise eine Anspielung auf die beiden Augen, Brauen und Wimpern. Das von Brauen und Wimpern eingerahmte Paar Augen würde mit seinen beiden Rundungen hiermit mit den runden Gliedern einer Gefangenenkette verglichen. Gemeint wäre dann, daß die durch die Haare repräsentierte hurufische Lehre Nesimi bildlich gesprochen gefangengenommen hat.
- ad 11) „Spenden“: Das im Original verwendete Wort (arab. *zakāt*, wörtlich „Reinheit“) bezeichnet die mildtätige Gabe für Arme und Bedürftige, die als eine der Grundverhaltensregeln der islamischen Religion gilt. Der Sinn des Doppelverses ist vermutlich: Wenn ich die für die Schönheit des Angebeteten fälligen Steuern – d.h. Lob und Bewunderung –, dem Mond entrichten würde, dann würde der Mond dadurch so hell erscheinen, daß er der Sonne gleichkäme und gar nicht mehr als Mond zu erkennen wäre.

<sup>33</sup>

Pala 1998: 125, s.v. *elif*.

<sup>34</sup>

Vgl. Pala 1998: 318, s.v. *nūn*.

**1.17. Canda ki, eṣq olmadı, dildə xəbər nə fəidə?**

- 1 Der Seele ohne Lieb', was kann denn je die Herzensbotschaft nützen?  
Dem Auge, das nicht sieht, was kann das Licht der Sehkraft nützen?
- 2 Wem Ewigkeit nicht seinen echten Teil an Einsicht schenkte,  
Was können diesem Verse, Deutung, Gotteswortes Botschaft nützen?
- 3 Juwelenwert nur ein erfahr'ner Juwelier erkennt,  
Was soll's, wenn man Juwelen für die Kurzsicht beischafft, nützen?
- 4 Geschmack und den Genuß des Zuckers hier versteh'n allein die  
Papagei'n zu schätzen.  
Was sollen Rosen dann der Krähen- und der Rabenmannschaft nützen?
- 5 Sei lieber klug, und nimm mit keinem Kummer von Nesimi die Juwelen,  
Nicht wird's, wenn Deckung man den Liebenden herbeischafft,  
nützen.

## **Anmerkungen**

- ad 1) „Herzensbotschaft“ kann auch mit „Sprach-Botschaft“ übersetzt werden, da das hier verwendete Wort *dil* sowohl „Herz“ (aus dem Persischen, unverwandt mit dem Deutschen „Herz“) als auch „Zunge; Sprache“ (aus dem Türkischen) bedeuten kann. Im Falle der Übersetzung mit „Herzensbotschaft“ bedeutet der erste Halbvers, daß das Herz als der Teil des Menschen angesprochen wird, der für moralische Botschaften empfänglich ist. Bei einer Übersetzung mit „Sprach-Botschaft“ bedeutet er, daß die betreffende Person sich einer ihr in sprachlicher Form nahegebrachten Erklärung gegenüber verschließt.
- ad 2) „Wem Ewigkeit ... schenkte“: Hinter diesem fatalistischen Argument verbirgt sich möglicherweise eine Anspielung auf den präexistentialistischen Bund (siehe oben S. 25), und zwar dergestalt, daß diejenigen, die in der anfangslosen Ewigkeit vor dem Schöpfungsakt nicht schon mit der Gabe der Erkenntnis gesegnet sind, auch später nicht in deren Genuß kommen.  
„Verse“: Hier wird der terminus technicus für „Koranvers“ (awo. *āyet*) verwendet.
- ad 5) Der Vers soll wohl soviel bedeuten, wie: man soll das von Nesimi angebotene „Juwel“ (die Botschaft seiner Gedichte) annehmen, ohne sich dabei zu grämen (weil der Weg der Liebe potentiell Schwierigkeiten mit sich bringt); Menschen, die sich auf den Pfad der Liebe begeben haben, nützt es sowieso nichts, wenn sie versuchen, sich hinter einer „Deckung“ zu verschanzen, da der einmal eingeschlagene Weg sie schutzlos den Prüfungen der Liebe aussetzt.

### **1.18. Ay ilə gūn sūcud edər surəti-canfəzayinə**

- 1      **Der Mond, die Sonne beten an Dein lebensspendend' Antlitz  
Wer können sie denn sein, um nicht in Deinen Staub zu sinken, hoch aus  
ihrem Sitz?'**
  
- 2      **Das Glas zeigt diese Welt, vollkommen. beide Welten sieh in Dir,  
Sobald Du schaust, erkennest Du die Weltenseel' in Deinem Spiegelblitz.**
  
- 3      **Wer immer jenen klaren, absoluten Tuer will erblicken,  
Der schaut in Seiner Schönheit Spiegel alle Wahrheit, ja, man sicht's!**
  
- 4      **In Liebe treu ist, wer zum Opfer wird auf Gottes Weg,  
Wen Gott er nennt, der nimmt um diesen Preis sein Leben in Besitz.**
  
- 5      **In Herz und Seel' Ägyptens Joseph, so mit Freude zog der mächtige Fażlollāh  
In den Palast der Körperstadt und auch mit frohem Witz.**
  
- 6      **Zu vollem Adel hat Er meinen schwachen Körper durch den Logos nun erhoben,  
Welch eine gute List ist das, die von dem Könige bekam der Bettler spitz.**
  
- 7      **Was nicht Nesimi gleichend betet an den Gott Fażlollāh,  
Ist jetzt dem Teufel gleich, auf einen solchen Abweg tritt's.**

## **Anmerkungen**

- ad 1) „Herzensbotschaft“ kann auch mit „Sprach-Botschaft“ übersetzt werden, da das hier verwendete Wort *dil* sowohl „Herz“ (aus dem Persischen, urverwandt mit dem Deutschen „Herz“) als auch „Zunge; Sprache“ (aus dem Türkischen) bedeuten kann. Im Falle der Übersetzung mit „Herzensbotschaft“ bedeutet der erste Halbvers, daß das Herz als der Teil des Menschen angesprochen wird, der für moralische Botschaften empfänglich ist. Bei einer Übersetzung mit „Sprach-Botschaft“ bedeutet er, daß die betreffende Person sich einer ihr in sprachlicher Form nahegebrachten Erklärung gegenüber verschließt.
- ad 2) „Wem Ewigkeit ... schenkte“: Hinter diesem fatalistischen Argument verbirgt sich möglicherweise eine Anspielung auf den präexistentialistischen Bund (siehe oben S. 25), und zwar dergestalt, daß diejenigen, die in der anfangslosen Ewigkeit vor dem Schöpfungsakt nicht schon mit der Gabe der Erkenntnis gesegnet sind, auch später nicht in deren Genuß kommen.  
„Verse“: Hier wird der terminus technicus für „Koranvers“ (awo. *āyet*) verwendet.
- ad 5) Der Vers soll wohl soviel bedeuten, wie: man soll das von Nesimi angebotene „Juwel“ (die Botschaft seiner Gedichte) annehmen, ohne sich dabei zu grämen (weil der Weg der Liebe potentiell Schwierigkeiten mit sich bringt); Menschen, die sich auf den Pfad der Liebe begeben haben, nützt es sowieso nichts, wenn sie versuchen, sich hinter einer „Deckung“ zu verschanzen, da der einmal eingeschlagene Weg sie schutzlos den Prüfungen der Liebe aussetzt.

### **1.18. Ay ilā gūn sūcud edər surəti-canfəzayinā**

- 1      **Der Mond, die Sonne beten an Dein lebensspendend' Antlitz  
Wer können sie denn sein, um nicht in Deinen Staub zu sinken, hoch aus  
ihrem Sitz?**
  
- 2      **Das Glas zeigt diese Welt, vollkommen, beide Welten sieh in Dir,  
Sobald Du schaust, erkennst Du die Weltenseel' in Deinem Spiegelblitz.**
  
- 3      **Wer immer jenen klaren, absoluten Tuer will erblicken,  
Der schaut in Seiner Schönheit Spiegel alle Wahrheit, ja, man sieht's!**
  
- 4      **In Liebe treu ist, wer zum Opfer wird auf Gottes Weg,  
Wen Gott er nennt, der nimmt um diesen Preis sein Leben in Besitz.**
  
- 5      **In Herz und Seel' Ägyptens Joseph, so mit Freude zog der mächtige Fazlollāh  
In den Palast der Körperstadt und auch mit frohem Witz.**
  
- 6      **Zu vollem Adel hat Er meinen schwachen Körper durch den Logos nun erhoben,  
Welch eine gute List ist das, die von dem Könige bekam der Bettler spitz.**
  
- 7      **Was nicht Nesimi gleichend betet an den Gott Fazlollāh,  
Ist jetzt dem Teufel gleich, auf einen solchen Abweg tritt's.**

## **Anmerkungen**

- ad 2) „Glas“: Hier wird auf die Legende vom Glas des mythischen Königs Dschemschid angespielt, in dem dieser die ganze Welt erblicken kann.
- ad 2) In der mystischen Literatur des Islams wird das Motiv des Spiegels außerordentlich häufig verwendet (vgl. oben S. 63). Die Anhänger des *vahdat-e vogūd* (vgl. oben S. 31) vertraten die Ansicht, daß Gottes Wesen sich im Menschen widerspiegeln und umgekehrt. Diese Auffassung wird auch im nachfolgenden Vers 3 ausgedrückt.
- ad 3) „Klarer, absoluter Tuer“: Gott.
- ad 5) „Ägyptens Joseph“ meint den biblischen Joseph, der in der islamischen Literatur häufig als Symbolfigur der Schönheit zitiert wird. Der Ausdruck „In Herz und Seel' Ägyptens Joseph“ bedeutet, daß der hurufische Religionsstifter Fażlollāh eine Seele und ein Herz (oder auch eine Sprache, entsprechend der Homonymie von *dil*) besitze, die unübertrefflich schön seien. – Für „mächtig“ wird hier ein Ausdruck verwendet, der in der mehrheitsmuslimischen Theologie üblicherweise auf Allah angewandt wird. Die aus diesem Gebrauch resultierende implizite Vergöttlichung Fażlollāhs ist eine der zahlreichen Provokationen, die Nesimis Gedichte durchziehen (so auch in Doppelvers 7).
- ad 6) Bettler und König stehen in der klassischen islamischen Literatur häufig symbolisch für den Liebenden (der den oder die Geliebte anbettelt, aber nicht unbedingt etwas bekommt) und den Geliebten/ die Geliebte, der/ die unerreichbar ist, macht, was er/ sie will und etwas abgeben kann, aber nicht muß...<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Vgl. Pala 1998: 151, s.v. *gedā*.

### **1.19. Düşdü yenə dəli könül gözlərinin xəyalına**

- 1 Erneut auf Deiner Augen Truggebild fiel dieses irre Herz herein –  
Wer kennt schon dieses Herzens Sinn und Truggebild, was mag es denn  
nur sein?
- 2 Mit „Al“ betrogen Deine braunen Augen mich, sie raubten mir das Herz,  
Welch schönes „Al“ die Stirne zeigt, doch keiner kommt in die Familie  
hier hincin.
- 3 Frag' nicht den Geizhals an der Ecke nach dem Preis für Seine Lippen!  
Wie groß nach Ihrem Elixier mein Durst, das weiß nur ich allein.
- 4 Nur Er versteht die Lage, die in Seinen Augen mich gefangenhält,  
Entfernen soll sich selbst der Nächste, der verkannt hat meine Pein.
- 5 Die Schwärze des Geheimnis-Mals: durch Seine Wange hier die  
Deutung sie erfährt.  
Mein Seelenleben! Wird's in Seiner Wange Mal zu suchen sein?
- 6 Vor Scham versickert neben Seinem süßen Wort das Lebenswasser,  
Daß Rosenzucker je Sein Wort erreiche, dafür ist er ja zu wenig fein.
- 7 Die unerreichte Schönheit, Seines Angesichtes Aufbau: wie vollkommen!  
Um dies Vollkommene zu deuten und zu schildern: allzu eng ist der  
Verstand, ach, viel zu klein.
- 8 Von Angesicht zu Angesicht und Aug' in Aug', wer Sein Gesicht  
und Seine Brauen sieht,  
Dem sag' nicht nach, er blicke auf des Himmels vollen oder  
halben Mondenschein.
- 9 Ganz frei steht es dem Freund, das Blut des treuen Liebsten zu vergießen.  
Daß dieser aber den Geliebten peinigt, kann kein Recht ihm je verleih'n.
- 10 Wenn Mond und Sonn' Sein Angesicht erblicken, werfen sie sich nieder,  
Gesegnet Seine Schönheit sei – denn keine Schönheit ist so rein!
- 11 Idol, seit Dich Nesimi fand, gab ganz und gar er alles auf,  
Die Seide und den Atlas warf er fort und hüllte sich in Schal und Kutte ein.

## Anmerkungen

ad 2) In diesem Doppelpers nutzt Nesimi die außerordentlich reichhaltige Mehrdeutigkeit des Wortes *al-āl* sowie von Wörtern, welche diese Silbe enthalten, aus. Dabei lassen sich die verschiedenen Bedeutungen dieser Lautkombination unterschiedlichen Stellen des Doppelperses zuordnen – die hier vorgeschlagene Übersetzung berücksichtigt nur eine der Möglichkeiten. Die besondere Vieldeutigkeit ist eine Folge davon, daß die Silbe und mit ihr gebildete Wörter teilweise sowohl *innerhalb* einer der von Nesimi benutzten Sprachen (zu denen Arabisch, Literaturpersisch, Altwestoghusisch gehören; Dialekte nicht miteingerechnet) mehrere Bedeutungen haben, als auch zwischen diesen Sprachen. Die Silbe *al* kann zunächst als klangliche Metonymie für *Allāh* (Gott) gelesen werden beziehungsweise für *Fāzlollāh*, da die Silbe in beiden Namen (je nach Lesung bis zu zweimal) vorkommt. Was die nicht auf Eigennamen bezogenen Bedeutungen betrifft, so bedeutet auf altwestoghusisch *al* einerseits „rot“ (mit potentiellen Assoziationen mit der Röte des Mundes, die wiederum für die daraus hervortretende göttliche Rede steht) sowie andererseits auch „Betrug, List“. Mit diesem „Betrugs“-*al* möglicherweise in einer etymologischen, augenscheinlich aber zumindest semantischen Beziehung steht die Figur des *Al* „Fata Morgana“, die in der iranischen und türkischen Volksmythologie auch personifiziert vorgestellt wird als Dämon, Kobold oder Geist, der die Menschen überfällt und verwirrt.<sup>36</sup> Von all den genannten Wörtern graphisch und phonetisch meist nicht zu unterscheiden ist das arabische Wort *āl* „Familie, Dynastie“ (worunter in einem religiösen Kontext in der Regel die Familie des Propheten Muḥammad verstanden wird). Diese konkrete Semantisierungsmöglichkeit könnte darauf hinweisen, daß nicht nur *Fāzlollāh* selber, sondern auch seiner Familie (er hatte mehrere Kinder) ein besonderer Respekt gezollt werden solle, analog zum Respekt für die Familie des Propheten Muḥammad. Die Silbe *al* kommt ferner in den Wörtern *alīn* „Stirn“, *alda-* „betrügen“ (einer Ableitung von *al* „Betrug, List“), *al-* „nehmen, rauben“ und *ala* „braun“ (es kann auch einen anderen Farbton bezeichnen, den man an Augen als schön ansah; zugleich ist das Wort ein Beinahe-Homo- und Synonym von *al* „rot“) vor, von denen das erste Wort wahrscheinlich, die anderen sicher in den Doppelpers eingebaut sind. Der in den ersten beiden Halbversen und dann jeweils im zweiten Halbvers der weiteren Doppelverse vorkommende Refrain auf die Endung *-alīna* enthält ebenfalls die Silbe *al-āl*, wodurch diese noch starker betont wird.

<sup>36</sup>

Vgl. Öztürk 2009: 61, s.v. *Al*.

- ad 5) Der schwarze Fleck auf der Wange des oder der Geliebten gilt in der klassischen orientalischen Dichtung als Zeichen seiner oder ihrer Schönheit. Da er mit den Haaren assoziiert wird,<sup>37</sup> tritt er im hurufischen Kontext zugleich als Symbol der Schrift und somit der Sphäre des Göttlichen auf. Denn ebenso schwarz oder dunkel wie das Mal auf der Wange einer Schönheit ist die Schrift auf ihrem Untergrund. Hier werden beide Symbole kombiniert, um auszudrücken, daß die Schrift die ultimative Quelle der Schönheit sei.
- ad 8) Der Sinn dieses Doppelverses erschließt sich möglicherweise, wenn man ihn mit Vers 10 zusammenstellt. Der Mond ist ein weiteres Symbol der Schönheit. Wenn es in Vers 8 heißt, daß derjenige, der in Sein (gemeint ist wahrscheinlich Fazlollāh oder der zur Einheit mit Gott gekommene Mensch) Gesicht blicke, weder auf den Halb- noch den Vollmond am Himmel schaue, dann bedeutet dies wohl, daß Er schöner als der Mond ist. In Vers 10 wird Seine Überlegenheit über die Gestirne (hier wird neben dem Mond auch die Sonne genannt) durch die Hyperbel ausgedrückt, daß diese sich vor Ihm niederwerfen.
- ad 11) Kutte und Schal stehen für die Kleidung der herumziehenden Derwische, denen sich Nesimi möglicherweise anschloß, indem er ein Leben als Mitglied der wohlhabenden Oberschicht aufgab.

---

<sup>37</sup> Vgl. Pala 1998: 166, s.v. *hāl*.

**1.20. Bahar oldu, gəl ey dilbər, tamaşa qıl bu gülzarə**

- 1 O Frühling ist es, mein Geliebter, in den Rosengarten komm' in diesen Tagen,  
Die Knospen all' verloren ihre Hüllung, und vor Glück kann nun die  
Nachtigall dort schlagen.
- 2 Den Tulpen schwand da ihre Fassung, reich an Farben Parks und Gärten,  
Erneut des Rosenhaines Schönheit, ausgeschmückt mit Blumenlagen.
- 3 Asket, verbiet' mir nichts! Und du, mein Sufi, o vertrau' dem Singsang nicht!  
Bist du auf solchen Singsang stolz, bin ich mit Sehnsucht nach  
Erkenntnis schwer geschlagen.
- 4 O ewig unverständlich bleibt den Toren aller Liebe Auf und Ab-Bedeutung,  
Des Stumpfen Sinn wird dieses Erzgeheimnis nie erfragen.
- 5 Von vielen Ambra- und von Moschusdüften sind erfüllt die Wiesen,  
Die Brise Deiner Haare läßt am Morgen den Tatarenmoschus selbst versagen.
- 6 Der Hyazinthe Knospe kam, zersprengt', mir gleich, den Kragen,  
Durchstoßen ist die Leber mir, doch du, mein Herz, mußt weiter es ertragen.
- 7 Erfüllt mit tausend Blumenarten sind die Wiesen,  
Erbliht sind Tulpen, wilde Rosen, und die Bäume Blüten tragen.
- 8 Narziß' und Tulpen öffnen sich, ein Zelt hat schon Jasmin errichtet,  
In Weide und in Judasbaum rauscht es zu Schilfes hohem Ragen.
- 9 Der Veilchen und der Rosen Schauspiel doch genieß', es dauert ja  
fünf Tage nur,  
Die Fürstin Rose ihre Herrlichkeit verkauft, der günstigen Gelegenheit  
ist hier nicht zu entsagen.
- 10 Nesimis Seele, jesusangehaucht, verbrannte mit dem Leben man,  
Jedoch nur Einheit mit Ihm bringt die Rettung, ach, sonst quält die Seele  
mehr als Unbehagen.

## Anmerkungen

Der eher konventionelle Inhalt des Gedichts, seine nur gelegentlichen Anklänge an sufische beziehungsweise hurufische Gedanken sowie sein Fehlen in Handschriften und älteren Druckausgaben erregen ebenso Zweifel an der Authentizität wie die inhaltliche Wiederholung in 7b und 8a, die in der klassischen Poesie als stilistisch unvollkommen gilt und bei einem Großmeister wie Nesimi ins Auge fiel.

ad 3) „Sufi“: islamischer Mystiker.

„Singsang“: rhythmisch vorgetragene „Erwähnungen“ (arabisch *dikr*) Allahs, wie sie besonders die Sufis verwenden, um sich in einen tranceartigen Zustand zu versetzen.

„Sehnsucht nach Erkenntnis“: Hier wird der Gegensatz zwischen einer formalistischen Religiosität, die sich ihre religiöse Praxis (in diesem Fall die *dikr*-Litaneien) als ethisches Verdienst gutschreibt, und einer auf Liebe und Sehnsucht nach Vereinigung mit dem (göttlichen) Geliebten gegründeten Form der Spiritualität herausgearbeitet, deren Motoren Liebe und Erkenntnis sind.

ad 5) Der Sinn des zweiten Halbverses ist: Der Duft der Haare des Geliebten (d.h. natürlich: die hurufische Offenbarungsbotschaft), welchen eine Windbrise morgens herbeiweht, ist intensiver und besser als das teuerste Moschusparfüm.

„Brise“: Vom Wort „Brise“ (awo. *nesīm*) ist auch der nom de plume Nesimis gebildet (*Nesīmī* „Der Brisenhafte“), worauf der Dichter hier anspielt.

„Tatarenmoschus“: Die Tataren werden in der Diwanliteratur als sehr weit weg, an den Grenzen Chinas, lebend vorgestellt, von wo auch das teuerste Moschusparfüm importiert wurde. „Tatarenmoschus“ ist somit gleichbedeutend mit dem teuersten Moschus.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. Pala 1998: 385, s.v. *tâtâr*.

### **1.21. Bir saqiya-baqi ki, vefa qıldı vüsala**

- 1 Der Ew'ge Mundschenk, der so treu in der Vereinigung besteht,  
Den Becher Er mir gab, voll Gnad' im Blicke mich berät.
- 2 O aus des Liebsten Hand hab' ich das Glas erhalten, voll mit Wein gefüllt,  
Mein Körper ist nur Seele, in Ekstase sie vergeht.
- 3 „Alas!“-berauscht die Seele ist, der Geist betäubt,  
Aus Seinem Glase trank mein Herz, o was am Ende unten steht.
- 4 Wenn Grauköpf' mit dem Ausruf „Ich bin Gott“ Mansur schon werden –  
Ist es ein Lallen nur von solchen, deren Hirn der Wein verdreht!
- 5 Wen nicht die Trennung gänzlich schon verbrannte,  
Dem Abraham-Geleucht' der Einheit heute er enträt.
- 6 Zu Asche hat Dein Liebesfeuer mich verbrannt,  
Doch erst aus dieser Liebe Aschentod das Reine mir ersteht.
- 7 Was soll ich denn mit ausgewählten Reizen dieser Welt beginnen?  
Ich liebe Dich, und ich verwehr', daß Dich bei mir ein anderer vertritt'.
- 8 O Seyyid, schweig' und trink', der König der Vorherbestimmung  
Gab allen ihren Anteil, klar durch Seine Majestät.

## **Anmerkungen**

- ad 1) „Der Ew'ge Mundschenk“: Gott.
- ad 3) *Alast(u)*: arabisch für „Bin ich nicht?“ Dies sind die in der Phantasievorstellung vieler Muslime von Allah gesprochenen ersten Worte Gottes im präexistentialistischen Bund, den man aus Koran 7: 172 herausgelesen hat (siehe dazu oben S. 27).
- ad 4) Hier wird auf den berühmten Mystiker und Märtyrer Manşūr al-Ḥallāğ angespielt, der im Jahre 922 n. Chr. in Bagdad hingerichtet wurde. Zuvor hatte er öffentlich den Satz „Ich bin Gott“ (arabisch *anā'l-Ḥaḳḳ*) ausgesprochen. Die Figur des Manşūr al-Ḥallāğ, die in der orientalischen Literatur oft nur durch einen ihrer beiden Namensbestandteile aufgerufen wird, spielt in der mystischen Dichtung und insbesondere auch in den Gedichten Nesimis eine eminente Rolle. Die Bedeutung der Figur für die Hurufis liegt auf der Hand: Als *Mensch* (Manşūr al-Ḥallāğ), der sich in der klarsten möglichen Form mit *Gott* identifiziert, faßt diese Figur die Essenz der hurufischen Theologie zusammen.
- ad 8) Seyyid: siehe die Erläuterungen auf S. 38.
- „Schicksalskönig“: auch mit „König der Vorherbestimmung“ übersetzbare Bezeichnung für Gott.



## Anmerkungen

- ad 5) „Morgen ... Wunde“. Hier liegt im Original eine Paronomasie vor: Die Wörter *yarın* „morgen“ und *yara* „Wunde“ haben die erste Silbe gemeinsam. Der abschließende Satz des Verses, *koyma anı yarına* „verschiebe es nicht auf morgen“, kann aufgrund der Homonymie zwischen *yarına* „auf morgen“ und *yārine* „seinem Freund“ neben der hier vorgeschlagenen Übersetzung „verschieb's es nicht auf morgen“ auch in der Bedeutung „überlasse sie (die Wunde) nicht seinem (des Herzens) Freund (= dem Angebeteten, implizit Fażlollāh)“ gelesen werden. Eine zusätzliche Mehrdeutigkeit bringt der Gebrauch des Wortes *yara* „Wunde“ mit sich, denn hierbei handelt es sich um ein Homonym, das auch „Kraft, Stärke, Nutzen“ bedeutet. Somit hat also nicht nur die zweite Prädikation des zweiten Halbverses (*koyma anı yarına*), sondern auch die erste Hälfte (*yarasına bah bu gün*) zwei Bedeutungen. Die erste Hälfte kann neben der in der oben stehenden Übersetzung gegebenen Fassung auch mit „Schau heute auf den Nutzen dabei“ übersetzt werden. Die genannten Doppeldeutigkeiten ergeben sich nur in der originalen Schreibung und Lesung der betreffenden Wörter, die Lautung der heutigen aserbajdschanischen Textausgabe (die der vorliegenden Übersetzung als Erstquelle zugrundeliegt) verdeckt diese zum Großteil.
- ad 6) „Kerze und Motte“ (osm. *şem' ü pervâne*) ist ein klassisches Begriffspaar und Bild der Diwanliteratur. Es hat seine größte Verbreitung in deren mystischem Zweig. Dort symbolisiert es die Beziehung zwischen Gott und dem nach ihm suchenden Menschen. Gott (die Kerze) ist das Licht, von dem sich der mit der Motte verglichene Mensch angezogen fühlt. Wenn dieser sich jedoch zu stark der Quelle des Lichts annähert, wird er in ihr verbrennen. Dies muß jedoch nicht zwangsläufig ein negatives Ereignis darstellen, denn dieses „Vernichtetwerden“ (arabisch *fanā'*, ttü. *fena*) kann für den Mystiker eine höhere Stufe des Seins bedeuten, auf der die göttliche Flamme und ihr Brennstoff eine Einheit bilden. Die Auslöschung dessen, was vorher der Mensch/ die Motte war, wird in der Phantasievorstellung der Sufis dadurch wiedergutmacht, daß die Motte anschließend Brennstoff für die Göttlichkeit ist, die wiederum die universale, ultimative Quelle des (ewigen) Lebens ist. Der Mottentod ist somit nur ein nebensächlicher Tod, in Wahrheit der Schritt ins wirkliche Leben, so die Denkweise der Mystiker.

„O wer dem Freund zulieb' dem Abgrunde sich naht“: Auch bei „Freund“ (*yār*, aus dem Persischen) und „Abgrund“ (dem türkischen *yar* mit potentieller metrischer Längung zum gleichlautenden *ya:r*) handelt es sich um Homographie und -nyeme.

- ad 7) Auch aufgrund dieses Verses, der das Ideal der Besitzlosigkeit verherrlicht, kann man annehmen, daß Nesimi und andere Hurufis den Milieus der bettelnden Derwische nahestanden oder zu ihnen gehörten. Das Wort „Derwisch“ bedeutet etymologisch im übrigen „Bettler“.
- ad 8) „Sie sagten: ‚Ja!‘ ...“: vgl. die Erklärungen auf Seite 27.

**1.23. Gəlgil ki, müştəq olmuşam şirin ləbin gül qəndinə**

- 1 O komm', nach Deiner Lippe Rosenzucker bin ich des Begehrens voll!  
O komm', mit ihrem Rosenzucker lach', und mit den Wellen Deiner  
Zuckerlippen roll'!
- 2 Wo immer nur ich anschneid' jenen Kandis-Kommentar von Deinen  
süßen Lippen,  
Dort schwirren Seelen, fliegengleich, zu diesem zuckerreichen Mund  
wie toll.
- 3 Dein graues Auge raubte mir das Herz, nun schwört es einen hohen Eid.  
Entrichtet sei mit Herz und Seele dieses Schwures Reuezoll!
- 4 Von mir mich trennte jetzt Dein Haar voll Moschusduft, in Bande  
schlug es mich,  
Gepriesen sei der Schnitt, gedankt sei es den Fesseln dieser Haare Woll'!
- 5 Wie schwarz die Locken und die Brauen meines Schatzes, der  
zypressengleich nur schwingt und schreitet,  
Für diese Brauen möchte ich zum Opfer werden, ja vor allem für  
Sein lockiges Symbol.
- 6 Du Prediger, sei still! Verhöker' nicht an mich Dein hohles Wortgeschwafel!  
Mit den Moralaposteln hab' ich nichts im Sinn, ich wurde selber liebevoll.
- 7 Du Leugner dieser Liebe, laß' das Wie, Warum, Wieviel nur sein, und  
nimm das hin!  
Beim Wie, Warum, Wieviel des Liebenden fällst du nur um, wird es für  
dich ein Groll?
- 8 Die Locken und die Schlingen Seiner Haare lassen fortan keine Rettung mehr  
O jenem, welcher Seiner Lieb' das Aug' geweiht, es richtet seinen Blick  
auf jenes Ursprungs-Wohl.
- 9 Des Städtkönigs Stadt besetzt als Herrscher heut' Nesimi,  
Deshalb gebietet und erfüllt nur er in seines Selbstes Stadt das Herrscher-Soll.

## Anmerkungen

- ad 1) „Rose“ und die Imperativform „(ver)lach“ sind Homonyme (awo. *göl*).
- ad 2) „Anschneid’ ... Kommentar“: Nesimi verwendet hier ein Wort (*šarh*), das sowohl „in Scheiben schneiden“ als auch „kommentieren“ bedeutet (ein Wortspiel, das schon am Anfang von Rumis *Matnavī* vorkommt und wahrscheinlich von dort inspiriert ist).
- ad 4) Die Trennung „meiner von mir“ kann man auf mehrere Weisen verstehen. Zum einen könnte sich dahinter eine Anspielung auf die Überwindung des niederen, unvollkommenen, triebgesteuerten Ichs verbergen. Dieses „Ich“ wird „weggeschnitten“, um das eigentliche, göttliche Ich übrigzulassen. Das hinter dem Ausdruck „von mir mich trennte“ stehende Original kann man aber auch übersetzen mit „schnitt mich von mir aus durch“. Hierbei wäre das „Schneiden“ im Sinne eines Trennens der beiden Gesichtshälften anhand der *istivā*-Linie (vgl. S. 44) deutbar.
- ad 5) Das Bild der (im Wind) schwankenden Zypresse steht für die Schönheit des oder der Geliebten. Möglicherweise verbirgt sich hinter diesem Symbol, das zu erklären orientalischen Kommentatoren schwerfällt, eine sexuelle Analogie.
- ad 7) Der Sinn des Doppelverses dürfte in einer Aufforderung, rationalisierendes, theoretisches und kausalitätsbasiertes Argumentieren aufzugeben, bestehen. Diese Aufforderung wird mit einer Gegenüberstellung mit der emotionalen Logik der Liebe begründet.
- ad 8) Dadurch, daß in der zweiten Vershälfte für „Liebe“ das Wort *sevdā* verwendet wird, kann sich hier auch die Bedeutung „Schwärze (und zwar der Haare)“ ergeben (vgl. die Erläuterungen von S. 40 und 46f.).
- ad 9) „Städtekönig“: Gott. Mit der „Stadt“ ist die Seele gemeint. „Seines Selbstes Stadt“: Durch das reizvolle Wortspiel der Homonymie von awo. *kendine*, das sowohl „seinem Selbst/ sich selbst“ als auch „seiner Stadt“ bedeutet, macht Nesimi einerseits das bereits in der ersten Vershälfte angedeutete Bild von der Stadt als Seele oder Selbst, das zum Standardrepertoire nicht nur der hurufischen, sondern auch der sonstigen mystischen islamischen Dichtung gehört, abermals sinnfällig. Die besondere Schönheit der Homonymie von *kendine* ergibt sich daraus,

daß die identischen Endungen jeweils verschiedene grammatische Kategorien repräsentieren: Das *-i-* in *kendine* als „seiner Stadt“ ist das Possessivsuffix der 3. Person, das *-i-* in *kendine* „seinem Selbst/ sich selbst“ ist Teil des Wortstamms. Das Sahnehäubchen des letzten Doppelverses besteht daraus, daß dieser durch dieses elegante Wortspiel als bester Vers des Gedichtes, sogenannter „Königsvers“ (ttü. *şah beyit*) herausgehoben wird, wobei das ‚Königliche‘ ein Echo auf das den ganzen Doppelvers durchziehende Motiv des Herrschens darstellt.

#### **1.24. Sünbūli-zülfünün əgər qonşusu lələ düşməyə**

- 1 Wenn Deiner Hyazinthenlocke Duft nicht trifft auf den Rubin,  
Wird ihres Schmuckes Glitzern keines Menschen Seele an sich zieh'n.
- 2 O Mond, Du Gottes Angesicht, befreie doch Dein Antlitz von dem Schleier,  
Denn sonst verfällt, wer Azers Götzen schildert, überflüss'gen Phantasien.
- 3 Wenn voller Freude nun der Geistlichkeit der Wein von Deinem  
Angesicht geboten wird,  
So wird, des Glases Fall bewirkend, sich fortan des Frömmers  
Hand entzieh'n.
- 4 Wie soll Dein Antlitz, Deine Brauen jemand deuten und beschreiben,  
Dem nie Sein halber, nie Sein voller Mond erschien?
- 5 Wie bei dem Stifte-Spitzen deute ich behutsam Seinen Strich, Sein Mal,  
Wer deshalb Klage gegen mich erhebt, wird schwerer Schuld gezieh'n.
- 6 Die Hyazinth' auf Rosen überlaß' dem Wind als Beute nicht,  
Daß jenen, die nicht eingeweiht, dies nicht zum Rätselbilde dien'.
- 7 Dein Mal, Dein Ambrahaar sind Punkt und Letter „Dal“,  
Wer könnte sagen „Zal“, wenn „Dal“ kein Punkt des Mals verliehn?
- 8 Dein Schwarzaug'-Aufruhr machte müd' mich und berauscht:  
Wer diesen Becher leert, wird nie vor dem Verzückt-Sein flieh'n.
- 9 Verbirg im Vorhang Dein Gesicht, Du Mond, auf daß nicht stör'  
Der Lügner solche Schönheit, solche Grazie: voll böser Blicke ist die Mien'.
- 10 Wird Deines Angesichtes Ornament mit aller Macht der Sonne  
eingeschrieben,  
So wird für ew'ge Zeiten dies Vollkomm'ne nicht vergeh'n und  
nicht entflieh'n.
- 11 Nesimis Rede könnt' als Lehrstoff für die Schulen des Korans erklingen;  
Doch würde dann ihr Stoff als geistloses Gered' verschrien.

## Anmerkungen

Auch dieses Gedicht fehlt in den älteren Handschriften. Die nicht besonders erudierten und teils eher volkstümlichen Aussagen (vgl. unten die Erläuterungen zu Vers 9) lassen weitere Zweifel an der Authentizität aufkommen.

- ad 1) Der Text der aserbajdschanischen Ausgabe hat statt „Deiner Hyazinthenlocke Duft“ „Deiner Hyazinthenlocke Nachbar“. Die erste, hier vorgeschlagene Lesung beruht auf einer Emendation des Wortes „ihr Nachbar“ (az. *qonşusu*) zu „ihr Duft“ (az. *qoxusu*) und dem dadurch entstehenden besseren Sinn. In der hier vorgeschlagenen Übersetzung sagt der Vers aus, daß nur dann, wenn die Schrift (symbolisch vertreten durch die Locke) auf den Mund (dargestellt als Rubin) trifft, d.h. ausgesprochen oder vorgetragen wird, sie die Herzen erreichen kann.
- ad 2) „Azers Götzen“. Hier spielt Nesimi mit dem homonymen Adjektiv „azerisch“ (awo. *āzerī*), das die Zugehörigkeit zu Āzer, der laut Koran der Vater Abrahams gewesen sein soll, und zu Aserbajdschan bezeichnet. Der Zusammenhang mit den „Götzen“ ergibt sich daraus, daß man von Āzer glaubte, er habe seinen Lebensunterhalt durch das Herstellen von Götzen bestritten. Der Vers sagt aus, daß dieser Götzendienst nur dann beendet werden könne, wenn die angesprochene göttliche Person ihren Schleier vom Gesicht nehme, d.h. die göttliche Wahrheit offenbare. Augenscheinlich verbindet Nesimi die Erwähnung der koranischen Gestalt des Āzer mit einer Anspielung auf seine Heimat.
- ad 5) „Wie bei dem Stifte-Schnitzen deute ich“: Hier wird erneut das Wort awo. *şarḥ* verwendet, das sowohl „deuten, kommentieren“ als auch „in Scheiben schneiden“ bedeutet. Die Vorstellung eines abschnittsweise vorgenommenen Kommentars verbindet sich dabei wohl mit dem Bild des Schreibrohrs oder -stifts, welche man anspitzt, indem man Scheibchen davon abträgt.
- ad 6) Der Sinn des Doppelverses lautet vielleicht, daß man die esoterische (hurufische) Botschaft nicht vor Uneingeweihten ausbreiten solle, da diese sonst verwirrt werden und sich falsche Vorstellungen machen.
- ad 7) In diesem Vers spielt der Dichter mit dem Aussehen der beiden Buchstaben Dal (wissenschaftlich: *Dāl*, د) und Zāl (wissenschaftlich:

Zāl, ذ). Beide unterscheiden sich nur durch einen „Punkt“. In der Diwanliteratur wird Dāl mit den Haaren des oder der Geliebten Assoziiert, da die beiden Linien des Buchstaben denen des Haares ähneln.<sup>39</sup> Mit dem Buchstaben Zāl wiederum ist der Eigenname Zāl homonym (wenn auch in der Schrift verschieden). Zāl ist eine Figur aus der persischen Mythologie, Vater des Rustam. Er soll schon bei seiner Geburt weiße Haare, Brauen und Wimpern gehabt haben.<sup>40</sup> Es dürfte wohl dieser Bezug zu Haaren, Wimpern und Brauen – die die hurufischen „Mutterlinien“ bilden<sup>41</sup> – sein, der zu der Anspielung auf diese Figur geführt hat. Ferner ist die türkische Aussprache von Zāl und Zāl identisch mit der des arabischen Wortes *zāl* „er hat aufgehört, er ist verflossen“. Der Sinn des Doppelverses scheint zu sein, daß der metaphysische Geliebte weder alt und grau (wie *Zāl*) ist noch „endlich“ (*zāl*), sondern eine unsterbliche, immerjunge, nie versiegende Urquelle ist.

ad 8) „Aufruhr“: Vgl. die Erläuterungen auf S. 24.

ad 9) Der Doppelvers spielt auf den volkstümlichen Glauben an den sogenannten „bösen Blick“ an. Auf türkeitürkisch heißt er *nazar* oder *göz*. Das Wort *nazar* ist im Vers in der Form eines Bahuvrīhi-Kompositums, awo. *kem-nazar* „böser Blick, jemand mit bösem Blick“, vorhanden. Der Volksglaube besagt, daß man sich vor diesem von bestimmten Personen ausgehenden üblen Blick schützen müsse, weil sonst Unglück drohe. Allerdings steht diese Idee in gewissem Gegensatz zur hurufischen Lehre, die ja gerade das *Entfernen* des Vorhangs vor der göttlichen Wahrheit predigt. Möglicherweise ist der Vers ein späterer Einschub – wenn nicht das ganze Gedicht eine fälschliche Zuschreibung hat.

ad 10) „Vergeh'n“: Das hier verwendete Wort (awo. *zevāl*) ist etymologisch mit arab. *zāl* „er ist verflossen“ verwandt (siehe die Erläuterung zu Vers 7 oben).

<sup>39</sup> Vgl. Pala 1998: 98, s.v. *dal*.

<sup>40</sup> Pala 1998: 422, s.v. *Zāl*.

<sup>41</sup> Vgl. oben S. 38.

### **1.25. Düşdü könül ala gözün ağınavü qərasına**

- 1 Das Herz dem Schwarzen wie dem Weißen Seiner grauen Augen unterlag.  
Wer hat es schwarz auf weiß, auf daß er dann, was weiß, was schwarz  
davon, uns sag'?
- 2 Gleich einer Rohrflöt' klagt erneut in Schmerzensbrand die Seel',  
Und niemand weiß, welch' Heilung einst ihr Leiden, ihre Krankheit  
dann verjag'.
- 3 Wer immer mich als Kranken nach den Qualen, die durch Seine Locken  
mir gescheh'n, befragt,  
Der wisse: jedes Leid von Ihm und selbst den Tod ich mit Begeisterung ertrag'.
- 4 So ist es nun, mein Herz: denn ohne Qual kommt keiner an das Ziel.  
Ertrag' den Schrecken, und vor diesen Qualen, welche dir von dem Idol  
bereitet werden, nicht verzag'!
- 5 Du Kräh', in lichter Reinheit schwebe ich, doch diesen Zustand  
Kann nur erkennen, wer der Sonne Deiner Wang' erlag.
- 6 O Herz, zum Einen wende dich, verzicht' auf Seel' und Welt!  
Zu Gott dein Antlitz hinzuwenden und auf alles zu verzichten, ja, das wag'!
- 7 Um Pracht und Schönheit zu erschau'n, muß rein und klar der Blick nur sein,  
Sonst färbt den klaren Spiegel dieses Blickes Unreinheit mit  
schmutzigem Belag.
- 8 Der Mord am Liebenden durch den Geliebten ist ja kein Verbrechen.  
denn aus welchem Grunde auch?  
Ach, Er gewähret jenem die Begegnung erst nach diesem blut'gen Schlag.
- 9 Vernichtung ist das Ende dieser lügenhaften Welt,  
So niemals, gleich Nesimi, hier nach ihrem Bleiben frag'!

## Anmerkungen

- ad 1) „Grau“ ist eine Farbe, die dem Geliebten in den Gedichten Nesimis auch an anderer Stelle zugeschrieben wird (siehe etwa oben S. 81). Es ist unbekannt, ob diese Zuweisung lediglich die Schönheit des (Auges) des Geliebten hervorheben soll oder ob der ultimative menschliche Geliebte, Fażlollāh Astarābādī, möglicherweise in der Realität grau(blau)e Augen hatte.

Nesimi spielt hier mit den parallelen Homonymien von awo. *karasī nā* „was das Schwarze davon ist“ und *aġī nā* „was das Weiße davon ist“ einer- und *karas/i~i/n/ā~a/* „dem Schwarzen davon“ und *aġ/i~i/n/ā~a/* „dem Weißen davon“ andererseits. Dabei repräsentiert /ä~a/ einen zwischen ungefähr einem deutschen /ä/ und einem /a/ oszillierenden Laut, das in der persisch beeinflussten türkischen Dichtung des Mittelalters nach Bedarf entweder als /ä/ oder als /a/ gelesen werden konnte – eine Flexibilität, die sowohl das moderne Aserbaidische als auch das eng mit ihm verwandte Türkei-türkische eingeübt haben.

- ad 2) Die Rohrflöte (ttü. *ney*) ist insbesondere das Instrument der islamischen Mystiker (Sufis). Eines ihrer bekanntesten literarischen Denkmäler ist der Anfang von Rumis *Matnavī*, auf den Nesimi bereits durch das Wortspiel mit *šarḥ* angespielt hat (vgl. S. 82). Rumi hat für die hurufische Philosophie eine wichtige Funktion. Zum einen soll der Begründer der Hurufi-Religion durch einen Rumi-Vers, den er zufällig öffentlich rezitiert hörte, überhaupt erst zur Mystik gefunden haben. Zum anderen prägte die maßgeblich vom großen Konyaer Liebesdichter verbreitete Philosophie der „Einheit des Seins“ das hurufische Denken tiefgreifend.
- ad 6) Die erste Vershälfte spielt auf den Gedanken des Monotheismus an. Die zweite macht deutlich, daß diese Einheit vom Standpunkt der hurufischen Gesichtstheorie aus gesehen wird.
- ad 7) Der Sinn des Verses ist, daß man sich hüten soll, in den Spiegel der Göttlichkeit bzw. seiner selbst (in der Lehre des *vaḥdat-e voġūd* koinzidiert beides) zu schauen, ohne innerlich/ moralisch gefestigt zu sein. Wer innerlich unrein den Pfad der Mystik betritt, wird dort in schmerzhafter Weise mit der eigenen Unreinheit und Unvollkommenheit konfrontiert werden. Für das Wort „Blick“ wird in beiden Vershälften

das Wort awo. *nazar* verwendet (vgl. oben S. 86), allerdings nur in der zweiten Vershälfte in pejorativer Bedeutung.

- ad 9) „Vernichtung“ (arab. *fanā'*) und „(ewiges) Bleiben“ (arab. *baqā'*) ist eines der zentralen Begriffspaare nicht nur des sufischen Islams, sondern der islamischen Kultur überhaupt. „Bleiben“ ist dabei die allein Gott zugeschriebene Eigenschaft, während alles Nichtgöttliche der Vernichtung anheimgegeben ist. Einzig in der „Vernichtung in Allah“ (arab. *fanā' fi'llāh*) ist es möglich, etwas Bleibendes zu erwerben, während die Anhaftung an die vergängliche, nicht-göttliche sichtbare Welt des Scheins, vor der Nesimi hier warnt, unweigerlich zum ewigen Tod führen wird.

## **1.26. Susadı könlüm nigarın lə'li-ruhəfzasinə**

- 1 Das Herz mir dürstet nach dem Liebsten, dem Rubin des Mundes, welcher  
Seelenkraft mir spendet,  
O mir, dem Sehnsuchtssucher, durch die Schönheit Seines  
Angesichts geblendet.
- 2 O morgendliche Brise, nahst du dem erhobenen Zypressenbaume dich,  
So küsse Ihm von mir die Füße, betend Seiner Höhe zugewendet!
- 3 Was Seine Augen antun, Seine Lieb', der Seele dieses Sehnsuchtsvollen,  
Das weiß ja nur, wen selbst die Lieb' zu Ihm, zum Grauton der Narzisse hat  
verblendet.
- 4 Dein Auge öffne und in meines schau', das Auge ist es aller Augen,  
Der hunderttausendfache Liebestod ist für Sein Auge nicht verschwendet.
- 5 Welch' Leiden, ach, die Lieb' verhängt, das frage keinen Lumpen-Heiler,  
Das weiß allein, wer Jenem nur verfällt, der Liebesblick' entsendet!
- 6 An Ihm ist herrlich das Gesicht, die Schönheit, einfach alles –  
Ich wollt', als Opfer Seiner Schönheit ihr mich fändet!
- 7 Wer nicht auf Seinem Angesichte Gottes Antlitz klar erblickte,  
Der hat sich nicht, o täte er's, für dieses trüben Spiegels Reinheit  
nur verwendet!
- 8 An Schönheit, Anmut ohne Gleichen, kommt Ihm keiner nach,  
Die Schönheit, einzigartig, hat das Eine ganz verpfändet.
- 9 Auf Seiner Schönheit Dreschplatz lesen Ähren Sonn' und Mond,  
Wer aber Seine Mondbrau' „Sichel“ nennt, die Ehre schändet.
- 10 Umsonst des Frommen Übung, nichtig seine Disziplin.  
„Ya-Sin“ er leiert, schad' nur, daß sich niemand zu ihm wendet.
- 11 Vom Hasardspiel verführt, beurteilt der Islamjurist den Weltenschmuck,  
Die Beiden Würfel sehend, aber nur zum Würfeln sie verwendet!
- 12 Nesimi wurde Heiliggeist, den Körper ganz verlassend,  
Im Meer der Einheit er als unvergleichliches Juwel geendet.

## Anmerkungen

- ad 2) Für „Höhe“ wird hier ein Wort (awo. *bālā*) verwendet, das fast genauso klingt wie *belā*, das „Katastrophe“ und „ja“ bedeutet (siehe dazu S. 27). Hohes Auffragen ist ein beliebtes Kennzeichen der Schönheit in der Diwanliteratur im allgemeinen. Bei den Mystikern ist alles, dem gerader Wuchs und hohe, schlanke Gestalt nachgesagt wird (wie der Zypresse in der ersten Vershälfte), deshalb besonders beliebt, weil dies an Gott erinnert, dessen Symbol der als senkrechter Strich aufragende erste Buchstabe des arabischen Alphabets, Alif, ist.
- ad 4) „Liebestod ... für Sein Auge“: Wörtlich „Tod für die Liebe Seines Auges“. Da hier erneut das mehrdeutige Wort *sevḏā* (vgl. S. 30 und 46f.) verwendet wird, kann der Ausdruck auch „Tod für die Schwärze (bzw. Pupille) seiner Augen“ bedeuten.
- ad 5) „Liebesblick“: Auch hier steht im Original wieder *sevḏā*.
- ad 9) Der Sinn des Bildes vom Dreschboden ist obskur.
- ad 10) „Ya-Sin“ er leiert, schad' nur, das sich niemand zu ihm wendet.“ Nesimi spielt hier mit dem Gleichklang von Ya-Sin (wissenschaftlich: Yā-Sīn), dem Namen der 36. Koransure, und dem Worte awo. *yasīna* „zu seiner Trauer/ zu seinem Bedauern“ (hier mit „schad“ übersetzt).
- ad 11) Nach einer lange Zeit verbreiteten, aber inzwischen angezweifelten Etymologie soll das deutsche Wort „Hasard(spiel)“ (über das Französische) aus dem Arabischen kommen. Plausibler ist eine Herleitung vom türkischen Wort *zar* „Würfel“. Diese kommen beim Backgammonspiel zum Einsatz. So oder so paßt die Übersetzung „Hasard“ gut zum vorliegenden Vers, in dessen erster Hälfte ja eine direkte Anspielung auf das Backgammon-Spiel (im Mittelalter wie heute einer der wichtigsten Zeitvertreiber bei orientalischen Männern) gemacht wird, und zwar, genau wie bei „Hasard“, mit der negativen Konnotation einer planlosen Zufälligkeit. Das Bild wird dann im zweiten Halbvers fortgeführt, und zwar in Form eines Wortspiels mit der ursprünglichen Bedeutung von „Kaaba“. Wie bekannt, bezeichnet das Wort (arabisch *Ka'ba*) das würfelförmige Heiligtum in der Mitte Mekkas, doch die ursprüngliche Bedeutung ist „Würfel“. „Die Beiden Würfel“ können nun in der Diwanliteratur entweder die Kaaba in Mekka und die Aqsa-Moschee in Jerusalem oder aber einfach zwei Würfel (wie man sie beim Backgammonspiel verwendet) bezeichnen.<sup>42</sup> Nesimi nutzt diese Doppeldeutigkeit, um den islamischen Rechtsgelehrten (Singular arabisch *fakīh*), die sich an äußerlichen Glaubenselementen wie der Kaaba und der Aqsa-Moschee festhalten, Beliebigkeit und Oberflächlichkeit bei ihren Auslegungen vorzuwerfen.

---

<sup>42</sup> Pala 2004: 246, s.v. *ka'beteyn*.

**1.27. Mövsimi-novruzü neyistan aşikar oldu yenə**

- 1 Schon sieht man es: des Rohrgefildes Frühlingszeit wird es bald wieder,  
Der Stadtscheich ist – wie schön! – uns heut' ein Lüftungsspalt  
geworden wieder.
- 2 Die Ros' entfaltet aus der Knospe sich, den Schleier hat sie abgeworfen,  
Die Nachtigall ist Prediger, der vor den Tulpen schallt, geworden wieder.
- 3 Ein neues Kleid hat während dieser Zeit die alte Welt sich angelegt,  
Ihr rundes Antlitz ist die kunstvoll eingeformt' Gestalt geworden wieder.
- 4 Den Gottes Kund'gen reichet die Narzisse, in der Hand das Glas, nun  
ihren Wein, ja sieh nur hin,  
So trunken jedermann sie macht, ist Opfer sie des Trunks Gewalt  
geworden wieder.
- 5 Wenn du im Himmelsgarten deinen Wein mit Huris trinken möchtest –  
S'ist Frühling, wo, den Freund zur Hand, besucht man diesen  
Himmelswald, geworden wieder!
- 6 Du Mundschenk, bringe mir ein Glas, denn mein Bereuen ist zuend'!  
Die alte Aufstellung, sie war mir das, was nicht mehr galt, geworden wieder.
- 7 Geliebter Morgenwind, zum Freunde trage das Geheimnis von Nesimi:  
Mein Leben ohne Dich ist hilflos, ohne Halt geworden wieder.

## Anmerkungen

- ad 1) „Rohrgefilde“ (awo. *nevistān*) ist eine Wortschöpfung, die vor allem durch die Anfangsverse des *Maṭnavī* von Rumi berühmt geworden ist. Bei Rumi ist das „Rohrgefilde“ oder „Land der *neys*“ der Ort, wo all die Schilfrohre herkommen. Aus ihnen sind die Rohrflöten geschnitzt, die wiederum bei Rumi ein Symbol des Trennungsschmerzes sind (weil sie erst zu klingen beginnen, nachdem sie von ihrer Wurzel abgeschnitten wurden). Rumi verarbeitet dadurch auch seine eigene Flüchtlingsgeschichte: er war vor den Mongolen aus Afghanistan geflohen und bis nach Konya gekommen. Bei vielen Sufis und Hurufis wird die Rohrflöte auch deshalb gerne eingesetzt, weil sie durch ihre gerade Form und Ähnlichkeit mit dem Buchstaben Alif ein Symbol des angeblich einen Gottes ist.
- „Lüftungsspalt“: ein kleines Loch, das oben an Häusern angebracht ist und eine angenehm kühlende Brise einläßt. Die Brise wiederum ist ein Symbol für das Übermitteln der göttlichen Botschaft, die herbeigetragen wird wie durch den Wind. Nesimis eigener *nom de plume* spielt auf diese Bedeutung des leichten Windzugs an.
- ad 3) „Antlitz ... kunstvoll eingeformt“: Beides ist als Anspielungen auf die hurufische Lehre zu lesen: das Gesicht ist der Ort, auf dem die ultimative „Verzierung“ (arab. *naḳš*), nämlich die göttliche Schrift, sichtbar wird. Gott hat bei den Hurufis das von *naḳš* abgeleitete Epithet „der Verzierer“ (*naḳḳāš*).
- ad 6) Das Wort „Aufstellung“ (arab. *taḳwīm*) kann einen Kalender bezeichnen (eine Aufstellung der Jahre, Monate usw.). Es kommt aber auch im Koran in einer offensichtlich anderen Bedeutung vor. In Sure 95: 4 heißt es „Wir haben den Menschen gemäß einer schönsten Aufstellung geschaffen.“ (*la-ḳad ḥalāḳnā 'l-insāna fī aḥsani taḳwīmīn*; zu dieser Koranstelle vgl. Nagel 2010: IX, siehe hierzu auch unten S. 101). Da in diesem Vers vom Menschen die Rede ist, wollen die Hurufis die „schönste Aufstellung“ im Sinne der Strukturierung des Gesichts nach den sieben Mutter- und Vaterlinien und der *istivā*- Linie verstanden wissen (vgl. oben S. 38 und 44). Nesimi nutzt in dem Vers beide Bedeutungen von *taḳwīm*, „Kalender“ und „Gesichts-Aufstellung im hurufischen Sinne“: Indem er sagt, daß der alte *taḳwīm* ihm nichts mehr gelte, bringt er einerseits zum Ausdruck, daß die Betrachtung von Koran und Mensch, die ohne die hurufische Gesichtsauffassung auskam, überholt ist. Andererseits deutet er an, daß mit dem Erscheinen Faḳlollāhs ein neues Zeitalter angebrochen sei, gewissermaßen ein neuer Kalender gelte. Tatsächlich verfügten die Hurufis über ein zyklisches Weltbild, und ihre Stifterfigur galt ihnen zugleich als der Beginner einer neuen Ära.

### **1.28. Canımı qıldım fəda şol dilbərin didarına**

- 1 Mein Leben gab ich für des Liebsten Augen Blick.  
Wer wahrhaft liebt, der gibt sein Dasein für das Herzensglück.
- 2 Auf jenem Angesichte sah Medschnun das Antlitz von Allah,  
Wie schnell wird die Geliebte in des Liebevollen Augen gleich zu Leyli,  
denn sie scheint zurück.
- 3 Geh' hin und laß' dich hängen – wie Mansur,  
Der Siegende erhält am End' des Mansur Strick.
- 4 Der Wohlstand und der Luxus dieser Welt: in Wahrheit sind sie nichts  
als übles Aas.  
Das bringt dir nichts, kehr' nicht in diese Welt zurück!
- 5 Ja, das Geleucht' von Gottes Glanz: es ist des Liebsten Schönheit,  
O Herz, als eine Motte darin zu verbrennen, halt' dich nicht zurück!
- 6 Nesimi, lebe mit dem Freund zufrieden auf der Welt,  
Verehere nicht, bist du nur klug, das Geld, es raubet dir der Würde Blick!

## Anmerkungen

- ad 2) Medschnun und Leyli (awo. *Leylā~Leylī ve Meğnūn*) sind eines der berühmtesten romantischen Liebespaare der mittelalterlichen orientalischen Literatur. Obwohl ihre Liebe in den klassischen Narrativen irdisch ist, wird sie bei Nesimi hier auf dem Umweg über das Gesicht zum Sinnbild für die Beziehung zwischen hurufischer Gottheit und Mensch. Vgl. auch S. 276.
- ad 3) Dies ist eine weitere der zahlreichen Stellen, an denen Nesimi auf al-Ḥallāğ, den auch unter dem Namen Mansur bekannten Mystiker, anspielt. Al-Ḥallāğ wurde im Jahre 922 in Bagdad hingerichtet, nach später weitverbreiteter Auffassung unter anderem deshalb, weil er die Worte „Ich bin Gott“ öffentlich ausgesprochen hatte. Al-Ḥallāğ ist eine der wichtigsten Identifikationsfiguren Nesimis, zum einen, weil dieser in al-Ḥallāğs Lehre die von den Hurufis postulierte Einheit von Gott und Mensch wiederfand, zum anderen, weil sich das Schicksal beider auch in bezug auf die Anfeindungen wegen ihrer religiösen Ansichten ähnelte. Der Name Manşūr, unter dem al-Ḥallāğ hier aufgerufen wird, bedeutet zugleich „Siegreich“. Indem Nesimi das Wort im zweiten Halbvers zweimal verwendet, spielt er mit dieser Doppelbedeutung. Der Sinn dürfte sein, daß dadurch, daß man Nesimi oder einen anderen mystischen Liebenden auf den Galgen bringt wie Manşūr, dieser Mystiker zum eigentlichen Sieger auf einer höheren Ebene wird.<sup>43</sup>
- ad 5) Zu „Motte“ und „Geleuchte“ (bzw. „Kerze“, awo. *şem* ' bedeutet beides) vgl. oben S. 79.

---

<sup>43</sup> Vgl. dazu Vers 8 der in Heß 2011 analysierten Ghasele (Heß 2011: 172ff.), wo das Wort Manşūr in analoger Weise verwendet wird.



## **Anmerkungen**

- ad 4) Zu Xızır vgl. die Erläuterung auf S. 34. Im Vergleich zu Xızır, der der Legende zufolge bis ans Ende der Welt reisen mußte, um das Wasser der Unsterblichkeit zu finden, ist die Unsterblichkeit, welche man durch das Hören und Befolgen der Rede Fazlollāhs erwerben kann, unmittelbar präsent.
- ad 9) Die Verwendung des Wortes „Morgengabe“ (arab. *mahr*) – im islamischen Recht ein vom Bräutigam der Braut übergebener Wert – deutet an, daß die metaphysische Beziehung zwischen Gott und dem Menschen hier mit einer Ehe verglichen wird. Der Liebende hat der Geliebten (Gott) die Morgengabe überreicht. Nach der Scheidung beziehungsweise Trennung hat er sie, wie üblich, nicht zurückbekommen.
- ad 10) Für „Unheil“ wird hier wieder das mehrdeutige awo. *belā* verwendet (vgl. S. 27).  
„Aufruhr“ (*fitne*): vgl. S. 24.

**1.30. Ey nazi çox dilbər, məni yandırma hicrin narinə**

- 1 Verlockender Geliebter, ach, verbrenn' mich, scheidend, nicht im Feuerrot!  
Der Motte gleich, brennt mich bereits Dein Wangenbrand, er stürzt  
mich in große Not.
- 2 Wie bitter Deines Fortgangs Wein, erspar' ihn doch dem Sehnsuchtsvollen!  
Dies Gift darf nie der Freund dem Seelenfreunde geben, davon wird er  
nur bedroht.
- 3 O Sonn' und Mond, durch diese Deine Herrlichkeit geriet der  
Weltenkreis in Aufruhr,  
Doch ohne Sorge keiner je durchschauet dieser Wange und der Locken  
tief verschlossenes Gebot.
- 4 Im Diesseits wie im Jenseits bist nur Du für mich das Ziel,  
Die zwei Bereiche ohne Dich zu schau'n, besteht das härteste Verbot.
- 5 Mein Leben ist erfüllt, bin ich bei Dir, was soll ich da mit Geld und Gut?  
Um endlich Deine Wang' zu seh'n, ich nun die ganze Schöpfung bot.
- 6 Mein Aug' verzieret in Gedanken mit des Königs Perlen hier Dein  
traumhaft' Bildnis,  
O wessen Zähne Perlen sind, betracht' Sein Königsperlenaufgebot!
- 7 Dein „Gott bin ich“-Gesicht hat mich an Deiner Locke Galgen aufgehängt –  
Mansur der Welt wird jemand nur genannt, stirbt er der Liebe Galgentod.
- 8 Zum Beten eine kleine Kette und den Teppich: dies der Grundstock  
jener Heuchlerbande,  
Wer wirklich liebt, der hat als die Bewerbung für den Glauben doch  
genug an Deiner Locke kunstvollem Geknot'.
- 9 Wenn Du den Freund in Liebe zum Gefährten heute Dir erhoffst,  
So komm und gleiche dem Nesimi: dem erschaff'nen Kosmos ganz  
entsage, Dir sei er – wie tot.

## **Anmerkungen**

- ad 1) „Der Motte gleich“: siehe S. 79.
- ad 3) „Aufruhr“ (*fitneler*): vgl. S. 24.
- ad 6) „Perlen“: Aufgrund der Ähnlichkeit von (auf einer Kette aufgereihten) Perlen mit den Zähnen des Menschen sind Perlen ein häufiges Symbol für diese und stehen metonymisch für die (göttliche) Rede aus dem gezähnten Mund des Menschen.
- ad 7) Zu „Gott ich bin“ und Mansur vgl. oben S. 77 und 95.
- ad 8) „Bewerbung für den Glauben“: Im Original steht „Einladung zur Bauchschnur“, wobei mit Bauchschnur eine für Christen typische Schnur gemeint ist. Da es Nesimi nicht um Bekehrung zum Christentum geht, kann dieser Bezug jedoch nur metaphorisch gemeint sein.

**1.31. Canıma düşdü firqətin, gör ki, nə nar içindəyəm**

- 1 Wie lastet mir Dein Fortgang auf der Seel', welch' Feuer auf mich fiel!  
So fern die Ros', entschwunden, nur als Pein bleibt mir ihr  
dornenreicher Stiel.
- 2 Seit meine Seel' auf Deine Lippen traf, zieht irrend sie umher,  
Sieh hier, dies Glas mit Wein, welch tiefer Rausch mich nun befiel!
- 3 Von früh bis spät hält mich gefangen die Berechnung Deiner  
Wangen Locken,  
Die Zahl, wer mag sie kennen und von meiner Zählung wissen das Wieviel?
- 4 Rubine, Perlen, Karneol – ich streue sie auf gold'ne Münzen,  
Schau hin, aus meinem Auge spende und verteile ich so viel!
- 5 Du König aller Schönen, mir erweise bitte Deine Gunst und Gnade,  
Ergreif' doch meine Hand, bin hier der Schlangen und Skorpione Ziel!
- 6 O Elfengeist, wie sollt' ich jemals Deiner Lock' und Wang'  
Hadith vergessen!  
Denn Tag und Nacht verdank' ich's ihm: in „Tag“ und „Nacht“ bin ich agil.
- 7 Seit Deines Ambrahaares Schlinge meine Seel' umschlungen hält,  
Halt' Rom, Katai auch ich besetzt, gehört mir China, habe ich  
Tataren-Domizil.
- 8 Dein Antlitz bildete in meinem Inn'ren ab die Schmückung  
Deiner Schöngestalt,  
Und diese Herrlichkeit verlieh auch mir nun einen Schmuck und ein  
gestaltetes Profil.
- 9 Nesimi, bring' als Opfer dem Fäzlollāh-Gott dein Leben dar,  
Von Schranken und von Fesseln, einen Vorwand suchend, sage nichts,  
dies ist kein Spiel!

## Anmerkungen

- ad 3) „Berechnung ... Locken“: Dies ist natürlich ein verklausulierter Hinweis auf die spezifisch hurufische Umrechnung der Haar-Linien des Menschen in die Buchstaben des arabischen Alphabets.
- ad 5) Schlangen und Skorpione sind Symboltiere des Bösen. Die Schlange hat bei den Hurufis einen besonders üblen Ruf. Nachdem Mīrān-Šāh, der Sohn Tamerlans, Fażlollāh hatte hinrichten lassen, änderten sie seinen Namen zu *Mārān-Šāh* „König der Schlangen“, wobei pers. *mārān* „Schlangen“ der Plural des auch im vorliegenden Vers verwendeten persischen Wortes für Schlange, *mār*, ist.
- ad 6) Ein Hadith (arabisch, wissenschaftlich *ḥadīṭ*) ist in der islamischen Religion eine Überlieferung über den Propheten Muḥammad oder ein Ausspruch, der ihm zugeschrieben wird. Die Hadithe besitzen theologisch einen etwas geringeren Stellenwert als der Koran, sind aber dennoch als sekundäre autoritative Religionstexte wichtig. Die Hurufis bezogen in ihre Argumentation nicht nur verschiedene Koranpassagen, sondern auch Hadithe ein, von denen sie glaubten, daß sie ihre Doktrin abstützten. Konkret ist an für die hurufische Argumentation nützliche Hadithe wie den folgenden zu denken, in dem der Prophet als Sprecher vorgestellt ist: „Ich sah meinen Herrn in der schönsten Form, wie einen jungen Mann, mit reichlichem Haar, auf dem Thron der Gnade, mit einem goldenen Teppich, der um ihn herum ausgebreitet war. Er legte seine Hand zwischen meine Schultern, und ich fühlte seine Kühle in meiner Leber.“ (arabisch: *Ra'aytu rabbī fi aḥsani šūratin ka'-šābbi'l-mūfirī 'alā kursīyi'l-karāmati ḥaula-hū firāṣun min ḡahabin fa-waḡa'a yada-hū bayna katiḡayya fa-waḡadtu barda-hā 'alā kabidī*).<sup>44</sup> Dabei weist die in dem Hadith enthaltene Wendung „schönste Form“ (*aḥsan šūrah*) einen Anklang an die „beste Aufstellung“ (*aḥsan taḡwīm*) in Koran 95: 4 auf, eine Stelle, die von den Hurufis in ihre theologische Argumentation einbezogen wird (vgl. oben S. 93). – Im hier übersetzten Vers schwingt darüberhinaus auch die ursprüngliche Bedeutung des arabischen Wortes *ḥadīṭ* mit: „Neues, Neuigkeit, Erzählung, Bericht“.

Die Wörter „Tag“ und „Nacht“ kommen im zweiten Halbvers jeweils zweimal vor, einmal auf türkisch (*dünü gün*) und einmal auf arabisch (*leylü nahār*). Wie in vielen Gedichten Nesimis wird die Darstellung des

---

<sup>44</sup> Arabischer Text aus Ritter 2003: 459, Übersetzung M. H. Das Transkriptionssystem Ritters wurde leicht abgewandelt.

metaphysischen Geliebten mit einer Dunkel-Hell bzw. Tag-Nacht-Metaphorik verbunden. Das arabische Wort für „Nacht“ ist zugleich Titel einer Koransure (Nr. 92) und kommt in deren erstem Vers vor. Eine andere Ghasele Nesimis thematisiert diese Sure in Verbindung mit einer Anspielung auf eine andere, die einen Schwur beim Tageslicht enthält.<sup>45</sup> Auch im hier übersetzten Vers dürfte daher ein Bezug auf den Koran, zumindest auf die „Nacht“-Sure 92, vorliegen.

- ad 7) „Rom“ (arabisch, persisch, türkisch: *Rūm*) steht für das Römische Reich (bis 1453) sowie für die von den Muslimen eroberten ehemaligen Teile desselben, insbesondere in Anatolien. Katai (Qitay, Qitan usw.) ist der Name eines zur mongolischen Sprachfamilie gehörigen Volkes, das im Mittelalter im nördlichen Teil des heutigen China verschiedene Reiche gründete. Von dem Wort Katai leitet sich die russische Bezeichnung für „China“ (russ. Kytaj) ab. Die Aufzählung der vier großen Reiche beziehungsweise Völker steht für die weltumfassende hurufische Botschaft. Nesimi wurde (bildlich) zwar zum Opfer von deren „Jagd“-Schlinge (mit der die Locke des Geliebten verglichen wird, die wiederum für die göttliche Schrift und ihr Geheimnis steht), aber durch dieses Indiefallegehen hat er eine Macht, die selbst die größten Reiche bezwingt.

---

<sup>45</sup> Siehe Heß 2009: 878ff., bes. 906.



## **Anmerkungen**

- ad 1) „Bei Allah und seinem Rechensatz“: Nesimi verwendet hier eine Invokationsformel, die in der alltäglichen Sprache soviel wie „um Gottes willen“ (eigentlich „die Sache im Hinblick auf Allah berechnend“) bedeutet. Dadurch aber, daß in ihr ein Wort steckt, das etymologisch „zählen“ bedeutet, stellt der Ausdruck zugleich einen leicht erkennbaren Bezug zur hurufischen Zahlen- und Buchstabenlehre her.
- ad 2) Das „Mal“ auf der Wange des Geliebten, ein zentrales Symbol nicht nur in Nesimis Dichtung, wird hier mit einem Korn verglichen, das in einer Schlingenfalle ausgelegt wird (vgl. oben S. 100).

### **1.33. Şənbə günü mən uğradım ol sərv-i-rəvanə**

- 1 Am Samstag ich den seelischen Zypressenbaum nun fand,  
Zum Wahnsinn hat Er mich getrieben und der Welt entsandt.
- 2 Am Sonntag ich Ihm ganz verfiel, dem Medschnun dabei gleichend,  
Ich schaute Sein Gesicht, so leuchtend wie der Mond es vor mir stand.
- 3 Am Montag, endlich, das Geheimnis meines Herzens ich verriet,  
Du Rosenangesicht mit dem Narzissenaug', ja, dessen Wange gleicht  
dem Bogenrand!
- 4 Am Dienstag zog ich los als Jäger auf die Pirsch –  
Ward selber Seine Beute und Sein Opfer, „Mund“, „pistaziensüß“  
sei ich seither genannt.
- 5 Am Mittwoch wandelte der Freund, sich nahend, auf der Wiese,  
Wo durch Sein Angesicht der Nachtigall ihr Klaggesang entschwand.
- 6 Am Sechsten Tage zu dem Freund ich sprach: o höre meinen Rat!  
Mach' Bösen wie auch Guten dieses Herz-Geheimnis nicht bekannt.
- 7 Am Freitag ward Nesimi endlich Seine Schönheit offenbar,  
Genieße diese Zuckerlippe, den Rubin nur mit Verstand!

## **Anmerkungen**

ad 1) „Samstag...“: Die sieben Tage der Woche stehen in Analogie zu den sieben Versen der ersten Koransure, den jeweils sieben Grundlinien (sieben „mütterlichen“ und sieben „väterlichen“) und anderen Siebenzahlen, die zu den mathematisch-spekulativen Grundkonstanten des hurufischen Phantasieglaubens gehören. Daß die Woche sieben Tage hat, wurde von den Hurufis als impliziter Beweis ihrer Zahlensysteme gewertet. Zugleich stellt die Woche einen immer wiederkehrenden Zyklus dar, was auf das zyklische Weltbild verweist, dessen sich die Anhänger dieser Religion bedienten (vgl. die Erläuterungen auf S. 22 und 159).

„Seelische Zypresse“: Die Zypresse mit ihrem hohen Wuchs ist ein Symbol a) für den einen Gott (wegen der Ähnlichkeit zum Buchstaben Alif, mit dem das Wort Allah beginnt und der als erster im Alphabet steht), b) für die Schönheit des oder der Geliebten und c) mit potentieller sexueller Aufladung (hochauftragender flexibler Körperteil). Das mit „seelisch“ übersetzte Wort awo. *revān* bedeutet zugleich auch „wandelnd“, so daß die Wendung statt mit „seelischem Zypressenbaum“ auch mit „wandelnde Zypresse“ übersetzt werden könnte.

ad 2) Zu Medschnun vgl. S. 95.

ad 4) „Pistazienmund“: Gemeint ist weniger jemand, der Pistazien als eine aus Pistazien verfertigte Süßigkeit im Mund hat. Dies wiederum ist eine Umschreibung für die Süße der (hurufisch-göttlichen Offenbarungs-) Rede.

ad 7) Freitag ist der Gebetstag der Mehrheitsmuslime, an dem sie Allah huldigen. Indem Nesimi die Erfüllung, die im Erblicken der Schönheit besteht, in dem vorliegenden Gedicht auf diesen Tag legt, deutet er an, daß dies die Schönheit Gottes ist.

**1.34. Nigarım, dilbərım, yarım, ənisim, munisim, canım**

- 1 Mein Schatz und mein Gebild', mein Freund, mein Leben, o Vertrauter,  
ganz mir zugetan,  
Gefährte, Atemgleicher, Du mein Dasein, meine Seel', dem Leiden  
nimmst Du seinen Wahn!
- 2 Mein Mond und Herzversöhner, Leben und Lebendigkeit, des  
Geistes König Du!  
O meine Zuflucht, Ziel von Neigung und Erstreben, o Erwünschter,  
Führender und Khan!
- 3 Du Mondes Antlitz, Elfenangesicht, mein Feiner, meine Freude und  
mein schöner Prinz,  
O ein Jasmin an Duft, als Ros' Du wächst, Zypress' im Rosenhain, so  
strebend himmelan.
- 4 O voller Liebe, vornehm, herrlich, Du Geliebtester, bist ganz und gar  
besät von Kostbarkeiten,  
Du Kaaba, Hedschas, Mosesberg, Du Paradies, wo dienend Huris nah'n.
- 5 Basilikum und Rosen, Bäume, Ambra-Sorten, Aloe bist Du für mich,  
Auch Schatz und Karneol, Korallen, das gesamte Perlenreich im Ozean.
- 6 Du Herzerheber und Bewahrer aller Treue, Du verbrennst die Leber,  
Qualen mir bereitend,  
Mein Herr und mein Gebieter, Weltenherrscher, Emir, Schah Du  
sämtlicher Sultan'.
- 7 Du Kerze, Docht und Licht, mein heller Schein, mein Stern und meine Sonn',  
Du Nachtigall, Du Rebhuhn, und nesimigleicher Nachtigall-Sopran!

## **Anmerkungen**

- ad 4) Alle in der zweiten Hälfte aufgezählten, teils realen, teils fiktiven Orte, haben religiöse Bedeutung: die Kaaba als zentrales Heiligtum des mohammedanischen Kultes, der Hedschas als die Gegend Arabiens, in der sich die heiligen Städte Mekka und Medina befinden, der Berg (Sinai), auf dem Moses die Tafeln erhielt, und das Paradies mit seinen Paradiesjungfrauen (Huris). Daß in der mittelalterlichen Liebesdichtung der oder die Geliebte mit solchen heiligen Stätten verglichen wird, muß an sich nicht unbedingt auf einen religiösen Sinn hindeuten. Vielmehr verwenden viele Dichter diese Orte als starke Metaphern für den oder die wunderschöne(n) Geliebte(n). Im Falle Nesimis allerdings liegt auf der Hand, daß neben diesem hyperbolischen Lob für die Schönheit des Angebeteten auch dessen Qualität als primär religiöses Verehrungsobjekt im Blick ist.

**1.35. Üzünü mändən nihan etmək dilərsən, etməgil!**

- 1 Wenn Dein Gesicht zu seh'n Du mir versagen willst, o laß es sein!  
Wenn Du mein strömend' Weinen und Verzagen willst, o laß es sein!
- 2 Dein Moschushaar auf Rosenblätter hast Du hingestreut,  
Wenn Du zur Qual dem Liebenden sein Heim zerschlagen willst, o laß  
es sein!
- 3 Die Silberpappeln Deiner Wimpern birgst im Bogen Deiner Brauen Du,  
O trunk'nes Aug', wenn blut'ge Wunden Du mir schlagen willst, o laß  
es sein!
- 4 O Aug', den Wein von unserem Vereintsein tauschtest Du mit Trennung,  
Doch daß ich nur Juwelen wein': wenn Du solch Klagen willst, o laß es sein!
- 5 Um Dich zu lieben, ließ das Sein ich und den Ort des Seins mit all dem Rest,  
Was bleibt mir dann vom Leben noch? Wenn Du es mir verjagen willst,  
o laß es sein!
- 6 Vor fremden Augen willst von Deinem Angesichte Du die Burka nehmen?  
Wenn Du vor allen Deines Grundgeheimnisses entsagen willst, o laß es sein!
- 7 Mein Herz in Deiner Liebe Du verbrennst, das ist nur recht.  
Doch wenn als Schandmal um die Welt Du's tragen willst, o laß es sein!
- 8 Dich liebend steh' ich, pfeilgerad', beim Zeugnis Deiner Wimpern!  
Zum Bogen umzubiegen nun den langen Wuchs Du wagen willst? O laß  
es sein!
- 9 Der Wohnort Deiner Liebe ist nur meines Herzens Trümmerfeld!  
Daß aber Trennungsort es sei, wenn Du's verklagen willst, o laß es sein!
- 10 Nesimi weiß doch selber ganz gewiß: sein Mund dient Ihm zur Rede,  
Wenn aber ihre Klarheit zweifelsvoll Du hinterfragen willst, o laß es sein!

## **Anmerkungen**

- ad 5) Der Sinn des zweiten Halbverses könnte entweder sein, daß vom Leben des Sprechenden nur noch so wenig übrig ist (nachdem er sein irdisches Glück für die Liebe geopfert hat), daß es sich entweder nicht lohnt, es ihm noch abzunehmen (weil diese Beute dann nichts wert wäre), oder daß man aus Mitleid darauf verzichten sollte, ihm auch noch diesen letzten Rest zu rauben.
- ad 8) Die Bezeichnung „pfeilgerade“ in Verbindung mit den Wimpern bzw. (durch das Bild der Bögen angedeuteten) Augenbrauen dürfte eine Anspielung auf die *istivā*-Linie sein. Diese gedachte Linie verläuft ja senkrecht zwischen den Augen.

**1.36. Dİlbəra, dil səndən özgə bir dəxi yar istəməz!**

- 1 O Liebster mein, nur Dich das Herz und keinen and'ren Freund begehrt,  
Vereint im Glück mit Dir nach keinem sonst es sich verzehrt.
- 2 Da Gott vor Ewigkeit dem Herzen hat befohlen, Dich allein zu lieben,  
So ist es klar: in Ewigkeit nur diese Liebe es verehrt.
- 3 Mein Herz-Mansur, ihm wurde Deine Lock' zum Henkersseil,  
Gehängt von Deiner Lock' sind andere Gehänge mir nichts wert.
- 4 Verleumder, wisse: fertig wurd' ich heut' mit dem, was nicht von Gott,  
Der Freund und ich sind Eins, hab' von der Welt mich abgekehrt.
- 5 Ich fragte mich in Herzensagonie: was bringet mir die Heilung?  
Da fern des Lieblings Lippen, sich das Herz die Heilung selbst verwehrt.
- 6 Die Herzensstadt durch Deinen Fortgang fiel in Trümmer und Ruinen,  
So komm': nur Dich als Bauherrn und Bewacher noch die Stadt entbehrt.
- 7 Das Lebenswasser meines Erden-Lebens: Deine Lippen,  
Nesimi braucht nur Dich, sonst keinen, welcher sein Zuhause' vermehrt.

## **Anmerkungen**

- ad 3) Der Dichter vergleicht hier sein Herz mit dem berühmten Märtyrer Mansur, der der Legende nach auf dem Galgen hingerichtet worden sei (vgl. dazu S. 77 und 95), die Haarlocke des Geliebten mit dem Hinrichtungsseil. Die Haarlocke steht wie üblich für die Haar-„Linie“ und diese wiederum metonymisch für die hurufische Lehre.

### **1.37. Şərbətin acı firqətin nuş edərəm şəkər kimi**

- 1     **Wie Zuckerwasser trink' ich Deines Fortgangs bitt're Not,  
Allein die Seele bleibt vor Gram mir schützend zu Gebot.**
- 2     **Mit Deinem Fortgang, Mondenangesicht, verbrennen wolle Du mich nicht.  
So goldgleich rein veredelt, lieb' ich Deiner Wangen Rot.**
- 3     **Den Bogen lege nicht zum Spannen an, mich fortzujagen,  
Die Pfeile brächten meinem Herzen, grad wie Gift, den Tod.**
- 4     **Damit sie wissen: Ja! Im Westen ging die Sonne auf, mein Mond,  
Den Schleier fort! Erschein' vor Volkes Aufgebot.**
- 5     **Idol, wer sich den Engeln gleich nicht vor Dir niederwarf,  
Auf ewig ihm der Ruf als teufelsblinder Leugner droht.**
- 6     **Der Dornbusch wies zum rechten Glauben Moses einst den Weg,  
Wer liebt, den hat zum Licht geführt Dein Angesicht als treuer Bot'.**
- 7     **Mit Eifer, Ehrlichkeit und aufrecht such' und finde Gott,  
Kein Wenn und Aber werf' in Zweifel Dich und aus dem Lot.**
- 8     **O Mond, die Ewigkeit beschert' die Nachricht dem, der liebt:  
Nur einmal noch von Dir begehre solche Kunde ich devot.**
- 9     **Dein Mal, die Linie brennt Nesimi ab, der Flamme Raub,  
Doch sieh', wie moschusduftend schön er brennt, empor er loht!**

## Anmerkungen

ad 5) Dieser Doppelvers paraphrasiert die koranische Erzählung von der Verstoßung des Teufels. Demzufolge verweigerte sich Iblis, einer der Engel, Allahs Befehl, sich vor dem von diesem erschaffenen Menschen (bzw. Adam) anbetend niederzuwerfen (Koran 2: 34; 7: 11; 15: 26; 17: 61; 18: 50; 20: 116; 38: 71-77). Deshalb wurde Iblis bzw. der Teufel von Gott verstoßen. Im Koran wird auch die Begründung gegeben, warum Iblis sich dem Anbetungsbefehl verweigert habe: er sei aus Feuer erschaffen und daher besser als der aus Lehm gemachte Mensch (38: 76). Es sei gewissermaßen unter seiner Würde, sich vor dem irdischen Geschöpf niederzuwerfen. Für die Hurufis ist dieser Teufelsmythos eine wichtige und immer wieder verwendete Argumentationshilfe. Sie übernehmen die koranische Vorgabe, daß aus der Weigerung, sich vor dem Menschen niederzuwerfen, die Verstoßung des Teufels durch Allah folgt. Oberflächlich unterscheidet sich ihr Iblis- bzw. Teufelsnarrativ in keinem wesentlichen Punkt von dem des Korans. Die Differenz ergibt sich jedoch aus der unterschiedlichen Bedeutung, welche dem Menschen zugewiesen wird. Im koranischen Teufelsmythos ist dieser nur ein vollkommen passives Objekt, bar jeder eigenen Initiative, an dem die übrigen Partizipanten der narrativen Konstellation, Gott, Iblis und die anderen Engel, ihre Handlungen vollziehen. Nach gängiger Lesart der Mehrheitsmuslime wird Iblis im Koran deshalb verstoßen, weil er die Befehlsgewalt Allahs nicht anerkennt und sich dadurch des Ungehorsams beziehungsweise der Hybris (arabisch *istikbār*) schuldig macht. Ganz entgegengesetzt ist im übrigen die Interpretation dieses Mythos durch al-Ḥallāḡ, auf dessen mythisierte Figurationen Nesimi in seinen Gedichten immer wieder anspielt (siehe oben S. 77 und 95). Bei diesem arabischen Mystiker ist die Weigerung des Teufels, sich vor der Kreatur Allahs niederzuwerfen, eine Folge nicht der Anmaßung, sondern im Gegenteil der höchsten Verehrung Allahs: al-Ḥallāḡs Iblis weigert sich, irgendetwas anderes außer Allah, dem einzig legitimen Anbetungsobjekt, als derartiges zu akzeptieren. Er wird anschließend zum größten aller Märtyrer, da er sein Bekenntnis zum Einheitsglauben an Allah mit der höchstmöglichen Strafe, nämlich ewiger Verdammnis, bezahlt.<sup>46</sup> Bei den Hurufis besteht das Teuflische nun nicht in Befehlsverweigerung aus Hybris wie im Koran oder aus Gehorsam und Glauben wie bei al-Ḥallāḡ. Vielmehr ist das Vergehen des hurufischen Teufels ästhetischer beziehungsweise epistemologischer Natur: er hat eine falsche Vorstellung vom Wesen Gottes und leugnet dessen Identität

<sup>46</sup>

Vgl. Heß 2007.

mit dem des Menschen. Überzeugend konnte diese hurufische Neudeutung des koranischen Teufels-Narrativs auf muslimische Ohren zunächst Möglicherweise wohl deshalb wirken, weil sie fast zur Gänze mit dem koranischen Text in Einklang zu bringen ist; insbesondere die Rolle des Teufels stimmt in beiden Fällen überein. Daß der Koran explizit den Hochmut Iblis' als Motiv erwähnt (38: 76), muß bei dieser Deutung natürlich unterschlagen werden.

- ad 6) Hier wird auf die biblische und koranische Geschichte (vgl. Koran 20: 9f.; 27: 7; 28: 29) angespielt, derzufolge Gott sich Moses in einem brennenden Busch bzw. einem Baum geoffenbart haben soll (Exodus 2: 2).

**1.38. Gəl, ey dilbər, mənî gör kim, necə xoş yanaram sənsiz**

- 1 O Liebster, komm', sieh' her, wie schön ich brenne – ohne Dich!  
Durch Trennungsbrand und Wellenschlag ich renne – ohne Dich!
- 2 Da ist Dein Bild, die Huri vor dem Auge mir erstand,  
Die Leber durch die Trennung mir verbrennt, solch' Bildnis nur ich  
kenne – ohne Dich.
- 3 In beiden Welten ist mein Ziel, mit Dir mich zu vereinen –  
Mein Geist befraget das Orakel, bis ich es erkenne – ohne Dich.
- 4 O eine Herzens-Trümmerstadt entstand erbarmungslos durch Deinen  
Fortgang,  
Zerstört, dem Boden gleich, jedoch aufs Neue ich begänne – ohne Dich.
- 5 Die Sucht nach feuchten Perlen Tränen mir entströmen läßt,  
Zum Ausstreu'n ich Korallen aus den Perlenbänken trenne – ohne Dich.
- 6 Ach, kämest Du, mein Seelen-Liebster, sonst vor Gram allzeit der Strick  
Der Trennung wie der Sehnsucht und der Gier den Hals mir nur  
umspanne – ohne Dich.
- 7 Nesimis Leben dient der Liebe als ein Opfertier,  
Ich nun „Der blutig unterschreibt“ mich nenne – ohne Dich.

## **Anmerkungen**

- ad 1) Im zweiten Halbvers verwendet Nesimi ein Oxymoron: das Feuer der Trennung führt dazu, daß er wie Wasser (von Tränen) (zer)fließt.
- ad 3) „Beide Welten“: Diesseits und Jenseits.
- ad 5) „Feuchte Perlen“ bezieht sich wahrscheinlich im primären Wortsinn auf Perlen, die noch in der Auster sind. Die Perlen sind hier erneut ein Bild für die Zähne (*tertium comparationis*: sie sind weiß und aufgereiht); die Korallen stehen für den gesamten Mund. Zähne und Mund sind dabei Stellvertreter für die göttliche Rede des (hurufischen) Gottes. Die die Perlen umgebende Feuchtigkeit bzw. Flüssigkeit wird mit Tränenfluß verglichen, wodurch Doppelpers 5 ein Motiv aus dem Eingangsvers wiederaufgreift.

Für „Sucht“ verwendet der Dichter ein Wort (awo. *şevk*), das im Westen des westgohusischen Sprachgebietes auch „Glanz“ bedeutet. Sollte dieser Doppelsinn intendiert sein, bezöge er sich auf den strahlenden Glanz der Perlen/ Zähne. Daß Nesimi hier davon spricht, er streue Korallen aus, bezieht sich wahrscheinlich auf seine Rolle als Propagator der hurufischen Religion. Die Korallen-Metapher wird dabei ihrerseits metonymisiert, so daß sie nicht nur für den Mund, sondern auch für dessen Inhalt, die Worte der göttlichen Botschaft *Fazlollāhs*, steht.

- ad 6) Mit Hilfe des Strick-Motivs wird hier der Galgen und mithin das Martyrium, insbesondere al-Ḥallāğs, evoziert.
- ad 7) Die Muslime feiern jedes Jahr das Opferfest (ttü. *Kurban Bayramı*). Bei dem Opferfest schlachtet man bestimmte Tiere rituell. Dieser Ritus erinnert daran, daß der Prophet İbrahim (ein muslimisches Avatar von Abraham) seinen Sohn İsmail opfern wollte, aber im letzten Augenblick von Gott daran gehindert wurde (die islamische Variante der biblischen *Aqedah* „Bindung (Isaaks)“, Gen 22: 9, bei der Abraham seinen Sohn opfern wollte). İbrahims versuchtes Opfer bringt einerseits seine über alles (auch die Liebe zum eigenen Kind) gehende Liebe und Treue zu Gott, andererseits aber auch Gottes Milde zum Ausdruck. Indem Nesimi durch den Gebrauch des Wortes „Opfer“ (*kurban*) indirekt auf diese Legende anspielt, interpretiert er sein eigenes Tun als mögliches Selbstopfer zur Verherrlichung Gottes.

**1.39. Ey badi-səba, məndən ilət yarə səlamı**

- 1 O Zephyrwind, bring' meinem Freund den Gruß, auf Deiner wehn'den Spur!  
Auch jenen grüß', der voller Streitlust, dessen Augen wüste Raubgier  
nur entfuhr!
- 2 Vom Freunde mir die Nachricht bring', o dieses Wissen spende, schuldig  
bist Du's mir,  
Sobald die Zeit gereift, erfrag' vom Freund: Wo findet dieses Sehnen eine  
heilende Natur?
- 3 Sein Trennungsschmerz, so grauenhaft, verbrannte mich in seinem Feuer.  
Wann seh' von jenem vollen Mond ich jemals wieder auch nur eine  
zarteste Kontur?
- 4 So fern von Deiner Lock' und Deinem Mal ich mich befinde,  
O Gott, so gib mir jene Falle und das Korn zurück, dies sei Dein Schwur!
- 5 Wer Dich zum Strebensziel in beiden Welten nicht erwählt,  
Der hat sein Ziel verfehlt, verringert Lebenslust zur Miniatur.
- 6 Im Reich der Wahrheit jener Weise Qiblarichtung recht erfaßt,  
Dem Qibla Dein Gesicht, Dein Auge wird Imams-Figur,
- 7 O Mondenangesicht, von dem die Rosenwangen jene Tafel waren,  
Die Gabriel herab uns sandte mit des Logos Signatur!
- 8 Der Ew'ge Mundschenk reichte mir auf Seinem Feste einst den Becher,  
Den Wein, von dem das Glas sich füllet mit des Gabriels Tinktur.
- 9 Ein endpunktloses Glück bedeutet Dein Erreichen, aber, daß es sich  
Nicht wieder unstedt drehe, ihm der Ewige verleiht gefestigte Statur.
- 10 Mit Anmut Mond und alle Huris Du beherrschst. Und wenn es eine  
Wahrheit ist,  
Erleidet selbst als Knecht die Sünder-Seele freudig die Tortur.
- 11 Zu Anstand und Gesetz drängt mich ein Mahner immerfort.  
Du Hochgelehrter, wer der Liebe dient, bedarf der Regeln nicht – so völlig stur.
- 12 Um Dich zu rühmen, steigt Nesimis Wort auf Gottes Thron,  
Die Perl', die solche Höhe fand, in welchen Tiefen wuchs sie nur?

## **Anmerkungen**

- ad 4) Zum Bild der Schlingen-Falle mit dem darin ausgelegten Köder-Korn, das dem Gesicht des Geliebten mit dem Wangenmal ähnelt, vgl. oben S. 100 und 104.
- ad 6) Die Qibla(richtung) ist die Richtung nach Mekka, die den Muslimen beim Gebet vorgeschrieben ist. Da für die Hurufis der eigentliche Anbetungsort das Gesicht des Menschen(gottes) ist, wird das Gesicht hier zum Zielpunkt der Qibla umdefiniert. Beim Freitagsgebet, während dessen sich die Muslime wie immer gen Mekka verneigen, befindet sich vor ihnen der Imam (arabisch *imām*) oder Vorbeter. Dieser steht bei seinem Vortrag vor einer Gebetsnische (arabisch *mihrāb*), die nach Mekka ausgerichtet ist. Das Sichverneigen gen Mekka wird mit dem Gesicht und der Imam mit den Augen verglichen. Indem Nesimi als *tertium comparationis* die Anbetung bzw. das Sichniederwerfen wählt, bringt er die für mehrheitsmuslimische Ohren provokante Gleichsetzung des menschlichen Gesichts mit der Kaaba in Mekka und somit indirekt des Menschen mit Allah in einem gefälligen Bild zum Ausdruck. Zu diesem Vergleich siehe auch oben S. 46.
- ad 7) Die „Tafel“ ist ein Zitat aus dem Koran. Dort ist in Sure 85: 19-21 von einer „wohlverwahrten Tafel“ (arab. *lah mahfūz*) die Rede, die mit Allah identisch sei und die „Lesung“ (= Koran) enthalte. Die Hurufis bezogen diese koranische Aussage selbstverständlich auf die bis zum Erscheinen Fāzlollāhs geheime und unbekannte Buchstabenarithmetik, die allein den wahren Sinn des Korans offenbare. Zu den Gemeinsamkeiten zwischen der „verborgenen Tafel“ und der hurufischen Lehre zählt, daß beide im Wertesystem oberhalb des Korans angesiedelt sind.

Gabriel ist nach muslimischer Auffassung der Engel, der dem Propheten Muḥammad Botschaften von Gott überbrachte.

„Herabsenden“ (sc. vom Himmel) ist in islamischer Terminologie ein Synonym für „als göttliche Offenbarung gewähren“.

- ad 8) Im vorliegenden Vers wird zwar das Wort „Ewigkeit“ (ttü. *ezel*) als Attribut des Mundschenks verwendet. Was mit diesem Ewigkeitsmundschenk gemeint ist, verrät indes deutlicher noch die

gemeinsame Verwendung von „Ewigkeit“ und „Fest“ (awo. *bezm*) im ersten Halbvers. Da das Wort *ezel* die anfangslose Ewigkeit (im Unterschied zu *ebed*, der endlosen Ewigkeit, verwendet im folgenden Doppelvers 9) bezeichnet, kann der Leser nämlich erraten, daß mit diesem Fest hier das sogenannte „Fest(mahl) der Ewigkeit“ (awo. *bezm-i elest*) gemeint ist. Hierbei handelt es sich um eine gängige Metapher für die Phantasie vom präexistentialistischen Zusammentreffen der noch nicht geschaffenen Seelen mit Gott (siehe oben S. 27).

- ad 10) Das „Versklaven“ in der ersten Vershälfte ist so gemeint, daß der Angebetete in seiner Schönheit so weit über dem Mond und den Paradiesjungfrauen (Huris) stehe wie ein Herr über einem Sklaven.
- ad 11) Die Aussage des Doppelverses erinnert an Augustinus' berühmtes Diktum *Dilige et quod vis fac*.
- ad 12) Die Erwähnung von „Gottes Thron“ (arabisch *'ars*), eines durch den Propheten Muhammad ohne Quellenangabe vom Christentum übernommenen<sup>47</sup> Bildes, vereint hier verschiedene Interpretationen. Neben dem offensichtlichen hyperbolischen Selbstlob für seine dichterischen und rhetorischen Fähigkeiten (vgl. den deutschen Ausdruck „in den Himmel loben“) verweist der Ausdruck, daß Nesimis Wort sich zum Thron Gottes erhebe (im Original transitiv konstruiert: er erhebt es auf ihn), auf die spirituelle Interpretationsebene des gesamten Gedichtes. Entscheidend ist jedoch die konkrete hurufische Interpretation des „Thrones“. Diese ist eng verbunden mit der Vorstellung, daß der im frühislamischen Kontext eher kosmologisch verstandene „Thron“<sup>48</sup> sich mit dem menschlich-göttlichen Gesicht verbinde, insbesondere mit der darauf imaginierten *istivā*-Linie. Schließlich kann „Thron“ auch als Metapher für die Koransure 20 verstanden werden, die nach Auffassung der Hurufis eine der Stellen ist, welche diese Interpretation korroboriert (vgl. zum gesamten Themenkomplex die Erklärungen auf den Seiten 44 und 46 oben).

---

<sup>47</sup> Vgl. Nagel 2010.  
<sup>48</sup> Vgl. erneut Nagel 2010.

#### **1.40. Canımı yandırdı şövqün, ey nigarım, qandasın?**

- 1 Dein Liebesstrahl die Seele brennt – o Sonnenschein, wo find' ich Dich?  
Mein Augenlicht, in beiden Welten all mein Sein, wo find' ich Dich?
- 2 Mit Blut die Schmerzen Deines Fortgangs reich die Leber tränkten, komm!,  
Des Lippen Kuß mir schenket, sanft beschwingend, Wein, wo find' ich Dich?
- 4 Als Dorn mich traf Dein Fortgang – sieh nur her! -- wie schrecklich dieser  
mich verletzte,  
Narzissenaug, Liebster aus dem Rosenhain, wo find' ich Dich?
- 4 Geduld mir raubt' Dein Liebesstrahl. von Festigkeit mir gar nichts blieb,  
Mein Ruhepol, Geduldgarant, so fest wie Stein, wo find' ich Dich?
- 5 Dich liebend wurde ich zum Schild, mit Spottes Pfeilen übersät,  
Die spitz aus Aug' und Brau' Dir fahren, Liebster mein, wo find' ich Dich?
- 6 Der Motte gleich verließ ich Deines Angesichtes Licht, bin fern,  
Und brenn', Du Licht und Feuer, nachts, tagaus, tagein; wo find' ich Dich?
- 7 Getrennt von Dir kennt keinen treuen Freund und Halt hinfort mein Herz,  
O Schönster Mensch, mein Freund, der mit mir teilt die Höhlen-Pein, wo  
find' ich Dich?
- 8 Wenn Deines Fortgangs Pfeil die Leber, welche liebend für Dich lodert,  
mir durchbohrt,  
In Geist und in Erscheinung such' ich Dich, o Du mit Deinem Läufer-Sein,  
wo find' ich Dich?
- 9 Vor Ewigkeit als Pfand Allah der Locke Sein Geheimnis anvertraute,  
Verpfänder dieses Pfands, des Absoluten Täters Schrein, wo find' ich Dich?
- 10 Der Duft von Deiner Locke, Deinem Schleier mich mit heißem, starkem  
Wunsch erfüllt.  
Dein Rosen-Angesicht, das Haar wie der Tataren Moschus, völlig rein.  
wo find' ich Dich?
- 11 Zu jedes Morgens Stunde mach' den Wind zum Boten Deiner Haare Duft,  
Ach, meines Wartens Glut sprengt jedes Maß, es flammt in mich hinein,  
wo find' ich Dich?

- 12 Den Garten Eden dem, der liebt, dies Schöne hier erreichen heißt,  
O Kevser-Wein, mein Rausch, er stellt sich mir nicht ein, wo find' ich Dich?
- 13 Der Freund, an jeder Ecke macht er tausend Geister mir zu Feinden,  
Du Größte Schwärze, här'tste Burg noch obendrein, wo find' ich Dich?
- 14 Nesimi darf sich heute Chosrau aller Liebes-Tage nennen,  
Du Zuckerlipp', mit der so süß ich mich verein', wo find' ich Dich?

### Anmerkungen

Wenn die überlieferte Verszahl dieses Gedichtes (14) authentisch ist, könnte sich schon hierin eine Anspielung auf die hurufische Zahlenmystik verbergen. Denn 14 als Doppeltes von 7 und Hälfte von 28 ist eine in diesem System bedeutsame mathematische Größe. Vgl. S. 65.

- ad 1) „Liebesstrahl“ (awo. *şevk*): vgl. die Erläuterung auf S. 117.  
Nesimis schmerz erfüllte Frage nach dem Ort des Geliebten verleiht nicht nur der Sehnsucht des von seinem Geliebten Getrennten Worte, die unter diesem Aspekt auch zu einer Ghasele profanen Inhalts passen würden. Vielmehr scheint dahinter auch die Theorie vom omnipräsenten und zugleich delokalisierten Gott auf.<sup>49</sup> Die Hurufis hielten ihre Menschengottheit für das ewige Grundprinzip, aus dem alles hervorgegangen ist. Daher kann es auch nicht in einer der beiden Welten (Diesseits und Jenseits) gefunden werden, sondern umgekehrt sind diese nur von ihm abhängige Funktionen. Dieser Gedanke wird in diesem Gedicht sehr stark betont, indem die Frage „wo find' ich Dich?“ (im Original *kanda-san* „wo bist Du?“) als am Ende jedes Doppelverses nach dem Reimwort echoartig wiederkehrende identische Phrase (sogenannter *redif*) verwendet wird.
- ad 7) „Mein Freund, der ... teilt die Höhlen-Pein“: d.h. mein sehr enger Freund. Der Ausdruck spielt auf eine Begebenheit aus dem Leben des Propheten Muḥammad an. Vor seiner Flucht nach Medina soll er sich mit dem späteren Kalifen Abū Bakr in einer Höhle versteckt haben. Handschriftliche Textversionen haben aber einen veränderten Wortlaut.
- ad 12) Zu Kevser: vgl. S. 40.

---

<sup>49</sup> Vgl. S. 67.

- ad 13) Der Ausdruck „Größte Schwärze“ (awo. *sevād-i a'zam* = persisch *sevād-e a'zam*) enthält als Wort für „Schwärze“ das aus dem Arabischen übernommene Verbalnomen *sevād*, das mit arab. *sawdā'* > türkisch *sevda* verwandt ist (siehe hierzu oben S. 40 und 46). Außerhalb der hier im Vordergrund stehenden besonderen hurufischen Bedeutung (Schwärze der Haare = Schwärze der 7 bzw. 14 Linien auf dem Gesicht des Menschen, der kosmischen Ur-Schrift, des Korans) hat „Größte Schwärze“ in der klassischen orientalischen Dichtung eine Reihe verschiedener Bedeutungen. Eine davon ist die Umgebung Mekkas.<sup>50</sup> Nach dem türkischen Literaturforscher İskender Pala drückt die „Größte Schwärze“ die Stufe der Verschmelzung des Menschen mit dem göttlichen Wesen aus, wohingegen die „Geister“ mit den niederen menschlichen Regungen gleichgesetzt werden.<sup>51</sup> Diese Interpretation, die den hurufischen Hintersinn von Schwärze als Haar usw. unberücksichtigt läßt, ist eine Grundthese der *vahdat-e voğūd*-Lehre (dazu siehe oben S. 31). Beide Interpretationen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich.
- ad 14) Chosrau (neupersisch *Ḥosrou*, awo. *Ḥüsrev*) wird in der klassischen islamischen Literatur einerseits als allgemeine Bezeichnung für die Großkönige von Iran verwendet. Wenn Nesimi sich also als den „Chosrau aller Liebes-Tage“ apostrophiert, bedeutet es demzufolge, daß er für sich in Anspruch nimmt, auf dem Gebiet der Liebe höchste Macht zu haben. Konkret sind mit „Chosrau“ mehrere Träger dieses Namens gemeint, vor allem die Sassanidengroßkönige Chosrou I. Anuširavān (regierte 531-579) und sein Enkel Chosrou II. Parvēz (regierte 590-628). Letzterer ist eine beliebte Figur in persischen und persisch beeinflussten epischen Dichtungen, deren bekannteste „Chosrau und Schirin“ des aus Aserbaidschan stammenden persisch schreibenden Dichters Nizami Gancevi (Gandschewi) (12. Jahrhundert) ist. Auf dieses Vers-Epos und seine zahlreichen Nachdichtungen spielt Nesimi direkt an, indem er auf die Erwähnung des Namens Chosrau im ersten Vers das Wort „süß“ (awo. *šīrīn*), identisch mit dem Eigennamen der weiblichen Figur Schirin – folgen läßt, wobei „süß“ (und alles andere, was Zucker assoziiert) wiederum in Nesimis Gedichten einen festen Platz als Eigenschaft der Lippen und des Mundes des Geliebten (Gottes) hat. In dem Epos finden König Chosrau und seine Geliebte Schirin nach zahllosen unglaublichen Abenteuern am Ende doch noch zueinander. Aus diesem Grund verwenden Mystiker wie Nesimi die beiden Figuren, um die entsagungswillige Liebe des mystischen Adepten zu Gott zu versinnbildlichen. Auch diese, so die Botschaft, wird letzten Endes, wenngleich nach großem Leid und Schmerzen, ihre Erfüllung finden.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Pala 2004: 401, s.v. *Sevād-i a'zam*.

<sup>51</sup> Pala 2004: 401, s.v. *Sevād-i a'zam*.

<sup>52</sup> Zu den Figuren und ihrer literarischen Verarbeitung vgl. Pala 2004: 220, s.v. *Ḥüsrev* und ebd.: 220f., s.v. *Ḥüsrev ü Şirin*.

#### **1.41. Təcəlli dutdu afaqı camalın şəm'i-tabından**

- 1 Die Pracht erfaßt den Horizont, durch Deiner Schönheit mächt'gen Strahl,  
Nachdem Dein Monden-Angesicht erschien, herab den Schleier warf, zutal.
- 2 O Mundschenk, reiner Geistes-Körper, Huris spiegeln Dein Gesicht,  
In Staunen und in Rausch ist meine Seel' von Deines Weines Mund-Pokal.
- 3 Der Stunde Zeichen: Locke, Brauen, Wimpern sind mit Deinem Haar vereint,  
Wer ohne Wissen rechnet, findet des Koranes Endberechnung nur fatal.
- 4 Verlockend Deiner Lippen Spiel, wie süß sogar Dein Tadel schmeckt,  
Dies Zier'n und Tadeln wird dem Liebesfreund zu Lebens reichem Tal.
- 5 O Deiner Schönheit Gottesbuch, aus welchem Himmel kam's herab,  
Da beide Lettern, Kaf und Nun, entstammen dieses Buches Areal?
- 6 Dein Aug' enthob die Drehung dieser Welt der frömmlicherischen Übung,  
Die letzte Zeit brach an, und Aufruhr sich erhob zum Weltfinal'.
- 7 Es sagt Dein Strich: „Allah ist Einer, Schützer“ und „Das Lob Allah gehört“,  
Den Vorhang Dein Gesicht verlor, der Sonn' entglitt der Schleier-Schal.
- 8 „Wir taten es“ muß Deine Lippen sicherlich beschreiben,  
Denn „Alles lebt“, so lautet Deiner Lippen fließendes Signal.
- 9 Zur Glaubenstätigkeit ward mir das Tor geöffnet durch Dein Mal und  
Deine Lock',  
Die Letter und den Punkt beschau', sieh' ihres Tores Potential!
- 10 Ihr Frommen, ja: Gebetskranz-, Litaneienlohn gab Gott euch viel,  
Doch ich vertauschte mit der Liebe ihn – der and're Lohn ist mir egal!
- 11 Nesimi, da mit Dir sich Jener traf, du Paradies und dessen Jungfrau'n fandst,  
Fehlt Seiner Rechnung jenes Endgericht wie auch der Hölle Qual.

## Anmerkungen

ad 1) Für „Pracht“ wird hier ein Wort verwendet (awo. *teğelli*), das üblicherweise die Pracht und Herrlichkeit Gottes bezeichnet.

ad 2) Der transzendente (und zugleich menschliche) Geliebte wird in Nesimis Gedichten des öfteren als Mundschenk bezeichnet (vgl. oben S. 39). Der Wein, der hierbei ausgeschenkt wird, ist eine Metapher für die Unsterblichkeit, und das Bankett, auf dem dieses geschieht, ist das Bankett der Ewigkeit, auf dem die Seelen Allah ihren Glauben noch vor der Schöpfung zugesichert haben sollen (vgl. oben S. 27). „Geistes-Körper“ ist für die Hurufis kein Paradox, weil sie ja glauben, daß die höchste geistige Potenz und die körperliche Erscheinung des Menschen ineinsgefallen sind.

ad 3) „Stunde“: gemeint ist die Stunde der Abrechnung, in der der Jüngste Tag heranbricht.

Brauen, Wimpern und Haarlocke bilden die sieben Mutterlinien: Ihre Erwähnung ist somit ein direkter Hinweis auf die hurufische Lehre (siehe oben S. 38). Dieser erste Halbvers verdeutlicht die millenaristische Auffassung der frühen Hurufis: das Erscheinen Fażlollāhs beziehungsweise der hurufischen Lehre wird mit dem Anbrechen des Jüngsten Tages gleichgesetzt. An diesem findet nach allgemein muslimischer Auffassung zunächst die endgültige Zerstörung der Welt und danach die Auferweckung der Gestorbenen statt, die danach von Gott gerichtet werden. Aufgrund der unklaren historischen Überlieferung zur frühen Geschichte des Hurufismus ist unklar, ob diese eschatologische Erwartung in irgendeinem Zusammenhang mit tatsächlichen Katastrophen steht, die sich damals ereigneten, insbesondere mit dem verheerenden Einfall des Tyrannen Timur in Iran in den 1380er Jahren.

Der zweite Halbvers benennt das Thema des „Tages der Abrechnung“ (arabisch *yaum al-ḥisāb*), das im ersten Halbvers durch das (bereits koranische) Motiv der „Stunde“ nur angedeutet worden ist, explizit, indem er das Wort „Abrechnung“ (das awo. *ḥisāb*, das auch in dem arabischen *yaum al-ḥisāb* vorkommt) verwendet. Der eschatologische Sinn dieses Zitats wurde in der Übersetzung durch die Formulierung „Endberechnung“ verdeutlicht. Das arabische Wort *ḥisāb* „Abrechnung (am Tag des Jüngsten Gerichts)“ und seine türkisierte Variante bedeuten nun zugleich auch „Rechnen, Rechnung“ im Sinne einer mathematischen Operation. Diese Doppeldeutigkeit macht sich Nesimi zunutze, indem er von „Koranes *ḥisāb*“ spricht. Denn dadurch gewinnt die eschatologische Bedeutung des Wortes zugleich auch eine, die auf die mathematische Dimension der hurufischen Zahlen- und Buchstabenlehre hinweist. Mit dem *ḥisāb* des Korans ist unter diesem Aspekt

der „Kalkül“ gemeint, nach dem unter anderem die sieben „Mutterlinien“ (indirekt erwähnt in der ersten Vershälfte) in die Buchstaben des arabischen Alphabets und somit die Züge des Menschen in die göttliche Botschaft umgerechnet werden. Schließlich fügt Nesimi in die zweite Vershälfte noch ein Wort ein, das etymologisch mit dem arabischen Wort *hisāb* verwandt ist, weil es von derselben Wurzel (*h-s-b*) kommt, die „berechnen, abrechnen“ etc. bedeutet: „wer ohne Wissens rechnet“ (awo. *hāsibler*). Gemeint sind die Gegner der Hurufis, die nach deren Meinung keine wahre Erkenntnis, sondern nur Spekulation haben. Diese wird hier als „rechnen“ bezeichnet – allerdings in einem entgegengesetzten, negativeren Sinne im Vergleich zu den mathematischen Operationen innerhalb der hurufischen Lehre: Sie berechnen, schlußfolgern, spekulieren nur, ohne direkte Gottesschau und Erkenntnis. Vgl. auch S. 128.

- ad 5) „Gottesbuch ... Kaf und Nun“. Der mit „Gottesbuch“ übersetzte arabische Ausdruck *muṣḥaf* bedeutet eigentlich „seitenweise angeordnetes (Buch)“. Im mehrheitsmuslimischen Kontext wird der Ausdruck synonym mit „Koran“ (arabisch *Qurʾān*, wörtlich „Lesung“) verwendet. Die beiden Buchstaben Kaf und Nun bilden zusammen das Schöpfungswort „sei!“ (arabisch *kun*, awo. *kün*, Imperativ männlich Singular), durch den nach islamischem Glauben das sichtbare Universum erschaffen worden sein soll (siehe S. 37). Tatsächlich kommt der Befehl *kun* auch an mehreren Stellen im Koran vor (etwa 2: 117; 3: 47 und 59; 6: 73; 16: 40, 19: 35; 36: 82). In einer wörtlichen Lesung legt der vorliegende Doppelpers also nichts nahe, was nicht mit einer mehrheitsfähigen Interpretation des Koran in Deckung zu bringen wäre. Doch im vorliegenden hurufischen Kontext ist noch eine ganz andere Lesart denkbar. Denn für die Hurufis gab es nicht eine, sondern zwei Heilige Schriften. Sie erachteten das wichtigste Buch Faḏlollāhs, das „Buch des Ewigen“ (pers. *Ġāvedān-nāma*) als für dem Koran mindestens ebenbürtig, da nur durch dieses auf persisch geschriebene Werk der Sinn des Korans, wie auch aller anderen Erscheinungen und Vorstellungen, klar werde. Sieht man in dem *muṣḥaf* also nicht den Koran – was aufgrund der wörtlichen Bedeutung des Wortes durchaus einleuchtend ist –, sondern das *Ġāvedān-nāma*, dann gewinnt der ganze Doppelpers einen neuen Sinn. Das „Buch“ (awo., arab. *kitāb*) des zweiten Halbverses kann dann ebenfalls auf seine wörtliche Bedeutung „Geschriebenes“ zurückgeführt und mit der Schrift beziehungsweise den Linien auf dem Gesicht des Menschen, Gottes bzw. Faḏlollāhs identifiziert werden. Aus diesen Linien sind natürlich die beiden Buchstaben Kaf und Nun des Seinsimperativs aufgebaut. Andererseits ist Faḏlollāhs nach hurufischer Auffassung ja nicht nur Erklärer der universalen Buchstabenlinien, sondern zugleich auch Repräsentant der obersten ontologischen Stufe, des „Gottseins“ (arab. *ulūhīya*). Somit werden die Linien seines „Geschriebenen“ also nicht nur in einem graphischen Sinne zu

den Grundbestandteilen von Kaf und Nun, sondern er selbst wird auch in einer essentiellen Hinsicht zum Subjekt des Befehls *kun*.

- ad 6) „Drehung“ (altwestoghusisch *devrān*, vgl. S. 131) ist ein etymologisch mit awo. *devr* „Periode“ verwandtes (und fast synonymes Wort), so daß hier bereits ein Hinweis auf die zyklische Ordnung des Kosmos bzw. die Eschatologie gegeben ist (siehe dazu die Erläuterung auf S. 131). In dem extrem konzentrierten Doppelvers wird zunächst das Motiv der weiblichen Schönheit (wie immer bei Nesimi metaphorisch im Sinne der transzendentalen Schönheit der hurufischen Offenbarungsreligion verstanden) in Form des „Auges“ eingeführt. Eng verbunden mit diesem als erstes im gesamten Vers stehenden Wort ist der Begriff *fitne* „Aufruhr, weibliche Verführungskraft“, der fast am Ende des zweiten Halbverses steht (zu *fitne* vgl. S. 24). Über seine zweite Bedeutung „Aufruhr“ führt *fitne* jedoch zu einem weiteren, diesmal offen theologisch-eschatologischen Motiv, nämlich zum „Aufruhr der letzten Zeit“ (awo. *fitne-i āḥir zaman*).<sup>53</sup> Nach der muslimischen kosmologischen Phantasie wird dem Weltuntergang und dem anschließenden Gottesgericht ein ebensolcher allgemeiner „Aufruhr“ vorausgehen. Durch die Verwendung des Ausdrucks „letzte Zeit“ in der zweiten Vershälfte wird diese millenaristische Perspektive klar formuliert. Ein sich daran anschließendes drittes Motiv, das auf die Gegner der Hurufis zielt, ist die Absage an die „frömmliche Übung“: Angesichts des durch das Erscheinen Fāzlollāhs eingeleiteten finalen Welt-Zeitalters ist fromme Askese noch sinnloser, als sie es in den Augen der Hurufis und anderer islamischer Mystiker immer schon gewesen war.
- ad 7) „Dein Strich“: d.h. die Striche auf Deinem Gesicht, die geheime Bedeutung der Buchstaben. – „Allah ist Einer, Schützer“: leicht abgewandeltes Zitat aus Koran 112: 1-2. – „Das Lob Allah gehört“ ist einerseits ein Zitat aus der ersten Koransure, andererseits eine bei allen möglichen Gelegenheiten im Alltagsleben der Muslime geäußerte Floskel, die Wohlbefinden und Zufriedenheit ausdrückt.
- ad 8) „Wir taten es“ (arab.: *ḡa'alnā*) und „Alles lebt“: Ursprung der Zitate unbekannt.
- ad 9) Die „Letter“ und der „Punkt“, die in diesem Doppelvers mit dem Mal und der Locke des Geliebten gleichgesetzt werden, sind der arabische Buchstabe Bā ب und der in ihm enthaltenen Punkt. Nach einem unter Nesimis Namen überlieferten, aber möglicherweise tatsächlich nicht von ihm stammenden mittelalterlichen Text ist dieser Punkt die Essenz der ersten Koransure (arab.

---

<sup>53</sup> Vgl. Pala 2004: 158, s.v. *fitne*.

*al-Fātiḥa*, wörtlich „die Eröffnende“), des gesamten Korans und aller heiligen Schriften (zu dieser Theorie siehe ausführlich unten S. 129). Der Bezug auf die Fatiha-Sure wird im vorliegenden Vers durch die Verwendung des arabischen Wortes *fath* „Eröffnung“ (und seiner türkischen Übersetzung, *açıl-*) expliziert, das von derselben Wurzel abgeleitet ist wie „Fatiha“. Der Doppelvers gehört somit zu den wenigen Stellen in Nesimis Werk, wo die auf dem Punkt unter dem Bā, mit dem die Fatiha-Sure beginnt, beruhende Interpretation nicht nur indirekt, sondern wörtlich hergestellt wird. Interessant ist auch, daß der Vers einen Bezug zum Imam ‘Alī enthält, der sich in der Prosaerklärung der genannten Theorie mit dem Punkt unter dem Bā gleichsetzt und somit zur sich selbst offenbarenden Quintessenz aller Offenbarung macht. Dieser Bezug wird durch das in dem Vers zweimal vorkommende Wort *bāb* hergestellt. In seiner Primärbedeutung heißt es „Tor“. Die Verbindung zur Figur ‘Alīs war für die mittelalterlichen Kenner der sufischen Denkweise durch einen *ḥadīṭ* (nachkoranische Überlieferung über den Propheten Muḥammad) gegeben, in dem der Prophet gesagt haben soll: „Ich bin die Stadt des Wissens, und ‘Alī ist ihr Tor.“ – wobei im arabischen Original des Hadithes ebenjenes Wort *bāb* verwendet wird.<sup>54</sup> Im zweiten Halbvers wird das Wort *bāb* dann in einer übertragenen Bedeutung gebraucht, nämlich „Kapitel“, womit konkret ein Kapitel des Korans gemeint ist.

- ad 10) Dieser Vers enthält die klassische Polemik der Liebesmystiker gegen die Anhänger anderer sufischer Strömungen und des formalistischen Islams. Denn hier wird sowohl dem Glauben an die spirituelle Nützlichkeit der sufischen Praxis der rituellen Aussprache von Namen Allahs (awo. *zīkr* „Erwähnung“ < arabisch *ḍikr*) als auch dem an die noch äußerlichere und oberflächlichere volkstümliche Beschäftigung mit dem Abzählen von Gebetsperlen eine Absage erteilt und demgegenüber der Pfad der Liebe gepriesen.
- ad 11) „Fehlt Seiner Rechnung...“: Nesimi bringt hier erneut die Doppeldeutigkeit des Wortes *ḥisāb* ins Spiel. Das Wort bezeichnet die „Abrechnung“ am Tage des Jüngsten Gerichts. Indem Nesimi verneint, daß er damit „rechne“, verwendet er eine weitere Bedeutung des Wortes. Entscheidend ist jedoch, daß bei der Erwähnung von *ḥisāb* im Sinne von „Rechnen“ automatisch an die mit mathematischen Operationen arbeitende hurufische Dogmatik zu denken ist. Vgl. S. 125.

<sup>54</sup>

Pala 1998: 26, s.v. *Alī*.



- 11 Des Muslims Ort die Kaaba ist, wie auch der Götzenschrein des  
Glaubensfeindes Ort,  
Wer aber liebt, der sieht die Schwell' zum Freund als Kaaba und als  
Schrein nur an.
- 12 Den Atemhauch des Heil'gen Geistes gab Nesimi Dein Rubin,  
O Du, Nesimis Leben! Liebend ist Dir meine Seele zugetan.

### Anmerkungen

ad 1) Für „einzig“ verwendet Nesimi hier ein Adjektiv (awo. *yek-dāne*), das etymologisch betrachtet „aus einem (*yek*) Korn (*dāne*) bestehend“ bedeutet. Man kann den Ausdruck „einziges Juwel“ daher auch als „Juwel, das ein einziges Korn enthält/ aus einem einzigen Korn besteht“ auffassen. Wie die zahlreichen Erwähnungen des „Mals“ bzw. „Flecks“ auf der Wange, der einzigartigen „Perle“ und des Köderkorns in der Schlinge dürfte sich dahinter eine Anspielung auf den (graphischen) Punkt als ultimativen Kristallisationspunkt der göttlichen „Essenz“ verbergen. In einer unter Nesimis Namen überlieferten osmanischen Schrift aus dem frühen 17. Jahrhundert (deren Zugehörigkeit zu Nesimi aber nicht überprüft worden ist), wird dem Kalifen und (schiitischen) Imam 'Alī (ca. 598-661), einem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad, folgende Äußerung zugeschrieben:

„Alle Geheimnisse Allahs des Erhabenen sind in den vom Himmel herabgekommenen Büchern, d.h. in der Tora, dem Psalter Davids, dem Evangelium und den Büchern der minderen Propheten. Sämtliche Geheimnisse Allahs, die in diesen Büchern vorhanden sind, sind im Koran vorhanden. Was im Koran enthalten ist, ist in der Eröffnenden (Sure) der Schrift [das heißt, der ersten Koransure, al-Fatiha – M. H.] vorhanden. Was in der Eröffnenden (Sure) der Schrift vorhanden ist, ist im „*Bi-smillāh*“ [arabisch „Im Namen Allahs...“, die Anfangsworte der Fatiha-Sure – M. H.] vorhanden. Und alles, was „*Bi-smillāh*“ enthalten ist, ist im B des „*Bi-smillāh*“ vorhanden. Es ist im Punkt des B vorhanden. Und ich bin dieser Punkt, der sich unterhalb des B befindet.“<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Süleymaniye-Bibliothek Istanbul. MS Yazma Bağışlar 2461, Blatt 1r-1v [Übersetzung M. H.].

Der Punkt unter dem arabischen Buchstaben B[ā] (Originalansicht: ب) wird also zur Quintessenz des Korans und somit aller göttlichen Offenbarung erklärt. In der vorliegenden Äußerung ist es 'Alī, der mit dieser höchsten Potenz des Seins identifiziert wird.<sup>56</sup> Diese ungeschaffene, unzerstörbare, ewige, als Lichttropfen imaginierte Essenz manifestiert sich in den spirituellen Führern der jeweiligen Ära (ttü. *devir*), weswegen man diese Form des Reinkarnationsglaubens *devir*-Glauben nennen kann. Es ist allerdings fraglich, ob die Identifikation des Punktes mit 'Alī auch für die Hurufis der frühen Zeit angenommen werden darf, da sie vielmehr Fażlollāh für die höchste Form und die Kulmination des Göttlichen hielten. 'Alī ist im System Fażlollāh nur eine Figur auf der zweithöchsten Stufe, der der „Heiligkeit“ (arabisch *walāya*), während der hurufische Religionsgründer selbst auf der darüberliegenden höchsten Ebene des „Gottseins“ (arabisch *ulūhīya*) wirkt (die dritthöchste ist die des Prophetentums, arabisch *nubūwa*, auf die das System unter anderem den Propheten Muḥammad verweist). Möglicherweise spiegelt der Text des 17. Jahrhunderts also eine Fortentwicklung des ursprünglichen hurufischen Glaubens in Richtung einer Vergöttlichung 'Alīs wider, wie sie bei Teilen der türkischen Aleviten vorkommt (deren Name „die zu 'Alī Gehörigen“ bedeutet). – Bemerkenswert an dem Zitat ist einerseits, daß es die aus der Sicht des Autors maßgeblichen sogenannten „himmlischen“ Offenbarungsschriften – die jüdischen und christlichen ebenso wie die islamischen – in einem kohärenten System vereinigt, dessen oberste Kategorie eine menschliche ist. Durch diesen Menschenbezug stellt es das transzendente Gottesbild des frühen, vor allem koran-basierten Islams auf den Kopf. Andererseits fällt in diesem Kontext die Betonung des mit einem Bā beginnenden heiligen Buchs der Muslime auf – man vergleiche damit die ebenfalls mit B beginnenden Worte der hebräischen Bibel (Gen 1,1: hebräisch *Be-reshit...*). Die dort verwendete hebräische Präposition *be* ist das etymologische Pendant der arabischen Präposition *bi*, die in *Bi-smillāh* verwendet wird. Ob eine mutmaßliche aramäische (der Muttersprache Jesu) Version des Anfangs des griechischen Johannesevangeliums („Im Anfang...“) die aramäische Entsprechung zum arabischen *bi* und hebräischen *be* an ihrem Anfang gehabt hätte, ist natürlich nur spekulativ. – Interessant ist, daß es neben der oben zitierten Identifikation des Punktes mit 'Alī noch andere Interpretationen des Punktes unter dem Bā gegeben hat. Der anatolisch-türkische Mystiker Kaygusuz Abdal (ca. 1350–1444) schreibt

<sup>56</sup>

Weiteres zu dieser Erzählung: Üzüm 2000: 81.

werden.<sup>60</sup> Da im vorliegenden Doppelvers das „Auge“ explizit mit Nergis/ Narzisse gleichgesetzt wird und auch das in das Märchen eingebaute eschatologische Element des Jüngsten Gerichts zum mystisch-eschatologischen Zusammenhang der Gedichte Nesimis paßt, könnte diese oder eine vergleichbare Erzählung möglicherweise den Vers beeinflußt haben.

- ad 11) Für den wahren Mystiker ist nur sein Verhältnis zu Gott entscheidend, er braucht dazu nicht, wie die Mehrheitsmuslime, tatsächlich nach Mekka zu pilgern und den Schwarzen Stein zu berühren. Nesimi versieht seine Polemik mit einer scharfen Spitze, indem er die die Kaaba anbetenden Muslime (durch Parataxe) auf die gleiche Stufe mit den von ihnen als minderwertige Kreaturen diskriminierten ‚Götzendienern‘ stellt.
- ad 12) „Leben! Liebend“: Im Original gibt es ein mehrfaches Wortspiel. Einerseits werden zwei Wörter verwendet, die „Leben“ bedeuten: das arabische *ḥayāt* und das persisch-türkische *ḡān*. Auf der anderen Seite wird die Mehrdeutigkeit von *ḡān* ausgenutzt, das nicht nur „Leben“, sondern auch „Seele“ bedeutet. Schließlich wird für den, dem Nesimis Seele „liebend zugetan“ ist, ein Wort verwendet (*ḡānāne*), in dem sich *ḡān* lautlich wiederfindet.

---

<sup>60</sup>

Pala 2004: 356, s.v. *nergis*.



## Anmerkungen

- ad 3) Der Spiegel ist einerseits eine beliebte Metapher für die Seele. Andererseits kann er auch mit dem Gläubigen gleichgesetzt werden. In diesem Falle kann dann das „Antlitz des Spiegels“, von dem in dem Vers die Rede ist, mit dem Antlitz des Menschen gleichgesetzt werden. Durch diesen möglichen Bezug auf das menschliche Gesicht wird ein weiterer Hinweis auf die hurufische Gesichts-Theologie eingeflochten.
- ad 4) Dschemschid (neupers. *Ġamsīd*, vom avestischen *Yima Hšaēta* „Yima der Glänzende“) ist in der Diwandichtung der Name eines mythischen Herrschers Irans. Der Name steht oft für einen Herrscher von legendärer Macht und einzigartigem Ruhm.

„Des selig Antlitz ist das Glas“: Dem Mythos zufolge besaß König Dschemschid ein Glas mit sieben Inschriften oder Linien (arab. *ḥakḳ*). In diesem „die Welt zeigenden Glas“ (osm. *ġām-i ġihān-nümā*) waren die Geheimnisse der sieben Himmel verborgen, und man konnte alles sehen, was auf der Welt geschah. Zugleich verwendete Dschemschid das Glas zum Weintrinken. Nesimi greift das Motiv des alles zeigenden Glases von Dschemschid aber nicht nur aufgrund dieser seiner allgemeinen Bedeutungen auf, sondern weil seine Verbindung der Zahl „sieben“ mit den „Linien“ eine direkte Parallele zu Kernelementen der hurufischen Lehre aufweist. Der für die ekstatischen Liebesmystiker bedeutsame Weingenuß, an den das Glas Dschemschids außerdem noch denken läßt, ist zugleich geeignet als Speerspitze gegen die Frömmler und Formalreligiösen; diesen Aspekt des Glases von Dschemschid führt Nesimi in den nachfolgenden Versen kunstvoll weiter aus, indem er von „Rausch“ (5) und „Wein“ (7) spricht.

- ad 6) „Zwölf“ ist eine normalerweise mit den Imamen der Zwölferschia assoziierte Zahl. Nesimi preist an anderer Stelle diese Imame. Letzteres Lob hat man als Versuch gewertet, die schiitischen Milieus Turkoirans für den Hurufismus zu gewinnen.<sup>61</sup> Ob indes mit der Erwähnung der Zahl „zwölf“ hier wirklich ein Hinweis auf die Schia gegeben werden soll und welche zwölf (Koran-)Verse gemeint sein könnten, ist ungewiß.
- ad 7) In diesem Vers wird der klassische Aufruf der islamischen Mystiker, die dualistische Illusion zu durchdringen und die Welt als die Einheit anzuerkennen, die sie ist, mit Hilfe des Wein-Bildes transportiert. Wie

<sup>61</sup>

Vgl. Heß 2006.

im Okzident, spielte auch bei den weinseligen Oberschichten des islamischen Mittelalters die Farbe des Getränkes eine wichtige Rolle für Genuß und Qualitätsbestimmung. Bei aller Verschiedenheit der vorhandenen Färbungen der diversen Weinsorten, so das Bild des Verses, ist es unter allen Umständen nur *ein* Wein, den der Mystiker trinkt, und zwar den des Göttlichen.

- ad 8) „Rot“, „Täuschung“, „listig rot“: für alle vier Begriffe steht im Original das eine, mehrdeutige Wort bzw. die Silbe *al* (siehe dazu die Erklärungen auf Seite 72). Die Rotfärbung könnte auf das Blut verweisen. Mit ihm ist Nesimi die Verkündung seiner Botschaft zu bezahlen bereit. Er hüllt sich darin ebenso ein wie andererseits die Heuchler und Scheinfrommen in ihren Betrug, und die Analogie wird durch die in beiden Fällen verwendete Silbe *al* augenfällig gemacht. Möglicherweise bezieht sich der Hinweis auf den „in Rot getauchten“ Sufi auch auf Mystiker bzw. Derwische, die das schiitische Trauerfest (Aschura) zum Gedenken an das Martyrium al-Ḥusayns praktizierten. Teil dieses jährlich wiederkehrenden Festes ist die blutige Selbstgeißelung. Sollte sich die im ersten Halbvers gebrauchte Bezeichnung hierauf beziehen, so würde Nesimi einigen dieser Feiernden Heuchelei unterstellen. Das Aschurafest ist nicht nur fester Bestandteil der iranisch-schiitischen Kultur, sondern es wurde im Hochmittelalter auch in Anatolien unter nonkonformistischen Derwischen praktiziert.<sup>62</sup>
- ad 9) Dieser Vers ist eines der zahlreichen Beispiele für die Art und Weise, in der Nesimi die konservativen, prüden und erotophobischen Milieus der „Frömmeler“ (altwestoghusisch *zāhid*) provoziert und ihre Ängste gleich noch überbietet. Zunächst greift er die Theorie (beispielsweise konservativer sunnitisch-schiitischer Kreise) an, derzufolge schon der Anblick der physischen menschlichen Schönheit, insbesondere einer Frau, sündig sei. Hinter dieser Vorstellung steckt die Angst, die unverhüllte erotische Anziehungskraft (*fitne*, siehe dazu S. 24) könne die öffentliche Moral unterwandern – wohinter die noch tieferliegende Furcht steckt, diese Unterwanderung könnte dann auch die Existenz des „frömmelerischen“ Sittlichkeitspersonals in Frage stellen und an ihre Stelle die nonkonformistischen Sufis zur geistigen Führungselite machen. Die Auffassungen der Konservativen und eines Teils der Sufis von der Sexualität des Menschen waren exakt entgegengesetzt und damit einer der Kristallisationspunkte ihres Kulturkampfes: für diese

---

<sup>62</sup>

Siehe dazu Köprülü 1935: 35.

Sufis war erotische Schönheit ein Beweis der göttlichen Gnade, für die Konservativen das genaue Gegenteil.<sup>63</sup> Doch während allein schon die offen ausgesprochene Kritik Nesimis an der These der Konserativen über die Sündhaftigkeit des Begehrens in deren Augen eine Herausforderung darstellen mußte, bildet sie gar nicht den eigentlichen Kern seiner Aussage. Dieser ist noch viel provokanter, da sich hinter dem „Schönen“, von dem er spricht, wie immer Fażlollāh beziehungsweise der durch die hurufische Selbst-Erkenntnis vollkommen offenbarte Menschengott verbirgt. Diese Aussage ist deswegen weitaus herausfordernder und subversiver, weil sie nicht nur ein einzelnes der herrschenden Moraldogmen attackiert, sondern das gesamte überlieferte System auf eine neue Grundlage stellt. Diese doppelte, gesteigerte Provokation ist typisch für Nesimis Gedichte.

ad 10) Im ersten Halbvers wird mit Hilfe des Buchstaben Alif (ا) das Thema des Monotheismus eingeführt. Alif ist ein Symbol Allahs, weil das Wort „Allah“ mit ihm beginnt, weil es der erste Buchstabe des Alphabets ist (so wie Allah die erste Ursache allen Seins) und ihm der Zahlenwert „1“ zukommt. Da dieser mit Allah assoziierte Buchstabe graphisch betrachtet ein hochaufragender Strich ist, wird „Höhe“ und alles, was hochaufragend und gerade ist (etwa gerader Körperwuchs und die Zypresse) ebenfalls zu einem Symbol Allahs. Diese Zusammenhänge bilden den Hintergrund für das in der zweiten Vershälfte angebrachte Wortspiel mit zweimaliger Verwendung des Wortes *belā* „Unheil“ und einmaliger von *bālā* „Höhe“. Dadurch entsteht das in vielfachen Variationen Nesimis Werk durchziehende Motiv des Martyriums beziehungsweise Todes auf dem Wege des Geliebten: die „Höhe“ – die Treue zu (Fażl-)Allāh – ist zugleich das Verderben. Wie Nesimi an anderen Stellen deutlich macht, ist er um der unsterblichen Botschaft des hurufischen Offenbarers willen bereit, jeden Preis für sie zu zahlen.

ad 11) „Suchend fand“: Vgl. Mt 7:7 und Lk 11:9.

<sup>63</sup>

Zu diesem Thema vgl. Ze'evi 2006.

#### **1.44. Səba zülfün nəsimindən cahanı cümlə can etdi**

- 1 Die Zephyrbrise Deiner Lock' belebt, was auf der Welt nur immer war.  
Am Hauch die Zephyrbris' erkenn', o welch ein Seelenleben wird durch  
sie bewegbar!
- 2 Dein Wuchs ist Himmels- und ist Lotosbaum, Dein Antlitz: Huris und  
das Paradies,  
Dein Strich, Dein Mal zum Logos ward und zeigte dies Geheimnis klar.
- 3 O Mondenantlitz, Dich, o Feen-Gesicht, Allah durch Seine Hand entschleiert –  
Aus diesem Gottes-Mythos lern', und Seinen hohen Sinn erfahr'!
- 4 Ein Rosenhain ist Deines Angesichtes Reich, des' schöne Blum'  
Durch ihren Duft die Welt zum Rosengarten macht, der Dornen bar.
- 5 Der Handelswert von Ambra wie von Aloe ist völlig ruiniert,  
Seit Zephyr hat verbreitet Dein von Ambraduft erfülltes Haar.
- 6 Die zwölf Koranesverse hat auf Seine grüne Tafel Gott geschrieben,  
Das Rätsel dieser Verse machten Deine Brauen offenbar.
- 7 Das Feuer Deiner Wang' ist jener Brand, durch dessen Flammen solch  
ein Rauch entstand,  
Daß Gott die Sieben Himmel schuf, und Mose fand den Weg, der ohn' Gefahr.
- 8 Verhängnis heißen ja der Wangen Bögen und Bestimmung dann der  
Wimpern Pfeil',  
Aus diesem Grunde nahmen Deine Augen mich als ihre Zielscheib' wahr.
- 9 Dein Strich und Mal, Geliebter, „macht' Erbarmer auf dem Throne aufrecht“,  
Verstand vor diesem Vers versagt, so schwer ist er verstehbar.
- 10 Die Glaubens-Qibla: Dein Gesicht – die Brau'n und Wimpern: der Koran,  
Das Lebenswasser ist, was Gott verbarg in Deinem Munde unsichtbar.
- 11 Der Wesenskern, so ewig, unvergleichlich, fügt sich nicht in Seinsort  
und in Sein,  
Nesimi selbst daher das All-Sein ward, und „Ortlos“ dann als Ort für sich gebar.

## Anmerkungen

ad 1) „Brise“ (awo. *nesīm*) ist das Wort, von dem der Dichtername Nesimis („der Brisenhafte“) abgeleitet ist. In der im ersten Halbvers vorliegenden Form (mit Possessivsuffix der dritten Person: *nesīmi(nden)*) entsteht ein vollkommener Gleichklang: *nesīmi* „seiner/ ihre Brise“ (sc. der Locke) klingt exakt so wie die metrisch gekürzte Form *Nesīmi* des Eigennamens, die in den Gedichten mitunter für die normale Form *Nesīmī* eingesetzt wird. – Mit der Brise ist der Hauch des Heiligen Geistes gemeint.

„Bewegbar“: das persische Wort *ravān* bedeutet sowohl „Seele“ (ebenso wie das ebenfalls im zweiten Halbvers vorkommende *gān*, das auch „Leben“ heißt) als auch „gehend“ – eine etymologisch undurchsichtige Homonymie oder Polysemie, derer sich Nesimi häufig bedient.

ad 2) Der Lotosbaum (awo., ttü. *sidre*, vgl. oben S. 29) gilt ebenso als einer der Bäume im Paradies wie der Himmelsbaum (*jūbā*), dessen Name etymologisch „der Gute“ bedeutet, der aber biologisch nicht näher eingeordnet werden kann. Der *sidre*-Baum kommt im Koran unter anderem in 53: 14 vor, kurz nach dem für die Hurufis wichtigen Vers über die beiden Bögen (53: 9, vgl. S. 61). Sehr wahrscheinlich hat die Erwähnung der *sidre* den Zweck, auf diese Stelle und ihre angebliche Beweiskraft für die hurufische Lehre hinzuweisen.

„Wuchs“: per Implikation hoher, gerader, aufrechter Wuchs verweist auf die Einheit Gottes und den Monotheismus (vgl. oben S. 138).

„Dein Strich, Dein Mal“: wahrscheinlich metaphorisch für den Buchstaben Bā samt dem daruntergesetzten diakritischen Punkt (siehe S. 129).

ad 6) Zu den „zwölf Versen“ vgl. S. 136. Das „grüne Brett“ (andere Übersetzung: „grüne Tafel“) dürfte eine im Laufe der Jahrhunderte entstandene Weiterentwicklung des koranischen Motivs der „verwahrten Tafel“ (vgl. oben S. 119) sein, der das Adjektiv „grün“ fehlt.

ad 7) Die zweite Hälfte des Verses spielt auf die Teilung des Roten Meeres durch Moses an (Ex 14: 15). Sie stellt aufgrund der beiden in der Mitte geteilten Meereshälften und dem Stab, den Moses bei der Vollbringung dieses Wunders in der Hand gehabt haben soll, eine Analogie zur *istivā-*

Linie dar. Eine andere Stelle, an der Nesimi dem Wunderstab Mose eine hurufische Bedeutung verleiht, wird auf S. 277 besprochen.

- ad 9) Der „schwer verstehbare“ Vers ist Koran 20: 5. Er wird von den Anhängern der Ḥurūfiya (ein anderes Wort für Hurufismus) als koranischer Hinweis auf die imaginäre senkrechte Linie gelesen, durch die ihrer Auffassung nach das Gesicht des Menschen (und somit zugleich Allahs) in zwei symmetrische Hälften geteilt wird. Diese Linie heißt auf türkisch *istivā*, was der Infinitiv des in dem Koranzitat verwendeten arabischen Verbs *istawā* ist und wörtlich mit „Linie der senkrechten Erhebung“ oder „Linie der gleichmäßigen Teilung“ übersetzt werden könnte. Indem sie das nach traditioneller Lesart auf Gott und seinen Thron bezogene Koranzitat mit dieser Linientheorie in Verbindung bringen, erzeugen die Ḥurūfiya-Gläubigen ein Argument für die Identität des Menschen und Gottes.
- ad 11) Die ewige Essenz, die unvergänglichen Seinsbestandteile, die Ur-Phoneme, die die Welt Atomen und Naturgesetzen gleich konstituieren, übersteigen alles Seiende und seinen Ort. Sie sind unfaßbar und transzendent, sie entziehen und sich dem Verständnis. Daher schreibt sich Nesimi als einzigen Ausweg zu, in sich selbst das gesamte Universum zu erschaffen und sich als das Universum zu betrachten. In dem der „Ortlose“, d.h. die ubiquitäre, jedoch an keinem bestimmten Ort lokalisierbare göttliche Essenz sich manifestiert. Indem er seinen eigenen Seinsort mit diesem Ortlosen zusammenfallen läßt, also mit ihm einwird, findet er einen Zugang zu ihm.

#### 1.45. Gəlgil ki, qapdı şövqi-cəmalın qərarımı

- 1 O komm! Die Sucht nach Deiner Schönheit raubte mir die Rast!  
Der Wangen Trennung füllt mit Tränen meine Tulpenlast.
- 2 Du Herr im Himmel, ach, was hab' ich für ein Unrecht denn der Zeit getan –  
Daß sie mit Qual und Schmerzen von dem Freund die Trennung  
nun veranlaßt?
- 3 Von Dir, Du lachend' Ros, im Feuer hier die Trennung mich verbrannt',  
O komm' und lösche mit des Wassers Strömen diesen Brand, von dem ich  
jetzt erfaßt!
- 4 Schon war, o welch ein Glück, das Treffen hier mit Dir zur Beute  
mir geworden,  
Da stahl sie mir des Neiders böser Blick, der mich nur haßt.
- 5 Das Bildnis und des Himmels Zierde sieh', mit welch' Verzierungsschmuck  
Er meiner Hand, bei dem Verzier'n, entriß den als ein Bild so sehr  
verehrten Gast.
- 6 Dem Liebes-Halladsch ist bereits des Jenseits Haus zu eng geworden,  
Tritt unter jenen Galgen, siehe dort mein Haus, o den Erhängungsmast!
- 7 O das Zusammensein mit Deinem Lippenwein, es fehlet mir, und  
dürsten muß ich,  
So komm, gewähr', daß für des Dürstens Ende nun mit Wein Du nahst!
- 8 Den Winter Deiner Sehnsucht, ach, der Herbst mit Tränenflut beweint,  
Zurück bring' mir den Tag, wo ein Begegnen Du mit mir im Frühling sabst.
- 9 O Lat-Verehrer, Klage gegen dich erheb' ich nicht. Und fragst du nach dem  
Grund:  
Weil mein Idol, so rosengartengleich, du nicht gesehen hast.
- 10 In beiden Welten ich erwählte Dich zu dem Begleiter mir,  
Daß diesen höchsten Alten mir noch jemand nähm' – unmöglich fast.
- 11 O komm' und frag' Nesimi nach der Zahl von Mal und Strich,  
Dann abzurechnen weißt Du ja und ich, wie meine Zahl mir paßt.

## Anmerkungen

- ad 1) „Der Wangen Trennung“: In dem Wort „Trennung“ (altwestoghusisch *firāk*) verbirgt sich eine Anspielung auf die *istivā*-Linie (vgl. oben S. 44), da das Wort auch „Spaltung“ bedeutet. „Der Wangen Trennung“ bedeutet also einerseits, daß das lyrische Ego von seinem Geliebten getrennt ist, und weist andererseits darauf hin, daß die Wangen dieses Geliebten eine spaltende, senkrechte Linie haben, mit anderen Worten: daß es sich um den hurufischen Menschengott handelt.
- ad 3) „Trennung“ (*firāk*): vgl. die Erläuterung zu Doppelvers 1.
- ad 6) Zu Halladsch (*Manšūr al-Hallāġ*) siehe oben S. 77 und 95. Die klassische Märtyrerfigur Halladschs wird hier mit der erst später auftretenden Figuration des Liebesmartyrers verschmolzen.

Der Vers arbeitet mit dem Gleichklang der Wörter *dār* „Galgen“ (ein persisches Wort), *dār* „Haus“ (< Arabisch) und *dar* „eng“ (türkisch).

Die Aussage des ersten Halbverses, daß „das Haus (alternativ verstehbar als: der Galgen) des Jenseits“ (awo. *āḥiretiḡ dārī*) zu eng geworden sei, kann man möglicherweise so verstehen, daß es nicht ausreiche, seine Erwartungen auf das Jenseits zu richten. Durch die Erwähnung al-Halladschs im selben Halbvers wird für das Wort *dār* in *āḥiretiḡ dārī* zumindest indirekt die mit dessen Martyrium assoziierte Bedeutung „Galgen“ in Erinnerung gerufen. Die Aussage, daß dem „Liebes-Halladsch“ – also demjenigen, der aus Liebe zu seinem Angebeteten das Martyrium sucht, – das Haus des Jenseits zu eng sei, könnte man dann so verstehen, daß ein solcher Liebesmartyrer im Unterschied zu Halladsch selbst, dessen Martyrium aus religiös-theologischen Gründen erfolgt sei, durchaus ein diesseitiges, irdisches (Liebes-) Motiv habe. Allerdings läßt der Vers auch andere Interpretationen zu. Insbesondere ist an die Möglichkeit zu denken, den Begriff „Galgen“ in seiner Verbindung mit Halladsch und Verben der Bewegung (wie „kommen“) als rituellen terminus technicus zu verstehen. Unter den türkischen Aleviten, deren Kultur in ähnlicher Weise auf den „Galgen Halladschs“ Bezug nimmt wie Nesimi und die direkt von dessen Werken beeinflusst worden sind, sind diese Ausdrücke noch heute Teil von gemeinschaftlichen Buß- und Reinigungsritualen.<sup>64</sup>

- ad 9) Lat: eine der Gottheiten des vorislamischen arabischen Pantheons, deren Kult der Prophet Muḥammad verbot. Durch den Gegensatz zu ihr wird das „Idol“, von dem hier die Rede ist, automatisch als monotheistisches Konzept erkennbar, so wie Muḥammad der Verehrung Lats und anderer Götter die Idee vom angeblich einzigen Gott Allah gegenüberstellte.
- ad 10) „Erwählte“ – „Alten“: beide Wörter sind homonym (awo. *iḥtiyār*).
- ad 11) Die „Zahl“ ist möglicherweise die Eins, die Symbolzahl des Monotheismus. Aus einem „Strich“ und einem Punkt (metaphorisch präsentiert als „Mal“) besteht der Buchstabe Bā (ب), der nach hurufischer Auffassung die Essenz dieser Einheit verkörpert (vgl. oben S. 131). Die „Abrechnung“ (awo. *ḥisāb*), die Nesimi in der zweiten Vershälfte dem Leser/Zuhörer ankündigt, bezieht sich in einem wörtlichen Sinn auf die Kenntnis dieser Einheit und in einem damit zusammenhängenden übertragenen Sinne auf die Abrechnung, welche am Tage des Jüngsten Gerichts ansteht. Um an diesem Tag der Hölle zu entgehen, wird man wissen müssen, daß Gott eins sei, so der Sinn der Warnung.

#### **1.46. Səndən məni kimdir ayıran, sən**

- 1 Von Dir, wer hat mich fortgestellt? Nur Du!  
Das bist in dieser Außen- und der Innenwelt nur Du!
- 2 Allah ist Einer, dem nichts beigesellt,  
Ich bin, sobald die Zweiheit fällt, nur Du!
- 3 Wer aufrecht liebt, der möge dieses wissen:  
Geliebte ist die Seel', zum Körper bist bestellt nur du!
- 4 Da Innen und das Außen zu dem Einen sind geworden,  
Bist Körper selbst und als Juwel beseelt nur Du.
- 5 Erkenne Dein Juwel, zu Deinem Kleinod werd',  
Sonst bist der Stein, wo das Juwel zerfällt, nur Du.
- 6 Ach, glitt vom Freunde des Gewandes Saum dir aus der Hand,  
Dann wurdest unter Straf' gestellt nur du.
- 7 Nesimi, wie für Ferhad gleichfalls für Chosrau bist ja  
Ein Süßmund, der den Zucker wählt, nur du.

## Anmerkungen

- ad 1) Die Begriffe „Innen“ (awo. *bāṭin*) und „Außen“ (awo. *zāhir*) beziehen sich auf einen jahrhundertlangen theologischen Streit in der islamischen Welt. Ein Teil der Muslime ging davon aus, daß der Koran einen esoterischen („inneren“) Sinn habe, der sich der Interpretation nach dem äußerlichen Wortsinn entziehe und nur inspirierten Führern, nicht aber dem menschlichen Verstand zugänglich sei. In zahlreichen Gedichten betont Nesimi, daß durch die Verkündung der hurufischen Lehre diese beiden Gegensätze obsolet geworden seien und sie sich in der Einheit Gottes auflösen (siehe auch unten die Erläuterungen zu Vers 4). Religionsgeschichtlich wird der Hurufismus in dieser Hinsicht als eine Bewegung erkennbar, die auf jenen Zwist, der die Einheit der Muslime jahrhundertlang erschüttert hatte und konzeptionell wie sozial und politisch eine unbefriedigende Situation darstellte, eine Antwort bot.
- ad 3) Im Unterschied zu den ersten beiden Versen und zu Vers 4, wo in klassischer *vahdat-e voğūd*-Manier die Einheit von menschlicher und göttlicher Sphäre postuliert wird (vgl. S. 31), ist das „Du“ in diesem Doppelvers sehr wahrscheinlich nicht das göttlich-menschliche Einheitswesen (bei dem es aus der Perspektive des Erleuchteten egal ist, ob man zu ihm „du“, „ich“ oder „er/ sie/ es“ sagt), sondern der „aufrichtige Liebende“, der in der ersten Vershälfte angesprochen wird. Dieser liefert nach der zweiten Vershälfte nur die körperliche Grundlage der *unio mystica*, während „die Geliebte“ den geistigen Inhalt bereitstellt. Interessant ist hierbei, daß zum ersten Mal in der vorliegenden Gedichtauswahl „die Geliebte“ im weiblichen Geschlecht (awo. *ma'šūk*) auftritt; allerdings tut sie dies zunächst nur in der modern-aserbaidshanischen Edition – aus metrischen Gründen könnte man ohne weiteres die männliche Form (awo. *ma'šūk* mit sekundärer metrischer Kurzsilbe – *Nim-Fatha* – awo. gelangt zu *ma'šūk*) lesen, so daß eine weibliche Form für diesen Halbvers nicht zwingend angenommen werden muß. Da der Nominativ des weiblichen Passivpartizips „die Geliebte“ im Alt- und Neuestoghusischen mit dem Dativ des entsprechenden männlichen Partizips zusammenfällt (beides lautet *ma'šūka*), kann man den gesamten zweiten Halbvers auch komplett anders lesen. Sieht man in der Form *ma'šūka* keinen weiblichen Nominativ, sondern einen männlichen Dativ, dann hieße der Halbvers ungefähr soviel wie „Du bist Seele und Körper für den (bzw. des) Geliebten“, ein Gedanke, der auch in Vers 5 zum Tragen kommt.

- ad 4) Für das „Eine“ bzw. „den Einen“, in dem „Innen“ (*bāʾin*) und „Außen“ (*zāhir*) aufgehoben worden seien, wird der aus dem Arabischen genommene Ausdruck *vāḥid* verwendet, ein häufig für Allah verwendetes Wort.
- ad 6) Man faßt den Rocksäum von hochgestellten Persönlichkeiten an, um diese um etwas zu bitten oder sich unter ihren Schutz zu stellen. Das Fahrenlassen des Rocksäums des (göttlichen) Freundes ist eine Torheit, durch die man den Schutz des allein Schutz gewähren Könnenden verliert und dadurch unweigerlich Strafe und Verderben auf sich zieht.
- ad 7) Das Wort „Süßmund“ enthält den Namen der orientalischen Legendenheldin Šīrīn, deren Name übersetzt „die Süße“ bedeutet. Die Figur der Šīrīn spielt in mehreren romantischen Verserzählungssträngen eine Rolle. In einem von ihnen, „Ferhād und Šīrīn“, steht sie in einer tragisch endenden Liebesbeziehung zu Ferhād, dem Sohn eines königlichen Baumeisters. In einer anderen Epenkette („Hüsrev und Šīrīn“) tritt Šīrīn als Hauptfigur neben dem persischen König Chosrau (ttü. Hüsrev) auf.<sup>65</sup> Offensichtlich verwendet Nesimi die Tatsache, daß Šīrīn in zwei unterschiedlichen Narrativen vorkommt, als Metapher der Einheit, die das Thema der ganzen Ghasele ist. So wie Šīrīn das verbindende Element der unterschiedlichen Erzählungen „Ferhād und Šīrīn“ und „Hüsrev und Šīrīn“ ist, so stellt Nesimi den „Süß-/Šīrīn-Mund“ als Verbindungsglied zwischen den in den vorausgegangenen Versen genannten Kategorien „du“ und „ich“ sowie „innen“ und „außen“ dar.

---

<sup>65</sup>

Vgl. Pala 1998: 139, s.v. *Ferhād ü Širin* sowie 197-199, s.v. *Hüsrev ü Širin*.

**1.47. Sən mana, dīlbər, yetərsən, özgələr yar olmasın**

- 1 Mir reichest Du allein, Geliebter, and'ren will ich treu nicht sein!  
Der Freund ist Einer, niemals zwei, es dürfen zwei nicht sein!
- 2 Der Trennung Dorn von Dir, Du Rose aus dem Paradies, zersticht  
die Leber mir,  
Der Frühling komme, o er komme mit der Rose! Aber Dornen soll'n  
dabei nicht sein!
- 3 Des Freundes Weg: gerade. Bringe nicht vom Freunde den Geraden ab,  
Es soll, daß den geraden Wegbereiter dieser Galgen nun entweih', nicht sein.
- 4 O dessen Angesicht die Gärten jener Paradiese acht von Eden sind,  
Der Rosenhain, er soll von Rosen-Blatt und -Blüte frei nicht sein!
- 5 Wer and're Dinge suchet oder anderes begehrt als Seine Augen,  
Der möge niemals ruh'n in Gott, und auch der Meister einer Seherei  
nicht sein!
- 6 Der Kummer über Deinen Fortgang ließ mich schlaflos, weinend hier zurück,  
Des Feindes Leben möge enden, und sein Glück soll von Gedeih nicht sein.
- 7 Dem Treubund Deiner Liebe, Deiner Schönheit weiht' ich meinen Eid,  
Denn and'res soll mir Vorsatz, Spruch, Gelübde, Schwörerei nicht sein!
- 8 Mein König, ach, die Sorg' um Deine Locke brachte den Mansur  
zum Galgen,  
Wer kein Mansur, darf anteilig der Locken Strangesdreherei nicht sein.
- 9 Es freut kein Liebsten-Auge auch nur irgendeinen, dem das Deine fehlt,  
O Herr, laß einen ohne die Narziß' in Siecherei nicht sein!
- 10 Nesimi, nun verrate Fremden das Geheimnis Deines Freundes nicht!  
Dies teile nur der Freund, denn mit dabei soll fremde Schmeichelei  
nicht sein.

## Anmerkungen

- ad 2) Für „Trennung“ wird erneut das beziehungsreiche Wort *firāk* verwendet (siehe dazu S. 143).  
Zu „Leber“ vgl. die Erläuterung auf Seite 49.
- ad 3) Der „aufrechte“ beziehungsweise „gerade“ Weg (ttü. *doğru yol*) übersetzt einerseits die „gerade Straße“ (arabisch *şirāṭ mustakīm*) des Korans (genannt etwa in der Eröffnungssure; vgl. S. 302). Hier wird natürlich gleich die im hurufischen Kontext gerade Straße par excellence, nämlich die *istivā*-Linie (siehe Seite 44), mitverstanden.

Aufgrund der klanglichen Ähnlichkeit zwischen dem Wort *dār* „Galgen“ und (dem metrisch sekundär gelängten) *da:r* „eng“ (vgl. oben S. 143) kann man den zweiten Halbvers „Es soll, daß den geraden Wegebereiter dieser Galgen nun entweih', nicht sein.“ auch folgendermaßen interpretieren: „Der aufrechte Wegbereiter (bzw. Bereiter des geraden Weges und der *istivā*-Linie) soll keinen engen Ort haben.“ Hierin könnte dann ein weiterer Hinweis auf die in der islamischen Kultur verbreitete Straßen- und Wegeterminologie liegen. Sie unterscheidet etwa zwischen der breiten Straße der einfachen Regeln, die für alle einhaltbar sind (*şarī'a*) und dem esoterischen Weg (*ṭarīka*), der nur wenigen Auserwählten vorbehalten sein sollte – *ṭarīka* ist zugleich auch der Standardterminus für islamische Orden, die eine Initiierung voraussetzen. So verstanden, wäre die Aussage des zweiten Halbverses: wer auch immer den rechten Weg (der *istivā*-Linie) weist, dem sei gewünscht, daß dieser Weg nicht ‚eng‘, d.h. auf wenige Esoteriker beschränkt, bleibe, sondern breitestmögliche Akzeptanz finde.

- ad 8) Der zweite Name des Märtyrers al-Halladsch, Mansur (Manşūr), bedeutet wörtlich „Sieger“ beziehungsweise „einer, dem (von Allah) der Sieg gegeben worden ist“. Somit sagt der zweite Vers aus, daß nur, wer es zum „Sieger“ gebracht hat (gegenüber den negativen Seiten seiner eigenen Persönlichkeit, äußeren Feinden, dem Teufel usw.), würdig des Martyriums in den Fußstapfen Halladschs ist.<sup>66</sup> Daß es sich bei diesem Martyrium um ein hurufisches handelt, wird durch das zweimalige Erwähnen der Locke noch deutlicher, als es in einem Gedicht Nesimis ohnehin schon wäre.
- ad 9) Dieser Doppelvers spielt mit den beiden Bedeutungen des persischen Wortes *bīmār*: „Auge der oder des Geliebten“ und „krank, siechend“.
- ad 10) Den Vers kann man so interpretieren, daß Nesimi davor warnt, die Geheimnisse bzw. schwer vermittelbaren Prinzipien der hurufischen Religion an Unwürdige weiterzugeben. Den Ausdruck, daß nur „der Freund“ – Gott – dieses Geheimnis „teilen“ dürfe, kann man so verstehen, daß nur jemand, der das fundamentale ethisch-moralische Postulat des Hurufismus, die Identität von Gott und Mensch, akzeptiert und damit zu Gott selbst/dem Freund wird, nicht mehr zu den „Fremden“ gehört.

---

<sup>66</sup> Vgl. zu diesem Aspekt des Wortes Mansur S. 106.

#### **1.48. Gözlərim yarın qəmindən axıdar dürdanəyi**

- 1 Vor Freundeskummer mir die Tränen fließen, perl'bestückt.  
Wer gleich der Motte liebt, den brennt der Kummer, nie mehr unterdrückt.
- 2 Gib hin Dein Leben, auf dem Wege find' mehr Leben in dem Liebsten!  
Wer auf dem Weg sein Leben läßt, den Freund er findet, der entzückt.
- 3 Du Prediger, verschon' doch mit dem Text die Liebenden,  
Denn durch der Liebe Kenntnis werden Redeschwälle überbrückt.
- 4 Den Wein genieß', doch trinke nicht aus jedem Becher!  
Den ew'gen trank ich ja, von Freundeskummer schwer bedrückt.
- 5 Du sagst, an jedem Ort sei Gottes Gegenwart. Weshalb  
Sind Schenke und Moschee dann dir Verwirrtem voneinander fortgerückt?
- 6 Mir hält belebt und jung das Herz die Suche nach dem Freund,  
Was nützen mir Ruinen, da Belebtes mir zu finden glückt?
- 7 Nicht fand man Seine schwarzen Haare, und so suche ich,  
Sein Moschushaar, erkenne es, hat Er dem Blick entrückt.
- 8 Die Liebe Seines Haars befiel in seinem Wahnsinn den Verliebten,  
Zum dienend Locken-Opfer ward durch sie, ach, wer vor Lieb' verrückt.
- 9 Ein wissenloses Tier, es bietet hier sein Wissen feil,  
Von einer Achtung dieses fremden Blindlings sei nur abgerückt!
- 10 Durch Seine Schönheit hat Nesimi nun das Alphabet vollendet,  
Er las und nahm die Zäh'n' hinzu, mit Sin-Schin-Zahl geschmückt.

## Anmerkungen

- ad 2) „Mehr Leben in dem Liebsten“: Nesimi macht sich hier eine der beliebtesten Mehrdeutigkeiten der neupersischen Sprache beziehungsweise der westgohusischen Sprachen zunutze: Das mit „Leben“ übersetzte (etymologisch persische) Wort *gān* (das zugleich auch „Seele“ bedeutet) ist in seiner Pluralform *gānān* („Leben, Seelen“) homonym mit dem Wort *gānān* „Geliebte(r), Schatz“, welches hier mit „Liebster“ übersetzt wird. Die Wortspielerei wird im zweiten Halbvers noch fortgesetzt, indem das Wort *gānān* „Geliebter“ (in der Übersetzung „Freund“) verwendet wird, das in einer direkten klanglichen und semantischen Beziehung zu *gānāna* „Liebster“ steht. – Die Aussage des ersten Halbverses ist eine Verbindung der sufischen Ethik des „Aufgebens“ (ttü. *terk*) des individuellen, persönlichen Wohles, um damit auf dem spirituellen Weg weiterzukommen, mit dem Märtyrergedanken. Letzterer wird durch die Bereitschaft, sein Leben zu opfern, sowie durch den Ausdruck „auf dem Wege“ (ttü. *bu yolda*) unterstrichen, der in beiden Halbversen je einmal vorkommt. Dieser nimmt die bekannte Wendung „auf dem Wege Allahs“ (arabisch *fī sabīli'llāh*) auf. Auf dem Wege Allahs zu sterben (und eventuell zu töten) gilt nach islamischer Auffassung als einer der Wege, um den Status eines „Märtyrers“ (arabisch *šahīd*) zu erwerben.
- ad 4) Die Gegenüberstellung zwischen tatsächlichem und spirituellem Trinken erinnert an das Johannes-Evangelium (4:14).
- ad 5) Dieser Vers attackiert die Gegner der Hurufis, welche den Weinkonsum ablehnen und stattdessen eine Voraussetzung des Heils in regelmäßigen Moscheebesuchen sehen. Nesimi greift sie an einer logischen Schwachstelle an, die schon dem von der Fixierung auf schriftliche ‚Offenbarungsliteratur‘ unverstellten Blick der mongolischen Eroberer aufgefallen war, als sie den Kirchen, Moscheen und Synagogen der von ihnen unterworfenen Anhänger abrahamitischer Traditionen gegenüberstanden: Wenn die zumindest von Christen und Juden offen behauptete Allmacht und Allgewalt Gottes zutrifft, setzt sie Gottes Omnipräsenz voraus. Dann aber muß Gott ebenso in der Weinschenke wie in den Gebetshäusern anwesend sein. Hinter dieser Polemik Nesimis steckt einerseits die sufische Theorie der Einheit von Sinnesgenuß bzw. -liebe und Gottesverehrung (wohingegen die Moscheemuslime beides für Gegensätze halten). Subtiler ist jedoch ein weiterer dahintersteckender Bezug, und zwar der zwischen der Welt der Wandererwische und der islamischen Tradition insgesamt. Die spirituelle Vorstellungswelt dieser ‚unorthodoxen‘ Wandergläubigen

war stark von vorislamischen Kultureinflüssen durchzogen, die zum Teil aus der Kultur der zentralasiatischen Türken und Mongolen stammten. Weingenuß und die (üblicherweise dem Schamanen zugeschriebene) Fähigkeit, an beliebigen Orten gleichzeitig zu sein, sind diesen Traditionen vertraut.<sup>67</sup>

ad 6) Dieser Vers erzielt seinen Effekt mit Hilfe des Doppelbezugs des Adjektivs *ma'mūr*. Dem primären Wortsinn nach ein architektonischer Begriff, der „gebaut, bebaut“ bedeutet, hat es auf Städte bezogen die besondere Bedeutung „wohlgebaut, wohlgeordnet, blühend“. Im übertragenen Sinne hat es den Sinn „lebhaft, intensiv“, und diese Semantisierung wird auch auf erotische Zusammenhänge angewendet, wie z. B. ein lebhaftes, intensives, intimes Beisammensein. Nesimi führt beide Bedeutungen zusammen, indem er im zweiten Halbvers das unter vielen islamischen Mystikern beliebte Bild des Menschen (und insbesondere des vervollkommenen Menschen, wie des Imams 'Alī) als „Stadt“<sup>68</sup> aufgreift. Und zwar imaginiert er zwei Städte, von denen eine als „Ruine“ (awo. *vīrāne*), die andere eben als „belebt ~ lebhaft, voller Leben“ (*ma'mūr*) bezeichnet wird. Mit der belebten Stadt dürfte Nesimi den Teil seiner spirituellen Existenz meinen, der durch die hurufische Offenbarung zu – wie an anderen Stellen immer wieder betont wird – ewigem Leben gefunden hat. Mit der Ruinenstadt könnten entweder die niederen Körper- und Geistfunktionen des Menschen oder aber dessen Zustand ohne hurufisches Wissen, also Unkenntnis und Verblendung, gemeint sein.

ad 8) „Liebe“: *sevdā* (vgl. S. 40 und 46).

Das Original verstößt gegen das stilistische Prinzip, in ein und demselben Doppelpers nicht zweimal denselben Ausdruck in mehr oder weniger unveränderter Bedeutung zu verwenden. Hier wird sowohl in der ersten als auch in der zweiten Halbverszeile die Wendung „verrückter/wahnsinniger Liebender“ (*'āšīḳ-i dīvāne*) benutzt, ohne daß sich zwischen beiden eine deutlich wahrnehmbare semantische Differenz ausmachen läßt. Wenn man sich das hohe und nicht selten geradezu artistische rhetorische und literarische Niveau zumindest der mutmaßlich echten hier übersetzten Nesimi-Gedichte vor Augen führt, könnte dieser stilistische Lapsus darauf hindeuten, daß der vorliegende Vers unecht ist. Er muß es aber nicht sein.

<sup>67</sup> Siehe zu diesem Thema eingehend Mélikoff 1993, Ocak 2005 und weitere Werke von Irène Mélikoff und Ahmet Yaşar Ocak.

<sup>68</sup> Vgl. dazu Heß 2009: 565.

„Dienend' Locken-Opfer“: wörtlich ‚jemand, der sich um Seine Locken kümmert‘, wobei für ‚sich kümmernd‘ im Original ein Wort (awo. *mukayyed*) verwendet wird, das wörtlich eigentlich ‚gefesselt, verstrickt‘ bedeutet. Der ‚Diener‘ Seiner Locke, der sich um sie kümmert, ist also zugleich ein hilfloses Opfer, wehrlos Seiner Anziehungskraft und Seiner *fitne* (Vgl. S. 24) erlegen. Diese Motivik greift das Fallen-Bild (siehe oben S. 100 und 104) und vergleichbare Figurenkonstellationen auf.

ad 9) „Tier“ (awo. *ġān-āvar*, wörtlich ‚Leben/ Seele tragend‘, vgl. das oben zu *ġān* Gesagte) ist wie das Synonym ttü. *hayvan* und aserbajdschanisch *heyvan* noch heute eines der stärksten Schimpfwörter, die in der Sprache der Gebildeten aussprechbar sind. Dem so Angeredeten wird ein inhärenter Mangel an den seelischen, emotionalen und geistigen Qualitäten attestiert, die ansonsten Menschen beispielsweise von Raubtieren und Fischen unterscheiden (wie beispielsweise die hier benannte Fähigkeit zum qualifizierten, bewußten Sehen). Das ttü. Wort wird beispielsweise auf Kinderschänder, Serienmörder und psychopathische Folterer angewandt. Zu dieser recht drastischen Tier-Metapher tritt im zweiten Halbvers das Begriffspaar ‚Bekannter‘ (awo. *āšinā*; an anderer Stelle wird auch das Wort *mahrem* verwendet) – ‚Fremder‘ (*bīgāne*) hinzu, wobei es sich um sufische Fachtermini handelt. Für die islamischen Mystiker beziehungsweise Sekten- oder Ordensmitglieder ist ein *bīgāne* jemand, der uneingeweiht ist und den Lehren der betreffenden Glaubensrichtung uneinsichtig oder feindlich gegenübersteht.

ad 10) „... Hat Nesimi nun das Alphabet vollendet“: Es gibt mehrere Reihenfolgen, in denen die Buchstaben des arabischen Alphabets angeordnet werden. Hier wird möglicherweise die sogenannte *Abġad*-Ordnung (ttü.: *ebcet*, awo.: *ebġed*) vor Augen geführt. Dabei werden die Buchstaben nach den Zahlenwerten angeordnet, die ihnen fest zugeordnet sind. Der erste Buchstabe, Alif, hat den Zahlenwert ‚1‘, der zweite, Bā, ‚2‘ usw. Das Akronym *Abġad* ist aus den Anfangsbuchstaben der ersten vier Buchstaben (Alif, Bā, Ġīm, Dāl) gebildet, die die Zahlenwerte 1-4 abdecken.<sup>69</sup> Da die Theologie der Hurufis (und anderer mystischer Strömungen des Islams vor ihnen) ausführlichen Gebrauch von den Entsprechungen zwischen Zahlen und Buchstaben machte, spielen für sie das *Abġad*-System und vergleichbare Logiken eine wichtige Rolle. Der Satz „...hat Nesimi nun das Alphabet vollendet“ hat mehrere Lesarten. Zum

---

<sup>69</sup> Siehe Pala 1998: 118f., s.v. *ebced*.

einen drückt er aus, daß die von Nesimi verkündeten hurufischen Thesen die ‚Vollendung‘ aller vorher (vor allem durch den berühmten arabischen Mystiker Ibn al-‘Arabī, 1165-1240) vorgeschlagenen theologisch-mystischen Ausdeutungen des *Abġad*-Systems darstellten, also deren letztgültige Interpretation. Man kann den Originalausdruck zweitens auch so verstehen, daß Nesimi diese Vollendung als sein Verdienst beansprucht. Drittens hat die „Vollendung“ aber auch noch einen konkreteren Sinn. Dieser bezieht sich auf alphabetische Gedichte, in denen Nesimi sämtlichen Buchstaben der arabischen Schrift einen erläuternden Doppelvers widmet und auf diese Weise einen Durchgang durch den gesamten Buchstabenbestand „vollendet“. <sup>70</sup> Noch präziser kann man diese „Vollendung“ dabei noch als dichterische Höchstleistung auffassen, da es sich bei Derartigen Alphabetgedichten um Ghasele mit der enormen Anzahl von je nach Text zwischen 29 und 32 (was den zweiunddreißig Buchstaben des arabisch-persisch-türkischen Alphabets entspricht) identisch reimenden Doppelversen handelt<sup>71</sup> – die durchschnittliche Länge der Ghasele beträgt etwa 11 Doppelverse, wobei 18 schon als sehr lang gelten darf. Sieht man in der „Vollkommenheit“ einen Hinweis auf derartige Alphabetgedichte, dann kann sie auch noch auf eine weitere Weise interpretiert werden: nämlich als Vervollkommnung der traditionellen arabischen *Abġad*-Mystik, die nur mit den 28 Buchstaben des arabischen und koranischen Alphabets arbeitete (u.a. bei Ibn al-‘Arabī), durch eine turko-persische Buchstabenmystik, die mit der noch höheren und implizit vollkommeneren Zahl 32 arbeitete; das turko-persische Alphabet besitzt nämlich vier durch Diakritika erzeugte Buchstaben zusätzlich zu den 28 des arabischen.

Die Zahl der 32 Buchstaben beziehungsweise Doppelverse bildet augenscheinlich auch den Bezugspunkt für das im zweiten Doppelvers angeführte Bild der (32 menschlichen) Zähne.

Wie die „Sin-Schin-Zahl“ zu interpretieren sei, welche diesen Zähnen dabei zugeordnet wird, ist nicht sicher geklärt.<sup>72</sup> Sin (*Sīn*) und Schin (*Šīn*) sind Buchstaben des arabischen Alphabets (beider Varianten: der mit 28 und der mit 32 Buchstaben). Im *Abġad*-System entsprechen ihnen die Zahlenwerte 60 (*Sīn*) und 300 (*Šīn*).<sup>73</sup> Da die beiden Buchstaben zusammengenommen den Zahlenwert 360 ergeben, könnte man hierin

<sup>70</sup> Siehe das unten S.301. ff. gegebene Beispiel sowie die Ausgabe Ayan 1990: 71-73.

<sup>71</sup> Siehe u S. 301 und Ayan 1990: 71-73.

<sup>72</sup> An der Textgestalt sind jedoch kaum Zweifel möglich, da sie sowohl handschriftlich als auch in verschiedenen gedruckten Ausgaben überliefert ist. Siehe etwa die Handschrift Baku, Handschrifteninstitut. MS M-227, Bl. 151r sowie O. Hg. 1860: 150 und Ayan 1990: 325.

<sup>73</sup> Siehe Pala 1998: 118f., s.v. *ebced*, hier S. 119.

einen Bezug auf das 360 Jahre umfassende Mondjahr sehen, wodurch der in der ersten Vershälfte ausgedrückte Grundgedanke der Vollkommenheit auf die astronomisch-chronologische Sphäre übertragen würde. Auf der anderen Seite ist auch denkbar, daß Nesimi durch die Nennung von „Sin“ und „Schin“ nicht den *Abğad*-Zahlenwert dieser beiden Buchstaben, sondern in Form eines Selbstzitats die ihnen in dem Alphabetgedicht zugewiesenen Doppelverse evoziert. Diese lauten nach der Ausgabe Ayans:<sup>74</sup>

*Sîn se 'âdet buldu her him bildi haqqıñ remzini:  
Anlara: kim şidk ile: bu: yolda çekdiler ğefû*

*Şîn şehid oldı: şular kim 'âşk yolunda: öldiler  
Ğam yemez anlar ki bildi: haq-dur aña: kan bahâ*

„Sin: Glück (*se 'âdet*) fand jeder, der Gottes Rätsel kennt,  
Für jene, die auf diesem Wege<sup>75</sup> Qual erlitten.

Schin: zu Märtyrern (*şehîd*) wurden jene, welche auf dem Weg der  
Liebe starben,  
Es werden jene keinen Kummer kosten, die wissen: Er ist Gott, und  
das Blut ist für ihn der Preis.“<sup>76</sup>

In diesen Versen kommt klar ein Bezug zum (Liebes-)Martyrium und zum Glück zum Ausdruck. Wenn man annähme, daß es diese beiden Verse sind, welche Nesimi im Schluß-Beyt der Ghasele *Gözlârim yurın qamindân axıdar dürdanâyi* zitiert, dann würde dies die Interpretation nahelegen, daß für ihn die ultimative, durch das Durchlaufen der Buchstaben-Zahlen-Reihe erreichte Form der Vollkommenheit und des Glücks das Martyrium sei. Diese Interpretation ist zumindest mit zahlreichen anderen Gedichten Nesimis und den biographischen Informationen über ihn konsistent.

<sup>74</sup> Vgl. Ayan 1990: 72; seine an das moderne Türkisch angelehnte Umschrift wurde durch die in Heß 2009 für das Altwestghusische entwickelte Konvention ersetzt.

<sup>75</sup> Zu dem Ausdruck „auf diesem Wege“ vgl. das oben Gesagte.

<sup>76</sup> Vgl. die Übersetzung auf S. 330.

### 1.49. Nə sün'i-paki-yəzdansan, a dilbər?

- 1 Geliebter, Gottes tätig reiner Quell,  
Verkörpert, ambraduftend bist Du, lichterhell!
- 2 Dein Haar ist: Winter-Dunkel und die Nacht der Macht.  
Das Antlitz: Frühlingsfest und Mondenlicht, so grell.
- 3 Triumph war es, als Du den Schleier fortgetan,  
Gesicht des Freunds: der Mond an Westens Stell'.
- 4 Ist's Mal und Wange oder Liebes-Vogel,  
Was für die rote Ros' ward zum Gesell?
- 5 Du süße Lippe, o gewähr' mir, Ihn zu treffen,  
Der Zucker werde fein, drum Deine Antwort ich bestell'.
- 6 Dein Wuchs, er gleicht dem Himmelsbaum im Paradies,  
Als Krone des Erbarmers Antlitz ihm gefällt.
- 7 Bestauner Deiner Schönheit heißt dies Kleinod,  
O dessen Wanderweg der runde Kreis der Welt.
- 8 O nein, Nesimi spricht nicht dieses Wort zuend':  
Der Gottes-Logos überfliegt die Schwell'.

## Anmerkungen

- ad 1) „Verkörpert“: Das Wort awo. *muşavver* bedeutet wörtlich unter anderem „abgebildet“. Es wird für Verkörperungen geistiger Wesen verwendet. Im hurufischen Kontext ist außerdem bedeutsam, daß das Wort auch als denominale Entsprechung zu *şūrat* „Gesicht“ verstanden werden kann („mit einem Gesicht ausgestattet“). Hierdurch wird einmal mehr die zentrale Rolle des menschlichen Gesichts in der hurufischen Religion sinnfällig gemacht.
- ad 2) „Nacht der Macht“: siehe die Erläuterung auf S. 254.
- ad 3) Für „Freund“ wird hier ein arabisches Wort verwendet, welches das grammatische Geschlecht als männlich erkennen läßt (*ḥabīb*, wörtlich „Geliebter“).  
Im zweiten Halbvers wird das Gesichtsschleierbild des ersten mit einer astronomischen Anspielung verbunden, deren Sinn im einzelnen unklar ist (unter anderem deshalb, weil das für „Westen“ verwendete Wort *ḥāver* auch „Osten“ bedeuten kann). Dreh- und Angelpunkt dieses Übergangs scheint das im zweiten Halbvers verwendete Wort *tal'at* zu sein, das neben seiner üblichen Bedeutung „Gesicht“ auch das Hochstehen eines Himmelskörpers bezeichnen kann. – Zur Hell-Dunkel-Symbolik dieses und des vorausgehenden Doppelverses vgl. auch S. 252.
- ad 4) „Liebe“: *sevda* (vgl. S. 40 und 46).
- ad 5) „Der Zucker werde fein“: Das persische (und altwestoghusische) Wort für feinen oder raffinierten Zucker (awo. *mükerrer*) bedeutet zugleich „wiederholt“. Der zweite Vers kann also auch verstanden werden als: Gib mir Antwort, damit der Zucker sich wiederholt, d.h., damit ich die Süße Deiner Lippen ein weiteres Mal kosten darf.
- ad 6) Zu „Wuchs“ vgl. S. 91, zum „Himmelsbaum“ S. 140. Das für „Antlitz“ gebrauchte Wort ist *şūrat* (siehe hierzu die Erläuterung zu Vers 1).
- ad 8) Die Verneinung der Endlichkeit in diesem letzten Doppelvers ist möglicherweise als Hinweis auf das zyklische Geschichtsverständnis der Hurufis zu lesen (vgl. S. 22 und 131).

### **1.50. Könlümdə mənim eşqi-camahn əzəlidir**

- 1 In meinem Herzen endet diese Lieb' zu Deiner Schönheit nie,  
Was Ewigkeit erlangte, dieses, wie es heißt, ja nie und nimmer je entflieh'.
- 2 Der Kenner seiner selbst erkennt ganz zweifelsfrei den Herrn,  
Ein Heil'ger heißet, wem Allah, und sei's auch spät, den Rang auf dieser  
Stufe je verlieh.
- 3 Der Kenner seiner selbst erkennt Allah, das ist die Wahrheit!  
Verschwende nicht die Mühe, dies zu leugnen, lasse ab: Das Wort, es  
sprach Ali!
- 4 O Frömmler, du mit essigsaurer Miene, reich' den Wein,  
Der Süßtrank Seiner reinen Lippen gleicht dem Honig, dieses sieh'!
- 5 Den Freund für Welt und Jenseits einzutauschen: tu es nicht!  
Den Lohn, des Freundes Wert, ihn gibt dir diese Welt, allein nur sie.
- 6 Azazels Haupt, es senkte sich nicht vor der Aufstellungen Bester,  
Verdammnis brachte ihm des eitlen Aufstands Infamie!
- 7 Der Blinde, dem des Sehens Strahlen fehlt, kann nicht Dein  
Angesicht erkennen,  
Das heißt: den Sinn, der klar in Deiner Schönheit Harmonie.
- 8 Wer rein wie Gold auf dieser Welt nicht seine Mitgift reicht,  
Der ward als Schändlicher zu einem Hund, den man als Namen dann mit  
„Kohle“ nur bespie.
- 9 Wer scheinbar liebt, dem Freund jedoch sein Leben nicht zum Opfer bringt,  
Der schweige vom Geliebten, dieses wäre dann der Liebe Garantie!
- 10 Der Freund die Hände tauchte in das Blut all jener, die ihn lieben,  
Wo immer dieses Blut gerann, nur silbern ist die Hand, o ja – und wie.
- 11 In Seinem Haare fand Nesimi ewigliches Leben,  
Der Tod ist nah: Was soll ihm da ein Gut, das auf der Erd' gedieh?

## Anmerkungen

- ad 2) „Stufe“: zu denken ist an Stufen in den kosmologischen Zyklen der Geburten oder auf dem Wege zur mystischen (Selbst-) Vervollkommnung. Nach hurufischer Theorie ist der Zyklus der „Heiligkeit“ (arab. *walāya*, awo. *velāyet*) der zweithöchste, nach der Ära der Propheten und vor der durch das Auftreten Fażlollāhs eingeläuteten Periode der Göttlichkeit.
- ad 2) und 3) „Der Kenner...“: In beiden Versen wird, jeweils in leicht abgewandelter Form, aber durch die Wiederholung extrem betont, auf einen sogenannten Hadith (Überlieferung über den Propheten Muḥammad) angespielt. Diese Überlieferung soll auf ‘Alī b. Abī Ṭālib (ca. 598-661) zurückgehen. ‘Alī hat in der islamischen Geschichte als Schwiegersohn und Cousin Muḥammads, als vierter Kalif (regierte 656-661) und als schiitischer Imam eine so eminente Rolle gespielt, daß man ihn wohl als zweitwichtigste Figur nach dem Propheten selbst bezeichnen darf. Abgesehen von seiner historischen Rolle wurde ‘Alī bald zu einer legendarischen, mythischen und schließlich auch religiösen Figur. Einige aus der islamischen Tradition hervorgegangene Gruppierungen des Nahen Ostens identifizierten ihn sogar mit Gott. ‘Alī werden zahlreiche Sinnsprüche zugeschrieben, deren Autorität mit seinem Namen verbürgt sein soll. Der Ausspruch, um den es hier geht, lautet „Wer sich selbst kennt, der kennt auch seinen Herrn“ (arabisch *man ‘arafa nafsa-hū fa-kaḏ ‘arafa Rabba-hū*). Die Sufis (islamischen Mystiker) sahen in diesem ‘Alī in den Mund geschobenen Apophthegma einen Beweis für die in ihren Kreisen populäre Theorie, daß der Mensch nicht nur die Essenz Allahs in sich trage und durch Kontemplation einen Zugang zu ihr finden könne, sondern daß das „Selbst“ des Menschen auch mit Allah identisch sei.<sup>77</sup>
- ad 5) Das im Akkusativ stehende Wort *yārini~yārīni* „deinen Freund“ ist ein Homonym und Homograph des Akkusativs *yarīni* „das Morgen“. Daher kann der erste Halbvers auch bedeuten: „Vertauschen wolle nicht das Morgen für Welt und Jenseits!“ Dies könnte man so verstehen, daß der Adepte bereits „heute“ (ein in Nesimis Gedichten häufig vorkommendes Temporaladverb) den Weg zur Erleuchtung beschreiten und nicht bis

---

<sup>77</sup> Kürkçüoğlu 1985: 13, 330. Zu einer koranischen Parallelstelle vgl. Kürkçüoğlu 1985: 16.

zum nur als Hypothese existierenden Morgen damit warten solle. Hierzu würde auch der im zweiten Halbvers ausgedrückte starke Diesseitsbezug passen: das Heil liegt in den Handlungen hic et nunc, und nicht erst in einem (auf ewig) auf die Zukunft verschobenen Jenseits.

- ad 6) Azazel (dem Wortsinn nach „Gottes Liebling“ beziehungsweise „Gottes Mächtiger“) ist der Name des Teufels (arabisch Iblis) vor seinem Aufstand gegen Gott mit anschließender Verurteilung zu ewiger Verdammnis (zum islamischen Teufelsmythos vgl. oben S. 114). Den koranischen Ausdruck „Beste Aufstellung“ (arabisch *aḥsan taḳwīm*) wollen die Hurufis gerne als Umschreibung der Anordnung der Mutter- und Vaterlinien sowie der der *istivā*-Achse und der damit zusammenhängenden Buchstaben- und Zahlenlogik verstehen (vgl. oben S. 93).
- ad 7) Das hier für „Angesicht“ gebrauchte Wort ist *ṣūrat* (siehe hierzu die Erläuterung zu Vers 1 des vorausgegangenen Gedichts).
- ad 8) „Wer rein wie Gold auf dieser Welt nicht seine Mitgift reicht“: Gemeint ist wohl: „wer sich selbst dem göttlichen Freund und dem Weg der wahren Religion nicht mit einem Herzen, das so rein wie Gold ist, als Mitgift (für die mit einer schönen Braut verglichene Gottheit) darbringt“.
- ad 9) Dieser Vers richtet sich gegen die ‚soften‘ Sufis, die zwar ähnliche Ansichten wie Nesimi und seine hurufischen Mitstreiter gehabt haben mögen, aber von der ultimativen Konsequenz, für sie notfalls zu sterben, zurückschreckten. Hier wird klar, daß die ‚Marktnische‘, in welche die Hurufis vorstießen, auf einem Segment lag, wo sich bereits andere vergleichbare Gruppierungen (wie die Ismailiten und die Sarbadaris) getummelt hatten. Allen wat die Ablehnung sowohl des gemäßigten sunnitisch-schiitischen Establishments als auch puren Schwärmertums gemeinsam. Ihnen ging es um eine radikale, bei sich selbst keine Opfer scheuende Transformation der gesamten Gesellschaft.

### **1.51. Ey üzün şə'nində münzəl ayəti-Allahu nur**

- 1 In Deines Angesichtes Macht zeigt sich „Allah ist Licht“-Sein  
Offenbarungsschein.  
Zur Wahrheit Deiner Lippen kam der Punkt von „Wasser, rein“.
- 2 Der Erste und der Letzte, auch, was offen und verborgen, dieses bist nur Du,  
Das Endziel: Deine Schönheit, möge sie doch meinem Auge fern nicht sein.
- 3 Die Zung' und Sprache jedes Sprechers kennt nur Dich allein,  
Bei jedes Täters Tat kann man der Mängel Dich nicht zeih'n.
- 4 Ich suchte einen and'ren neben Dir, fand auf der ganzen Welt ihn nicht,  
In jedem Dinge brachtest Du es, wie es ist, allein zum Vorschein.
- 5 O Frömmler, bete Frömmerei nicht an und diene keinen Götzen,  
Erkenne Gott, ihm dien', der eifersüchtig bleibt allein.
- 6 Wer liebt, des' Ziel ist, Dich zu seh'n, o Frieden meiner Seele,  
Kann ohne einen solchen Anblick denn mein Auge Paradies und Huris  
sehen? Nein!
- 7 Ein Muslim wird der Tafel heimlich Wissen niemals ganz begreifen,  
Sofern vom Erden-Streben er sein Selbst nicht kann befrei'n.
- 8 O Herzens-Sprachen-Vogel, schwinge dich ins Reich der Geisterwesen,  
Dir bietet die Erscheinungs-Welt, ach, keinen Augenblick hier ohne Pein.
- 9 Nesimis Wort ist Endzeithornesklang und Jesu Wunderwirken,  
Allein vom Hören steigt lebend aus den Gräbern von den Toten ihr Gebein.

## Anmerkungen

- ad 1) Wie viele andere Ghaselen Nesimis beginnt auch diese mit Koranstellen, von denen die Hurufis der Überzeugung waren, daß in ihnen die Merkmale ihrer Lehre vorgegeben seien. Konkret handelt es sich bei den Zitaten um Koran 24: 35 und 76: 21.
- ad 2) „Endziel“ (awo. *maḳṣad-i aḳṣā*): möglicherweise ist in dieser Fügung das Wort „Ziel“ (*maḳṣad*) zu „Moschee“ (*mesḡid*) zu emendieren. In metrischer Hinsicht wäre dies problemlos möglich. Dadurch entstünde die Lesung „Deine Schönheit ist die Aqsa-Moschee“ (in Jerusalem). Die Aqsa-Moschee taucht als Bild häufig in der klassischen Dichtung auf (vgl. oben S. 91).
- ad 3) „Zung’ und Sprache“: Im Original steht nur ein türkisches Wort (*dil*), das beide Bedeutungen hat. Die im Türkischen wie in vielen anderen Sprachen (vgl. englisch *tongue*, russisch *jazyk*, lateinisch *lingua*, griech. *glōssa*) vorhandene Doppelbelegung haben moderne (deutsch-) türkische AutorInnen und LiteraturwissenschaftlerInnen zum Ausgangspunkt weit führender sprachlich-kultureller Ausführungen gemacht.<sup>78</sup> Die Hurufis betrachten die Sprache als die Grundlage nicht nur des Denkens, sondern auch des Seins: das Ding ist mit seiner Benennung in einem quasi-physikalischen Sinne identisch.<sup>79</sup> Ohne Sprache verschwänden nicht nur die Benennungen der Dinge, sondern auch diese selbst, so lautet ihre epistemologische Prämisse. Indem die Hurufis für sich in Anspruch nahmen, die letztgültige Erklärung dessen zu liefern, woraus die Sprache aufgebaut ist (zumindest die Sprachen, die innerhalb des Akzeptanz- und Bildungshorizontes der mittelalterlichen Nahöstler lagen, obwohl spätestens seit der Mongolenzeit die Kenntnis von nicht alphabetbasierten Graphiesystemen wie den chinesischen Schriftzeichen sich bis dahin ausgebreitet haben muß), nämlich der Buchstaben, behaupten sie vor dem Hintergrund dieses mystischen Glaubens zugleich automatisch, den Schlüssel zu den Bestandteilen allen Seins zu haben, zu dem, was die Welt im Innersten zusammenhält. Jeder, der etwas tut oder etwas ausspricht, tut dies automatisch qua Buchstaben und Sprache, daher bist „Du“ (die Abstraktion der hurufischen Gottheit, deren Essenz in der besonderen Buchstaben- und Zahlensystematik des menschlichen Gesichtes liegt) dabei immer vorhanden.

<sup>78</sup> Siche etwa Özdamar 2010, Konuk 2001.

<sup>79</sup> Zum theoretischen Hintergrund vgl. Huart/ Tevfiq 1909: 3-5, Ritter 1954: 2 und Bashir 2002: 177.

ad 4) „Fand ... ihn nicht“: für die negierte Form der Referenz auf eine Person wird hier der Ausdruck (awo.) *deyyār* verwendet, der eigentlich „Hausherr“ bedeutet und auch das Oberhaupt eines geistlichen Konventes bezeichnen kann. Es handelt sich um eine Ableitung des arabischen Wortes *dār* „Haus“ (vgl. oben S. 143). Das Wort *deyyār* verwendet Nesimi auch an anderer Stelle in seiner Dichtung.<sup>80</sup>

Diesem Vers liegt dieselbe philosophische Überlegung zugrunde wie dem vorausgehenden. Hierbei tritt im zweiten Halbvers mit dem Hinweis, daß die Gottheit alles tue „wie es ist“ (arabisch *ka-mā-hū*), ein weiterer philosophisch-mystischer Gedanke hinzu, nämlich der der Affirmation des eigenen Seins. Dieser Gedanke findet sich bereits in Exodus 3: 14 und hat von dort seinen Weg in die Vorstellungen der islamischen Welt gefunden.<sup>81</sup> In allgemeiner Form ist dies jedoch ein Gedanke, der auch der buddhistischen und hinduistischen Philosophie eignet. Dort bezeichnet Tathatā die ultimative „Soheit“, das wahre Wesen der Dinge, welches theologisch, semantisch und lexikalisch dem *ka-mā-hū* des vorliegenden Verses nahekommt.<sup>82</sup> Bereits die vorislamischen alten Türken adaptierten das buddhistische Tathatā in der Übersetzung *ärtük tāk* „so wie es ist“.<sup>83</sup>

ad 7) „Tafel“: vgl. die Erläuterung auf S. 119.

ad 8) „Herzens-Sprachen-Vogel“: Hier wird einerseits das in Vers 3 eingeführte Wort *dil* wieder aufgegriffen – das im übrigen neben seinen beiden türkischen Bedeutungen auch noch eine persische hat. „Herz“ (so daß man auch „Vogel des Herzens“ lesen könnte). Andererseits läßt die Kombination aus dem Sprach- und dem Vogelmotiv an die berühmte Verserzählung „Sprache der Vögel“ des persischen Dichters Farīdoddīn ‘Aṭṭār (1136-ca. 1221) denken.<sup>84</sup> Dort wird für „Vogel“ dasselbe persische Wort (*morg*) verwendet wie im vorliegenden Vers 8, und der Kontext ist ebenfalls mystisch. Bei ‘Aṭṭār ist der Vogel ein Symbol für die Seele, ebenso wie hier.

ad 9) Das „Endzeithorn“ (arabisch *ṣūr*) ist nach islamischer Tradition das Musikinstrument, mit dem der Todesengel Israfil am Ende aller Tage das Jüngste Gericht ankündigen werde.

---

<sup>80</sup> Näheres bei Heß 2009: 566.

<sup>81</sup> Vgl. Redhouse 1987 [1890]: 282, s.v. *āhiyyan-sherāhiyyan*.

<sup>82</sup> Siehe Schuhmacher/ Woerner 1995: 387f., s.v. *Tathata*.

<sup>83</sup> Siehe dazu Wilkens 2001.

<sup>84</sup> Dazu siehe Khaitzinc 1996 und Ritter 2003.

### **1.52. Ümmana girən eşq ilə, dürdanəyə uğrar**

- 1 Die Perl' entdeckt, wer voller Liebe taucht ins Meer.  
Den Liebsten trifft, wer dankbar gibt das Leben her.
- 2 Verbrennen willst du nicht? Dann bleib' der Flamme fern!  
Dies Feuer sieh nur an, die Mott' ward sein Verzehr.
- 3 Ekstatisch, gleich Mansur, „Allah bin ich!“ verkündend –  
Das wird, wer treu in Lieb' dem Weinhaus gibt die Ehr'.
- 4 Vor Augen stets das Weinglas, Tag und Nacht, sieht einer,  
Dem die vom Weine trunkene Narziss' sich jemals hingab ohne Wehr.
- 5 Den Teppich wie den Rosenkranz für einen einz'gen Schluck verkauft  
Der reine Sufi, o auf daß er jenen Becher leer'.
- 6 Imam verkauft dem Liebessänger Zauber-Märchen,  
Wer aber liebt, wann käm' er je auf eine solche Fabel, solche Mär?
- 7 Dein Ketten-Haar verdrehte derart mir den Kopf:  
Wer diesen Irren trifft, hat bald Verstand nicht mehr.
- 8 Nesimi in dem heil'gen Kaaba-Reich der Wahrheitsfindung  
Um Gott, den Lieben und den Mildten, als ein Pilger kreist umher.

## Anmerkungen

- ad 1) Der Ozean ist eine beliebte Metapher für die Seele, den Geist und die Welt des Göttlichen (vgl. Ritter 2003). Die Perle darin zu finden, bedeutet, göttlicher Offenbarung teilhaftig zu werden. Zugleich ähnelt die Perle auch dem Punkt – wie er unter dem Buchstaben Bā zu finden ist (vgl. S. 129).
- ad 2) Zur Mottenmotivik vgl. S. 79.
- ad 3) „Mansur“, „Allah bin ich!“: Vgl. oben S. 77.
- ad 5) (Gebets-)Teppich und Rosenkranz (Kette mit Holzperlen als Hilfe beim Aufsagen religiöser Formeln) sind Attribute der Scheinfrommen und Formalisten. Die hier erwähnten Sufis sind die islamischen Mystiker. Konkret sind hier die Liebesmystiker gemeint, die den vom herrschenden Islam verbotenen Weingenuß als Mittel zur (ekstatischen) Gotteserfahrung betrachten. „Wein“ wird daher metonymisch auch für diese Erfahrung selbst verwendet. „Reiner Sufi“ ist natürlich eine Provokation des islamischen Establishments, da dieses das genaue Gegenteil der Lebensweise der nonkonformistischen Sufis, nämlich die Einhaltung der religionsgesetzlichen Regeln, einschließlich der Alkoholabstinenz, als rein betrachtete. Die Kritik, daß sich hinter der ‚reinen‘ Fassade der strengen Gesetzes-Muslime eine umso schmutzigere Innenwelt verberge, wie sie Nesimi hier indirekt andeutet, wird im übrigen auch modernen konservativen Muslimen vorgehalten.<sup>85</sup>
- ad 6) Nesimi wirft dem Imam – hier ist nicht die schiitische Konnotation des Wortes, durch seine Herkunft legitimerter und inspirierter geistiger Führer, sondern der Vorbeter in der Moschee gemeint (im Original steht das Wort *vā'iz* „Prediger“) – nicht nur vor, daß er dem „Liebessänger“ „Märchen“ „verkauft“, mit anderen Worten, daß seine Lehre unwahr sei. Er spitzt die Polemik sogar noch weiter zu, indem er ihn der „Zauberei“ (altwestoghusisch *efsūn*) beschuldigt. Dieser Vorwurf ist noch heftiger, weil er impliziert, daß der damit Belegte nicht einmal Bekenner einer Schriftreligion sei, sondern auf derselben, nichtswürdigen Stufe stehe wie die schon vom Propheten Muḥammad in seiner Offenbarungspropaganda verdamnten vorislamischen Magier.

---

<sup>85</sup>

Beispielsweise von Gozlan 2004.

Das Wort „Liebesmensch“ (altwestoghusisch 'āšīk) ist eigentlich ein aktives Partizip von einem arabischen Verb, das „lieben“ bedeutet. Abgesehen von dieser allgemeinen Bedeutung bezeichnet es die Anhänger der Liebesmystik. Es kann aber auch, noch konkreter, die Klasse der fahrenden Sänger und Barden, welche in aller Regel die Liebe besingen, bezeichnen, wobei diese Liebe nicht unbedingt nur geistlicher Natur sein muß. Die Nachfolgewörter in den modernen westoghusischen Sprachen (aserbaidshanisch *aşiq*, türkeitürkisch *aşık*) haben die letztere Bedeutung bewahrt. Die Poesie der Aschuq/Aşık ist ein wichtiger Bestandteil von deren Literatur. Zu den bekanntesten zählten der Aserbaidshaner Aşık Ələsgər (1821-1926) und der Türke Aşık Veysel (1894-1973).<sup>86</sup>

- ad 8) „... Als ein Pilger kreist umher“: gemeint ist die rituelle Umrundung des heiligen Bezirks (auf arabisch *ṭawāf* genannt). Nesimi verwendet den Ausdruck metaphorisch, da für die Hurufis nicht die Kaaba in Mekka, sondern das menschliche Gesicht den zentralen Anbetungsgegenstand darstellt. Nach der Hinrichtung Fazlollāhs sollen sie außerdem als Ersatz für das von ihnen abgelehnte Mekkapilgerritual der Mehrheitsmuslime eine Pilgerpraxis zum Hinrichtungsort (*maḳṭal-gāh*) des Meisters im Kaukasus eingerichtet haben.<sup>87</sup> Dieser soll sich bei der Festung Alinğak (heute Əlincə in der Nähe der Stadt Culfa in Nachitschewan, Aserbaidshan) befunden haben.<sup>88</sup> Diesem Versuch einer neuen Kultpraxis war allerdings keine Nachhaltigkeit beschieden.

---

<sup>86</sup> Vgl. die Ausgaben Ələsgərov 1988 und Aşık Veysel 1998.

<sup>87</sup> Bausani 1979: 600.

<sup>88</sup> Vgl. Bausani 1979: 600, Bashir 2002: 175.

### **1.53. Camalın täl'äti gülzara bənzər**

- 1 Dein steigend' Antlitz: o an Schönheit scheint's dem Rosenhaine gleich.  
Der Trank, ach, Deiner Lippen ist dem blutig roten Weine gleich.
- 2 Des Rosengartens Duft o Deiner Wange weckt die Freude,  
Auch ist er dem Granat im Feuerscheine gleich.
- 3 Das Schauen Deiner Schönheit ist „O sage: Er ist Gott“.  
Denn keiner schaut Dein Antlitz, der Behauern solcher Steine gleich.
- 4 Wie Edens Rose lachet Deine Wange,  
Doch die Narzisse nennet man nur Horde, die gemeine, gleich.
- 5 Ägypten kleidet Dir den Leib, und Syrien schmückt Dir das Haar,  
Iran und Chorasán und auch Bolgar: sie sind das Feine gleich.
- 6 Der Stern in diesem Syrien-Ägypten: der bin ich,  
Den Sternen-Locke, ach, bekümmert ganz alleine gleich.
- 7 Nesimis Sein und Körper halten dem Muhammad stets  
Die Treue ja, ihr kommt sonst keine gleich.

## Anmerkungen

- ad 1) „Steigend Antlitz“ ist im Original ein einziges Wort (awo. *tal'at*), das sowohl „Gesicht“ bedeutet als auch „aufgehen, sich erheben“ im astronomischen Sinne (vgl. die Erläuterung auf S. 55).

Der Vergleich der Farbe des Weines mit der von Blut kann als Hinweis auf das Märtyrertum gelesen werden, zu dem sich Nesimi in seinen Gedichten immer wieder bekennt. Die rosenrote Schönheit der Wangen des unsterblichen Geliebten sind nur um den Preis des eigenen roten Blutes zu haben.

- ad 2) „Freude“: Hier verwendet Nesimi ein Wort (awo. *na'im*), das von einer semitischen Wurzel abgeleitet ist (mit der auch die hebräischen Namen Noam, Naomi usw. verbunden sind), die „Wohlergehen, Angenehmes“ bedeutet. Entscheidend ist hierbei jedoch vor allen Dingen, daß von *na'im* auch der *nom de plume* von Fazlollāh Astarābādī, *Na'imī* („der Gütige, Freudebringende“), abgeleitet ist. An ihn anklingend hat Nesimi seinen eigenen Dichternamen gewählt, der bis auf einen einzigen Buchstaben identisch ist. Vgl. hierzu das Gedicht Nr. 1114 auf S. 367.

- ad 3) „O sage: Er ist Gott“: Zitat aus Koran 112: 1 („Sag: Er ist Allah, Einer“). Hier kommt die Auffassung des (pers.) *vahdat-e vāgūd* zum Tragen, derzufolge (das Betrachten von) Schönheit ein Zugang zu Allah sei (vgl. S. 31).

- ad 4) Ägypten, Syrien, Chorasān, Iran und Bolgar sind hier Teile der islamischen Ökumene, die als Symbole der Schönheit gelten. Chorasān eine historische Region, die Teile des heutigen Iran, Afghanistan und Turkmenistan abdeckt. Bolgar ist der Name eines türkisch-islamischen Reiches und seiner Hauptstadt, das in etwa vom Beginn des 10. Jahrhunderts bis zur Zerstörung durch die Mongolen im Jahre 1236 bestand. Es lag im Süden der heutigen Rußländischen Föderationsrepublik Tatarstan.

- ad 6) Die zweimalige Nennung von Sternen (im ersten Halbvers durch das persische Wort *ahtar*, im zweiten durch den arabischen Plural *kavākib*) ist möglicherweise eine doppelte Anspielung auf den Namen und die Herkunft Fazlollāhs. Denn zum einen trug dieser nach einer Angabe, die sein Nachfolger 'Alī al-A'lā überliefert, den Namen Šehāb od-Dīn, was soviel wie „Stern(schnuppe) der Religion“ bedeutet.<sup>89</sup> Zum anderen bedeutet der Name von Fazlollāhs Heimatstadt Astarābād „Sternstadt“, und das darin enthaltene erste Element für „Stern“ (*astar*) ist dasselbe Etymon wie *ahtar*.

- ad 7) „Sein und Körper“: im Original ein einziges, polysemisches Wort (awo. *vūgūd*), das die Grundbedeutung „das Gefundene, das Sichbefinden“ hat.

„Treue“: Nesimi verwendet hier einen Ausdruck (awo. *ikrār*), der in der vom Hurufismus stark beeinflussten alevitischen Religion später ein terminus technicus für das beim Eintritt in die Gemeinde abgelegte Bekenntnis wurde.

<sup>89</sup> 'Alī al-A'lā, *Tavḥīd-nama*, zitiert in Gölpınarlı 1973: 4.

#### **1.54. Şəha, çün surətin Fırqanıdır**

- 1 O König, unser Furqan bildet Deines Angesichtes Zier,  
Uns sind Koran die Linien, zehn plus vier.
- 2 Die Schwärze Deiner Brauen, Wimpern, Deiner Haare –  
Als Argument, Beweis, Beleg genügen sie vollkommen mir.
- 3 Dein Attribut, die Ambraschwärze Deiner Locke  
Als eine Glaubens-Weißfigur im Antlitz tragen wir.
- 4 Die Tafel Deiner Seele zieren sechzehn Linien,  
Erbarmer heißt uns: „auf dem Throne senkrecht“ hier.
- 5 Wie sollte denn die Seele jemals Dich verlassen können?  
Von Ewigkeit an stammt ja meine Seele nur von Dir.
- 6 Nun auf, wer Derwisch sich in Mondes-Ära nennen mag!  
Die schöne Zeit zur Wend' brach an, was wartet ihr!
- 7 Das allergrößte Fest ist heute Deine Schönheit,  
Nesimis Seele ist dabei allein das Opfertier.

## Anmerkungen

ad 1) Furqan (arabisch *Furqān*, „die Trennung, Spaltung, Scheidung“, nämlich der Wahrheit vom Falschen) bezeichnet im Koran die vier wichtigsten sogenannten Heiligen Schriften (Tora, Psalter, Evangelium, Koran). Daneben wird der Begriff jedoch auch für den Koran allein verwendet.<sup>90</sup>

„Linien, zehn plus vier“: Die Mutter- und Vaterlinien (vgl. S. 38).

ad 2) „Die Schwärze Deiner Brauen, Wimpern, Deiner Haare“: die genannten haarigen Gesichtsbestandteile bilden die sieben „Mutterlinien“ (siehe die Erläuterung zu Vers 1).

ad 3) In diesem Doppelvers wird die Schwärze der Locke – die ein Symbol für die göttliche Schrift ist – dem „Weißen“ des Antlitzes gegenübergestellt. Dabei besitzt das im Original für das „Weiße“ verwendete Wort *beyaz* zugleich die Bedeutung einer geomantischen, magischen Figur.<sup>91</sup> Die Vorstellung von der sich wie schwarze Tintenschrift auf die Wange legenden Haarlocke verbindet sich also mit einer Anspielung auf magische Zeichnungen.

ad 4) Das Wort „Tafel“ (awo. *levh*) verweist auf die koranische „verborgene Tafel“ (vgl. S. 119). Interessanterweise ist hier von sechzehn darauf geschriebenen Linien die Rede und nicht von vierzehn wie an anderen Stellen (vgl. etwa S. 65). Der Unterschied erklärt sich daraus, daß für die Wiedergabe neupersischer und türkischer (altwestoghusischer und anderer) Texte eine Abwandlung des arabischen Alphabets verwendet wurde, die statt der ursprünglichen – auch koranischen – achtundzwanzig Buchstaben derer zweiunddreißig umfaßte. Dies erklärt sich daraus, daß durch das Hinzufügen von Diakritika vier zusätzliche Symbole gebildet wurden, um dem Arabischen fremde Laute des Neupersischen und Türkischen darzustellen. Dementsprechend treten in dieser 32er-Version der hurufischen Buchstaben-Zahlen-Lehre die Faktoren sechzehn und acht gegenüber vierzehn und sieben stärker hervor.

„Auf dem Throne senkrecht“: Das Zitat ist Koran 20: 5. Der Ausdruck wird von den Anhängern der *Ḥurūfiya* als koranische Erwähnung der imaginären senkrechten Linie gelesen, durch die ihrer Auffassung nach das Gesicht des Menschen (und somit zugleich Allahs) in zwei symmetrische Hälften geteilt wird. Diese Linie heißt auf türkisch *istivā*, was der Infinitiv des in dem Koranzitat verwendeten arabischen Verbs *istawā* ist und wörtlich mit „Linie der senkrechten Erhebung“ übersetzt werden könnte. Indem sie das nach traditioneller Lesart auf den Gott und seinen Thron bezogene Koranzitat mit dieser Linientheorie in Verbindung bringen, erzeugen die *Ḥurūfiya*-Gläubigen

<sup>90</sup>

Pala 2004: 158, s.v. *Furkan*.

<sup>91</sup>

Vgl. Steingass 1963: 213, s.v. *bayaz*.

ein Argument für die Identität des Menschen mit Gott. Vgl. zum Themenkomplex des „Thrones“ und „Sichaufrichtens“ bzw. *istivā* auch S. 44 und 46.

ad 5) Diesem Doppelvers liegt die *devir*-Lehre zugrunde (siehe S. 159 und 22). Indem Nesimi den Fortgang seiner eigenen Seele vom Geliebten in eine rhetorische Frage kleidet, drückt er einerseits aus, daß er diesen niemals verlassen werde. Zum anderen steht dieses Fortgehen aber auch für den Tod, da das für „Seele“ verwendete Wort *gān* zugleich auch „Leben“ bedeutet. So gelesen, drückt die rhetorische Frage aus, daß Nesimi selbst in dem Augenblick, in dem ihn der (physische, profane) Tod ereilen wird, niemals sterben kann. Denn seine Seele ist qua *devir*-Verbindung eine Wiedererscheinung jener göttlichen, als Lichttropfen imaginierten, unsterblichen Essenz, die sich in den einzelnen Zeitaltern immer wieder in Menschen von ethischer und spiritueller Vollkommenheit zeigt. Aus diesem Grund betrachtet er sich als in Wahrheit unsterblich.

ad 6) „Mondes-Ära“: Vgl. die Erläuterung auf S. 22.

„Zeit“, „Wend“: im zweiten Halbvers wird zweimal das Wort *devrān* verwendet, welches beide Bedeutungen hat und zugleich in einer polyptotischen und teilsynonymen Beziehung zu *devir* (siehe oben) steht. Beide Wörter gehören zu einer arabischen Wurzel, die „sich drehen“ bedeutet. Die Häufung akzentuiert stark die Bedeutung der Zyklizität innerhalb der hurufischen Religion.

ad 7) Das größte und wichtigste Fest der islamischen Welt ist das Opferfest. Es wird im Gedenken an die versuchte Opferung Ismails (Koran 37: 99-113), einer entstellten Nacherzählung der in der Tanakh beschriebenen *Aqedah* (Gen 22:1-19), jährlich gefeiert. In einer eindrucksvollen polysemischen Wendung verwendet Nesimi den für dieses Fest normalerweise reservierten Terminus „allergrößtes Fest“ als Metapher für die Schönheit des Angebeteten, wodurch er diese besonders verherrlicht. Durch den Opferbezug bekräftigt Nesimi zugleich seine auch an zahlreichen anderen Stellen geäußerte Bereitschaft zum Martyrium.

### **1.55. Ləbinə əhli-nəzər çeşmeyi-heyvan dedilər**

- 1 Mit Seher-Blick Begabte Deine Lippe „Lebensquell“ ja nannten.  
Die Huris aber, allesamt, sie „Leben“ prinzipiell ja nannten.
- 2 Die Dich in dieser Schönheit Blüte sah'n, voll dieser Gnade,  
Aus Angst, „Allah“ zu sagen, sie „des Menschen eig'ne Stell“ ja nannten.
- 3 Dein Antlitz ließ ich, alle Schulen fragend, mir beschreiben,  
„Erbarmer-Antlitz“ sie es und auch „Gottesspiegel hell“ ja nannten.
- 4 Den Zustands-Meistern gilt die Hyazinthe als „im Zustande verwirrt“.  
Mein Gott, mein Gott, warum? – Den Moschus sie „verwirrt“, speziell,  
ja nannten.
- 5 Wo immer ich den Preis auch nur von einem Seiner Haare zu erfragen  
suchte,  
Sogleich „des Karun Schatz“ sie es, und „Salomonis Reichtum,  
sensationell“ ja nannten.
- 6 Die Liebessucher fragte ich: „Wie lautet denn des Widersachers Name?“  
Die's hörten, jenen weder Muslim- noch Giaurennaturell ja nannten.
- 7 Kein Zweifel: jene sah'n noch nicht Dein Angesicht, wenn sie  
Die Huris und auch Joseph aus dem Lande Kanaan als Deiner  
Herrlichkeit Modell ja nannten.
- 8 Ja, das Erreichen Deiner Lippen scheint selbst mir nicht allzu leicht.  
Ich stellte Fragen, darauf sie es „mit dem Herzen äußerst schnell“ ja nannten.
- 9 Wann würde jemals denn das Denken das Geheimnis Deines Munds  
ergründen,  
Da doch Verstandesmenschen ihn nur den „verborg'nen Punkt“  
universell ja nannten?
- 10 Nesimi, o wenn Jesu Odem nicht aus Deinen Worten haucht,  
Wie kommt es dann: daß wahre Worte sie doch „Leben“ generell  
ja nannten?

## Anmerkungen

ad 3) Das mit „Schule“ übersetzte Wort awo. *tā'ife* bezeichnet speziell religiöse Schulen oder Sekten, was auch der Folgehalbvers bestätigt. „Erbarmer-Antlitz“, „Gottesspiegel“: Nesimi arbeitet hier mit der Stilfigur der Inversion. Einerseits wird dem Wort *ṣūret* „Antlitz“ in der für hurufische Texte normalen Weise das Attribut „des Erbarmers“ zugeordnet. Denn das Gesicht des Menschen ist für die Hurufis mit dem Gottes identisch, und dieser wird in weiten Teilen der islamischen Tradition als „der Erbarmer“ (arab. *Raḥmān*) angesprochen. Das Wort *ṣūret* verfügt jedoch zusätzlich zu dieser im hurufischen Kontext konventionellen Bedeutung noch über weitere Semantisierungen. Eine davon ist „das Sichtbare“ (gewissermaßen das äußere Antlitz der Dinge), und in dieser Bedeutung ist *ṣūret* das Antonym zu „Gott“ bzw. dem „Erbarmer“. Diese zweite Bedeutung von *ṣūret* wird durch den Gebrauch seines Antonyms *ma'nā* (wörtlich „Bezeichnetes, Bedeutung“) im zweiten Halbvers aufgerufen. In der Gegenüberstellung von *ṣūret* und *ma'nā* ist letzteres ein Terminus für Gott bzw. dessen spirituelle Essenz im Gegensatz zur sichtbaren materiellen Welt, *ṣūret*.<sup>92</sup> Die Inversion besteht darin, daß Nesimi diese zweite, das Äußerliche bezeichnende, Semantisierung von *ṣūret* im zweiten Halbvers in ihr Gegenteil verkehrt. Denn selbstverständlich ist mit dem „Erbarmer-Antlitz bzw. -Äußeren (*ṣūret*)“ trotz der Tatsache, daß es als „Spiegel des *ma'nā*“ bezeichnet wird, eben nicht die Welt der äußerlichen, profanen Dinge gemeint, sondern die hurufische Gottheit.

ad 4) „Zustands-Meister“ – „im Zustande verwirrt“: Nesimi verwendet zweimal das Wort awo. *ḥāl*, dessen Grundbedeutung „(sich verändernder) Zustand“ ist. „Zustands-Meister“ (altwestoghusisch *ehl-i ḥāl*) ist ein anderes Wort für die islamischen Mystiker, die in ihrer Fähigkeit angesprochen werden, sich in verschiedene (Stufen der) „Zustände“ der Annäherung an Gott zu versetzen.

Die Hyazinthe ist hier aller Wahrscheinlichkeit nach eine über mehrere Etappen aufgebaute Metapher für die hurufische Lehre (vgl. dazu oben S. 22). Der erste Halbvers bedeutet demzufolge, daß die (anderen) islamischen Mystiker, die schon vor dem Erscheinen des Hurufismus das islamische Leben in der arabischen, persischen und türkischen Welt bestimmten, die neuartige hurufische Lehre für fremdartig, kompliziert und schwierig erachteten. Dies wird durch das Adjektiv *perīṣān* ausgedrückt, das sowohl diese Bedeutungen haben als auch „durcheinander, verworren“ in bezug auf das Haar (auf das die „Hyazinthe“ zielt) heißen kann. Nesimi verarbeitet hier also Reaktionen auf die neue Lehre.

<sup>92</sup>

Pala 1998: 262, s.v. *manā*.

- ad 5) Die „Haare“ stehen natürlich metonymisch für das gesamte auf den Haaren bzw. Bartlinien und deren Beziehungen zum arabischen Alphabet beruhende hurufische religiöse Phantasiesystem. Die Zahl Eins ist zugleich eine Anspielung auf die Einheit Gottes.

Karun (arabisch *kārūn*) ist eine im Koran erwähnte, für ihren Reichtum und Geiz sprichwörtliche Figur. Sie wird von manchen Interpreten mit Krösus gleichgesetzt.<sup>93</sup>

- ad 7) Die vorliegende Übersetzung beruht auf der Interpretation des (modernaserbaischanischen) Wortes *anlar* als Personal- bzw. Demonstrativpronomen der 3. Person (< klassisch *anlar*). Der Sinn dürfte dann hyperbolisch sein: diejenigen, welche Dein (d.h. Gottes bzw. des Menschen bzw. Fażlollāhs) Gesicht mit der (sprichwörtlichen) Schönheit der Paradiesjungfrauen und Josephs vergleichen, irren sich, weil sie Dein Gesicht noch nicht gesehen haben. Denn hätten sie dies, dann würden sie ein noch höheres Lob für Dich, die Gottheit, aussprechen. Auf der anderen Seite kann man das Wort *anlar* auch als modernes Transkript einer Aoristform lesen (< klassisch *anlar* „er/ sie/ es versteht, sie verstehen“). In diesem Falle würde sich die Bedeutung des gesamten Doppelverses ändern und dann in etwa so lauten: „Kein Zweifel: Auch jemand, der Dein Antlitz noch nicht gesehen hat, wird verstehen, daß man es mit den Huris vergleicht und ‚Joseph aus Kanaan‘ nennt“.
- ad 8) „Mit dem Herzen“: Kann auch „mit der Sprache“ bedeuten, da *dil* beides bezeichnet.
- ad 9) „Verborg´ner Punkt“: Hier wird er explizit mit dem Mund des Menschengottes gleichgesetzt. Vgl. dagegen seine schiitisch inspirierte Identifikation mit ‘Alī und die bei Kaygusuz Abdal vorkommende Deutung als Kopf des Menschen (siehe oben S. 129).
- ad 10) Jesu Atem gilt in der islamischen Kultur als lebensspendend.

---

<sup>93</sup> Pala 1998: 230, s.v. *Karūn*.

**1.56. Axır-zamanın fitnəsi şol gözləri şəhla imiş**

- 1 O dieses schöne Auge Endzeitaufuhr, daß ich's nicht verhehl', soll sein,  
In Seine Liebesschwärze stürz', die, sich nur hin, ohn' Fehl' soll sein.
- 2 An Seiner Liebe starb die Welt, mit Schönheit facht' Er Seelen an,  
Ist's wahr: Die Lieb' zu Dir ein Meer, o „Schatz war ich“-Juwel, soll sein?
- 3 Verwirrt mein Herz in Deines Haares Kette sich verfühg. Was hilft's?  
In-Ketten-Liegen, ach, das Ende jeder liebesirren Seel' soll sein!
- 4 O ihr, die nach dem Himmelsbaume langt nach Art des faulen Volkes,  
Begehr nur nach des Freundes Wuchs, den höher du als Tuba zähl', soll sein!
- 5 Dank Deiner Liebe, die ein Seelen-Urbild, liegt die Welt heut' ganz im Streit,  
Durch Schönheit ja und Liebe, so steht's fest, der Welt Gequäl' soll sein.
- 6 Den Zustands-Meistem biet' nicht Rosenkranz, nicht Teppich zum Gebet,  
Wer liebt, dem Festes Band die Lock', die Ambra hält wie Gel, soll sein.
- 7 Dein braunes Auge voller Trug hat meines Herzens Haus geplündert,  
Des Plünder-Türken Brauch, daß überall die Beut' er hehl', soll sein.
- 8 In dieser wie der and'ren Welt ist Deiner Schönheit nichts mehr gleich,  
Der Eine hier, sieh hin, mit nichts, das Ihm vergleichbar, Ihm hier fehl',  
soll sein.
- 9 Durchstreifend meines Leibes Stadt sah ich: sie zeigt sich überfüllt,  
Ob dies der Grund, weshalb für Dich, der überall, als Namen man nur  
„Ortlos“ wähl', soll sein?
- 10 Nesimis Wort stieg auf zur Himmelsfahrt, Du schönstes der Geschöpfe,  
So komm', dem Fahrer in der Finsternis gesegnet nun zur Nachtfahrt der  
Befehl soll sein!

## Anmerkungen

- ad 1) „Liebesschwärze“: *sevdā* (vgl. S. 40 und 46).
- ad 2) „Schatz war ich“: Siehe S. 132.
- ad 4) „Himmelsbaum“, „Tuba“ (wissenschaftlich: *ṭūbā*): vgl. S. 140.
- ad 6) Das „Feste Band“ (arab. *al-ḥabl al-matīn*) ist – ebenso wie der Ausdruck „der festeste Griff“ (arab. *al-'urwa al-wuṭkā*) – eine Metapher, die für die Hingabe der Gläubigen an Gott beziehungsweise für unerschütterliche islamische Religionspraxis steht. „Zustands-Meister“: Mystiker. Vgl. die Erläuterung zu S.173. Im Unterschied zu der dort kommentierten Stelle sind hier aber sämtliche islamischen Mystiker unter Einschluß der Hurufis gemeint.
- ad 7) „Trug“: *al* (vgl. die Erläuterungen auf S. 72).
- ad 8) Der „Eine“ (*vāḥid*): in der islamischen Terminologie üblicherweise für Allah reservierter Ausdruck.
- ad 9) „Überall“, „Ortlos“: nach dem hier artikulierten mystischen Verständnis ist Gott zugleich omnipräsent und an keinen festen materiellen Ort gebunden.
- ad 10) „Himmelsfahrt“, „Nachtfahrt“: Als „Himmelsfahrt“ (arabisch *mi'rāğ*, wörtlich „Leiter“) hat man in der islamischen Tradition bestimmte Koranstellen, in denen das Wort *mi'rāğ* vorkommt (17:1; 53:1-21; 81: 19-25), interpretiert. Dabei soll der Prophet Muḥammad in der Nacht in das Paradies hinaufgefahren sein.<sup>94</sup> Der Grund, warum Nesimi diese Legende an so prominenter Stelle wie dem Endvers der Ghasele zitiert, dürfte darin liegen, daß die Koranpassage 53:1-21 auch jenen Vers (53:9) mit den „beiden Bögen“ enthält (vgl. S. 61), in dem die Hurufis eine Präfiguration ihrer Gesichtslinientheorie sehen. Vgl. auch S. 138.

<sup>94</sup>

Schrieke et al. 2011.

### **1.57. Ey əzəli can ilə cananımız**

- 1 O unser ew'ger Lebensfreund und ew'ges Leben!  
Uns hat die Liebe Deiner Wange ew'gen Ruhm gegeben!
- 2 Die Kaaba liegt auf Deinem Antlitze, o Gott Fazlollah,  
Ja, Seinen Wangen, Seinen Haaren glauben wir und dorthin wie zur  
Qibla streben.
- 3 In Sein Gesicht schrieb Er die Zweiunddreißig Lettern,  
Der es vollbrachte, uns're Glaubens-Säulen nur mit Weisheit zu durchweben.
- 4 Da Sein Gesicht die „Schönste Aufstellung“ ja heißt,  
Konnt' offen unser Preisen sich in Dir erheben.
- 5 „Allah Dein Bild nach Seiner Form erschaffen hat“ –  
Prophetenwort, erkenn', ist als Beweis uns eingegeben.
- 6 Dem Muslim sei die Welt ein Kerker, sprach Allah.  
Doch ist ihm uns'res Kerkers Haft schnell aufzuheben.
- 7 Wer Gott-Erkenntnis fand, verwarf die Predigt-Worte,  
Auf Satan bau'n ist nicht uns Menschen aufgegeben.
- 8 Dein Antlitz ist zu Anfang und am Ende nur: Dein Antlitz,  
Allahs erhab'ne Schöpfung, göttliches Erbeben!
- 9 Wer immer sich vor Deiner Pracht nicht niederwarf,  
Der Teufel war's, doch wie wird unser Fluch an dem Verdammten kleben!
- 10 O Seelen-Leben, wie nur sollte Leben jemals Dich verlassen?  
O Seelen-Leben, Seele wird in Seele leben!
- 11 Fazlollah, ja, Dein Antlitz ist uns Gott-Erbarmer,  
Von Deinem Antlitz wag' den Vorhang nun zu heben!



## Anmerkungen

Dies ist eines der eindringlichsten und konzisesten Gedichte Nesimis. – Es ist schwierig zu beurteilen, ob das Original des von Nesimi verfaßten Gedichtes dieselbe Verszahl (15) hat wie der hier übersetzte Text. Sollte die Zahl authentisch sein, dann könnte darin (wie bei anderen Gedichten) eine zahlenmystische Anspielung liegen. Die Zahl „15“ könnte beispielsweise als 14 (die Zahl der „Mutter-“ und „Vater“-Linien) + 1 (für Nesimi selbst bzw. den finalen Doppervers) analysiert werden oder als die Zahl der an einem Freitag zu verrichtenden Bewegungseinheiten (awo. *reka'āt*) beim Ritualgebet.

ad 1) „Lebensfreund“ (az. *canan*) und „Leben“ (az. *can*) stehen in paronomastischer Beziehung (vgl. S. 151).

Aus dem ersten Vers dürfte Autobiographisches sprechen. Für Nesimi war Fazlollāh nicht nur ein „Lebensfreund“, also ein persönlicher Freund, sondern auch qua seiner Rolle als Offenbarer der ultimativen, zum ewigen Leben führenden Religion sein „ewiges Leben“. Und daß die Liebe zu Fazlollāhs Wangen (wohl im doppelten Sinne: zu seiner wirklichen Person und zur Wange als Symbol der Fläche, auf der die göttliche Schrift steht, Nesimi (nach heutigen Maßstäben) ewigen (Nach-Ruhm verschafft habe, ist unbestritten.)

ad 3) „Zweiunddreißig Lettern“: vgl. S. 154 und 170.

Für „Glaubens-Säulen“ wird hier das Wort awo. *erkān* benutzt. Dieses bezeichnet im sunnitischen Islam die fünf so genannten ‚Säulen des Islams‘ (arab. *arkān al-islām*, vgl. dazu S. 185). Hier wird das hurufische Bestreben erkennbar, die etablierte Glaubens- und Ritualpraxis des Islams durch eine reformierte, vervollkommnete zu ersetzen. Der Hurufismus zeigt sich als eine zwar islamische, aber gegenüber dem Bestehenden zugleich zutiefst kritische Bewegung.

ad 4) „Schönste Aufstellung“: vgl. die Erläuterung auf S. 93.

„Sich erheben“: Wie alles, was ein Aufstreben, sich Aufrichten, Hoch- und Schlanksein bezeichnet, deutet auch dies indirekt auf die hurufische Theorie von der *istivā*-Linie (vgl. S. 44).

ad 5) „Allah Dein Bild nach Seiner Form erschaffen hat“: Der Text gibt diesen Satz auf arabisch (arab. *ṣawwara-ka'llāhu 'alā ṣakli-hī*). Hierdurch wird die im zweiten Halbvers aufgestellte Behauptung, daß es

sich um ein Prophetenwort – also einen Hadith – handele, bekräftigt, da diese (angeblichen) Prophetenüberlieferungen in arabischer Sprache sein *müssen*, wenn sie als echt gelten sollen. Der hier zitierte angebliche Hadith – eine offensichtliche Umformung von Gen 1: 26ff. – berührt die für das Selbstverständnis vieler Muslime in Abgrenzung zum Christentum zentrale theologische Frage der Anthropomorphie Gottes. Die Mehrheit der konservativen Muslime Irans verfißt seit dem frühen Mittelalter das Dogma von der Einzigartigkeit (arabisch *tawhīd*) Allahs, die jede Möglichkeit eines Vergleichs, insbesondere mit dem Menschen, kategorisch ausschließe. Die Gegner dieser Auffassung argumentieren mit der Anthropomorphie Allahs (arabisch *tašbīh*). Der zitierte Hadith soll die Seite der *tašbīh*-Anhänger mit einem angeblich vom Propheten Muḥammad selbst stammenden Wort stärken. In ähnlicher Absicht wurde auch eine leicht abgewandelte, aber sinngemäß übereinstimmende Form davon (arab. *ḥalaka'llāhu Ādama 'alā ṣūratihī*, „Allah erschuf Adam nach Seinem Gesicht“) in Umlauf gebracht.<sup>95</sup> Diese Version enthält das uns bereits aus Nesimis hurufischem Kontext bekannte Wort *ṣūrat* „Bild, Aussehen, Gesicht“, dessen kausative verbale Entsprechung (arabisch *ṣawwara* „zum Bild/ Gesicht usw. formen“) in der ersten Version verwendet wird. Dies deutet auf eine gewisse Nähe beider Versionen zueinander hin.

- ad 6) Der Doppelvers soll möglicherweise andeuten, daß die hurufische Lehre – im Unterschied zur damals politisch korrekten konservativen Islaminterpretation – das irdische Dasein nicht als „Kerker“, also als Jammertal, verstand, sondern den gläubigen Muslim von dieser Vorstellung befreite.
- ad 7) „Wer Gott-Erkenntnis fand“: d.h. wer hurufische oder zumindest esoterische religiöse Einsicht erlangt hat, die von den livresken Thesen des offiziellen, institutionalisierten Islams („Predigt-Worte“) nicht vermittelt werden können. Mit dem „Satan“ im zweiten Halbvers sind sehr wahrscheinlich die im ersten erwähnten offiziellen islamischen Prediger gemeint.
- ad 10) „O Seelen-Leben, wie nur sollte Leben jemals Dich verlassen?“: Für „Seelen-Leben“ und „Leben“ steht beide Male im Original das Wort *ḡān*, das sowohl „Leben“ als auch „Seele“ bedeutet und einmal als Anrede, das andere Mal als Subjekt verwendet wird (vgl. S. 151).

<sup>95</sup>

Siehe Roxburgh 2000: 190f., Fußnote 140.

ad 14) In dem Vers wird eine Legende zitiert, die als Sinnbild für die Verbreitung der hurufischen Religion dient. Darin besitzt König Salomon (altwestoghusisch *Süleymân*) einen Wiedehopf mit wundersamen Fähigkeiten. Eines Tages fliegt dieser in das Land von Belkis (ttü. Belkıs), Königin von Saba (im heutigen Jemen). Zurückgekehrt, berichtet er Salomon, daß die Königin und ihr Stamm die Sonne anbeteten, also ungläubig seien. Über den Wiedehopf schickt Salomon daher der Königin die Aufforderung (im Vers: „Brief“), zum Glauben an Gott zu finden. Belkis reist daraufhin an Salomons Hof, bekehrt sich und heiratet den König.<sup>96</sup> Der historische Kern dieser Legende dürfte die biblische Geschichte (1. Buch der Könige, 10: 1-13) über die Reise der Königin von Saba an den Hof Salomons sein. Daß Nesimi diese Geschichte zitiert, kann wahrscheinlich so verstanden werden, daß er, wie der Wiedehopf, die Aufforderung zur Konversion zum rechten Monotheismus in das Land der Ungläubigen trägt. Der rechte Monotheismus ist dabei natürlich der Hurufismus, und die Ungläubigen sind wohl vor allem die nicht-hurufischen Mehrheitsmuslime.

---

<sup>96</sup> Pala 1998: 359-361, s.v. *Süleymân*, hier S. 360.

**1.58. Dünū gūn mūntəzirəm mən ki, bu pərgar nədir?**

- 1 Bei Tag und Nacht ich Ausschau halt', was dieser Zirkelkreis mag sein.  
O was des Himmelsrundes Kuppelbau, die ständ'ge Zirkelreis' mag sein,
- 2 Warum das aufgehängte neunfach' Firmament geordnet ward,  
Was unter'm Himmelszelte der sich dreh'nden, fahr'nden Stern'  
Gegleiß' mag sein,
- 3 Wer Mose, was der Sinai, Mansur und Schibli, wer sie beide waren,  
Was jener Stab, zur Schlang' geformt, und Galgenstrang, auf  
Henkersherr-Geheiß mag sein,
- 4 Wo Firmamentes Anbeginn zu nennen und der Engel Herkunft  
zu erkennen,  
Was der für Adams wie des Menschen Angesicht von vielen zu  
bezahl'nde Preis mag sein,
- 5 Moschee und Götzendienertempel, Derwischmantel und die  
Christenschnur,  
Was Kaaba und das Kloster, was Bestreben, Freude, eifersücht'ger  
Fleiß mag sein.
- 6 Des Korans Wissenschaft, Hadith und Überliefertes, dann Predigt und  
islam'sches Studium –  
Das alles hat den Einen nur im Sinn – ob so viel Wissens-Wiederholung  
weis' mag sein?
- 7 Islam und Credo, das Gebet, der Haddsch und Spendengabe – Säulen  
dieses Glaubens,  
Askese, Frommsein, Scharia – ob alles doch am End' nur ein Gerede,  
das nichts weiß, mag sein?
- 8 Wer mottengleich nicht in der Liebe ganz verbrennt, was kann der wissen,  
Erst recht von seinem Selbst, welch' Feuer in der Hölle heiß mag sein?
- 9 Betrachte eines Fluginsektes Spur: woher der Honig und das Gift,  
Und ganz woanders dann – welch Wunder –, was das Vieh und das  
sich schlängelnde Geschmeiß mag sein,



## Anmerkungen

ad 1-2) Daß das Thema der astrologisch-astronomischen Spekulationen den Beginn dieser Ghasele bildet, spiegelt deren Bedeutung in ihrer Zeit wider.<sup>98</sup> Der Hurufismus beanspruchte nicht nur in spiritueller Hinsicht, die letztgültigen Antworten auf alle Fragen bereitzuhalten (darin den ehrgeizigen Ansprüchen seiner abrahamitischen Schwesterreligionen ähnlich), sondern auch in naturwissenschaftlicher, darunter astronomischer. Nesimi greift das Interesse seiner Zeitgenossen, die der Beobachtung der Sterne in erster Linie eine religiöse Bedeutung zumaßen, einerseits auf, um den Hurufismus als eine neue, dieses Bedürfnis befriedigende religiöse Methodik darzustellen. Auf der anderen Seite ist es kein Zufall, daß er aus der Vielfalt der denkbaren astrologisch-astronomischen Themen ausgerechnet die Himmelsphären heraushebt. Daß es neun schüsselförmig ineinander geschichtete Himmel gebe, galt damals als wissenschaftlich gesicherte Tatsache (vgl. oben S. 133). Im analogischen Denken Nesimis und der Hurufis, die kosmische Phänomene mit Zahlen und Buchstaben assoziierten, dürfte dieser Sphärenaufbau als Bestätigung der hurufischen Theorie des *devir* gesehen worden sein (vgl. S. 131). Das zu *devir* gehörende Intensivpartizip *devvār* „sich drehend“ kommt im zweiten Halbvers vor. Ferner denotieren mit Ausnahme von „ich halte Ausschau“ (awo. *muntaẓīram ben*) so gut wie alle Wörter in beiden Hauptversen ein Kreisen oder etwas Rundes oder Zyklisches: *pergār* „Zirkel; Zirkelkreis“, *günbed* „Kuppel“, *čarḥ* „Rund“, *felek* „(rundes) Firmament“ und *gerdiš* „Drehen“.

ad 2) „Neunfach' Firmament“: Siehe S. 133.

ad 3) Hier wird auf die biblische und koranische Erzählung von Mose und dem Sinaiberg angespielt. Der Stab Mose ist der berühmte Stab, der sich bei seiner Begegnung mit dem Pharao in eine Schlange verwandelt haben soll.

Schibli ist eine historische Figur, ebenso wie Mansur bzw. al-Halladsch (vgl. S. 77 und 95). Schibli – wissenschaftlich Abū Bakr Dulaf b. Ġaḥdar aš-Šiblī –, der 861-945 n. Chr. lebte, war ebenso wie al-Halladsch ein in Bagdad wirkender Mystiker. Zunächst zählte er sogar zu dessen Vertrauten, doch später wurde er zu dessen Denunziant und soll ihn im Jahre 922 noch auf dessen Hinrichtungsstätte angeklagt haben.<sup>99</sup> Schibli, der keine Werke hinterließ, wird von seinen Zeitgenossen als mittelmäßig begabt und charakterlich unvollkommen beschrieben. Hier tritt er der großen Sufi-Figur des Halladsch möglicherweise als eine Art Judas gegenüber.

---

<sup>98</sup> Vgl. zum weiteren Kontext Orthmann 2008.  
<sup>99</sup> Sobieroj 1997: 432.

ad 4) Mit dem Hinweis auf das Gesicht des Menschen bzw. Adams (das im Text stehende Wort kann in den meisten Handschriften unterschiedslos in der einen oder anderen dieser letzten beiden Bedeutungen verstanden werden) leitet Nesimi das Thema langsam, aber sicher in den Bereich der hurufischen Lehre über.

ad 5) Zu Nesimis Zeit war ungefähr ein Jahrhundert vergangen, seit der mongolische Ilkhan Ghazan am 19. Juni 1295 zum Islam konvertiert und damit die Periode, in der Buddhismus, Schamanismus, Judentum und Christentum mit dem Islam dort koexistieren konnten, zuendegegangen war.<sup>100</sup> In seinem ersten Edikt ordnete der Neukonvertierte die Zerstörung aller nichtislamischen Kultstätten an.<sup>101</sup> Abgesehen von dieser autochthonen Erfahrung kannten die Muslime seit jeher diese ihren eigenen Überzeugungen widersprechenden Kulturen.

„Moschee und Götzendienertempel, Derwischmantel und die Christenschnur“: Jedes der Substantive vertritt eine charakteristische religiöse Gruppierung. Das Wort „Götzendienertempel“ (awo. *büt-kede*) enthält ein Element (*büt*), welches sich historisch vom Namen des Buddha ableitet; *büt-kede* dürfte daher gerade in dem oben skizzierten ilkhanidischen historischen Kontext einen buddhistischen Tempel bezeichnen (von der es bis zu Ghazans ikonoklastischer Herrschaft etliche in Iran gab), dies ist aber keine zwingende Interpretation. Im Unterschied zu Muslimen und ‚Götzendienern‘ bzw. Buddhisten werden in der zitierten Aufzählung die Christen nicht über ein Gebäude, sondern über die charakteristischerweise ihre Kleidung zusammenhaltende Schnur identifiziert. Was den „Derwischmantel“ betrifft, so könnte die Verwendung eines Kleidungsstücks als Identifikationsmerkmal darauf hinweisen, daß Nesimi hier wandernde, antinomische Derwische meinte.<sup>102</sup>

ad 6) Hier kommt möglicherweise eine antiformalistische Haltung zum Ausdruck, wie sie zu Nesimis Zeiten schon seit längerer Zeit von verschiedenen Bettel- und Wanderderwischgruppen innerhalb der islamischen Welt artikuliert worden war (vgl. die Erläuterung zum vorausgehenden Vers).

ad 7) Der erste Halbvers zählt vier der fünf sogenannten „Säulen des Islams“ (awo. *erkān al-islām*) auf, wobei der Fachausdruck dafür, *erkān* (< arabisch *arkān*) in dem Vers auch selber genannt wird. Diese „Säulen“ sind nach sunnitischer Interpretation die Basis einer authentischen islamischen Religionsausübung. Genannt werden: „Glaube(ns)bekenntnis“ (*īmān*) – nach sunnitischer Auffassung das Aussprechen der Worte „Es gibt keinen Gott außer Allah,

---

<sup>100</sup> Boyle 1968: 378.

<sup>101</sup> Boyle 1968: 379.

<sup>102</sup> Zu derartigen Derwischbewegungen vgl. Köprülü 1935, Ocak 1982 und Ocak 1992.

Muhammad ist der Gesandte Allahs“ auf arabisch –, das tägliche Ritualgebet (ttü. *namaz*), der Haddsch (Pilgerfahrt nach Mekka) und die Almosengabe (arabisch *zakāt*). Die fünfte „Säule“, das Fasten im Monat Ramadan, wird in der ersten Halbverszeile nicht erwähnt, verbirgt sich aber möglicherweise hinter dem Ausdruck „Askese“ (awo. *zühd*), der in der zweiten Zeile auftaucht.

ad 8) „Mottengleich“: vgl. S. 79.

ad 10) „Adam“: vgl. die Erläuterung zu Vers 4.

„Zu Adam, nicht Iblis zu beten“: Es geht hier um den koranischen Teufelsmythos (vgl. S. 114).

ad 14) „Fackelform“: Wir lernen hier das Wort *şūrat* in der zusätzlichen Bedeutung „Form, Gestalt“ kennen. Aufgrund seiner anderen Bedeutungen, vor allem „Gesicht“ (vgl. etwa die Erläuterungen auf den Seiten 40 und 42), macht die Benutzung dieses Ausdrucks den Bezug zur hurufischen Lehre noch offensichtlicher. Sollte die überlieferte Position dieses Verses als 14. authentisch sein, könnte hierin eine weitere Bekräftigung dieser Assoziation liegen. – Gemeint sein könnte mit dem Ausdruck „Fackelform“, daß von dem göttlich erleuchteten Gesicht Flammen und Licht ausgehen (so wie man Gottes Erscheinen, etwa im brennenden Dornbusch, mit diesen physikalischen Phänomenen in Verbindung brachte) oder daß das Erreichen bzw. die Erkenntnis der (heiligen) Gesicht(slinien) automatisch einen Opfertod nach sich zieht, der dem gleicht, welchen die Motte erleidet, wenn sie sich mit der Fackel als Quelle von Licht und Wärme vereinigt.

ad 15) Es klingt fast so, als ob Nesimi sich hier gegen bestimmte, den Träger als Angehörigen einer bestimmten (religiösen) Gruppierung kennzeichnende Kleidung ausspricht. Es ist nicht bekannt, wie er sich selbst kleidete. – Man könnte darüber spekulieren, ob im vorliegenden Vers die Ersetzung des üblichen Gewandes und Turbans durch eine für die Hurufis charakteristische Kopfbedeckung gemeint sei. Es ist von verschiedenen Gruppen im iranisch-türkischen Kulturraum überliefert, daß sie solche Kopfbedeckungen trugen. Die wohl bekannteste war die rote der nach ihr benannten (safavidisch bzw. schiitisch inspirierten) „Rotköpfe“ (*Kızılbaş*, *Sürh-ser*), die als Vorläufer der türkischen Aleviten gelten.

### **1.59. Ey əlləzi-yüvəsvīs, tətələrin həbadır**

- 1 O, „der du zischelst“, der Gehorsam deines Glaubens: staubgleich eitler Tand!  
Gehst irr den krummen Weg, bist in dein Moderwort verrannt!
- 2 Beraubt der Klarheit, findest du aus Zweifeln, dumpfem Raten nicht heraus,  
Wer sagte jemals: „Zweifelhaftes als des Handelns Basis man  
schon zugestand?“
- 3 Des Freitages Gebet, Moscheen-Ägypten groß an Pracht, schrieb  
einst man vor. Warum denn wohl?  
Lern' erst die Vorschrift, des Gebetes Vorschrift ist dir zuerkannt!
- 4 Ägyptens Kenner bist du doch, und so verlier' den Freitag nicht,  
Der Freitag wird darin von Gottes Großmacht anerkannt.
- 5 Geschätzt wie Joseph in Ägypten bin ich allezeit.  
Wer Gott erkennt, hat stets zur Erdenzeit auf einem Wahrheitsweg Bestand.
- 6 Der Heil'ge Freitag „kam zum Gottgesandten von dem Freitags-Angesicht“–  
Als Zeuge des Hadiths ist Mustafa höchstselbst bekannt.
- 7 Warum es Freitag ward? Erkenn' des Freitags Namen!  
Dies Rätsel konnte einzig lösen, wer Allah sehr nahestand.
- 8 Der Freitag: er ist Aufersteh'n, an jenem Tag die Reu' beginnt,  
Erweckung aller Toten, letztes Drama, das an jenem Tage seinen  
Abschluß fand.
- 9 Die Rechnung zahlst du, oder Qual wird dir an jenem Tag von Ihm erlassen,  
An jenem Tag vereinet Gott um sich der sämtlichen Propheten Stand.
- 10 Verziehen wird all denen, die den Freitag auch versteh'n, ja finden  
werden sie das Heil.  
Wem Er verzieh, der für die Welt als Richtungsweisender  
sodann erstand.

- 11 Des Freitages Verkenner, nun begreife und durchdring', worin denn  
dieser Tag ein so besonderer:  
Ja, als Versprechen hat Allah für jenen Tag Sein Angesicht, das Paradies genannt.
- 12 Wohl keine Darlegung, kein Kommentar kann den gewalt'gen Freitag je  
beschreiben,  
Nur in der Sphäre Gottes, durch das zauberische Glas, in diesem ward  
die Welt erkannt.
- 13 Von Gott der Freitag ward im Himmel wie auf Erden einst zum  
Glaubenstag bestimmt,  
Verloren hat den Glauben, wer vom Freitagsdienst sich ausgespannt.
- 14 Vielgötterei-Beschmutzung nur an jenem klebt, der freitags nicht gemeinsam  
betet,  
Ein Heuchler ist er ja in Wort und Tat, ein Imitant.
- 15 O Seelen-Freund, als ein Beweis für arme Leute dient der Freitag,  
Befrage den, der ungetrübt den Spiegel haltend als ein Armer zieht  
durchs Land!
- 16 Ich bin es ja, der jeden Tag des Freitages Gebet verrichtet,  
Denn mein Imam der Koran ist, als Ziel stets Gott zur Hand.
- 17 Den Haddschis offenbart' Allah den Freitag als den höchsten Haddsch,  
Wie soll dies Rätsel der versteh'n, der trägt der Blindheit Band?
- 18 Prophetenwort und Gottes Logos ist es außerdem,  
Welch' große Kund' ist dieses Pfand und des Vertrages Gegenstand!
- 19 Wer dieses Pfand verloren hat, ist ohne jede Religion,  
Den Glauben er verloren hat, gilt nun als frei von Treu' und allem Anstand.
- 20 Wenn Pfand, Vertrag du hütetest, wohlverwahrt, dann ist es gut,  
Ein and'rer ist nur Lügner, Glaubensfeindschafts-Praktikant.
- 21 O der du frönst dem Vielgottirrtum und dich Muslim wähnst,  
Islam und Scharia und Glaube man als Merkmal eines Heiligen verstand.
- 22 Des Antichrists Gestichel macht Nesimi keine Angst,  
Warum? Weil Heiliggeist und Gott der Herr die Hilfe sandt'!

## Anmerkungen

ad 1) „Der du zischelst“: gemeint ist der Teufel, dem diese Eigenschaft im Koran (114: 5) zugeschrieben wird. „Teufel“ (arabisch *šayṭān*) oder „Dämon“ (persisch *dīv*) sind in Nesimis Gedichten gerne gebrauchte Ausdrücke für die Gegner der Hurufis.

„Gehorsam deines Glaubens“: Im Original steht das Wort „Gehorsam“ im Plural und bezeichnet speziell religiöse Verrichtungen (vgl. das deutsche Wort *Gottesdienst*, englisch und französisch *service* usw., in denen die Komponente des Dienens bzw. Gehorchens ebenfalls enthalten ist). Nesimi ironisiert hier den koranischen Teufel, denn „Gehorsam“ ist genau das Gegenteil dessen, was dieser dort praktiziert. Denn er lehnt er sich hochmütig gegen den Befehl Allahs auf (arabisch *istakbara*).

„Krummer Weg“: Hier ist nicht nur an die metaphorische Bedeutung des Beschreitens eines Weges, der in den Abgrund führt, gemeint. Da die Hurufis mit „geradem Weg“ die *istivā*-Linie verbinden (vgl. S. 44), sind diejenigen, die man auf dem krummen Weg sieht, hier als diejenigen erkennbar, die die Theorie von dieser Linie nicht nachvollziehen.

ad 2) Klarheit, Eindeutigkeit und Freiheit von Zweifeln gehören zu den Grundversprechen des Korans (etwa in Sure 2: 2). Zweifel wird vielfach mit Unglauben assoziiert.

ad 3) „Das Freitages Gebet, Moscheen-Ägypten groß an Pracht“. Augenscheinlich wird hier „Ägypten“ als Bild mit der großen Freitagsmoschee (*ḡāmiʿ*) verbunden. Die Freitagsmoschee wäre demzufolge das, was Ägypten unter den Ländern ist. Dies ist einerseits ein großes, mächtiges und reiches Land, was die Eminenz der Freitagsmoschee (unter den anderen Moscheen und Gebetsräumen) unterstriche. Daneben ist Ägypten in der islamischen Tradition mit Joseph verbunden. Da Joseph *selbst* als besonders schöner Mann gilt, könnte dies ein Hinweis auf die Schönheit und das Angenehme des Freitagsgebets sein. Auf der anderen Seite taucht Ägypten in der (biblischen wie koranischen) Josephslegende als Zufluchtsort auf, so daß man hier an die Freitagsmoschee als die Gläubigen „sammelnder“ (so die wörtliche Bedeutung von *ḡāmiʿ*) Ort, an dem sie Zuflucht nehmen, deuten könnte. Ob eine dieser vorgeschlagenen Interpretationen oder mehrere zugleich zutreffen, ist jedoch nicht sicher, da sich in der

Sekundärliteratur nichts Genaues zu dem Thema eruieren ließ. So oder so greift Nesimi das Ägypten-Thema in den folgenden Doppelversen auf und variiert es weiter. – Die in dem Vers verwendeten Wörter „Freitagsmoschee“ (*ğāmi'*, eine Kurzform von *masğid-i ğāmi'* „der versammelnde Gebetsort“) und „Freitag“ (*ğum'a* „die Versammlung“, d.h. der Tag, an dem sich die Muslime zum Gebet treffen) sind etymologisch miteinander verwandt und hängen mit einer Wurzel zusammen, die „(ver)sammeln“ bedeutet.

Für „Gebet“ verwendet Nesimi hier das Wort *şalā*, welches das ritualisierte, täglich zu verrichtende Gebet der Mehrheitsmuslime bezeichnet. Im vorliegenden Gedicht tritt klar die Absicht zutage, Teile der Ritualpraxis der muslimischen Mehrheit an den hurufischen Kultus anzuschließen. Auf den ersten Blick mag es befremdlich wirken, daß Nesimis ansonsten von starker Sympathie für antiformalistische religiöse Haltungen und von Kritik am Moscheen- und Medresenislam geprägter Glaube sich hier so ausführlich einem der zentralen Rituale eben dieses offiziellen Islams widmet. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich jedoch dadurch, daß diese und andere Praktiken (wie tägliches Gebet, Pilgerfahrt, Gebetsruf) in der Mentalität der Massen so stark verwurzelt waren, daß es wahrscheinlich unmöglich gewesen wäre, sie von dort zu verbannen. Nach dem orientalischen Prinzip „küsse die Hand, die du nicht niederzwingen kannst“ schlägt Nesimi hier nun eine andere Methode ein: statt eines von vorneherein aussichtslosen Versuches, den auf das Freitagsgebet eingestellten Muslimen eine andere Form der Religionsausübung nahezubringen, betont er deren Wichtigkeit. Dadurch gewinnt er in den Augen der Mehrheit der Muslime den Anschein der Normalität und schafft eine Voraussetzung, um bei ihnen Gehör zu finden. Doch hinter dieser *captatio benevolentiae* verbirgt sich nichtsdestoweniger Nesimis unerschütterliche Absicht, alle zum Hurufismus zu bekehren. Dieser geht er nach, indem er die Theorie vertritt, der Freitag und sein Gebet seien aus der hurufischen Religion heraus zu begründen. Eine analoge Taktik ist für ein anderes Gedicht Nesimis in bezug auf die schiitische Verehrung für die Imame aufgezeigt worden.<sup>103</sup>

- ad 6) Die Behauptung, daß es sich bei dem im ersten Halbvers wiedergegebenen Spruch um einen Hadīth handle, also um eine auf den Propheten Muḥammad (der auch unter dem Namen Mustafa/ Muṣṭafā „der Auserwählte“ bekannt ist) bezügliche Überlieferung, läßt sich kaum

<sup>103</sup>

Heß 2006.

überprüfen, da das hier vorliegende Zitat auf türkisch ist, Hadithe aber nur dann irgendwelche Chancen haben, als authentisch anerkannt zu werden, wenn sie in arabischer Form vorliegen. Daß ein solcher Hadith, wenn er überhaupt existiert, die hurufische Lehre bestätigt, muß natürlich kategorisch ausgeschlossen werden, da die hurufische Interpretation zu Zeiten des Propheten und seiner Gefährten noch nicht existierte. Das Zitat des ersten Halbverses suggeriert, daß der Grund, warum der Prophet Muḥammad den Muslimen den Freitag (und keinen anderen Wochentag) als Versammlungs- und Gebetstag vorgeschrieben habe, etwas mit dem „Gesicht“ zu tun habe. Dies dürfte wiederum so zu interpretieren sein, daß diese Wahl etwas mit einem besonderen (numerischen) Verhältnis des Freitags zur hurufischen Zahlen- und Buchstabenlehre zu tun habe. Denkbar wäre etwa, daß er als siebter Tag die sieben Mutter- und/oder Vaterlinien repräsentiere, oder daß hier auf die besondere Zahl der *rik'as* an diesem Gebetstag angespielt wird (vgl. S. 179).

- ad 7) Der Vers deutet an, daß der Grund, warum ausgerechnet der Freitag zum Gebets- und Versammlungstag der Muslime erkoren worden sei, etwas mit dem Wort „Freitag“ zu tun habe. Was genau gemeint ist, darüber kann nur spekuliert werden. In dem entscheidenden Passus „Erkenn' des Freitags Namen!“ wird das persische Wort für „Freitag“, *ādīna* (الدينه), verwendet (wobei ein paranomastisches Wortspiel mit dem türkischen *adın* „seinen Namen“ eingebracht wird). Summiert man die im *Abğad*-System den Graphemen von *ādīna*<sup>104</sup> entsprechenden Zahlenwerte auf, so ergibt sich als Summe 70 (=1+4+10+50+5). Diese Zahl läßt sich immerhin als bedeutsam innerhalb des hurufischen Zahlenmodells interpretieren. So stellt sie das Produkt von 5 (der Zahlen der fünf Säulen des Islams und der fünf täglichen Gebetszeiten) und 14 (der Summe der Vater- und Mutterlinien) dar. Denkbar ist auch, daß in bestimmten Handschriften *ādīna* unter Weglassung des Buchstaben Yā in der Form (ادنه) geschrieben worden sein könnte. Hierdurch würde sich der *Abğad*-Zahlenwert zwar auf 60 reduzieren (=1+4+50+5). Doch auch in diesem Falle ergibt sich eine mögliche Interpretation als magische hurufische Summe. Denn 60 ist sie Summe der Zahl der Buchstaben des arabischen (28) und des perso-türkischen (32) Alphabets (vgl. S. 65, 154 und 170). Schwer denkbar wäre dagegen die Deutung, daß die durch den Text nahegelegte zahlenmystische Interpretation gar nicht auf dem persischen Wort für Freitag, sondern auf dem arabischen, *جمعة*, beruhen solle. Diese Interpretation ist aus dem Grunde eher unwahrscheinlich,

daß der Text eben nicht dieses arabische Wort, sondern das persische verwendet und zudem mit Hilfe des Wortspiels von *adīn* noch darauf hinweist. Zum anderen ist der Buchstabenwert von **آدمه** nach demselben *Abğad*-System 118 (3+40+70+5), was sich schwerer in das hurufische Modell einordnen läßt, obwohl auch dies nicht ganz ausgeschlossen werden kann (etwa, indem man 118 als Summe von 70+48 auffaßt, wobei 48 wiederum das Vierfache der als Zahl der Imame bedeutsamen 12 gesehen werden könnte).

ad 8) „Aufersteh'n“: Das Wort, arab. *kiyāma*, bedeutet, wie seine deutsche Übersetzung ein „Sicherheben, Sichaufrichten“ und ist verwandt mit dem Wort awo. *kāmet*, welches den (hohen) Wuchs bezeichnet. Aufgrund dieser Beziehung kann man in der prononcierten Behandlung des Themas „Auferstehung“ in den Versen 8 und 9 einen Hinweis auf die hochaufgerichtete Statur (des Geliebten, des Buchstaben Alif) sehen, samt deren spezifisch hurufischen Assoziationen (siehe dazu S. 91).

ad 10) „Verziehen wird...“: und zwar am Tage des Jüngsten Gerichts von Gott in bezug auf die während des Erdenlebens begangenen Sünden.

„Die den Freitag auch versteh'n“: wahrscheinlich pointiert bezogen auf diejenigen, die das Zahlenrätsel im persischen Worte *ādīna* lösen können (vgl. die Erläuterung zu Vers 7).

ad 12) „Das zauberische Glas, in diesem ward die Welt erkannt“ (awo. *ğām-i ġihān-nūmā*): Das magische Glas des Dschemschid (vgl. S. 136).

ad 15) Mit dem Ausdruck „Beweis für arme Leute“ (*hüğğetül'mesākīn*) dürfte gemeint sein, daß die Armen, die nicht lesen und schreiben können oder zumindest keinen Zugang zu den theologischen Bildungseinrichtungen haben, das Heilsversprechen der islamischen Religion über den Besuch der Moscheen empfangen.

„Befrage den, der ungetrübt den Spiegel haltend als ein Armer zieht durch's Land“: Der Spiegel vertritt als Metapher nicht nur die Seele – wie diese kann er beschmutzt oder frei von Befleckung sein (vgl. etwa die Erläuterungen auf S. 63, 70 und 88) –, sondern er kann auch für den (gläubigen) Menschen selber stehen. Zu diesem Thema gibt es einen vieldeutigen mystischen Hadith: „Der Gläubige ist der Spiegel des Gläubigen“ (arabisch *al-mu'minu mir'ātu'l-mu'min*). Da der erste „Gläubige“ sowohl als mit dem zweiten koreferentiell als auch

referentiell von ihm verschieden verstanden werden kann und *Al-mu'min* nicht nur „der Gläubige“ bedeutet, sondern auch einer der 99 sogenannten „Schönen Namen“ (arabisch *asmā' ḥusnā*) Allahs ist, kann der Spruch unter anderem bedeuten: „Der Gläubige ist sein eigener Spiegel/sich selbst ein Spiegel“, „Ein Gläubiger ist der Spiegel des anderen“ und „Der Gläubige ist der Spiegel Allahs (und umgekehrt)“. Da es in der metaphysischen Logik des *vahdet-i vüğüd* (vgl. oben S. 31) möglich ist, daß sämtliche Aussagen zur gleichen Zeit gelten, wird dieser Spruch gerne von seinen Anhängern verwendet (zu denen zumindest teilweise auch Nesimi zu rechnen ist). Nesimi selbst baut den Hadith in sein berühmtes Mesnevi *Deryayi mühit cuşə geldi* ein (siehe unten S. 328, Doppelvers 21).<sup>105</sup>

Abgesehen von den metaphorischen Dimensionen des „Spiegels“ dürfte die Wendung „den Spiegel haltend“ im Zusammenhang mit den durch das Land ziehenden Armen auch wörtlich gemeint sein. „Arm“ ist eine der Bedeutungen des Wortes „Derwisch“, und von einigen der spärlich bekleidet durch Anatolien und angrenzende Gebiete ziehenden Wanderderwische, die jeglichen weltlichen Besitz und Komfort verachteten, ist überliefert, daß sie tatsächlich mit einem Spiegel in der Hand umherzogen,<sup>106</sup> um den Menschen philosophisch-religiöse Erkenntnisse, die den oben beschriebenen vergleichbar sind, nahezubringen.

ad 16) Sinn des Verses: Ich lese jeden Tag den Koran, so daß ich immer an Gott orientiert bin, auch wenn ich nicht zum Freitagsgebet in die Moschee gehe. Dieses Selbststudium ist meine Art von ‚Freitagsgebet‘. Diese Metaphorisierung des Freitagsgebets eröffnet natürlich die Möglichkeit, daß auch die übrigen Anspielungen auf das Freitagsgebet in der vorliegenden Ghasele nur symbolisch gemeint sein könnten – was dann allerdings der in der Erläuterung zu Vers 5 vorgeschlagenen Interpretation widerspräche.

ad 17) „Rätsel“: Vgl. die Erläuterung zu Doppelvers 7.

ad 19) „Den Glauben er verloren hat“ (awo. *dīnin yitirmiş ol kim*): Wort- und bedeutungsgleiche Wiederholung der entsprechenden Stelle von Vers 13. Solche sinngleichen Wiederholungen gelten in der klassischen

<sup>105</sup> Siehe. auch Text, Kommentar und Übersetzung in Heß 2009: 502ff. und vgl. Heß 2009: 504f., 513, 524f.

<sup>106</sup> Köprülü 1935.

Literatur als Zeichen unvollkommenen Stils; dies erregt Zweifel an der Authentizität zumindest der Verszusammenstellung.

ad 21) Die Aussage, daß „Islam und Scharia und Glaube“ „Merkmal eines Heiligen“ würden, wirkt einigermaßen absurd, da unter „Heiligen“ Gläubige verstanden werden, die über weitere besondere Fähigkeiten verfügen, die noch weit über diese drei Grundeigenschaften jedes Muslims hinausgehen. Der ganze letzte Abschnitt des Gedichts fällt stilistisch und inhaltlich stark ab, so daß man wohl auch hier hinsichtlich der Authentizität Vorsicht walten lassen muß.

**1.60. Bir şaha sən qulluq eylə, söhbətindən can bitər**

- 1 Dem König dien', an dessen Rede findet deine Seel' Gefallen, wächst!  
Die Muschel kost', o wie aus ihr gar viel an Perlen und Korallen wächst!
- 2 Ach, laß' das Reden mit beschränktem Volk, das unerwartet hier erscheint!  
Denn aus dem Mund des Torenvolks, trotz allerlei Erziehung, weiter  
nichts als töricht' Lallen wächst.
- 3 Verkenne nie den Wert der Rede jener, die von Herzen sprechen,  
Der Herbeseelten Rede: o aus ihr der Glaube ja in Feuerbrandkristallen  
wächst.
- 4 Du fliehst die Armut und verkennst den unsichtbaren Schatz, den sie  
verbirgt,  
Doch zweifelsfrei aus diesem Elend Zugang zu den Sultanshallen wächst.
- 5 Die Hand, die Gutes nie, viel Schlechtes bringt, laß' fahren, schneid' sie ab,  
Halt fest die Hand, der Großmut und viel Gutes aus dem Ballen wächst!
- 6 Tyrann bist du geworden, säst auf deinem Feld die Tyrannei,  
Tyrannen-Tyrannei ist bös' – daraus rebellisch' Wallen wächst.
- 7 Den Weinberg such' nicht auf, nichtforsch' im Grundbuche nach ihm!  
Den Kräutergarten zieh' ihm vor, wo auch Basilikum uns allen wächst!
- 8 Hab' Acht, dem Baume nicht zu gleichen, den man fällt, ins Feuer wirft,  
Gesichert ist's, wo jener Baum mit den granatnen Äpfeln, von der Axt  
nicht überfallen, wächst.
- 9 Nesimi, ach, so viel' verschied'ne Plagen füllen deine Seele,  
Ins Freie schau', zur Tür, wo Hilfe gegen Kummers Krallen wächst!

## Anmerkungen

- ad 1) In der mystischen Dichtung des Islams ist das Meer ein Symbol der Seele. Muschel und Perle fügen sich in diese Symbolik ein und bezeichnen eine herausragende Person oder Eigenschaft im Bereich der Spiritualität.<sup>107</sup>
- ad 4) Armut ist eine Eigenschaft, derer sich schon der Prophet Muḥammad selbst gerühmt haben soll.<sup>108</sup> Zugleich charakterisiert sie die wandernden Derwische, mit deren oft antinomistischen religiösen Einstellungen Nesimi sympathisiert.<sup>109</sup> Das Versprechen, daß die Besitz- und Bedürfnislosigkeit den Zugang zur politischen Macht eröffne, könnte einerseits wörtlich gemeint sein und die politischen Aspirationen ausdrücken, welchen die Hurafis bis etwa zur Mitte des 15. Jahrhunderts nachgingen. Andererseits kann der Gegensatz zwischen Armut und Herrschaft auch als Umformulierung des Topos von Bettler und König verstanden werden, so daß die Herrschaft ein Symbol Gottes wäre.<sup>110</sup>
- ad 7) Dieser Vers läßt durch seine Kritik am Weingenuß zu Zweifeln an seiner Authentizität und möglicherweise an der Echtheit des ganzen Gedichts ein. Denn Wein wird in so gut wie allen Gedichten Nesimis, darunter vielen der hier übersetzten, als positiv und sinnstiftend dargestellt. Die in Vers 7 ausgesprochene Opposition zwischen dem nach Basilikum duftenden Garten (einer Figuraton des Paradieses) und dem Weingenuß repräsentiert dagegen eher die Sichtweise der konservativen, von Nesimi bekämpften Asketen und Religionsformalisten. Ein weiteres Argument gegen die Echtheit dieses Verses ist, daß das Wort *tapu* darin in einer Bedeutung verwendet wird, die sich erst ab dem Ende des 15. Jahrhunderts etabliert und zudem auf die Verwaltungssprache des Osmanischen Reiches beschränkt ist, nämlich „Grundbuch“.<sup>111</sup> Weitere Elemente des vorliegenden Gedichtes, die für sich allein genommen zwar nicht unbedingt an der Authentizität zweifeln lassen, vor dem Hintergrund der oben vorgetragenen Zweifel aber bedenkenswert erscheinen, sind: die Verwendung des persischen Wortes *šāh* für „König“ in Verbindung mit „(Sklaven-) Dienst (awo. *kulluk*) im ersten Halbvers, was nach safawidischem Einfluß klingt; der für Nesimis sonstige Gedichte eher untypisch niedrige Aufwand an rhetorischen Mitteln und Verfeinerungen, die moralisierende Platttheit des Vortrags; der ansatzweise in das für Nesimi untypische Genre der Nonsense-Poesie<sup>112</sup> übergehende Vers 8; sowie das Fehlen jeglicher klarer Hinweise auf die hurufische Religion in der Form, wie die meisten anderen Gedichte Nesimis sie darstellen.
- ad 9) „Ins Freie schau‘, zur Tür“: Die Stelle ist unklar, da hier ein Wort verwendet wird, das unter Umständen „Draußen, Freies“ oder „Tür“ bedeuten kann.

<sup>107</sup> Vgl. Pala 2004: 127, s.v. *dür* und 385, s.v. *sadef*.

<sup>108</sup> Pala 2004: 145, s.v. *fuhr*.

<sup>109</sup> Vgl. etwa die Erläuterungen auf S. 79, 87, 170 und 207.

<sup>110</sup> Vgl. S. 76.

<sup>111</sup> Faroqi 2011.

<sup>112</sup> Vgl. dazu Pinguet 1992.

## **1.61. Sirri-ənəlhaq söylərəm aləmdə, pünhan gəlmişəm**

- 1 Das „Gott bin ich!“-Geheimnis weltweit künd', arkan bin ich gekommen!  
Ich Wahrer sprech', als Siegel, dem die Menschheit untertan, bin ich gekommen.
- 2 Als Tafel, Tora, Psalter, Evangelium, Koran und mindere Propheten,  
Als sprachbegabter Logos und Gesamtheit des Koran bin ich gekommen.
- 3 Ich bin „Erbarmer“-Vers und auch Erbarnergotts Erbarmen,  
Als Gottes-Licht, das Absolute kündigt an, bin ich gekommen!
- 4 Wenn Mose gleich du Seiren Anblick suchst, dann komm. sieh': hier  
Als „Feuer naht ich“, und als Busch, als Mose, Sohn des Imran bin ich  
gekommen.
- 5 Betrunken macht' mich Deine Liebe, ja aus Kummer trank ich alten Wein.  
Ich Glas der Trunkenheit Alzsts, als Flutung aus der Bahn bin ich gekommen.
- 6 Von Antlitz und von Ausseh'n bin Qalender und auch Derwisch, isoliert  
und ganz allein.  
Es stimmt: bin arm, sogar ein Bettler, doch zugleich ins Reich als  
Sultan bin ich gekommen.
- 7 „Kein Zweifel, Sein Gesicht allein“ in Seinem Antlitz offenbaret wurde,  
Auf dieser Welt zur Schönheit, frei das Angesicht von Wahn, bin ich  
gekommen.
- 8 In Ewigkeit erblickten meine Augen wohl die Zierde Deiner Schönheit,  
Der Zierde ein Bewunderer, von Schönheit angetan bin ich gekommen.
- 9 Den Xızır sieh', er sucht im Dunkelreich den Weg nur Deines Haars.  
Dein Mundrubin gab Wein, als Lebenswasser an bin ich gekommen.
- 10 Gekommen auf die Welt erklärt Nesimi nun die Worte von Allah,  
Wer schaut's? Verborgен und geheim, als Rätsel, das so viele gar nicht  
sah'n, bin ich gekommen.

## Anmerkungen

ad 1) Zu „Gott bin ich!“ vgl. S. 77, 95 und 98.

„Wahrer“: Im Original steht dasselbe Wort awo. *hak(k)*, das auch „Gott“ bedeutet und in dieser Bedeutung im ersten Halbvers vorkommt.

Der Begriff „Siegel, dem die Menschheit untertan“ (im Original *ḥatm-i insān* „Siegel des Menschen“) dürfte als hurufische Erwiderung des berühmten Anspruchs des Propheten Muḥammad gemeint sein, das „Siegel der Propheten“ zu sein. Mit oder ohne diese Analogie meint der von Nesimi verwendete Ausdruck, daß der mit Gott ineingesetzte Sprecher die höchste und letztgültige Form der Wahrheit bzw. Gottes („Siegel“) ist und daß diese zugleich um den Menschen (bzw. sein Gesicht) zentriert ist. Das Wort „Siegel“ könnte aber auch in einer bildlichen Analogie die wie ein Siegel(ring)abdruck im menschlichen Gesicht vorgezeichnete Struktur aus Haaren, Bart und *istivā*-Linie bezeichnen. Das „Siegel“ als Zeichen der Vollendung wäre unter diesem Aspekt zugleich das dem Menschen und nur ihm unter allen Kreaturen ins Gesicht geschriebene göttliche Liniensystem.

ad 2) „Tafel“ (arab. *lauḥ*): gemeint dürfte die „Verborgene Tafel“ sein (siehe S. 119).

ad 3) „Erbarmer“-Vers kann entweder bedeuten „ein Vers des Erbarmers (d.h. Allahs)“ oder „ein Vers aus der Koransure ‚Der Erbarmer‘ (Nr. 55)“. Möglicherweise ist hier auch pointiert jener Koranvers 55: 26 gemeint, der für die hurufische Spekulation eine so große Rolle spielt (vgl. S. 205). Da das im Text vorkommende Wort für „Koranvers“ auch „Wunder“ bedeutet, könnte man auch mit „Wunder des Erbarmers“ bzw. „Wunder der ‚Erbarmer‘-Sure“ übersetzen.

„Gottes-Licht“: Vgl. die Koranstelle 24: 35, wo Gott als Lichterscheinung beschrieben wird.

ad 4) Mose (der bei den Muslimen Sohn des Imran ist) soll Gottes angesichtig geworden sein, indem er dessen Erscheinung in einem Feuer wahrnahm. Hierauf spielt das im zweiten Halbvers angebrachte Koranzitat (aus Koran 20: 10, 27: 7 bzw. 28: 29) an.

ad 5) „Aus Kummer trank ich alten Wein“: Der Ausdruck ist im Original so doppeldeutig wie im Deutschen: „Aus Kummer“ kann entweder eine Kausalität bezeichnen (ich trank den Wein, weil mich Deine Liebe in

Kummer gestürzt hat) oder den Stoff bezeichnen, aus dem der Wein besteht (der Wein als Metapher für den Kummer, Weintrinken als Bekümmernis). Zu „Alast“ vgl. die Erläuterung auf S. 27.

ad 6) „Antlitz und Aussehen“: im Original steht das beziehungsreiche Wort *awo. şūret* (vgl. S. 42).

„Qalender“ (osm. *kalender*): Name einer Bewegung von wandernden, bettelnden Gottessuchern (Derwischen), die vor allem vom 13.-15. Jahrhundert in Iran, Anatolien und dem Osmanischen Reich aktiv waren. Sie charakterisierte unter anderem die Ablehnung gesellschaftlicher Normen in bezug auf Kleidung, Drogenkonsum und religiöse Dogmata.<sup>113</sup>

„Derwisch“: Vgl. S. 73, 80, 151 und 185.

ad 7) „Kein Zweifel, Sein Gesicht allein“: Der Begriff „Zweifel“ ist in der islamischen Literatur üblicherweise sehr negativ konnotiert. Der Beginn des Zitates erinnert an Koran 3:9, 3:25, 4:87, 6:12.

ad 8) „In Ewigkeit“: Gemeint ist: auf dem „Fest(mahl) der Ewigkeit“ .

ad 9) Zu Xızır vgl. S. 34.

„Dunkelreich“: Teil der Xızır-Legenden ist die Vorstellung, daß dieser Heilige auf der Suche nach dem Wasser der Unsterblichkeit ans Ende der Welt kam, wo es kein Licht gab. Dunkelheit ist zugleich eine Eigenschaft der Haare der/des Geliebten bzw. der Linien der Schrift, so daß der Hinweis auf Xızır's Reise ans dunkle Ende der Welt hier wie gewohnt als Andeutung der hurufischen Schrift-Mystik zu deuten ist.

---

<sup>113</sup>

Vgl. Köprülü 1935, Mélikoff 1993a, Ocak 1992, Ocak 1993.

## **1.62. Mən mülki-cahan, cahan mənəm mən**

- 1 Die Welt bin ich, der Welten Kostbarkeit bin ich, ja ich.  
Der Ort bin ich und Ort der Göttlichkeit bin ich, ja ich!
- 2 Der Thron Allahs bin ich, bin Erdenfläch', bin Kaf und Nun,  
Erläutern und das Deuten bin ich, ja die Deutlichkeit bin ich, ja ich!
- 3 Ich bin der Seinsort und das Sein, ich bin „,Es sei!‘ Und ward“.  
Der Zeichengeber auch von zeichnendem Geleit bin ich, ja ich!
- 4 In Geistesbild bin ich Allah die Wahrheit, bin Allah,  
Ganz klar bin ich, Allah in reinster Helligkeit bin ich, ja ich!
- 5 Das Einzige Juwel ich bin, von ewig, ewig Anbeginn,  
Der Schatz, wie das Juwel, dem Schatze eingereiht, bin ich, ja ich!
- 6 Das Feuer o des heil'gen Lichts der Lieb' zu Gott, das bin ich selbst fürwahr,  
Die Sprache sowie jener, der, den Moses mit der Sprache hat begleitet',  
bin ich, ja ich!
- 7 Die ganze Welt bin ich, das ganze Weltall stell' ich dar,  
Die Zeit bin ich, der Zeitenwandel, auch die Zeit bin ich, ja ich!
- 8 In dem Koran bin ich der Vers und bin die Heil'ge Schrift auch selbst,  
Und außerdem der Mund, ja Mund von eines Punktes Breit', bin ich, ja ich!
- 9 Der Bogen bin ich einerseits, die Sehne auch zugleich und anderseits der Pfeil,  
Des Pfeiles und des Bogens Geistverbindung, von des Bogens Weit' bin ich, ja ich!
- 10 Der Dschemschid uns'rer Zeit bin ich der ganzen Welt geworden,  
Der Dschemschid dieser Zeit sowie die Zeit bin ich, ja ich!
- 11 Das Bild der Geistes-Phantasie, das Ornament, die Linie und das Mal bin ich,  
Die Sprache und zugleich die Letter auch, die Sprach' in ihrem Kleid bin  
ich, ja ich!

- 12 **Geheim-Tresor bin ich und berg' in mir „Ein Schatz ich war“,  
Geheim-Tresor, und selber auch die Heimlichkeit bin ich, ja ich!**
- 13 **Das ew'ge Wesen bin ich, Attribut zugleich auch dieses „,Sei!“ – Es ward.“  
Die Seele und der Geist, der Geist, in dem das Leben erst gedeiht, bin  
ich, ja ich!**
- 14 **Dem Wurme ohne Glauben nur zum Tod, zum Strafgericht bin ich geworden,  
Dem Muslim Rettung durch den Glauben, und als Glaube nur bereit bin  
ich, ja ich!**
- 15 **Zum himmlisch' Kevser-Fluss, zum Paradies geworden bin ich nun,  
Elysisch' Garten, hier zum Garten nun geweiht bin ich, ja ich!**
- 16 **Das Meer, umgebend, und zugleich auch dessen Rand ringsum, bin ich,  
O Meer und Rand, der Rand, er reicht so weit, bin ich, ja ich!**
- 17 **Geheimnis und Verehrung dieses einz'gen Gottes nun bin ich, und  
außerdem Hadith,  
Zugleich auch gegen düst'ren Zweifel nicht gefeit bin ich, ja ich!**
- 18 **Nesimi, ja ein ganzer Mensch bist du und weiter nichts als Mensch,  
Allah sagt aber: „Ganz zum Menschen, ganz zum Menschsein nun befreit  
bin ich, ja ich!“**

## Anmerkungen

- ad 1) „Ich“: Wie man am Wechsel der grammatischen Person am Ende der Ghasele (Vers 18) erkennt, ist dieses „Ich“ nicht das lyrische Ego des Dichters, sondern die Gottheit. Diese wird durch die massive Betonung der grammatischen ersten Person in kaum zu überbietender Stärke in ihrer Bedeutung in den Vordergrund gestellt: Jeder Doppelvers endet mit einer auf den Reim (/ -ān/) folgenden Refrain-Phrase (ttü. *redif*) „bin ich, ja ich“; in 22 von 38 Versen, also mehr als der Hälfte, der Halbverse ist zusätzlich noch das Personalpronomen der 1. Person Singular eingefügt.

„Der Ort bin ich und Ort der Göttlichkeit bin ich, ja ich“: Die zweimalige Verwendung des Wortes „Ort“ (altwestoghusisch *mekān*, wörtlich „Ort, an dem etwas ist“) läßt sich so deuten, daß dieser sich einerseits auf die Lokalität des von Gott Geschaffenen und andererseits auf die paradoxe (weil zugleich ubiquitäre und delokalisierte, vgl. S. 122) Räumlichkeit der Gottheit selbst (im Original: awo. *ħakka mekān* „Ort für Gott“) beziehe. Für diese Interpretation dürfte der erste Halbvers von Vers 3 sprechen, wo demselben Wort *mekān* „Seinsort“ *kevn* „das Sein“ gegenübergestellt wird, was sich als Opposition zwischen Schöpfung und Schöpfer deuten läßt.

- ad 2) „Kaf und Nun“: siehe S. 37.

- ad 3) „Seinsort und das Sein“: Vgl. die Erläuterungen zu Doppelvers 1.

„ ,Es sei!‘ Und ward“: Längere Form des durch die Buchstaben Kaf und Nun angedeuteten Zitats (siehe erneut S. 37).

- ad 4) „Geistesbild“: für „Bild“ wird das Wort *šūret* verwendet (vgl. S. 40 und 42).

Für „Allah“ und „Wahrheit“ steht im Original dasselbe Wort (awo. *ħakk*).

- ad 6) Mit der Aussage, die „Sprache“ zu sein, ist möglicherweise gemeint, daß die hurufische Gottheit dadurch, daß sie das Grundprinzip der Buchstaben verkörpert, automatisch auch die jegliches Sprechen in sich schließende Dimension darstellt. Auf Moses bezogen, dürfte „Sprache“ eine Anspielung auf Gottes Anrede an Mose auf dem Berg Sinai sein.

- ad 8) „O Mund von eines Punktes Breit“: dem wörtlichen Sinne nach jemand, dessen Mund so (klein) wie ein Punkt ist (pers. *nuḵṭa-dahān*). Möglicherweise wird hier eine Identifikation des mystischen Punktes (im Buchstaben Bā) mit dem Mund bzw. der Rede Vorgenommen (vgl. S. 129). Zu erwarten wäre, daß dies der Menschengott selbst sein müßte – da der Ausdruck *nuḵṭa-dahān* hier aber in der Anredeform erscheint, sieht es zumindest auf der grammatikalischen Ebene eher so aus, als ob dies jemand anders sei. Möglicherweise ist aber auch ein Zusammenfallen dieses grammatischen „Du“ und des „Ich“ im Sinne des *devir*-Glaubens intendiert (vgl. S. 131).
- ad 9) Es liegt nahe anzunehmen, daß die insgesamt viermalige Erwähnung des „Bogens“ (arabisch *ḵaus*, persisch *kamān*) etwas mit der hurufischen Interpretation dieses Mofivs zu tun hat. Konkret könnte dies bedeuten, daß die Bögen auf die Augenbrauen verweisen und diese dann auf die Gesamtheit der Mutterlinien (vgl. S. 38). Oder es könnte sich ein Hinweis auf die Koranstelle 53: 9 dahinter verbergen (vgl. S. 61). Was genau gemeint ist, erschließt sich an dieser dunklen Stelle nicht.
- ad 10) „Dschemschid“: Siehe S. 70 und 136.
- ad 12) „Ein Schatz ich war“: Vgl. S. 132.
- ad 13) „Geist, in dem das Leben erst gedeiht“: *ḡān* (vgl. S. 151.).  
 „,Sei!‘ – Es ward.“: Gleiche Worte wie in Doppelvers 3.
- ad 15) „Kevser“: ein Paradiesgewässer (vgl. S. 40).
- ad 16) „Umgebendes Meer“: eine geläufige Metapher für die Seele.<sup>114</sup> Vgl. hierzu den Anfangsvers des Mesnevis *Dāryāyi mūhit cuṣa ḡaldi* (S. 327).
- ad 17) „Einziges Gottes Verehrung“: awo. *tevḥīd* (< arabisch *tawḥīd*). Zum Begriff Vgl. s. 14  
 Die Beanspruchung der einander entgegengesetzten Eigenschaften, den wahren Monotheismus zu verwirklichen und zugleich voller Zweifel zu sein, kann man so erklären, daß das transzendente hurufische Gottesverständnis sämtliche Gegensätze, wie extrem sie auch sein mögen, auf einer kohärenten Gesamtebene in sich aufhebt.

<sup>114</sup>

Vgl. HeB 2009: 519.

### 1.63. Aşiq qatında küfr ilə İslam birdir

- 1 Islam und Glaubensferne: für den, der liebt, ist dies in Einem aufgegangen!  
Wer liebt, wird, wo er wohnt, die Herrschaft als ein Emir dann erlangen.
- 2 Auf dieser Welt niemals findet Ihresgleichen die Geliebte,  
Durch dies Gesicht erkenne sie: Vergleich kann nicht verfangen.
- 3 Wer von der Kaaba trennt das Götzenhaus, der ist in Scheines Welt befangen,  
Besitzt nur Kinder-Geist, auch wenn im Alter weit vorangegangen.
- 4 O der ins Blut ein Los mir wirft, die Zukunft zu erkennen:  
Das Herz hat Segen. Dein Orakel umzudreh'n ist ein vergeblich' Unterfangen!
- 5 Der Derwisch folgt dem Pfad der Liebe, macht zu Staub sein Angesicht,  
Drum wird sein Meister-Name wie des Kaisers oben prangen.
- 6 Du König, laß von Reichtum und von Geld dich auf der Welt nicht täuschen,  
Ganz elend ist's, der Welt Gepäck, Gepränge zu verlangen.
- 7 Der Welt des Staubs enthalte dich, denn wer sich sorgt um sie,  
Der wird als Blinder, und es rettet nichts, gefesselt und gefangen.
- 8 Du liebst der Kaaba Schönheit? Dann begib dich voller Demut dort hinaus,  
Das Feld der Liebe find' voll Manna, o mit Seide reich behangen!
- 9 Wer sich vor Lieb' verzehrt, der heißt von Herzen Ihre Quälerei'n  
willkommen,  
Denn der Geliebten Folterkunst wird stets das Herz erobernd fangen.
- 10 Der Mensch, des' Augen aufgetan, Dein Antlitz zu erschauen,  
Ihm Nam' und Ruhm als „einsichtsvoll“ und „Mann mit Blick“ erklangen.
- 11 O Mond, in dem Tumult versenkte Deine Schönheit alle Horizonte,  
Nun blick' zu ihnen hin und hör', Welch' Klage und Trompete zu uns  
drangen!
- 12 Verstoßen hat auf Deinem Weg Nesimi seinen Leib,  
Doch sieh', wie wundervoll es ihm in Armut ist ergangen!

## Anmerkungen

ad 2) „Geliebte“: Dies ist eine der extrem seltenen Stellen, wo im Originaltext weder ein grammatisch maskulines noch im Hinblick auf das grammatische Geschlecht indifferentes Wort steht, sondern eine explizit weibliche Form. Allerdings muß diese Genusmarkierung nicht unbedingt auf Nesimi selbst zurückgehen. Das Metrum geht nämlich auch dann auf, wenn man die weibliche Form (awo. *ma'sūka*) durch eine männliche (awo. *ma'sūk*) ersetzt, so daß die grammatische Femininform nicht zwangsläufig als Bestandteil des originalen Gedichttextes interpretiert werden muß, sondern auf spätere Bearbeiter, Überlieferer, Kopisten, Nachdichter bzw. Interpolatoren zurückgeführt werden könnte. Selbst wenn man auf der Auffassung besteht, das Femininum sei Bestandteil des ursprünglichen Gedichts, dürfte es schwer zu beweisen sein, daß hier von einer Frau anders als in einer figurativen Weise die Rede ist. Schon die Anspielung mit dem Wort awo. *veġh* (siehe den folgenden Absatz) spricht hiergegen. Eine Interpretation als Feminin würde zwangsläufig die Frage auf, welches weibliche Wesen denn gemeint sein könnte. Die Antwort würde mit hoher Wahrscheinlichkeit eine erotische, wenn nicht gar explizit sexuelle, Komponente beinhalten. In der überwiegenden Mehrzahl der unter Nesimis Namen überlieferten Gedichte (sowohl der hier vorgestellten als auch der weiteren, mehrere Hunderte umfassenden) wird das Geschlecht des oder der Geliebten grammatikalisch offengelassen. Da an etlichen Stellen deutlich wird, daß Nesimis Adressat der als Gott verehrte historische Gründer des Hurufismus, Fazlollāh, ist, liegt jedoch die Annahme nahe, daß an den meisten anderen Stellen, wo das göttliche Wesen angesprochen wird, diese männliche Figur (mit)gemeint ist und daß somit das intendierte grammatische Geschlecht des Angesprochenen in den meisten Gedichten das Maskulinum ist. Ich werte die in Vers 1 (und weiter unten in Vers 9) vorliegende Femininmarkierung in der modernen aserbajdschanischen Ausgabe daher als Eigenschaft, die nicht auf Nesimi selbst zurückzuführen sein muß und/oder die einen figurativen Sinn hat.

„Auf diese Weise“: Hier wird das Wort awo. *veġh* in der Bedeutung „Art und Weise“ verwendet. Zugleich bedeutet das Wort arabischen Ursprungs (< arabisch *waġh*) „Gesicht“. Es kommt an einer für die hurufische Interpretation wichtigen Koranstelle, in der Sure „Der Erbarmer“ (ar-Raḥmān) vor. Dort heißt es (55: 26f.): „Alles, was auf ihr

[sc. der Erde] ist, wird vergehen. Doch das Antlitz (*wağh*) deines Herrn, des Besitzers von Majestät und Großmut, wird bleiben.“ Man könnte im zweiten Halbvers also auch übersetzen: „Durch dieses Gesicht erkenne sie: ...“ Es handelt sich um einen leicht dechiffrierbaren Hinweis auf die hurufische Gesichts-Theologie.

- ad 4) Dieser kryptische und möglicherweise apokryphe Doppelvers fällt aus dem Kontext des Übrigen etwas heraus. Das Hineinwerfen eines Los(steinchens, -würfels etc.) in das Blut ist vermutlich eine Metapher für die Versuchung durch den diabolischen Widersacher oder Leugner. Dieser würde dann im zweiten Doppelvers aufgefordert, sein Lossteinchen nicht im (Blut-)Kreis(lauf) des Dichters zirkulieren zu lassen, da dieses durch den auf ihm ruhenden Segen gegen solche Anfechtungen immun sei. Das in diesem Fall anzunehmende „Drehen“ bzw. „Kreisenlassen“ des Lossteinchens im Blut wird durch ein Wort bezeichnet, das auch „Herumdrehen“ bedeutet. Im Orient ist eine heute gebräuchliche Form des Volksglaubens das Kaffeesatzlesen, ttü. *fal*. Dieses Wort kommt auch im zweiten Halbvers vor (in der Übersetzung „Orakel“). Es besteht darin, daß man nach dem Genuß des Kaffees die Tasse mit der Untertasse abdeckt und herumdreht. Dadurch fällt der bei türkischem Kaffee in der Tasse verbleibende Satz auf die Unterasse, und die dabei entstehenden Formen lassen sich phantasievoll ausdeuten. Sehr wahrscheinlich war zu Nesimis Zeiten der Kaffeegenuß in Aserbaidschan noch nicht üblich (zumindest wissen wir nichts davon), aber die Anspielung könnte auf eine vergleichbare Praxis, bei der andere Materialien verwendet werden, hinweisen (es sei denn, man nimmt an, daß der Vers untergeschoben sei und aus einer Zeit stammte, wo sich der Kaffeegenuß im ganzen Orient verbreitet hatte, also ungefähr ab dem 16. Jahrhundert). – In der Ausgabe von Gährəmanov lautet der zweite Halbvers abweichend von der hier übersetzten Edition *dönderme 'azmuji* „drehe deine Entschlossenheit nicht um“ (d.h. bleibe fest, laß nicht ab) statt *dönderme falıñi* „drehe dein Orakel nicht um“. <sup>115</sup> Allerdings wird dadurch der Vers nicht besser verständlich.

- ad 8) „Manna“: Eine der möglichen Interpretationen der im Text genannten Pflanze (awo. *müğilan*) ist Alhagi- oder Mannastrauch (Alhagi Maurorum). <sup>116</sup>

<sup>115</sup> Gährəmanov 1973, Bd. 1: 292.

<sup>116</sup> Quellen und weitere Interpretationsmöglichkeiten: Gährəmanov 1970: 487, s.v. *müğilan*, Steuerwald 1988: 279, s.v. *devedikeni* und 340, s.v. *elhacı*.

„Mit Seide reich behangen“: Im Original ist das Bild ein aus Seide bestehendes Feld. Das Bild könnte sich statt auf den Seidenstoff auch auf die zur Seidenherstellung benutzten Pflanzen beziehen. Dies wäre angesichts der Juxtaposition mit „Manna“ sinnvoll, von Pflanzen ist aber im Text explizit nicht die Rede.

ad 11) „Klage und Trompete“: Das aus ungleichen begrifflichen Kategorien zusammengesetzte Binom bezeichnet das allgemeine Jammern und Wehklagen, welches am Tage des Jüngsten Gerichts ausbrechen soll, während dieses von der Endzeittrompete (altwestoghusisch *nefñ*) eingeleitet wird.

ad 12) „Leib“ (awo. *vüḡūd*) kann zugleich auch „Dasein, Existenz“ bedeuten. „Verstoßen auf Deinem Wege“: Vgl. S. 151.

### 1.64. Qanı bir əhdü peymanı bütün yar?

- 1 Nun sag': Wo ist der Eine Freund, der niemals vom  
Vertrage abgeschwenkt?  
Nun sag': Wo ist der Eine Liebste, der das Wort hält und sich dabei  
nicht verrenkt?
- 2 Nun sag': Wo ist ein echter Mensch, der Gott erkennt, die Wahrheit weiß  
Und aufrecht wahrhaft hält, was seine Zunge spricht und was er denkt?
- 3 Nun sag': Wo ist wohl der Bekenner, welcher mit der Zunge sein  
Bekenntnis gibt,  
Und Gott, die Wahrheit, aus dem Herzen niemals leugnend je verdrängt?
- 4 Nun sag': Wo ist die Eine Perl', in unbefleckter Muschel einst geboren,  
Die sonst mit tausend and'ren Königspelen reichlich ist beschenkt?
- 5 Nun sag': Wo wär' ein Gotteskenner, gleich Mansur Halladsch, zu finden,  
Des Haupt aus Liebe hoch am Galgen prangt, nachdem man ihn gehenkt?
- 6 Nun sag': Wo fände sich ein Liebesmensch, der wahrlich Gott verbunden?  
Nun sag', wo sich der Blick des Sehbegabten auf Allah nur senkt?
- 7 Nun sag': Wo find' ich Einen, der vom Wein der Torheit nicht betäubt?  
Nun sag', wo ist der klare Kopf, des' Gang inmitten der Betrunkenen  
nicht schlängt?
- 8 Nun sag': Wo wäre der, des' Schritt nicht schwankt bei dem, was er gelobt?  
Sodaß ich einverstanden wär', würd' ihm als Name „wahrhaft treu“  
dann angehängt?
- 9 Nun sag': Wer darf als Eingeweihter in der Aufrechten Geheimnis  
sich bezeichnen?  
Nun sag': Wo Jener ist, der Liebenden die Qual entfernt und sie  
nicht kränkt?
- 10 Nun sag' noch: Wo, in aller Welt, o Herr, ist der verlässlich' Geist,  
Der tausend Arten von Geheimnissen, nicht einfach zu ergründen, tief in  
seinem Inneren versenkt?

- 11 Der Freund und der Nesimi sind zu Einem nun geworden, nicht zu  
trennen mehr, und deshalb steht es fest:  
O keinen Gram bereitet es seither, wenn anders ist und fremd die ganze  
Welt und sich mit Ihm verzänkt.

### Anmerkungen

- ad 4) Die „Eine Perle“ ist hier vermutlich ein monotheistisches Symbol mit spezifisch hurufischen Beiklängen (vgl. S. 62, 117 und 130).
- ad 5) Hier werden die Hinrichtungsarten des Hängens und Enthauptens zu einem Bild verbunden: der (offensichtlich abgeschlagene) Kopf des Märtyrers wird dann auf dem Hinrichtungsgestell aufgehängt. Hier geht es nicht um eine historische Referenz auf den Tod Halladschs, sondern um eine symbolische Überhöhung seines Todes. Der Galgen als Hinrichtungsstätte par excellence für Mystiker wird mit der archaischen, schon in der römischen Antike belegten Sitte des Zurschaustellens des abgetrennten Hauptes (zur Identifikation und Abschreckung) verbunden. Zur Verwendung des Galgens und anderer Hinrichtungsarten in der Literatur der Zeit Nesimis vgl. Heß 2011.

„Gotteskenner“ (awo. *ehl-i hakk*) ist übrigens zugleich der Name einer arabischsprachigen religiösen Gruppierung im Grenzgebiet zwischen Syrien, der Türkei und Irak, denen bisweilen eine Ähnlichkeit mit den türkischen Aleviten (und damit eine partielle Affinität zum Hurufismus) nachgesagt wird.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Vgl. Shindeldecker 2005.

## 1.65 Ənəlhəq söylərəm həqdən, ələl-ərş istiva gəldi

- 1 „Allah bin ich!“ das sage ich; von Gott das „senkrecht auf dem Thron  
erhoben“ kam.  
Dein Antlitz – die „Erbarmer“-Sure – zum Erhabenen Erbarmer es von  
droben kam.
- 2 Der Kaaba gleich Dein Antlitz ist „so rufe neben Gott nichts and’res an!“  
Daraus zu siebenundsiebzig Lettern noch Ka-Ha dazu gewoben kam.
- 3 Da Gott die Zweiunddreißig Lettern klar auf Deinem Antlitz zeigt,  
Von Gott, von Deiner Schrift Ta-Ha, die Nachricht ist zu loben, kam.
- 4 Obschon auf Deinem Antlitze die Sieben Verse, o das Wort Allahs, ich les’,  
Es nur von Gott – doch werde ohne dies ihm das Gebet nicht  
zugeschoben – kam.
- 5 Nicht niederfiel der Teufel, niemals rechtgeleitet zu dem Licht verblieb  
der Satan,  
Wer Dich jedoch auf Knien verehrt, o dem von Gott ein Loben kam.
- 6 Ich bin Mansur, o Gottes Kenner, ständig singe ich „Ya Hu“,  
Allah mich an dem Galgen henkte, zu Mansur, dem Sieger, dieser  
Galgen dann hier oben kam.
- 7 Dem Atem Jesu meine Rede gleicht, denn aus mir spricht das  
Leben stets,  
Gedankt sei’s Gott, von dem mir Lebenskraft, neu eingewoben, kam.
- 8 Von Deinem Haar stets Treue-Duft als Wohlgeruch des Windes  
mir entgegenfliegt,  
Die Treu’ zu Deinem Haar zu mir, um Treue zu erproben, kam.
- 9 Nesimi fand in Dir aus Ewiglebenswassers Quell das Leben,  
Wer aus ihm trank, zu dem, nur zweifle nicht, ein Schluck von Xızırs  
Lebensproben kam.

## Anmerkungen

In Heß 2011 gibt es eine weitere Übersetzung dieses Gedichts ins Deutsche. Da der dort benutzte Originaltext von dem des vorliegenden Übersetzungsbandes abweicht, gibt es einige inhaltliche Unterschiede zwischen den beiden Übersetzungen. Weil ausführliche inhaltliche Erläuterungen zu dem Gedicht bereits in Heß 2011 gemacht werden, werden untenstehend nur solche Erklärungen hinzugefügt, die sich auf Textvarianten beziehen, in denen der hier übersetzte Text von dem in Heß 2011 abweicht.

Die Fülle der hurufischen Bezüge sowie der euphorische und triumphalistische Stil gehören zu den Gründen, die an der Authentizität dieses Gedichts kaum einen Zweifel bestehen lassen, wengleich die hier übersetzte moderne Textversion einen guten Teil der ursprünglichen Kraft im Sinne für den modernen muslimischen Leser leichter verdaulicher Vorstellungen verwässert.

ad 5) „Dich“ (moderntürkisch *sana*, aserbaidchanisch *sənə*, im Original nicht Akkusativ, sondern Dativ des Personalpronomens der zweiten Person Singular) und „Loben“ (altwestghusisch *sanā ~ senā*) sind Homophone.

ad 6) „Singe ich ‚Ya Hu‘“: *Yā Hū* (arab.) ist eine Vokativform von „Er“, die in islamischen Mystikerkreisen als Invokation (awo. *ẓikr*) Gottes verwendet wird, oft in der Absicht, Allah in einem Trancezustand näherzukommen. In der in Heß 2011 verwendeten, in mehreren Handschriften übereinstimmenden Textfassung fehlt der Hinweis auf das *Yā Hū*. An seiner Stelle findet sich ein Passus, der das islamische Mainstream-Verständnis ungleich schärfer herausfordert als der eher quietistisch, in jedem Fall aber nicht provokativ wirkende Hinweis auf das Vortragen des *ẓikr Yā Hū*. Offensichtlich ist die hier vorliegende Versgestalt geglättet worden. Daß die Propagierung des *ẓikr* eine authentische Aussage Nesimis sei, erscheint auch angesichts seiner an verschiedenen Stellen immer wieder geäußerten Kritik an derartigen Praktiken (vgl. etwa S. 75 und 128) eher unglaubwürdig..

„Allah mich an dem Galgen henkte“: Auch hier ändert die Lesart den in Heß 2011 verwendeten Text ab, indem sie das populärtheologische Bild Allahs, der Nesimi gegenüber als strafende Instanz aufträte, einführt. Die Aussage in Heß 2011 weicht davon stark ab, indem Nesimi dort überhaupt nicht als Bestrafter, sondern im Gegenteil als „Sieger“ (was eine der wörtlichen Bedeutungen des Eigennamens Mansur ist) begegnet.

ad 7) Die hier gegebene Textgestalt ist der expliziten Bezüge auf den Hurufismus und insbesondere auf Fāẓlollāhs *Ġāvedān-nāma* entkleidet (vgl. dagegen Text und Übersetzung in Heß 2011), was der Vermutung weitere Nahrung gibt, daß es sich beim Text der modernaserbaidchanischen Ausgabe um eine tardive Überarbeitung handelt, deren Urheber der ursprüngliche Sinn bereits nicht mehr geläufig oder nicht genehm war.

ad 9) Zu *Xızır* vgl. S. 34.

**1.66. Ey mana nahaq deyänlər, qandadır bəs yaradan?**

- 1 O ihr, die ihr mich „gottlos“ schmäht: sagt selbst, wo denn der Schöpfer sei!  
Wer ist es wohl, der dieses Ding hier schuf? Bringt die Beweise doch herbei!
- 2 Wer Feuer, Wasser, Erde, Wind zu diesem Antlitz fügt,  
Wer solch' Gebäude baute, ist es jemals denn mit dem vorbei?
- 3 Komm' nun und sag' es mir mit deinen Worten, wer es sei,  
Der spricht, läßt sprechen, hören auch, von Seiten vielerlei!
- 4 Da jede Stadt sich mit Moscheen und Weinlokalen präsentiert,  
Ist den Erkennern Gottes doch gemeinsam jener Häuser Zweck:  
Gebet und Trinkerei.
- 5 Von Tor zu Tor die Welt durchirrt, wer nicht sein Selbst begriff,  
Und wer sich göttlich nicht verstand, erlag nur der Begierden-Tyrannie.
- 6 Dein Selbst verkennest du und wanderst obdachlos herum. Wozu?  
Vom liebevollen Habenichts das Gottgeheimnis leih'!
- 7 Ich drehe mich zu Harfe, Trommel und Gitarre tänzergleich,  
Vom Viererkastagnettenklang nach den sechs Seiten bin ich doch nicht frei!
- 8 Nesimi ist die Krönung aller achtzehntausend Welten,  
Wer diese Period' verkennt, dem sage ich: wir trennen uns, wir zwei!

## Anmerkungen

- ad 2) „Feuer, Wasser, Erde, Wind“ sind nach mittelalterlicher Auffassung die vier Elemente, aus denen das gesamte Universum aufgebaut ist. Somit stehen sie auch metonymisch für das Universum selbst.<sup>118</sup> Durch ihre Vierzahl haben die Elemente in der hurufischen Lehre noch eine weitere, besondere Bedeutung. Beispielsweise ergibt sich aus der Multiplikation der sieben Haar-Linien im ebenfalls in diesem Halbvers erwähnten „Antlitz“ (*şūret*) mit vier die Zahl der 28 Universalbuchstaben.
- ad 4) „Erkenner Gottes“: Hier wird wieder das Wort *ehl-i haḳḳ* verwendet (vgl. S. 209).
- ad 5) An dieser Stelle wird einmal mehr in abgewandelter Form der berühmte sufische Hadith zitiert, demzufolge der Mensch in sich selbst Gott erkennen könne (siehe S. 159). Zugleich wird auf den mystischen Stufenweg verwiesen, dessen erfolgreiches Beschreiten die Voraussetzung für das Erreichen dieser Endstufe der Vereinigung von Gott und Mensch, des „Verlöschens in Allah“ (osmanisch *fenā fi'llāh*) ist. Das im Original für „Begierde“ verwendete Wort *emmāre* ist ein sufischer Fachausdruck für das Ego, die Triebseele, die der mystische Adept abtöten und überwinden muß, um auf dem spirituellen Pfad voranzukommen.
- Die Welt erscheint in diesem Vers als Spiegelbild der Seele. Das Element des Tores, das in die wohlbekannte Analogie zwischen Seele und Stadt hier eingebaut wird, läßt an einen weiteren in sufischen Kreisen sehr gerne zitierten Hadith denken. Ihmzufolge soll sich der Prophet Muḥammad folgendermaßen geäußert haben : „Ich bin die Stadt des Wissens, und 'Alī [der vierte Kalif und zugleich erste Imam der Schiiten – M. H.] ist ihr Tor.“<sup>119</sup> Die Bedeutung wäre dann in etwa, daß der Mensch nicht die zahlreichen, von ihm selbst fort und somit in die Halt-, Sinnlosigkeit und Irre führenden Türen ansteuern solle, sondern das eine Tor, an dem eventuell der Imam 'Alī ihn erwartet und das ihn zu Gott, sich selbst und dem ewigen Heil führt.
- ad 7) „Sechs Seiten“: gemeint sind die sechs Richtungen (vorne-hinten, oben-unten, rechts-links).

---

<sup>118</sup> Pala 1998: 29, s.v. *anâsır-i erbaa*.

<sup>119</sup> Übersetzung M. H. aus Pala 1998: 26, s.v. *Ali*.

„Viererkastagnette“ übersetzt das Wort awo. *čār-pāre* (wörtlich „vier Stücke (habend)“, ein kastagnettenartiges Musikinstrument, das aus einer Struktur mit zwei oder vier Holzelementen hergestellt war. Offensichtlich wählt Nesimi die beiden mit Zahlen zusammenhängenden Ausdrücke, weil dies eine Beziehung zum hurufischen Buchstaben-Zahlen-System ermöglicht.

- ad 8) „Achtzehntausend Welten“: Nach verbreiteter mittelalterlich-islamischer Auffassung gibt es nicht nur diese eine, sondern eine große Anzahl von Welten. Während unterschiedliche Autoren deren Zahl auf 1.000, 14.000, 40.000 und 80.000 festlegten, wurde zur in der sufischen Literatur am häufigsten zitierten Zahl die 18.000.<sup>120</sup> Zum hurufischen Verständnis des Begriffs der „Periode“ (awo. *devr*) vgl. S. 22 und 131. Mit „dieser Periode“ könnte hier spezifisch die nach Auffassung der Hurufis ontologisch letzte und oberste Periode gemeint sein, nämlich die durch Fażlollāh eingeleitete der „Göttlichkeit“.

---

<sup>120</sup> Vgl. Pala 1998: 24f., s.v. *ālem*, hier S. 24.

### **1.67. İki aləm anındır kim, gözünə həq ayan oldu**

- 1 In beiden Welten herrscht, in wessen Auge Gott ist klar geworden,  
Allah er sah, Allah erkannt', bezweifelt nicht, was wahr geworden.
- 2 Wenn Mose gleich Du Dich willst nah'n, um Gottes Majestät zu schau'n,  
So blick' Dir ins Gesicht und sieh' zwei Welten, offenbar geworden.
- 3 Allah ist hoch! Wie schön Du bist! In Deines Schönheitsgartens Rund,  
Im Anlitz Dein sind Rosengarten Wimpern, Brau'n und Haar geworden.
- 4 Dein Antlitz bracht' das Endgericht, das traf die sieben Weltregionen,  
Durch Deinen Wuchs, so aufgerichtet, ist das Zeiten-End' nun zur  
Gefahr geworden.
- 5 Dein Ringellöckchen und das Mal das Haar Dir nachtschwarz färbt, jedoch  
Der „Sieh nun!“-Vers ist da, als „Licht“ und „Rauch“ entzifferbar geworden.
- 6 Den Mund, rubingleich, des Geliebten, o erfüll'n zu jeder Stunde Honig  
sowie Zucker,  
Weshalb er aber Süßmund ward genannt, weiß nicht, wer des  
Verstandes bar geworden.
- 7 Mein Wesen dieser Ort nicht faßt, denn mein Beginnen aus der  
Ewigkeit erhebt,  
Daher ist nun Nesimis Name „der zum Orte ‚Ortlos‘ fahr“ geworden.

## Anmerkungen

Sollte die überlieferte Doppelverszahl von 7 authentisch sein, könnte dies einen Hinweis auf die Siebenzahl als mystische Größe (Mutterlinien, Zahl der Verse der Fatiha usw.) darstellen.

ad 1) Für „wahr“ wird dasselbe Wort verwendet, das auch „Allah“ bezeichnet (awo. *ḥakk*), so daß dieses Wort im zweiten Halbvers insgesamt dreimal vorkommt.

ad 3) „Allah ist hoch“: Ein Hinweis auf die *istivā*-Linie (vgl. S. 44), die sich im Gesicht (siehe die nächste Anmerkung) senkrecht erhebt.

„In Deines Schönheitsgartens Rund“: sc. in Deinem schönen, runden Gesicht. „Wimpern, Brau'n und Haar“: Vgl. S. 38.

ad 4) „Endgericht“ – „aufgerichtet“: im Original ein Wortspiel (awo. *ḳiyāmet* – *ḳiyām*). Beide Wörter des Originals gehen auf eine Wurzel zurück, die „aufstehen“ bedeutet: Am Tag des Jüngsten Gerichts stehen die Seelen von den Toten auf, und im zweiten Halbvers ist das Sichaufrichten der *istivā*-Linie und indirekt dadurch das Offenbaren der hurufischen Lehre gemeint, die die finale Phase der Weltgeschichte einleite.

ad 5) „Sieh nun!“ (arabisch *fa'-nẓur*) ist ein koranischer Ausdruck, der in einer Reihe von Versen vorkommt, wo er eine Warnung vor den Konsequenzen von Zweifel und Unglauben an Muḥammads Botschaft einleitet (7: 84; 7: 103; 10: 73; 27: 14; 27: 51; 27: 69; 37: 73; 43: 25; vgl. auch 16: 36 und 30: 50). Zu „Licht“ und „Rauch“ vgl. S. 25. Der Sinn der Zusammenstellung der koranischen Referenzen dürfte eine Warnung sein, entweder an die einzige korrekte Interpretationsmöglichkeit des Korans, die hurufische, zu glauben, oder das Schicksal eines Ungläubigen zu erleiden.

ad 7) Zu „Ortlos“ vgl. S. 62.



## Anmerkungen

ad 2) „Zweimal Sieben“ (arabisch *sab' al-matānī*) ist eine im Koran (15: 87) verwendete Bezeichnung für die erste Koransure (arabisch *al-Fātiha*).<sup>121</sup> Die Benennung ließ sich von den Hurufis als Bestätigung ihrer Lehre von den je sieben „Mutter-“ und „Vater“-Linien im Gesicht des Menschen lesen, die dann addiert und verdoppelt („zweimal“) die 28 Buchstaben des arabischen Alphabets ergäben. Denn nicht nur enthält die Bezeichnung die in diesem System vorkommenden Zahlen „zwei“ und „sieben“, sondern sie bezieht sich auch auf die bekanntermaßen aus sieben Versen bestehende Fatiha-Sure.

„Dämonenszene“: Das mit „Dämonen“ übersetzte Wort *dīvān* (Plural von *dīv*, einem persischen Wort mit der Bedeutung „Dämon“) ist homonym mit dem Wort *dīvān* mit der Bedeutung „Register, Verzeichnis, Versammlung, (Staats-) Rat, alphabetisch angeordnete Gedichtsammlung“, so daß sich für „tobende Dämonenszene“ eine Reihe von möglichen Interpretationsvarianten ergibt: „Gedichtsammlung“ (was nicht von der Hand zu weisen ist, da es sich bei der Originalvorlage, aus der hier übersetzt wird, ja tatsächlich um die *dīvān* genannte alphabetische Gedichtsammlung Nesimis handelt), „Versammlung (von Hurufis?)“, etc. Gleich welche Bedeutung man dem Wort *dīvān* zuschreibt, es wird hier in einem Wortspiel mit dem Wort *dīvāne* „(liebes-) toll“ verwendet (das etymologisch zu *dīv* gehört im Sinne von „sich wie von einem Dämon besessen benehmend“).

ad 3) „Zu trinken gab der Herr“: Ein bei den Hurufis beliebtes Zitat aus der Koran-Sure „Der Mensch“ (71: 21).

„Oder näher“: Vgl. S. 61.

„Taverne voller Späne“, wörtlich „Haus voller Staub“ (awo. *hum-hāne*), ist eine der vielfältigen Bezeichnungen für die Weinschenke, die dem konservativen Establishment als (Symbol-)Ort des moralischen Verfalls, vielen Sufis hingegen als realer und imaginierter Ort eines Zugangs zu Gott galt.

ad 4) „Mutter aller Schrift“ (arabisch *Umm al-Kitāb*) dürfte hier als Bezeichnung für das aus den 28 bzw. 29 oder 32 universalen Graphemen zusammengesetzte Uralphabet verwendet sein, das nach hurufischer Lehre die Grundlage allen Seins bildet. Dieser Begriff begegnet auch in anderen

<sup>121</sup> Pala 1998: 343, s.v. *Seb'a'l-mesānī*.

islamisch beeinflussten religiösen Gruppierungen des Nahen Ostens, und zwar unter verschiedenen Bedeutungen, sowie auch als Titel einer Schrift.

ad 5) Zu Xızır vgl. S. 34.

ad 6) Zur „Besten Aufstellung“ vgl. S. 93.

„Allah bin ich!": Das bekannteste Diktum Mansurs. Mit „Mansurs Verehrer“ meint Nesimi möglicherweise sich selbst. Zu den charakteristischen Stellen in seinem Diwan, wo das eigene Martyrium angekündigt, vorweggenommen bzw. in Nachsicht beschrieben wird, Vgl. Heß 2011.

ad 8) „Seyyid“: Nesimi trug auch diesen Beinamen.

### 1.69. Bəhri-muhit imiş köntül, yoxdur anın kənarəsi

- 1      Umfassungsozean – so heißt das Herz, es fehlt ihm jeder Bord und Rand.  
Rubin und Selsebil das Wasser heißt, wo hartes Felsgestein man fand.
- 2      Ins Absolute schwand ich hin, mit Gott bin ich zu Gott geworden,  
Wer Gott herbei sich wünscht, hat einen Ausweg hier zur Hand.
- 3      Der Venus Glanz, so strahlend hier, läßt Sonn' und Mond gar  
bleich erscheinen,  
Der Stern an diesem Firmament, so sich'nur hin: o welch ein Sonnen-Brand!
- 4      Mein krankes Herz, es ist in dem von Pfeilen übersäten Graben Deiner  
Wimpern ja gelandet.  
Ein Pfeil die Leber traf – das sag' ich dem, der seine Kraft verkannt'.
- 5      „O bin ich euer Herr denn nicht?“ – dies tiefe Rätsel hob den Vorhang hoch,  
Dem Frömmler frommt da weiter nicht der Mantel mit der Lumpen-Kant'.
- 6      Die Qualen sind durch Seine Locken ja nicht auszudenken, ach, mein Herz,  
Verfall' daher nicht auf ihr Zählen, denn nur ich kenn' diesen Zahlenstand.
- 7      Um alles Leben in der Welt erwirb die Locke Seines Haars, gib sie nicht fort!  
Denn sonst sind Leben wie die Welt als Preis mit Recht für sie zu billig  
wohl genannt!
- 8      Zu welcher Einheit nur gehört das Regiment aus Seinen so  
verweg'nen Blicken?  
Es hält nicht stand bei ihrem Graben tausendfach' Soldatenwand!
- 9      Der Liebe hab' vor Ewigkeit vermietet ich mein Herzenshaus,  
Von Kündigung auf ewig ist dem Recht der Scharia gar nichts bekannt.
- 10     Die Chiffre Deiner Brauen, ach Nesimi, kein Verstand versteht,  
Denn sieh', wie ungeheuer fein erscheint da Seiner Brauen Band!

## Anmerkungen

- ad 1) „Selsebil“: Name eines Gewässers im Paradies.
- ad 2) „In Absolute schwand ich hin“: Umschreibung des mystischen Konzepts des „Hinschwindens in Allah“ (arab. *funā ji'l-lāh*): alle niederen, menschlichen Eigenschaften werden vernichtet und abgetötet, so daß darauf die göttlichen Merkmale wiedergeboren werden können (vgl. S. 79).
- ad 3) „Venus“, „Stern“: Mit der Venus vergleicht Nesimi die hurufische Gottheit bereits an anderer Stelle (S. 54). In dem hier verwendeten Wort für „Stern“ (awo. *sitāre*) dürfte ein Hinweis auf die Geburtsstadt Fäzlolāhs liegen (siehe S. 168).
- ad 4) „Von Pfeilen übersäter Graben“: Militärischer Abwehrgraben, in dem Spieße aufgestellt sind, um Angreifer zu bekämpfen.
- ad 5) „O bin ich euer Herr denn nicht?“: Übersetzung des koranischen (7: 172) *A-lastu bi-rabbi-kum* (vgl. S. 27).

„Mantel mit dem Lumpen-Rand“: zerschlissenes Exemplar des einfachen Mantels (awo. *hırka*), der Kennzeichen asketischer Mönche ist. Der Sinn des Verses ist: da Gott sich durch das gegebene Koranzitat ohnehin schon als Herr der Menschen offenbart hat und diese einen über alle zeitlichen und sonstige Dimensionen hinwegreichenden präexistentialistischen Bund mit ihm geschlossen haben, wären asketische Übungen und das Zurschaustellen von Armut völlig überflüssig. Aus ähnlichen Überlegungen heraus hatte sich bereits der Prophet Muḥammad gegen jegliche Form der Askese – wie er sie insbesondere von den auf diesem Gebiet übertrieben radikalen christlichen Mönchen kannte – ausgesprochen. Für Nesimi hat der präexistentialistische Bund natürlich eine spezifisch hurufische Bedeutung: der Herr und der Mensch sind eins qua der Buchstaben-Linien, die das menschliche Antlitz mit dem Koran verbinden. Auf diese Einheit weist das in den ersten Halbvers eingebaute klassische sufische Bild vom Hinwegheben des Vorhangs hin.

- ad 6) „Zählen“, „Zahlenstand“: Nesimi spielt hier mit der Zahl der von ihm auf dem Wege der Liebe erduldeten Qualen und den mystischen Zahlen, wobei er vermutlich eine Anspielung auf die Zahl eins als ultimative Zahl Gottes und/oder auf das komplexe hurufische Zahlenbedeutungssystem in toto macht.
- ad 9) „Ewigkeit“ (awo. *ezel*) ist ein wörtlicher, direkter Hinweis auf den präexistentialistischen Bund, der in Doppelvers 5 erwähnt wird (vgl. die Anmerkung zu diesem Doppelvers oben), da dieser auch „Bankett der Ewigkeit“ (awo. *bezim-i ezel*) genannt wird.

### 1.70. Səndədir şol gənci-pünhan, gəzmə hər viranəyi

- 1 Bei Dir liegt jener so geheime Schatz, in jedem Trümmerberge nicht verkehr'!  
Um jene Eine Perle dort zu suchen, Herz, so tauche nur ins Meer!
- 2 Dein Leben gebend find' den Liebsten, ohne Liebsten sei doch nicht!  
Den Liebsten aber findet nicht, ach, wer im Leibe trägt kein Leben mehr.
- 3 Aus Frömmel-Ammenmärchen niemals Nutzen sich ergeben wird,  
Hadith der Liebe ist ja da, was soll ich dann mit Frömmelmär?
- 4 „Zu trinken gab der Herr“ – wer diesen Wein verschmäht und nicht mehr trinkt,  
Zerbrich' sein Glas voll Torensinn, des' Trank berauschte ihn zu sehr!
- 5 Mit schiefer Sichtweis' du behauptest, Gott an jedem Orte sei –  
Was läßt dich trennen dann die Kaaba von dem Ort, wo man mit Götzen  
nur verkehr'?
- 6 Das Moschuskorn auf Deiner Rosen-Wange niemals hat geseh'n,  
Wer sagt, was Adam in die Falle trieb, sei sein Begeh'r nach einer Weizenähr'.
- 7 O dessen Moschus-Zwirbellocke mich zum Jenseitsgarten zieht,  
Mir Liebestollem gibst der Tollen-Kette Zug ins Paradies Verkehr.
- 8 O Einer Gott mit Menschen-Angesicht, Dein Haar ist der Verborg'ne Schatz,  
Warum erlaubst Du dann, daß den Verborg'nen Schatz der Kamm beehr'?
- 9 Subtil ist Deiner Locke Rätsel, aber Kammes Zacken stehen auseinander,  
Verhind're dennoch, daß an diesen Zacken sich die moschusreiche  
Lock' versehr'!
- 10 Der Motte gleicht, wer sich ins Höllenfeuer stürzt für diese Flamm',  
Der Grund ist dies, aus dem die Loh' in ihrem Licht die Motte dann verzehr'.
- 11 Vom „Ja!“ sie sagten“ lebst du ahnungslos dahin, den Tieren gleich,  
Dich schuf Allah als Ausgestoß'nen, der da siehet nimmermehr.
- 12 Die Himmelsschlüssel sind, Nesimi, Deinen Händen übergeben,  
Der Zähne Sin- und Schinzahl nahmen sie aus Kafs und Lames Lehr'.

## Anmerkungen

ad 1) Zu „Perle“ siehe S. 62, 117 und 130.

Zu „Meer“ vgl. S. 196.

ad 3) „Hadith der Liebe“: Mit dem Hadith (arab. *ḥadīṭ*, Prophetenüberlieferung) der Liebe ist wahrscheinlich der an zahlreichen Stellen in Nesimis Diwan zitierte (vgl. S. 132), angeblich von Allah stammende Ausspruch „Ich war ein geheimer Schatz, ich wollte gewußt werden. Daher schuf ich die Schöpfung und brachte sie aus dem Nichts ins Sein.“ gemeint, der in der sufischen Literatur als Ausdruck der Liebe Gottes gelesen wird.<sup>122</sup>

ad 4) „Zu trinken gab der Herr“: Vgl. S. 218.

ad 5) „Gott an jedem Orte sei“: Hiermit ist die Theorie von der Omnipräsens beziehungsweise Ubiquität Allahs gemeint. Dieser These schließt sich Nesimi in seinen Gedichten ansonsten ja an (vgl. S. 50, 75 und 122). Die im ersten Halbvers vorgetragene Kritik an einem Anhänger dieser Meinung läßt sich möglicherweise damit erklären, daß Nesimi hier jemanden meint, der diese (in Nesimis Augen richtige) These zwar akzeptiert, aber nicht die notwendigen Schlüsse, konkret die Anerkennung der Einheit des Seins (ttü. *vahdet-i vücud*, angedeutet in der Einheit von Götzentempel und Kaaba im zweiten Halbvers), daraus zieht.

ad 6) Was die beiden Vershälften verbindet, ist augenscheinlich eine Analogie zwischen dem „Korn“ auf der Wange, d.h. dem mit einem Korn verglichenen Mal, das als Symbol der göttlichen Einheit fungiert, und einem Korn Weizen. Die Aussage, daß Adam durch Weizen(korn) in eine „Falle“ gelockt worden sei, ist dunkel. Möglicherweise kann man sie auf die Geschichte vom Sündenfall beziehen, die zwar nicht im Koran, dafür aber in späteren islamischen Überlieferungen vorkommt.<sup>123</sup> Der Doppelvers insgesamt besagt wohl, daß man sich den höheren, feineren, subtileren Sphären nähern solle, die der erste Halbvers andeutet (symbolisiert durch Rose und Moschus) und nicht der brutalen und banalen Notwendigkeit (Weizen).

<sup>122</sup>

Pala 1998: 38f., s.v. *aşk*, hier S. 38. Vgl. auch Arberry 1969: 28, Kürkcüoğlu 1985: 236.

<sup>123</sup>

Eisenberg/Vajda 2011.

- ad 8) „Verborg'ner Schatz“: siehe die Erläuterung zu Doppelvers 3. Der Sinn des Doppelverses könnte sein, daß die im Sinne von Fażlollāhs Lehre Erleuchteten sich nicht mit der überflüssigen Gesellschaft von entbehrlichen Menschen („Kamm“) abgeben sollen.
- ad 11) „,Ja!‘ sie sagten“: Vgl. S. 27.
- ad 12) Der Abschlußvers ist in mehrerer Hinsicht auffallend. Zum einen enthält er das ansonsten Nesimis Diwan fremde Motiv der „Himmelsschlüssel“, welches an eine christliche Beeinflussung der Überlieferungsgeschichte denken läßt. Zum anderen ist die kryptische Ausdrucksweise des letzten Verses bemerkenswert. Der arabische Buchstabe Sin (*Ṣīn*) hat im *Abġad*-Korrespondenzsystem (siehe S. 153) den Zahlenwert 60, der Buchstabe Schin (*Ṣīn*) dagegen 300. Es ist unklar, wie die daraus entstehende Summe 360 zu deuten sein mag – möglicherweise als die 360 Tage des islamischen Mondkalenderjahres. Der Text stellt eine offene Beziehung dieser Zahl zu den Zähnen her. Da deren Zahl 32 beträgt, ebenso wie die Zahl der universalen Buchstabenmorpheme in der erweiterten Fassung des Alphabets (mit persischen bzw. türkischen Sonderbuchstaben), liegt jedoch die Vermutung näher, daß hier eine wie auch immer geartete arithmetische Beziehung zwischen dieser letzteren Zahl und 360 intendiert ist. Was die ebenfalls im letzten Halbvers erwähnten Buchstaben Kaf (*Ḳāf*, Lautwert /q/) und Lam (*Lām*, Lautwert /l/) betrifft, so betragen deren *Abġad*-Werte 100 beziehungsweise 30, was keine augenfällige Beziehung zum hurufischen Zahlensystem erkennen läßt. Möglicherweise ist die gemeinsame Nennung dieser beiden Buchstaben aber auch akronymisch gemeint als Verweis auf die koranischen Worte *ḵālū balā* „,Ja!‘ sie sagten“, von denen in Doppelvers 11 die Rede ist.

**1.71. Çarə yoxdur yara, əbsəm, ey könül, yar istəmə!**

- 1 Die Schlucht ist ausweglos. Sei still, mein Herz, des Freundes Obhut  
such' nicht!  
Nichts lindert deinen Schmerz; zu meiden, was dich quälet bis aufs Blut,  
such' nicht!
- 2 Wenn Treu' du von der Welten Freund erhoffst, wo hast du den Verstand?!  
Den Kopf gebrauch', was niemals kommt und nicht geschieht, o sei so gut,  
such' nicht!
- 3 O Einsichtsvoller, nie zu Gott bekennen wird der Leugner sich,  
Bekenne dich zu Gott, doch ein Bekenntnis bei der Leugnerbrut such' nicht!
- 4 Die Welt ist voller Müh'n, vor ihrer Finsternis dich hüte nur,  
Du Lichtgebilde meines Aug's, im Finstr'en aber Lichtes Glut such' nicht!
- 5 Gesichtsunkundig, wie du bist: wenn du nicht deinen Spiegel wäschst,  
Hoff' nicht auf eine Antlitz-Schau, und dort, wo's Auge auf ihm ruht, such' nicht!
- 6 Mit nichts bewertest du die Welt, wenn ihren Wert du hast erkannt,  
Dann glaub' ihr nicht, in dieser Welt dir Wert und wertvoll Gut such' nicht!
- 7 Wie soll ein hergelauf'ner Fremdling von des Liebenden Geheimnis wissen?  
Sei Fremder nicht, verlang' kein Hasch, und mehr als die Geheimnis-Flut  
such' nicht!
- 8 Wenn niemals jeder Dorn dir so viel Schmerz im Garten hat bereitet,  
So singe nicht nach Liebes-Nachtigallen-Art, und eine Rosen-Rut' such' nicht!
- 9 Kadaver-Suche ist des Geiers Treiben ewig nur, du bunter Vogel,  
Des Heil'gen Falke bleib' und Aas für dich, dein Lebensblut such' nicht!
- 10 Bestand hat nicht die Welt, ihr ganzes Dasein flieht dahin, o Träumer,  
In ihr, der den Bestand Er nahm, o den Bestand, sei auf der Hut, such' nicht!
- 11 „Ich sah ein Feuer“ und das Jenseits-Licht von Gott zu Einem sind verschmolzen,  
Nesimi, ja, du fandst das Licht, deshalb verderblich' Feuer, hab' den Mut,  
such' nicht!

## Anmerkungen

- ad 1) Den ersten Satz des Gedichts, „die Schlucht ist ausweglos“, kann man aufgrund der Homonymie von *yā(:)r* („Schlucht“) und *yār* „Freund“ auch als „Es gibt keinen Ausweg als den Freund“ übersetzen.
- ad 6) Die hurufischen Bezüge dieses Gedichts sind eher zurückhaltend (und etwa in den Hinweisen auf das Gesicht in Vers 5 enthalten), was zusammen mit dem aus einem fatalistischen Allgemeinplatz bestehenden Vers 6 und dem meist nicht sehr viel anspruchsvolleren Gehalt der übrigen Gedichtzeilen Zweifel an der Authentizität eines oder mehrerer seiner Verse aufkommen läßt.
- ad 7) „Hasch“ und „Geheimnis“ sind zwei Bedeutungen des im zweiten Halbvers zweimal verwendeten Wortes *esrār*. Daß in der Übersetzung „Hasch“ gewählt wurde, geschieht vor dem Hintergrund der Tatsache, daß ein großer Teil der unkonventionellen Wandererwische, welche im Mittelalter im iranisch-türkischen Kulturraum unterwegs waren, tatsächlich systematisch Haschisch und andere Drogen konsumierten.<sup>124</sup>
- ad 8) Nesimi variiert hier das zum Standardrepertoire der klassischen orientalischen, nicht nur mystischen, Dichtung gehörende Motiv „Rose und Nachtigall“ (türk. *gül ü bülbül*). Die Rose repräsentiert den Geliebten oder die Geliebte und entspricht in der mystischen Auslegung Gott. Die Nachtigall, der Verehrer bzw. Gottessucher, besingt deren Schönheit, doch sie muß sich gleichzeitig vor den Dornen hüten. Nesimi drückt hier eine Ansicht aus, die auch in zahlreichen anderen seiner Gedichte vorkommt: die Liebe hat ihren Preis und ist nicht ohne Leid, Schmerz und Opfer zu haben.
- ad 9) Der in das Bild von Geier und Falke gekleidete Gedanke erinnert an Mt. 8: 22.
- ad 11) Das Zitat „Ich sah ein Feuer“ nimmt Bezug auf eine Koranstelle (20: 10), in der die Geschichte erzählt wird, wie Moses auf dem Berg Sinai Gott in einem Feuer erblickt habe – die islamische Version der biblischen Erzählung vom brennenden Dornbusch (vgl. S. 115). In der Übersetzung von Rudi Paret lautet die Stelle: „Ist dir nicht die Geschichte von Moses zu Ohren gekommen? (Damals) als er ein Feuer sah und zu seinen Angehörigen sagte: ‚Bleibt (hier stehen)! Ich habe ein Feuer wahrgenommen. Vielleicht kann ich euch davon ein Stück Glut bringen oder ich finde am Feuer (oder: auf Grund des Feuers) den

<sup>124</sup> Siehe etwa Köprülü 1935: 30, 34f. Vgl. des weiteren auch Ocak 1992, Pinguet 1992, Mélikoff 1993a, Mélikoff 1998.

rechten Weg (w. Rechtleitung).“<sup>125</sup> Während mit dem „Feuer“ in der ersten Vershälfte jenes von Moses erblickte Feuer gemeint ist, hat das Wort in der zweiten Hälfte eine andere Bedeutung und meint sehr wahrscheinlich das ewige Höllenfeuer, in dem die Verdammten schmoren.

---

<sup>125</sup>

Paret 1985: 218.

**1.72. Sən sana gər yar isən var, ey könül, yar istəmə!**

- 1 Bist selbst Du Dir der Freund, mein Herz, dann and'ren Freund als Held  
such' nicht!  
Dir Freund und herzlich sei, doch einen, der dem Herzen sehr gefällt,  
such' nicht!
- 2 Der Welt fehlt ein Getreuer. Treu' erwartest Du im Ernst – von wem?  
In dieser Welt, die Treu' nicht kennt, den Freund, der Treue hält, such' nicht!
- 3 Hienieden hat die Dornenwelt in ihrem Garten keine Rosen,  
O schweig', es ist umsonst: am rosenfreien Ort ein Rosen-Feld such' nicht!
- 4 Erkenntnis ist wie reines Gold, davon die Münzen Kunst und Tugend sind,  
Das Gold erkenn', in Kohlenhaufen eingprägtes Geld such' nicht!
- 5 Die Schariabekenner Gott verleugnen, glaube diesen Teufeln nicht!  
In diesen Dschinnen einen Glauben, welcher ihnen fehlt in jeder Welt,  
such' nicht!
- 6 Die reine Rede, o mein Herz, sie ist die Sprache alles Wahren,  
Die Red' jedoch bei dem, des' Sinn nicht grade aufgestellt, such' nicht!
- 7 Ein Aas, das ist die Welt, die Jünger, die sie mögen, nennt man Hunde,  
Der Welt, die Leiche man nun nennt, ein Hund zu sein, der bellt, such' nicht!
- 8 Bestandlos ist die Welt, ihr Trank ist voller Gift. Drum sei so klug:  
Ein Laben, Heilung gar, in ihrem Trank, der giftgeschwellt, such' nicht!
- 9 Den Rat von mir vernimm: die Lieb' zu dieser Welt ist schwere Last,  
Du Leichtfuß, lege nicht die Gier noch obendrauf! Danach, dir sei's  
bestellt, such' nicht!
- 10 Nesimi, ach, auf keinen kannst du heute dich verlassen, keinem trau'n,  
Vor'm Volk verbirg' das Rätsel; aber jenes, welches das Geheimnis  
dann erhellt, such' nicht!

## Anmerkungen

Dieses Gedicht hat nicht nur denselben Reim (-*ār*) und dasselbe Versmaß (*Remel* der Form – v – – / – v – – / – v – – / – v –) wie das vorausgehende, sondern auch denselben Refrain (*redīf*): *istamā!* „suche nicht!“ Die zudem vorhandenen inhaltlichen Ähnlichkeiten (vgl. etwa Vers drei des zweiten mit Vers 8 des ersten Gedichtes, wo außerdem noch das Reimwort gleich ist) lassen es denkbar erscheinen, daß im Laufe der Überlieferungsgeschichte sich beide Werke gegenseitig beeinflusst haben oder sogar Verse ausgetauscht wurden – obwohl beide Gedichte in der der Übersetzung zugrundeliegenden Edition separat präsentiert werden. Von den beiden Versionen ist möglicherweise die zweite die spätere, worauf der dem modernen Sprachgebrauch („wünschen“) sich stärker annähernde Gebrauch des Verbuns *istā-* (etwa in den Versen 7 und 9) hindeuten könnte, das in der älteren Sprache noch „suchen“ bedeutet. Das zweite Gedicht fällt noch durch eine Reihe von weiteren sprachlichen Besonderheiten unter der Mehrzahl der anderen Nesimi-Gedichte auf, so etwa durch die Verwendung des Wortes *sevgi* (Vers 9) für „Liebe“ statt des sonst häufigeren *sevda*.

Inhaltlich spricht die Tatsache, daß das zweite Gedicht so gut wie keine Bezüge zur hurufischen Lehre, und erst recht nicht zu deren klassischer Version, offenbart, gegen eine Zuweisung an Nesimi. Die Verwendung des Wortes *fazl* in Doppelpers 4 kann auch Zufall sein;<sup>126</sup> das in der Diwanliteratur obligatorische Einfügen des Dichternamens im letzten Doppelpers ist kein klares Indiz. Denkbar wäre, daß das Gedicht aufgrund seiner Anklänge an die auch von Nesimi rezipierte *vahdet-i vücūt*-Philosophie (vgl. S. 31) und seiner minimalen Ausstattung mit hurufischen Motiven in die Überlieferung unter Nesimis Namen aufgenommen wurde, obwohl es ansonsten ebensogut von einem nicht-hurufischen Dichter stammen könnte.

- ad 1) Der „Freund“ (persisch, osmanisch *yār*) ist in der mystischen Dichtung einer der häufigsten Ausdrücke für Gott. Der erste Halbvers paraphrasiert das berühmte arabische Diktum *man 'arafa nafsā-hū fa-kaḍ 'arafa Rabba-hū*, demzufolge das Wesen Gottes im Menschen liege (siehe S. 159).
- ad 4) „Tugend“ (*fazl*) ist das Wort, welches auch im Namen des hurufischen Religionsstifters vorkommt.
- ad 9) „Die Lieb' zu dieser Welt“: auch im Original sowohl als genitivus objectivus (Liebe zu dieser Welt) als auch subjectivus (die Liebe, die von dieser Welt ausgeht) interpretierbar.

---

<sup>126</sup> Vgl. dazu Heß 2011, wo das Vorkommen desselben Wortes in einem Gedicht Fatih Sultan Mehmeds, des Eroberers von Konstantinopel, diskutiert wird.

### 1.73. Dil bazarçısı yalandır, varmazam bazarına

- 1 Der Hökerer der Sprache lügt, ich werd 'mir seinen Marktplatz nicht beschauen!  
Die schiefe Rede ist nie wahr, ich werde den Bekenntnissen nicht trauen.
- 2 Wer aufrecht ist, der möge seine Sprache und sein Herz vereinen,  
Aus schiefer Red' kommt Gutes nicht, und ich stand auf, sie zu zerhauen.
- 3 Die Welt ist nichts als voller Pein! Ach, was erhoffst du noch von ihr,  
mein Herz?  
Verflucht sei diese würdelose Welt ja ganz und gar, ich fluche ihr  
mit Grauen!
- 4 Wer sich zum Liebsten auserkor die Welt hienied', die ohn' Bestand,  
Dem ist die Zeit verlorn, ihm wird ein froher Liebesmorgen niemals grauen.
- 5 O wer Mansur wird, der verschmäht den Thron wie auch die Kanzel  
der Moschee,  
Vielmehr ersteiget er des Liebes-Königs Galgen, den er selbst sich  
ließ erbauen.
- 6 Komfort und Wohlstand dieser Welt, sie sind so unrein und verwesend  
wie die Leichen,  
O Herz, wenn rein du endlich bist, befreie dich aus ihren Klauen!
- 7 O was Er tut, das weiß Allah! Du üb' Geduld, Verzicht und gräm'  
dich nicht!  
Ertrage fest die Welt, bis sie zerfällt, zähl lieber zu den Rauhen!
- 8 Die Rose wächst nicht ohne Dorn, die Freude kommt nie ohne Gram,  
Hier Dornen lohnen Rosen nicht – drum sammle nicht in ird'schen Auen!
- 9 Es kümmert nicht, wenn keiner je Nesimis Rätsel lösen kann.  
Es kennt ja Fazl-i Hak die Sorgen, die sich über dem Nesimi  
nun zusammenbrauen!

## Anmerkungen

Auch die Zuweisung dieses Gedichts an Nesimi ist unter inhaltlichen Gesichtspunkten nicht zwingend. Mit Ausnahme des Dichternamens und des Ausdrucks *Fāzī-i Ḥakḳ* im letzten Doppelvers, der sich leicht auf den hurufischen Religionsstifter beziehen läßt, dies aber nicht unbedingt tun muß, fehlen jegliche Hinweise auf ein spezifisch hurufisches Gedankengebäude, wie es Nesimi in zahlreichen anderen Gedichten entfaltet.

- ad 1) „Höckerer der Sprache“: Aufgrund der Homonymie zwischen dem türkischen *dil* „Zunge; Sprache“ und dem persischen *dil* (verwandt mit dem deutschen *Herz*) „Herz“ könnte man auch „Herz-Höckerer“ übersetzen. Gemeint wäre dann entweder jemand, der falsche Gefühle oder falsche Worte (oder eventuell beides) zur Schau trägt. In der Bedeutung „Sprache“ (in der Übersetzung: „Rede“) kommt das Wort *dil* in der zweiten Vershälfte noch einmal vor.
- ad 2) In der ersten Vershälfte hat *dil* wahrscheinlich die Bedeutung „Sprache“, da ihm das (etymologisch türkische) Wort (altwestoghusisch) *köḡil~göḡil* (=aserbaidshanisch *könül*, ttü. *gönül*) „Herz“ adversativ gegenübergestellt wird. In der zweiten Hälfte kommt es dann noch einmal mit derselben lexikalischen Belegung vor.
- ad 5) „Liebes-König“: gemeint ist al-Halladsch, der hier deutlich jesusartige Züge annimmt.
- ad 9) „Fazl-i Hak“ (wissenschaftlich: *Fāzī-i Ḥakḳ*) ist ein Ausdruck, den man wörtlich als „Tugend Gottes“ bzw. „Tugend der Wahrheit“ übersetzen kann, der aber in der hurufischen Literatur häufig als Anspielung auf bzw. Ausdruck für *Fazlollāh Astarābādī* gebraucht wird, da das Wort *faẓl* („Tugend, Vorzug“) auch als erster Bestandteil in dessen Namen auftaucht. Auch wenn man die Bezeichnung auf *Fazlollāh* beziehen kann, folgt hieraus keineswegs zwangsläufig, daß dieser Ausdruck *Fāzī* bzw. *Fazlollāh* mit Gott gleichsetze. Denn diese Interpretation, bei der beide Glieder der persischen determinierenden *Eẓāfe*-Konstruktion *Fāzī-i Ḥakḳ* als miteinander identisch betrachtet werden, ist nur eine von mehreren semantischen Interpretationen des Gefüges (das man, wie in den zuerst gegebenen Übersetzungen angedeutet, beispielsweise genitivisch verstehen kann). Allerdings sind die Stellen in der hurufischen Literatur und insbesondere Nesimis Gedichten, an denen eine explizite Identifikation Allahs/Gottes mit *Fazlollāh* und/oder dem (vervollkommenen, in den Zustand der Erleuchtung getretenen bzw. zurückgeführten) Menschen mit ganz anderen Ausdrücken vorgenommen wird, derartig zahlreich, daß die von einigen modernen (insbesondere mehrheitsmuslimischen) Kommentatoren vorgetragene Behauptung, die ursprüngliche hurufische Religion habe *Fazlollāh* nicht mit Allah gleichgesetzt, endgültig als bewußte ideologische Verzerrung ad acta gelegt werden sollte. Zur entsprechenden Diskussion vgl. Ritter 1954, Heß 2006, Heß 2011.

### 1.74. Yoxdur vəfası dünyanın, aldanma anın ahna

- 1 Ganz treulos ist die würdelose Welt, auf ihren Trug fall' nicht herein!  
In Scham und Schand' versank noch jeder, den ihr Lügenrot dann färbte ein!
- 2 Der Hure Welt gefälschte Währung trage nicht zum Handel auf den Markt.  
Weshalb? Ich sag's: wer's Herz vermarktet, dem wird es geraubt ganz  
sicher sein!
- 3 Dem Haus des eitlen Scheins entspringt rein gar nichts außer  
herzenshohler Rede,  
Umsonst setz' nicht auf dieser Bude leerer Rede falschen Schein!
- 4 Selbst Bienen lügen auf der Welt, nicht täusche dich ihr süßer Stoff!  
Voll Bitterkeit ihr Zucker ist, dem Honig tat man Gift hinein.
- 5 „Hienieden“ stammt von „niedrig“, denn im Wesen fehlt der Welt ein  
grader Strich,  
Nun schau, wie man sie schreibt, auf diesen Ya- und Nun- und Dal-Verein!
- 6 Die Liebe der vergeh'nden Welt ist Höllenfeuer, welches alles wird verzehren,  
Der Vettel Lock' und Mal, o Herz, dich täusche nicht, von ihr mußt du  
dich ganz befrein!
- 7 Ihr Reich bringt außer Mühsal nichts, die ganze Pracht ist nichts als Pein,  
Sein Herz der Kluge ihr verschließt und sorgt dafür, daß nie ihm ein  
Geschick mit ihr gemein.
- 8 Verleumdung sowie Vorsatz sind beim Lügen ihr Geschäft, wo Wort  
und Tat verschieden,  
Bedenke ihr Gesetz; und wie sie sich bewegt, erkläre ich ausführlich dir allein!
- 9 Der ungezügelt' Seelentrieb: es ist das Reitpferd o des Teufels, den  
man steinigt:  
Entfliehe! An des Teufelsrosses Mähne bleib nicht länger hängen, denn du  
kannst dort nicht gedeih'n!
- 10 Erfahr'n im Spielen ist der Himmel, die Partie mit ihm wag' lieber nicht!  
Erkenn' mit offenen Augen, was er ist, sonst werd' ich dich der Blindheit zeih'n!

- 11 Nesimi gab sein Herz der Lieb' zu Jenem, o dem nichts und niemand  
jemals gleicht,  
Was wird im Jenseits nur, das fortan dann Nesimi eingenommen, ach, und  
was aus aller Welten Pein?

### Anmerkungen

- ad 1) Sowohl für „Trug“ als auch für „hereinfallen“ und „rot“ wird das mehrdeutige Morphem *al* verwendet (vgl. S. 72).
- ad 2) „Wird ... geraubt ... sein“: Im Original Passiv des Verbums *al-*, eines der Homonyme von *al* „List, rot, usw.“ (vgl. die Erläuterung zu Vers 1).
- ad 3) „Haus des eitlen Scheins“ (arab. *dār al-ġurūr*) ist eine Umschreibung für die diesseitige Welt, die im dualistischen Weltbild des islamischen Kulturkreises scharf von der vermeintlichen jenseitigen, göttlichen, getrennt sei. Das in diesem Ausdruck enthaltene Wort *ġurūr* vereinigt die beiden Bedeutungen des deutschen Wortes „Eitelkeit“ auf sich: Eitelkeit im Sinne von Nichtigkeit, Hohlheit und Substanzlosigkeit sowie Eitelkeit im Sinne von Selbstüberschätzung, Hochmut und Arroganz (was im Islam als Erzsünde des Satans gilt, vgl. S. 189). Der islamische Sufismus zeigt sich hier als Erbe des antiken (platonischen, manichäischen usw.) Abscheus vor der sinnlich wahrnehmbaren Welt.
- ad 4) „Bienen“: das Wort „Biene“ (az. *ari*) ist in der altwestoghusischen Sprache Nesimis homonym mit „rein“. Die Übersetzung könnte daher auch lauten „Selbst die ‚Reinen‘ auf der Welt sind lügnerisch bzw. trügerisch“. Im Hinblick auf die Verwendung des Wortes „Honig“ in der zweiten Vershälfte wurde hier jedoch der Bedeutung „Biene“ der Vorzug gegeben.
- ad 5) Im Original steht für „Hienieden“ das im islamischen Kulturkreis am häufigsten verwendete Wort für die diesseitige Welt, das arabische *dunyā* bzw. seine altwestoghusische Form. Es handelt sich etymologisch um eine feminine Superlativ- bzw. Elativform des (ebenfalls im Original gebrauchten) arabischen Adjektivs *danīy* „niedrig, nah“. *Dunyā* bedeutet also soviel wie „die Niedrigste, Naheliegende“ oder „die sehr Niedrige, Naheliegende“. Typisch für den patriarchalischen Blick vieler archaischer orientalischer Kulturen ist die grammatische

Femininbelegung von Wörtern, die eine Gefahr durch sinnliche Verführung implizieren (vgl. auch S. 24).

„Fehlt ein grader Strich“ ... „Ya- und Nun- und Dal-Verein“: Mit dem „graden Strich“ ist der arabische Buchstabe Alif gemeint, der graphisch aus einem senkrechten Strich besteht: (ا; vgl. S. 65). Die beiden Wörter *danīy* und *dunyā* unterscheiden sich in der arabischen Schrift unter anderem durch diesen Buchstaben, der dem Wort *danīy* fehlt. Ansonsten ist die Graphie beider Wörter nahezu identisch, und zwar besteht sie aus den drei anderen Buchstaben Ya, Nun und Dal, die in der zweiten Vershälfte erwähnt werden. Diese drei Buchstaben repräsentieren zugleich die drei Wurzelkonsonanten, die in der arabischen Grammatik die Grundbedeutung der Stämme (hier „niedrig sein, nahe sein“) kodieren. Die Aussage des ersten Halbverses, daß im Wesen des Diesseits bzw. des Wortes *dunyā* ein Alif fehle, bezieht sich daher auf der graphisch-visuellen Ebene auf diesen orthographischen Unterschied. Zugleich sagt sie aus, daß das Wesen von *dunyā* in Wahrheit nur das beinhalte, was die drei Wurzelbuchstaben Ya, Nun und Dal (ohne das akzessorische Alif) bedeuten, nämlich Niedrigkeit, Erbärmlichkeit und Schmutz. Hinzu kommt schließlich aber noch eine weitere, spezifisch hurufische Bedeutungsebene, die sich aus der Funktion von ا als Symbol für die Einheit Gottes (der Buchstabe repräsentiert im *Abḡad*-System (vgl. S.153) die Zahl „eins“, die für den Einen Gott steht; Alif ist der erste Buchstabe des Wortes Allah, vgl. S. 72) und für die *istivā*-Linie (mit der er graphisch zusammenfällt; vgl. S. 44) ergibt: Der „niedrigen“ Welt fehlt das Alif der Göttlichkeit bzw. der hurufischen Gottheit, was ihre Wertlosigkeit vollkommen macht.

- ad 6) „Die Liebe der Welt“: subjektiv und objektiv verstehbar (vgl. S. 229). „Vettel“ steigert die bereits in *dunyā* (Vers 5) angedeutete negative Semantik des Femininen, indem sie sie im Bild der alten Frau explizit macht.
- ad 7) Dieser Doppelvers enthält eine in linguistischer Hinsicht interessante Erscheinung, indem das Verbum *baḡla-* (mit Dativ) nicht in der im heutigen Türkentürkischen üblichen Bedeutung „binden (an)“ auftritt, sondern in der eher für das Aserbaidshanische typischen „verschließen (vor)“.
- ad 9) „Den man steinigt“ (arab. *ar-raḡīm*): im Koran (z. B. 3: 36, 15: 17) fester Beiname des Teufels.
- ad 10) Das für „Partie“ verwendete Wort bezeichnet insbesondere eine Schach- oder Backgammonpartie.

### **1.75. Ey bināzirü vahid, hüsnün camal içinde**

- 1 O unvergleichlich Einer, dessen Schönheit prangt in höchster Pracht,  
Dein Antlitz nun mit Linie und mit Mal so herrlich wird emporgebracht.
- 2 Im Morgengrau'n der Ewigkeit, wer, wer sich mit Dir vereinte,  
Der bleibt bei Dir in fröhlich-feierlicher Eintracht.
- 3 Ich fand in mir das Wahre, ward der wahre Gott – die reine Wahrheit!  
Dem Leugner bleibt der Toren-Schlaf, er träumt, was er sich ausgedacht.
- 4 Du Lebensborn der Welt, welch Feuer Deine Liebe ist,  
Versenkt' den ganzen Weltenkreis o unter reinen Wassers Fracht!
- 5 Der Individualität Vollendung lebt in Dir,  
Vollkommen darin Deine Schönheit fand die allerhöchste Macht.
- 6 Dein Mund und Moschus-Haar sind eine Nische für das Gotteslicht,  
So zeige es im Mim und Dal, das Wahre sei der Welt nun nah gebracht!
- 7 O wer das Heil'ge Antlitz an dem Tag des Freundes nur will suchen, es von  
Gott erbittend,  
Der hänge nicht Gedanken, ganz absurd, dann nach, im Glauben, ja, es käme  
über Nacht!
- 8 Dein Antlitz und die Linie wie das Mal sind jene Sonne aus dem Westen.  
Die stets im Untergeh'n begriffen und von keinem wird betracht'.
- 9 Die Formen Deines Angesichts, die reichhalt'gen Beweise Deiner Brauen:  
Die Voll- und Halbmondzeit verfiel durch sie der Aufruhr-Schlacht.
- 10 Sogar Erzengel Gabriel befragte ich nach dem Geheimnis Deiner Lippen –  
Zuviel war ihm die Frag', und so ward er um seine Red' gebracht.
- 11 Mein Schatz, der Gram der Liebe ist des Liebes-Volkes Freude,  
Ach, soll sich ruhlos quälen, welcher nicht in diesem Freudenkummer lacht!

- 12 O Sufi voller Tücken, doch getäuscht wird nicht durch Trug der Liebste,  
Geh' fort, in Lug und Trug sei nicht dein Leben hier verbracht!
- 13 Koketten Blicks Gezauber brachte in Verzückung mich von solcher Art,  
Daß jeder, der des Zustandes Betrachter, ja nur wünscht, er käm' zur  
selben Andacht.
- 14 Nesimi ist wie Dein Gesicht, o Fürst der schönen Wesen:  
Durch dichte Wolken scheint als Sonne, Der da ewig wacht.

### Anmerkungen

Sollte die für dieses Gedicht überlieferte Verszahl 14 authentisch sein (woran es jedoch gewisse Zweifel geben könnte: siehe die Erläuterung zu Doppelvers 12), so wäre bereits dies als ein direkter Hinweis auf die hurufische Lehre interpretierbar (Summe der jeweils sieben Mutter- und Vaterlinien).

ad 1) „Wird emporgebracht“: Im Original wird für diesen Ausdruck das Wort *kayamet* gebraucht. Die ursprüngliche Bedeutung dieses aus dem Arabischen entlehnten Begriffs lautet „einmaliger Akt des Sicherhebens“, doch in der altwestghusischen Sprache Nesimis (wie auch noch im modernen Aserbaidschanischen und Türkei-türkischen) heißt es in den meisten Fällen „(Tag der) Auferstehung bzw. des Jüngsten Gerichts“ da für diesen Endzeittag die ‚Erhebung‘ der Seelen erwartet wird. Hier verbindet sich die Anspielung auf das apokalyptische Gericht mit der Idee der sich senkrecht (im Gesicht des Menschen-Gottes) emporhebenden *istivā*-Linie (vgl. S.44): für die Hurufis war das Offenbartwerden des Geheimnisses dieser gedachten Linie durch ihren Religionsstifter Fażlöllāh gleichbedeutend mit dem Anbrechen des letzten Weltzeitalters, das in die Apokalypse münden werde (vgl. S.22).

„Linie“, „Mal“: Möglicherweise eine direkte Anspielung auf den Buchstaben Ba mit dem darunter plazierten Punkt (vgl. S.131); die Linie kann unabhängig davon als Verweis auf das hurufische System der Gesichtslinien verstanden werden.

- ad 2) „Ewigkeit“ (awo. *ezeſ*) und „fröhlich-feierlich“ (im Original *‘iṣ* „Fest, Wohlleben“): Die Wortwahl weist auf das sogenannte „Bankett der Ewigkeit“.
- ad 3) Die gehäufte Verwendung des Wortes awo. *ħakk* in seinen verschiedenen Bedeutungen („das Wahre“, „der wahre Gott“, „die Wahrheit“) im ersten Halbvers ist ein stilistisches Mittel, dessen sich Nesimi auch anderweitig bedient. Sie erinnert beispielsweise an den Beginn von *Ənalħaq söylərəm ħaqdan, əlal-ərş istiva gəldi* (siehe S.210 f.). Eine der Verwendungen von *ħakk* ist die Aussage „Ich fand in mir das Wahre (= Gott, *ħakk*)“. Sie paraphrasiert erneut den berühmten sufischen Hadith *man ‘arafa nəfsa-hū fa-ħad ‘arafa Rabbu-hū* (siehe S. 159 und 229). Die zweite besteht in der Feststellung „wahrer Gott“ geworden zu sein, und ist eine mit diesem Hadith sinngemäß übereinstimmende Umformulierung der berühmten Devise Mansurs, während in der dritten das Wort *ħaq* in einer eher konventionellen Bedeutung („Wahrheit“) vorzukommen scheint.
- ad 4) Das Versenken der Welt unter reinem Wasser, das gleichzeitig als Feuer bezeichnet wird, bildet die Stilfigur des Oxymoron.
- ad 6) Das Wort „Nische“ in Verbindung mit Gott und Licht verweist auf die berühmte Koranstelle (24: 35), wo das Wesen Gottes als Licht beschrieben wird. Im Vers wird ein Vergleich zwischen Mund und Locke, also etwas Rundem, das neben oder unter etwas Krümmem oder Gebogenem steht, und einer – wie im Koran – in einer Nische (inhärent winklig oder gebogen) plazierten Lampe (häufig rund) hergestellt. Zugleich liegt ein paronomastisches Wortspiel vor, da der Beginn des arabischen Wortes für „Nische (zum Plazieren einer Lampe)“, *miškāt*, mit dem Wort für „Moschus“ (*mišk*) zusammenfällt, ohne daß zwischen beiden eine etymologische Beziehung besteht.

Mim (wissenschaftlich: *Mīm*) und Dal (*Dāl*) sind zwei Buchstaben des arabischen Alphabets. Ihre gemeinsame Verwendung läßt mehrere Deutungsmöglichkeiten zu. Dal vertritt beispielsweise in der klassischen (osmanischen) Dichtung aufgrund seiner gebeugten Form (ﺩ), welche an eine gekrümmte Haarlocke erinnert, mitunter die Locke des bzw. der Geliebten,<sup>127</sup> wohingegen Mim aufgrund seiner runden Gestalt (ﻡ) als graphisches Analogon zum menschlichen Mund aufgefaßt werden kann. So gesehen, könnten Mim und Dal auf Mund und Haar verweisen, die

<sup>127</sup>

Pala 1998: 98, s.v. *dal*.

bereits in der ersten Zeile des Doppelverses erwähnt werden. Auf der anderen Seite könnten die beiden Buchstaben auch akronymisch verstanden werden – diese Verwendung ist besonders für Mim typisch<sup>128</sup> und kommt auch an zahlreichen Stellen in den hier übersetzten Gedichten vor.<sup>129</sup> In dieser akronymischen Logik läßt sich die Kombination aus Dal und Mim beispielsweise als das Wort *dem* („Atem“, „Zeit“) deuten.

- ad 7) „Am Tag des Freundes“: Aufgrund der Homographie (bzw. je nach Dialekt auch Homophonie) zwischen *yārīn* „morgen“ und *yārin* (bzw. *yārīn*) „des Freundes“ kann es in der Schrift bzw. Aussprache auch heißen „am morgigen Tag“ – was dann als Aufforderung zu verstehen wäre, das Aufsuchen des Weges zum Freund nicht auf morgen zu verschieben.
- ad 10) Gabriel ist in der islamischen Auffassung der Engel, der göttliche Botschaften überbringt. Seine Ratlosigkeit ist ein hyperbolischer Ausdruck für die Unwißbarkeit des „Geheimnisses Deiner Lippen“.
- ad 12) „Sufi“: islamischer Mystiker.

„Getäuscht wird nicht durch Trug der Liebste“: Hier werden für „Trug“ und „täuschen“ erneut das Wort *al* und ein von diesem abgeleitetes Verb verwendet. Diese Wiederholung ist wenig originell und gilt der Theorie der klassischen orientalischen Dichtung zufolge als unelegant. Die im ersten Halbvers getroffene Aussage, daß der Liebste sich nicht täuschen lasse, ist zudem, gelinde gesagt, sonderbar. Denn der Geliebte ist in den Gedichten Nesimis normalerweise die Gottheit, und zu betonen, daß diese sich nicht täuschen lasse, ist eine seltsame Feststellung, da die Gottheit die höchste Form des Wissens besitzt. Aufgrund dieser stilistischen und inhaltlichen Überlegungen mag man zu dem Schluß kommen, daß es in bezug auf Doppelvers 12 möglicherweise ein Echtheitsproblem geben könnte.

- ad 14) „Der da ewig wacht“: wörtlich: „der niemals aufhört(e)“, eine Umschreibung für Gott.

<sup>128</sup> Vgl. Pala 1998: 283, s.v. *mīm*.

<sup>129</sup> Siehe beispielsweise S. 40, 141, 247.

## **1.76. Cahanı tærk edib bezdim cahandan**

- 1 Die Welt ward mir zuwider, bis ich sie verließ,  
Bis „Welt“ ich hieß, schon lang', bis „Welt“ ich hieß.
- 2 Du möchtest des Geliebten Ort erreichen und ihn treffen?  
Das wird allein nur jener schaffen, der das Weltall einst verstieß.
- 3 Wie's scheint, so sind Gewinn wie auch Verlust schnell in der Welt gescheh'n,  
Vermeide den Gewinn, den Vorteil nie genieß'!
- 4 Von Dschinnen-Art bist du doch nicht! O dann erkenn' den Menschen!  
Wo dessen Ursprung hergenommen, o bekenne dies!
- 5 Noch keiner auf dem Weg des Zweifels hat Allah erfaßt,  
Ganz klar steht fest, ja, daß auf Zweifel keine Klarheit sprieß'.
- 6 Die Rose wächst nicht ohne Dorn in dieser Welt,  
Verzichte mit der Rose auf den Schmerz von deren Spieß!
- 7 Die süßen Zähne, von der Lipp' bedeckt aus reinem Leben –  
Doch dieser Zähne Süße: o verkennt denn sie's?
- 8 Dein Antlitz zeigte sich, o Herr. Verschone Deine Schönheit  
Vor ihrem Aufruhr doch die Welt. Zur Endzeit man sogar schon blies?
- 9 Für Gott ich alles stehen ließ und kam zu Gott,  
Und alles das bewirkte dieses Ambrahaar, so sieh's!
- 10 „Ihr Sammeln uns obliegt“, „beweg sie nicht!“  
Die Sonne es verschmerzt, daß ihr Erklärendes doch niemand zuwies.
- 11 Von Gottes Wundern sind erfüllt der Himmel und die Erde,  
Nur ohne Ahnung, ohne Auge für das Zeichen Er sie ließ.
- 12 Nesimis Streben richtet ja alleinig sich auf Dich,  
Doch auf den Seinsort und das Sein er alle Blicke unterließ.

## Anmerkungen

ad 1) Den ersten Halbvers kann man als Absage an die sinnliche, materielle Welt interpretieren. Daß der Dichter nach diesem entsagungsvollen Beginn dann im darauffolgenden Halbvers feststellt, er heiße nun „Welt“ (im Original sogar noch stärker: er „sei“ nun „Welt“: *cahan oldum*), und dies sogar wortwörtlich wiederholt, könnte man so interpretieren, daß dieses im zweiten Halbvers geschilderte Neu-Hineinwerden in die Welt eine ganz andere ontologische Qualität habe. In den klassischen Sufi-Narrativen folgt auf das Abtöten der Triebseele – den sogenannten „Tod vor dem Tod“<sup>130</sup> – im Idealfall das Neugeborenwerden im Geiste Gottes bzw. bei den Vertretern des *vahdet-i vücud* (vgl. S. 31), welche Nesimi beeinflussten, die Verschmelzung mit Allah (ttü. *fena fillah*). Im Falle von Nesimis Hurufismus wäre nach dieser im ersten Halbvers beschriebenen Überwindungsphase die Erhebung auf den Erkenntnisstand der hurufischen Lehre zu erwarten, wo dieser Zustand erreicht wird. Die Aussage, daß der Sprecher „die Welt geworden“ sei, kann daher so verstanden werden, daß der nunmehr bis zur finalen Stufe der Vereinigung von Göttlichkeit und Menschlichkeit vorgedrungene hurufische Adepte durch seine Beherrschung des buchstabemystischen Urcodes des Universums selbstverständlich auch die Welt in dem Sinne ist, als er, und nur er, die ontologische Grundlage dessen, was „Welt“ ausmacht und grundsätzlich ausmachen kann, gemeistert hat (indem er über die Bedeutung der Buchstaben, aus denen das Wort „Welt“ besteht, dieses Wort und über dieses wiederum dessen reales Pendant begreift und somit beherrscht). Die Wiederholung der Aussage könnte darauf hinweisen, daß dieser Seinsanspruch auf den beiden Ebenen ‚Name‘ (in dem Falle dem Wort „Welt“) und ‚Benanntes‘ (der dieser Benennung entsprechenden Realität) gilt. Denn es gehört zu den fundamentalen epistemologischen Prämissen des hurufischen Glaubens, daß beide ontologisch vollkommen gleichwertig seien: „Der Name ist identisch mit dem Benannten“ (pers. *esm ‘ayn-e musammā ast*).<sup>131</sup>

ad 5) Zum Zweifel vgl. die Anmerkung auf S. 189.

<sup>130</sup> Siche Pala 1998: 298, s.v. *mütü kable en-temût[ü]*.

<sup>131</sup> Zitiert nach Bashir 2002: 177. Weitere Belege: Huart/Tevfiq 1909: 3-5. Ähnliche Worte Fazlollāhs werden in Ritter 1954: 2 zitiert.

- ad 8) „Aufruhr“: *fitne* (vgl. S. 24). Das Enthüllen des Gesichtes meint die Offenbarung der bis dahin geheimen Bedeutung der menschlichen Gesichtslinien und ihrer Beziehung zum Koran durch Fażlollāh, welche in den Augen der frühen Hurufis das letzte, dem Jüngsten Gericht vorausgehende, Weltzeitalter einläute.
- ad 9) „Für Gott ich alles stehen ließ und kam zu Gott“: eine Maxime des *vaḥdet-i vüğüd* (vgl. die Erläuterung zu Doppelvers I oben).
- ad 10) Die Worte „Ihr Sammeln uns obliegt“ und „beweg sie nicht!“ sind Zitate aus der 75. Koransure („Die Auferstehung“), welche für die Hurufis aufgrund ihres Titels und Themas eine wichtige Funktion hat (vgl. etwa S. 236). Das Zitat lautet im Kontext (75: 16f.) „Rühre nicht deine Zunge mit dieser (Offenbarung), sie zu beschleunigen. Uns obliegt ihre Sammlung und ihre Lesung.“<sup>132</sup> Die beiden Vershälften vergleichen das an dieser Stelle von Muḥammad über die Botschaft des Korans Gesagte mit der Sonne: genausowenig wie nach Auffassung des Propheten die unwiderstehliche Kraft und Wahrheit des Korans irgendeiner weiteren (mündlichen) Ausdeutung („Zungenrührung“) seitens der Menschen bedarf, ist es nötig, einen Kommentar oder eine Erklärung zur Sonne abzugeben, da diese durch ihr Leuchten unwiderlegbare Evidenz besitzt.
- ad 11) „Wunder“ (altwestoghusisch *āyer*): das Wort bezeichnet zugleich einen Koranvers.

---

<sup>132</sup> [Http://www.kuran.gen.tr/?x=s\\_main&y=s\\_middle&kid=7&sid=75](http://www.kuran.gen.tr/?x=s_main&y=s_middle&kid=7&sid=75) [abgerufen am 11. Juni 2011].

### **1.77. Töhfəyəm, pakizə cövhər, laməkanın xasıyam**

- 1 Ein Kleinod bin ich, Reinheit des Juwels, des Ortlosen bedeutendster Vertreter,  
Der Daseins-Körper bin ich und sein Meer und des verborg'nen  
Weltenreichs Betreter.
- 2 Koran bin ich und Vers, die Rede Gottes, Zweimal Sieben,  
Der leuchtendste Beweis für Gott bin ich; und meines Lehrers Herr: hier  
steht er.
- 3 Als Engel heiß' ich vierfach: Gabriel und Michael und Israfil und Azrail,  
Bin Gottes Alchemie, o alles sieht – und alles auch durchwehet Er.
- 4 Der Nil, der Euphrat und der Tigris bin ich und des Ew'gen Lebens Wasser,  
Das „reine Wasser“, Kelch des Selsebil und Kevsers Fluß: hier geht er.
- 5 Das Meer, die See, der Ozean, das Endlos-Naß bin ich und – Tropfen.  
In Gottes Wasser tauche ich, des Ortlosen Struktur: ihr Knetter.
- 6 Auch Moses bin ich, bin sein Berg, sein Stab und Zwiegespräch mit Gott,  
Bin seine weiße Hand, und bin auch Jüngsten Tags Trompeter.
- 7 Ein Christ bin ich, ja einer im Gefolg' der Nazaräer, und auch and'ren  
Glaubens Bruder,  
Ich trag' der Christen Schnur, bin aus der Schar der Kreuzes-Beter.
- 8 Auch David bin ich und das Siegel Salomons, verein' in mir die göttliche Essenz,  
Die Sonne des Allmächtigen und Herrscher über Teufel, welche in der  
Hölle brät Er.
- 9 Vom Zeichen Widder, Schütze, Zwilling, Leu und Mars bin ich,  
Und Krebs und Jungfrau, Wassermann auch gleiche ich hoch über'm Äther,
- 10 Die Waag' auch, Jenseits-Brücke, Endzeithorn, von Kopf bis Fuß,  
Der Graden Straße bin ich ja ihr dinglich' Stellvertreter.
- 11 Moschee bin ich, Medrese, Götzentempel, Weinlokal,  
Von dieses Hauses Volk. Der Grundstein Seiner Stadt: gleich hier  
besteht er.

- 
- 12 **Der Mond bin ich, die Fackel hell, das Feuer, Wind und Lehm,  
Die Luft, Natur in vierfach' Form, der Vater meiner Väter.**
- 13 **Nesimi bin ich, o bin Gottes Kult und wahre Glaubenshandlung,  
Bin Islam-Schulen-Haupt, zugleich des Glaubensplünderns Täter.**

## Anmerkungen

Dieses Gedicht gehört zu denjenigen, bei denen bereits Form und Stil den Inhalt illustrieren. Der Sprecher ist Nesimi. Er redet allerdings nicht aus seiner profan-menschlichen Natur heraus, sondern kraft seines erleuchteten Zustandes, in dem diese mit dem Wesen Gottes eine untrennbare Verbindung eingegangen ist. In einer Denkweise, die entfernt an die buddhistischen Jātakas erinnert, identifiziert sich dieser menschlich-göttliche Sprecher mit allen genannten Figuren und Phänomenen. Da sie alle nur qua ihrer Namen existieren und nur der im Sinne des Hurufismus Erleuchtete die wahre Bedeutung der Namen kennt (vgl. oben S. 240; siehe ferner S. 22 und 131), kann dieser mit Fug und Recht von sich behaupten, all jene zu „sein“. Denn sein Buchstaben-Wissen ist die eine Eigenschaft, die sie alle verbindet, der eine Schlüssel, durch den man zu ihrem und des gesamten Universums Wesen gelangt.

ad 1) „Der Daseins-Körper bin ich und sein Meer“: Das mit „Daseins-Körper“ übersetzte Wort awo. *vüğüd* bezeichnet beides: sowohl im konkreten Sinne den menschlichen Körper als auch die abstrakte Eigenschaft der Existenz. Das „Meer“ des Menschen ist seine Seele.

ad 2) „Zweimal Sieben“: siehe die Erläuterung auf S. 218.

„Meines Lehrers Herr“: Für „Herr“ wird hier ein Wort verwendet (awo. *mevlā*), das unter Umständen auch „Sklave“ bedeuten kann.

ad 3) Die vier genannten Engel gelten in der islamischen Mythologie als die vier Engel, welche den Thron Gottes tragen.<sup>133</sup> Dadurch stellt ihre Erwähnung eine direkte Beziehung zur hurufischen Deutung des Gottesthrones bzw. der auf ihn bezüglichen Koranverse her (vgl. S. 44 und 46). Außerdem passen sich die vier Engel schon aus dem Grund gut in das hurufische Mythensystem ein, weil vier eine der Zahlen ist, die in dessen mathematischen Operationen eine Rolle spielt. Der Erzengel Gabriel bzw. Ğibrā'īl gilt im Islam als Engel, der zwischen Gott und dem Propheten vermittelt.<sup>134</sup> Michael (Mikā'īl) nimmt eine dem Erzengel Michael vergleichbare Stellung ein. Israfil (İsrāfil) gilt als der Engel, welcher die „Verborgene Tafel“ behütet, den anderen drei Erzengeln Anweisungen erteilt und am Tage des Jüngsten Gerichts in die Posaune blasen wird;<sup>135</sup> aus der Nähe zur Verborgenen Tafel und

<sup>133</sup> Pala 1998: 52, s.v. *Azrâil*; ebd. 214, s.v. *İsrafil*; ebd. 169, s.v. *Hamale-i Arş*.

<sup>134</sup> Vgl. Pala 1998: 80f., s.v. *Cebrâil*.

<sup>135</sup> Pala 1998: 214, s.v. *İsrâfil*.

seiner Rolle beim Jüngsten Gericht bzw. der Auferstehung ergibt sich auch seine spezielle Relevanz für die hurufische Interpretation (vgl. S. 119 und 236). Azrail ('Azrā'īl) ist der Engel des Todes, der die Seelen der Menschen abholt.<sup>136</sup>

- ad 4) „Ew'gen Lebens Wasser“: Das Unsterblichkeit verleihende Wasser, das Xızır fand (vgl. S. 34).

Das „reine Wasser“ ist ein Zitat aus der Koran-Sure „Der Mensch“, in der der Prophet Muḥammad seine Phantasievorstellungen über das Paradies ausmalt (76: 21). Den Paradiesbewohnern werde unter anderem dieses „reine Wasser“ gereicht.

Selsebil und Kevser: zwei Gewässer im islamischen Paradies. Selsebil wird im Kontext der oben genannten Paradiesvision erwähnt (Koran 76: 18).

- ad 6) „Weiße Hand“: ein nach islamischem Glauben Moses (bzw. Mūsā, wie er auf arabisch heißt) zugeschriebenes Wunder: Moses steckte seine Hand in die Brustpartie seines Gewandes und brachte sie schneeweiß wieder zum Vorschein.<sup>137</sup>

- ad 7) „Schnur“: für Christen charakteristisches Begürtungsstück.

- ad 8) „Salomons Siegel“ ist der (Siegel-)Ring Salomons, auf dem Gottes Name und der Davidsstern abgebildet gewesen sein sollen und der eine alles überwindende Macht besessen haben soll.<sup>138</sup> Interessanterweise verwendet der Dichter hier nicht die übliche, aus dem Persischen übernommene Variante des Ausdrucks (altwestoghusisch *mühr-i Süleymān*), sondern eine, in der das persische Wort für „Siegel“ durch das arabische Synonym *ḥatm* ersetzt ist, welches von derselben Wurzel gebildet ist wie das Wort „Siegel“ im über Muḥammad gebrauchten Ausdruck „Siegel der Propheten“. Hierdurch erhält der Ausdruck „Salomons Siegel“ eine zusätzliche theologische Pointe, da die Selbstdarstellung des Dichters in Konkurrenz zur Selbststilisierung des Propheten Muḥammad als „Siegel der Propheten“ tritt (vgl. S. 32).

---

<sup>136</sup> Pala 1998: 52, s.v. *Azrā'il*.

<sup>137</sup> Pala 1998: 416, s.v. *Yed-i beyzā*.

<sup>138</sup> Vgl. Pala 1998: 299, s.v. *Mühr-i Süleymān*.

- ad 10) Der Begriff „Waage“ (*mizān*) verknüpft das im vorausgehenden Doppelvers behandelte Thema ‚Sternzeichen‘ mit den in Vers 10 enthaltenen Anspielungen auf den Jüngsten Tag. Denn *mizān* bezeichnet einerseits die Waage, auf der an diesem Tag die guten gegen die bösen Taten aufgewogen werden sollen,<sup>139</sup> auf der anderen Seite auch das Sternzeichen gleichen Namens.

Die „G(e)rade Straße“ ist ein mehrfach im Koran, unter anderem in der Fatiha-Sure, verwendeter Ausdruck. Ursprünglich wohl eine Bezeichnung für den geraden, schnörkellosen und direkten Weg des sich für feste Vorstellungen entscheidenden Gläubigen gemeint, wurde sie in der populären Mythologie des Islams zum Bild einer Straße, dünner als ein Haar oder eine Schwertschneide, über die die Seelen nach ihrem Tod zu gehen hätten, bevor die Guten unter ihnen eventuell ins Paradies kämen.<sup>140</sup> Im Hurufismus wird die „Gerade Straße“ konkret als *istivā*-Linie interpretiert (siehe etwa S. 302), denn auch an dieser führt ja kein Weg vorbei für diejenigen, die ins Paradies möchten. Der etwas kryptische Ausdruck „dinglicher Stellvertreter“, welcher in dem Vers für die „G(e)rade Straße“ gebraucht wird, könnte auf diese besondere Interpretation hinweisen, wenn man voraussetzt, daß die *istivā*-Linie als Phänomen der materiellen Welt verstanden wird.

- ad 11) Der Ausdruck „Volk dieses Hauses“ (altwestoghusisch *ehl-i beyt*) bezeichnet die Familie des Propheten Muḥammad.

„Stadt“ kann hier, wie so oft, als Metapher für die Seele gemeint sein.

- ad 12) Obwohl der Text hier die mittelalterlich-islamische Theorie von den vier Elementen (vgl. S. 213) andeutet, sind im Text nur drei davon genannt, davon eines jedoch zweimal. „Lehm“ steht für das Element Erde, „Wind“ und „Luft“ für das Element „Luft“, und als Drittes kommt das Feuer hinzu. Was fehlt, ist das Wasser. Möglicherweise liegt ein Überlieferungsfehler vor.

Die auf den modernen Leser befremdlich wirkende Formulierung „Vater meiner Väter“ (im Original *atamın babası*, wörtlich: „Vater meines (Vor-)Vaters“) gewinnt ihre Logik vor dem Hintergrund der Prämisse, daß es eine ontologische Präzedenz gebe, welche nicht unbedingt mit der chronologischen übereinstimmen müsse. Ontologisch ist der hier

---

<sup>139</sup> Vgl. Pala 1998: 287, s.v. *mizān*.  
<sup>140</sup> Pala 1998: 352f., s.v. *Sirāt*.

sprechende Menschengott Ursache und Quell alles Seienden, einschließlich des biologischen Erzeugers des animalisch-menschlichen Teils dieser Doppelnatur, und geht diesem in einem metaphysischen Sinne voraus. Derartige Vorstellungen sind keine Erfindung der Hurufis und spiegeln sich bereits im Mythos vom präexistentialistischen ‚Festbankett der Ewigkeit‘ (*bezm-i eless*) wider (vgl. S. 27).

- ad 13) „Islam-Schulen“: Nesimi verwendet für „Schule“ das Wort awo. *mezheb* (< arabisch *madhab*). Dieses Wort wird üblicherweise zur Bezeichnung der vier großen islamischen Rechtsschulen (Hanafiten, Hanbaliten, Schafiiten und Malikiten) verwendet. Daß Nesimi es auf sich selbst anwendet, unterstreicht einerseits den Anspruch des Hurufismus, keine außerhalb des Islams tretende Sekte oder Absplitterung, sondern dessen gültige Auslegung zu sein. Der nachfolgende Passus über das Glaubensplünderertum macht jedoch deutlich, daß der Hurufismus faktisch mehr war und auf die Aufhebung eines Teils der überkommenen Denk- und Verhaltensweisen zielte.

### 1.78. Küntə-kənzin kənzivü, Allahi-nurun nuruyam

- 1 „Allah ist Licht“es Licht bin ich, in dem „Ich war ein Schatz“es Schatz gelegen.  
Dem Paradies bin ich sein Garten, und aus Eden komme ich als Huri  
dir entgegen.
- 2 Der erste Grund des Kaf und Nun, des Universums Herkunftsort bin ich,  
Die finst're Nacht, der Sonnen-Mond von dem, der sich an keinem Orte  
wird bewegen.
- 3 Die Welt, Essenz und alle Attribute bin ich und des Todes wie des  
Lebens Quell,  
Das All zerstöre ich und bin zugleich zerstört ihm unterlegen.
- 4 Die Sprache jedes Sprechers, wenn er spricht, enthält nichts anderes als mich,  
Allahs gefestigt' Haus: Ich bin's, was dem erhob'nen Dach Er ließ  
zugrundelegen.
- 5 Das Reden bin ich und das Hören, ja seit immer und für immer, bin die  
Macht und bin die Kraft,  
Den Gegenwärt'gen bin ich Ort der Gegenwart, zugleich an allen Orten  
immer auch zugegen.
- 6 Die Sintflut bin ich und auch Noah, gleichermaßen Untergang wie  
die Errettung,  
Das Meer bin ich und das Juwel, durch jener Labung Rausch kann ich  
jedoch mich weiter nicht mehr regen.
- 7 Der Sehende bin ich, o dessen Gleiches nirgends jemals man erblickt, der  
Seher und das sehend' Auge,  
Worauf der Eine Gott gewartet: das bin ich und frei von allem Zweiheits-Wägen.
- 8 Verarmt bin ich und zieh' umher als Bettler, doch zugleich bin König  
und bin Großherr,  
Der meisterlich' Gesell' bin ich sowie höchstselbst der Meister, welcher  
Kunst und Handwerk sorgsam nur wird pflegen.

- 9     **Ja, Zeuge, Fackel, Wein und Schenke, Glas des Königs Dschemschid bin ich,  
Des Keysers und des Selsebils Gewässer und die Traube bin ich, die als  
Wein befeuchtet uns're Mägen.**
- 10    **Ganz sichtbar, in dem Sichtbaren gezeigt, o dieses Sehens Ort und auch die  
Sicht ermöglichender Schöpfer bin ich,  
Verborgen bin in allem ich, und ebenfalls ja des Verborgenen Mysterium auf  
unerkennbar'n Wegen.**
- 11    **Der Segen jenes ewiglich besteh'nden Hauses aller Unvergänglichkeit bin  
ich und dessen Wohlstand,  
Zugleich im Haus des Eitlen, diesem so vergänglichen, zum Galgen des  
Mansurs, ach, ließ ich mich zersägen.**
- 12    **Im selben Augenblick der Rechnung Stunde, die Posaune auch des Tags  
der Seelen-Auferstehung,  
Und Logos bin ich, Engel, Heilig' Geist von Gabriel, und Gottes Offenlegen.**
- 13    **Juwel, das anfangslos, bin ich, bestehend aus mir selbst, durch and're nicht,  
Der ewigliche Segen bin ich selbst und für die Segnung niemals um den  
Dank verlegen.**
- 14    **Der Schöne bin ich, bin die Schönheit selbst, der alle und der alles liebt: bin  
Gott und bin die Zahl,  
Bin Abrahams Posaune, Glaubenslosen bringe ich den Tod und raub' den  
Segen.**
- 15    **Ich bin ja aller Täler heiligstes, und auf dem Berge Sinai bin ich der  
brennend' Busch,  
Zugleich bin ich der Berg von Mose selbst und bin des Gotteslichtes Regen.**
- 16    **Ich bin die ganze Welt, bin die gesamte Welt, so wie sie ist, in allen ihren  
Formen,  
Auch Herrscher auf dem Thronc Chinas und Katais und Kaiser bin ich  
ebenfalls auf Roms entfernten Wegen.**

- 17 Die Tafel, Tora, Psalter, Frohe Botschaft, Furqan und dazu noch die  
Propheten, welche man die Kleinen nennt:  
Von allen diesen bin ich das beschrieb'ne Buch, kann deren so lebend'ger  
Logos-Rede pflegen.
- 18 Berat- und Macht-Nacht, nächtlich' Reise, Fasten, Haddsch und jenes Fest  
bin ich,  
Dazu bin ich Muharram-Monat, gleichfalls ließ ich mich auf dessen  
Aschura verlegen.
- 19 Ich sende jenen Odem, bin die Seele jedes Menschen und bin Staub zugleich.  
Des Aufersteh'ns Posaune bin ich, das Gericht, das Jüngste, doch auch mich  
wird es hinweg dann fegen.
- 20 Man nennt mich König Salomon, denn unvorstellbar reich ist mein Besitz  
und Gut,  
Sein Vogel bin ich und Autorität zugleich, Sein Siegel aufzulegen.
- 21 Das Schilf bin ich, der Schreiber, Tintenfaß und Abc, bin Tafel und die Silbe,  
Der Punkt, der Buchstab', was verdeckt und was verdeckt auch wird von  
dieser Letter Schrägen.
- 22 Ich bin die Elemente, die Naturzustände, gleich, ob einfach oder vielgestaltig,  
Der Dinge Ursprung, ihr Erzeugnis auch, und bin das Ziel von  
Schicksal-Schöpfers Schicksalsschlägen.
- 23 Der Frühling bin ich, ebenso der Herbst, in mir trifft sich der Sommer, mit  
dem Winter tief vereint,  
Es schmerzt im Winter mich die Kälte, ja und auch, wenn dann der Sommer  
anhebt, Hitze auf das Land zu legen.
- 24 Der Weizen bin ich und die Wassermühle, dann der Wein und  
ungesäuert' Brot,  
Von Selsebil bin ich der Rebensaft, sein Rausch, ich muß mich  
trunken niederlegen.
- 25 Die Allergrößte Schwärze bin ich, gleichfalls das Ägypten, welches  
sammelt, und das Meer, o das umfaßt,  
Ich bin sowohl Juwel des Meeres als auch jene Perlen, welche überall  
verstreut dann lägen.

- 26 Auf wen die Absicht zielt: ich bin 's, dazu die Absicht selbst, der Wunsch,  
das Streben,  
Ich bin es selbst, ja, der bei allem Ihn benennet, ja und immer wird man  
dessen Nennung dann erwägen.
- 27 Allahs Erbarmen und die Gnade kommen nur von mir, zu gleicher Zeit bin  
ich so eitel und so stolz,  
Und jener, der die rechte Leitung gibt, den Nutzen zu verteilen, und zum  
Schaden führt auf schädlich wirren Wegen.
- 28 Der Arzt bin ich, Patient zugleich, die Arznei wie auch den Kranken stell'  
ich dar,  
Die Pein und Qual, die mit der Güte kommen, die Genesung bin ich  
durch das Pflegen.
- 29 Die Lettern bin ich und das Buch, der Logos und auch Mose, welcher Gott  
für das Gespräch das Gegenüber war,  
Zum A bin ich der vierte Fall sowie das I des Genitivs mit Unterstrich, dem  
schrägen.
- 30 Des Qafberges Simurg bin ich, und keines Vogels Singen heller als das  
meine ist,  
Der Berg, die Höhle und der Hund bin ich mitsamt den Sieben, die  
versanken in den Schlaf der Trägen.
- 31 Nesimi, nein du bist es nicht – allein ist alles Er, o dieses Seins Gesamtheit  
ist allein nur Er,  
Es ist nur Er, der, Erd'- und Himmelslicht zu sein, mit Worten allzeit  
kann belegen.

## **Anmerkungen**

Zur Interpretation des Gesamten vgl. die einleitenden Bemerkungen zu *Töhfayam, pakiza cövhär, laməkanın xasıyam* (S. 244).

Es fällt auf, daß die Verszahl dieses langen Gedichts 31, aber keine der für das hurufische Weltbild so wichtigen Zahlen 28 und 32 beträgt.

ad 1) „Allah ist Licht“: Zitat aus dem Koran (24: 35). Vgl. S. 162.

„Ich war ein Schatz“: Vgl. die Erläuterung auf S. 132.

Huris: Paradiesjungfrauen der islamischen Mythologie.

ad 2) „Der erste Grund des Kaf und Nun“: Die beiden Buchstaben „Kaf“ und „Nun“ sind die Abkürzung für den göttlichen Imperativ (arabisch) *kun!* „sei!“, mit dem Allah das Universum geschaffen haben soll (vgl. S. 37 und 126). Die Aussage, der erste Grund dieser beiden Buchstaben bzw. des Wortes *kun* zu sein, läßt sich so deuten, daß der Sprecher (also wohl Nesimi im Zustand des Gottmenschseins) über das notwendige Wissen (Kenntnis des hurufischen Buchstaben- und Zahlensystems) verfüge, um das Wesen der Buchstaben, der Worte im allgemeinen und mithin dieses speziellen Wortes erst zu begreifen. Auf der anderen Seite kann die Abkürzung „Kaf und Nun“ auch stellvertretend für das Universum selbst stehen, in welchem Falle Nesimis Aussage, dessen erster Grund zu sein, natürlich noch einleuchtender erscheint.

Daß in Nesimis Gedichten häufig Sonne und Mond in einem Atemzug genannt werden (siehe etwa S. 21, 48, 54, 64 und 113), bezieht sich wahrscheinlich auf mehrere Stellen im Koran. Zum einen wird in der Sure „Die Auferstehung“ (75: 9) festgestellt, daß Sonne und Mond sich am Ende der Welt vereinigen werden; hierdurch wird die gemeinsame Nennung von Sonne und Mond zu einer Chiffre für den hurufischen Anspruch, das Zeitalter dieses Weltenendes eingeleitet zu haben (vgl. S. 236). Die „finst're Nacht“, von der der Text hier spricht, könnte sich (neben anderen denkbaren Interpretationen wie der Schwärze der Schrift bzw. des kosmischen Ursprunges) auf diese eschatologische Katastrophe beziehen. Auf der anderen Seite heißt es in der Sure „Der Erbarmer“, die ebenfalls für die hurufische Theorie eine große Rolle spielt (vgl. S. 205), in Vers 5, daß Sonne und Mond „nach einer Berechnung“ seien (arabisch *bi-ḥusbānin*). Diese „Berechnung“, welche Sonne und Mond

gemeinsam charakterisiert, muß von den frühen Hurufis natürlich als wortwörtliche Bestätigung ihrer arithmetischen Koranexegese gelesen worden sein.

- ad 4) Mit dem „erhob’nen Dach“ dürfte der Himmel gemeint sein. Die Semantik des Erhebens ist, wie fast immer, ein Verweis auf die *istivā*-Linie und die damit zusammenhängenden Vorstellungen.
- ad 6) „Das Meer bin ich und das Juwel, durch jener Labung Rausch kann ich jedoch mich weiter nicht mehr regen“: Offensichtlich wird hier ein Wortspiel mit *yem(m)* „Meer“ und *yem* „Speise“ vorgenommen. Der Sinn der zweiten Hälfte der Zeile ist aber aufgrund der fehlenden Diakritika in der modernen Ausgabe nicht genau eruierbar. Für die vorliegende Übersetzung wurde als Entsprechung des modernaserbaischanischen *məbhur* das Wort awo. *məbhūr* „einen Rausch habend“ angenommen.
- ad 10) Zum Verhältnis der Begriffe „Sehens Ort“ (arab. *mazhar*) und „die Sicht ermöglichender Schöpfer“ (*muzhir*) im Kontext der hurufischen Lehre vgl. Ritter 1954: 1ff.
- ad 11) „Eitles“ (awo. *gurūr*): Vgl. S. 233.
- ad 12) „Der Rechnung Stunde“: Der Moment am Tage des Jüngsten Gerichts, wo gute und böse Taten auf der Waage miteinander verrechnet werden, um zu entscheiden, ob die Seele ewiger Verdammnis anheimfällt oder ins Paradies darf. „Rechnung“ (altwestoghuisch *hesāb*) hat aufgrund seiner mathematischen Grundbedeutung natürlich einen Bezug zur hurufischen Zahlenlehre.
- „Heilig’ Geist von Gabriel“: In der islamischen Kultur wurde der christliche Begriff des „Heiligen Geistes“ (arab. *Rūh al-ḳuds*) zur Figur des Erzengels Gabriel umgedeutet, der als Überbringer göttlicher Botschaften gilt. Das christliche Substrat des Begriffs wird beispielsweise in Legenden wie der erkennbar, daß Gabriel Maria in den Ärmel geblasen und so Jesus zur Welt gebracht habe.<sup>141</sup>
- ad 13) „Segen“ (*na’īm*) und „Segnung“ (*ni’ma*) sind zwei arabische Wörter, die sich von einer gemeinsamen Wurzel mit der Bedeutung „gut/angenehm

---

<sup>141</sup> Vgl. Pala 1998: 332, s.v. *Rūhu'l-Kuds*.

sein“ herleitet. *Na'im* hat Symbolkraft, da das von diesem Wort abgeleitete Adjektiv *Na'imī* den Dichternamen Fażlollāh Astarābādīs bildet.

ad 14) „Abrahams Posaune“ könnte aufgrund einer Doppeldeutigkeit in der modernen aserbaidischen Textausgabe auch als „Mauer Abrahams“ verstanden werden.

ad 15) Die Bedeutung des Ausdrucks „aller Täler heiligstes“ ist ungewiß. Dem Kontext entsprechend müßte es sich um ein Tal handeln, das in der Geschichte von Mose Offenbarung auf dem Sinai vorkommt.

ad 16) „Katai“: von dem mongolischen Volk der Qitan begründetes mittelalterliches Reich in Zentralasien.

„Rom“ (arabisch, persisch, altwestoghusisch *Rūm*) bezeichnete zugleich die von den Muslimen eroberten Gebiete des Römischen Reiches, insbesondere in Anatolien.

ad 17) „Tafel“: die „Verborgene Tafel“ (vgl. S. 119).

Zu „Furqan“ vgl. S. 170.

ad 18) Berat (vom arabischen *barā'at* „Freisetzung, Verkündigung“) ist der Name eines in der islamischen Welt begangenen Festes, an dem die Verkündigung des gesamten Korans gefeiert wird, die in der sogenannten „Macht-Nacht“ (ttü. *Kadir Gecesi*) nur teilweise geschehen sei. Die Daten beider Feste werden nach dem islamischen Mondkalender festgelegt, wobei das Berat-Fest auf die Nacht vom 14. auf den 15. des Monats Ša'bān und die Kadir-Nacht auf den 27. des (Fasten-)Monats Ramadān festgelegt wird. Wahrscheinlich betont Nesimi diese beiden Nächte deshalb so stark, weil sie in einen Bezug zu den hurufischen Zahlenspekulationen gestellt werden können: die Berat-Nacht liegt am 14., einer der wichtigsten Zahlen in diesem System, und obwohl die Kadir-Nacht nicht auf das ebenfalls bedeutsame Datum des 28. fällt, sondern einen Tag früher liegt, läßt sie sich möglicherweise indirekt auch auf den 28. beziehen. Die nächtliche Reise ist das im Koran (Sure 17) erwähnte Ereignis, das von späteren Kommentatoren zur Himmelfahrt ausgedeutet wurde (vgl. hierzu S. 176). Das „Fasten“ im zuletzt genannten Monat spricht der Vers auch direkt an. Mit dem „Fest“ dürfte das Opferfest gemeint sein, das wichtigste jährlich wiederkehrende Fest der islamischen Welt (vgl. S. 35).

„Muharram“ ist der Name eines Monates im islamischen Mondkalender, der in der Religion der Schiiten eine überragende Rolle spielt. Am 10. dieses Monats (im Jahre 61 der Hidschrazeitrechnung = 10. Oktober 680 n. Chr.) wurde al-Ḥusayn, ein Enkel des Propheten Muḥammad, in Kerbela (Irak) getötet. Zu seinen Ehren feiern bzw. trauern die Schiiten das Aschura-Fest (dessen Name sich von einem Wort ableitet, das „zehn“ bedeutet, wegen des Datums). Offensichtlich ist der Doppelvers bestrebt, gemeinislamische mit spezifisch schiitischen Bräuchen und Überzeugungen zu harmonisieren.

ad 20) „Sein Vogel“: der Wiedehopf (siehe S. 181).

„Autorität, Sein Siegel aufzulegen“: Die Herausgeber der modernaserbaischanischen Ausgabe schreiben das Wort „Siegel“ mit einem Großbuchstaben (*Xatəm*). Möglicherweise deuten sie damit an, daß es sich um einen Eigennamen handelt. Die in der Diwanliteratur bekannteste Figur dieses Namens ist Ḥātam aṭ-Ṭāʿī, ein für seine Großzügigkeit berühmter Araber, der kurz vor der Zeit des Propheten Muḥammad gelebt haben soll.<sup>142</sup>

ad 21) „Abc“: Im Original wird das Wort *əbcəd* (*Abğad*) verwendet, das die alphabetische Anordnung der Buchstaben mit den ihnen entsprechenden Zahlenwerten bezeichnet (vgl. S. 153).

„Der Punkt, der Buchstab“: Vielleicht im emphatischen Sinne gemeint als der Buchstabe und der Punkt *kat' exochén* (vgl. S. 129).

„Letter Schräge“: Das hier verwendete arabische Wort für „Letter, Buchstabe“, *ḥarf*, bedeutet wörtlich „Gekrümmtes“ (von der Form der arabischen Buchstaben).

ad 22) „Elemente“: Feuer, Erde, Wasser, Luft (vgl. S.213).

„Naturzustände“: Dies bezieht sich auf die antike Theorie, derzufolge als grundlegende Eigenschaften aller Dinge die Gegensatzpaare heiß-kalt und feucht-trocken gelten.

---

<sup>142</sup> Vgl. Pala 1998: 178, s.v. *Hātem-i Tāyyi*. Das Glossar der Ausgabe Araslı 2004: 362 verzeichnet zwar das Substantiv *xatəm* in verschiedenen Bedeutungen, jedoch nicht als Eigennamen.

ad 24) „Selsebil“: Vgl.S.245.

ad 25) Zu „Allergrößte Schwärze“ vgl. S. 123.

Zum mehrdeutigen und unklaren Ausdruck „Ägypten, welches sammelt“ vgl. S. 189.

Den zweiten Halbvers kann man möglicherweise so verstehen, daß der Sprecher sowohl im Hinblick auf seine ontologische Position (Gottmensch) wie ein einzigartiges Juwel von unüberbietbarer Kostbarkeit sei als auch durch seinen göttlichen Status die Eigenschaft der Ubiquität besitzt, worauf dann das Bild von den zerstreuten Perlen hinweisen könnte.

ad 28) „Pein und Qual, die mit der Güte kommen“: Für „Güte“ steht im Text das Wort *ni'ma* (vgl. die Erläuterung zu Doppelvers 13), so daß man hier erneut eine Anspielung auf Fazlollāh sehen könnte. Das Wort *awo. renḡūr*, welches mit „Pein und Qual“ übersetzt worden ist, hat im Osmanischen außerdem noch die Bedeutungen „schmachtend“ (vom Blick des oder der Geliebten) und „gedreht, sich windend (von Locken gesagt)“.<sup>143</sup> Da Fazlollāh in Nesimis Gedichten als Geliebter erscheint und eines seiner zentralen Attribute die Locke (Symbol für die göttliche Schrift bzw. Buchstaben-Zahlen-Korrelation) ist, könnte es sich hier um eine aus der Mehrdeutigkeit des Wortes resultierende bewußte Anspielung handeln.

ad 29) Der zweite Halbvers bezieht sich auf grammatische und orthographische Eigenheiten des klassischen Arabischen (der Sprache des Korans) und führt so das bereits im ersten Halbvers vorgestellte Thema der (göttlichen) Schrift präzisierend weiter. Das klassische Schriftarabisch kennt nur drei Vokale (/u/, /a/, /i/) und drei Kasus (Nominativ, Akkusativ, Genitiv), wobei die Morpheme der drei Fälle jeweils einen dieser drei Vokale enthalten (Nominativ /u/, Akkusativ /a/, Genitiv /i/). Das /a/ wird in der Schrift durch einen oberhalb, das /i/ durch einen unterhalb der Linie plazierten schrägen Strich (vgl. Übersetzung) markiert. Der zweite Halbvers drückt einerseits die Unverzichtbarkeit und Allgegenwart der göttlichen Essenz bzw. des Menschengottes aus: so wie es keinen Akkusativ ohne /a/ und keinen Genitiv ohne /i/ geben kann, so ist jene in allem präsent. Über das Wort, welches der Halbvers

---

<sup>143</sup> Redhouse 1992: 989, s.v. *renjur*.

für das Graphem verwendet, das in der Schrift den (Kurz-)Vokal /a/ ausdrückt, wird dieser Interpretation allerdings noch eine zweite Dimension hinzugefügt. Dieses Wort, *Fatha*, ist etymologisch verwandt und lautähnlich mit *Fātiḥa*, dem arabischen Namen der ersten Koransure. Die Tatsache, daß in der zweiten Vershälfte ausgerechnet die beiden Vokale /a/ und /i/ als Beispiele zitiert werden (und nicht /u/), kann man als weiteren Hinweis auf die *Fātiḥa*-Sure verstehen, denn diese beiden Vokale sind in deren Namen enthalten, und zwar in derselben Reihenfolge, in der sie der Halbvers erwähnt. Daß hier mit Hilfe einer grammatischen Metapher auf die erste Koransure hingewiesen wird, paßt zu deren außerordentlich wichtiger Stellung im hurufischen Theologiesystem (vgl. S. 65).

ad 30) „Qafberg“, „Simurg“: Vgl. S. 25.

„Berg“, „Höhle“, „Hund“, „Sieben“: Dies bezieht sich auf die islamische Variante der Legende über die Siebenschläfer von Ephesos. Sie wird in der Koransure „Die Höhle“ (18: 9ff.) erzählt. Die koranische Erzählung (18:17; 18:22) erwähnt den Hund, der mit den Eingeschlossenen geschlafen haben soll, aber nicht den Berg. Dieses Detail wurde später in der Überlieferung hinzugefügt.<sup>144</sup>

ad 31) „Himmelslicht“: Der letzte Doppelvers zitiert den Koranvers 24: 35, demzufolge Gott das Licht des Himmels und der Erde sei (vgl. S. 162, 237) . Zugleich nimmt er das bereits im ersten Doppelvers der Ghasele behandelte Thema des göttlichen Lichts (arabisch *nūr*) auf, so daß das Gedicht in thematischer Hinsicht eine zyklische Struktur erhält. Dies wiederum könnte als mimetischer Hinweis auf die zyklische Kosmologie der Hurufis gelesen werden (vgl. S. 22, 59 und 159).

---

<sup>144</sup> Zur Legende der Siebenschläfer vgl. auch Paret 1986; Pala 2004: 34, s.v. *Ashāb-ı Khef*; Öztürk 2009: 123, s.v. *Ashāb-ı Khef* und S. 995, s.v. *Yedi Uyuyanlar*, *Yedi Uyumlar*.

**1.79. Gəlmişəm həqdən ənləhəq, gör nə Mənsur olmuşam**

- 1 Von Gott als „Ich bin Gott“ gekommen, bin ich, sieh', Mansur geworden.  
Bin Rede Gabriels, von Kopf bis Fuß das Licht, so hell und pur, geworden.
- 2 Verborg'ne Tafel bin ich, teile Gabriels gewißheitsreichen Atem,  
Bin des Gerichtes, ja, des Jüngsten, Waage, Israfil, und  
Schlußposaunen-Klangtortur geworden.
- 3 Mit voller Seinskraft nun begabt beweise ich die göttlich' Einheit  
mannigfaltiger Erscheinungen,  
„Dem Feuer naht' ich“ bin ich Moses und zu Licht und zu  
dem Berge Tur geworden.
- 4 Mein Sein und Körper sind verborgen allen Blicken immerdar,  
Doch bin ich Blick-Ort, den man sieht und dem der Blick entfuhr, geworden.
- 5 Als Schatz des Ortlos-Gottes sind Ruinen mein Zuhause zwar,  
Doch gab ich ihnen auch Struktur, und reich bin ich dann selber an  
Struktur geworden.
- 6 Erscheinung und ein reiner Geist bin ich, mit Namen, Leib und ganzer Seel',  
Doch sieh', mit welchem Geist im Schein ich bin verdeckt,  
obskur geworden!
- 7 Der Ruhm ist Plage, und die Plage dieser Welt bereitet mir Verdruß,  
Obzwar im Nieder'n wie auch ganz hoch droben eine so gefeierte  
Figur geworden.
- 8 Das Sonnenfeuer Deiner Wange, ja, es wirkt auf meine Seele ein,  
Durch diese Glut brenn' ich – so bin von hoher Temp'ratur geworden.
- 9 Ja, die Moschee Ägyptens: sie ist meines Körpers Sein, dort betet' ich  
am Freitag,  
Sieh' hin, welch' eine Stadt ich bin, mit Festungs- wie auch  
Mauersteinkontur geworden!



Tur (arab. *Tūr*) ist ein arabisches Wort für „Berg“. Im Kontext der Moses-Legende bezeichnet es den Berg Sinai.

- ad 6) Der Hinweis auf den „Namen“ (arab. *ism.*, entspricht pers. *esm*) im Kontext des Gegensatzpaares „Erscheinung“ und „Geist“ (zu ihm vgl. S. 173) könnte ein Hinweis auf die spezielle onomastisch-epistemologische Theorie sein, die der hurufischen Weltwahrnehmung zugrundeliegt (siehe S. 240).

Für „Erscheinung“ (erste Vershälfte) und „Schein“ (zweite Vershälfte) wird das beziehungsreiche Wort awo. *ṣūrat-ṣūret* verwendet, zu dessen Hauptbedeutungen „Gesicht“ und „Art und Weise“ gehören (vgl. S. 42 etc.). Nesimi hat den zweiten Halbvers so ingenios konstruiert, daß er auf zwei Arten, mit jeweils einer dieser Bedeutungen, gelesen werden kann, wobei er sich die strukturelle Polysemie des altwestghusischen Morphems *ilen* (1. „mit, Zeichen des Instrumental“ 2. „und“) zunutze macht. Die in der Übersetzung vorgeschlagene Variante interpretiert *ṣūrat-ṣūret* als „Schein“ (im Gegensatz zu „Geist“ bzw. „Sein“) und *ilen* als Instrumentalpartikel. Möglich wäre beispielsweise auch „Doch sieh, mit welchem Geist und Gesicht ich bin verdeckt, obskur geworden!“ (*ilen* als Kopulativpartikel „und“, *ṣūrat-ṣūret* als „Gesicht“).

- ad 9) „Moschee Ägyptens“: Vgl. S. 189.

- ad 10) „Gedenken“: Hierfür wird im Original das Wort awo. *zīkr* verwendet, das zugleich die rituellen Litaneien der Sufis bezeichnet (vgl. S. 75, 128 und 170). Von derselben arabischen Wurzel mit der Bedeutung „erwähnen, sich erinnern“ wie *zīkr* sind auch die Wörter „gedenkend“ (*zākir*) und „Held der Erinnerungskultur“ (wörtlicher „jemand, an den man sich erinnert“, *mezkūr*) abgeleitet.



- 11 Nesimi bin ich, das Juwel, und meinen Schatz, den zeig' ich euch  
ganz offen,  
Zwar bin ich toll und so verrückt, doch seht, wie gut dabei ja  
instruiert ich bin!

### Anmerkungen

Zur Interpretation des Gedichtes vergleiche die Erläuterungen zu den thematisch vergleichbaren *Sirri-ənalhaq söylərəm aləmdə, pünhan gəlmişəm* (S. 197), *Ənalhaq söylərəm haqdən, ələl-ərş istiva gəldi* (S. 210f.), *Gəlmişəm haqdən ənalhaq, gör nə Mənsur olmuşam* (S. 258). Obwohl das vorliegende Gedicht mit dem vorausgehenden große inhaltliche Ähnlichkeiten aufweist, denselben Reim und sogar denselben Refrain hat, ist jeder einzelne Vers der beiden Gedichte klar dem einen oder anderen zuzuordnen, da sie unterschiedliche Versmaße verwenden (das vorliegende *Recez* mit dem Schema -- v - / -- v - / -- v - / -- v -, das vorausgehende *Remel* mit dem Schema - v - - / -v - - / -v - - / -v - -).

ad 1) „Stadt“ ist hier am besten als Metapher für die Seele zu verstehen.

„Wer sagt denn, daß am Galgen exekutiert ich bin?“: Der Text stimmt hier wörtlich mit Vers 6 von *Ənalhaq söylərəm haqdən, ələl-ərş istiva gəldi* in der Version von Heß 2011 bzw. Vers 8 in der oben übersetzten Version (siehe S. 210) überein.

ad 2) „Qibla“: Vgl. S. 34.

„Einer, dessen Haus ist renoviert“: d.h. jemand, dessen Geschäfte gedeihen, der Erfolg hat und prosperiert.

ad 4) Einige muslimische Kommentatoren beziehen das koranische Narrativ von den zwei Bögen (vgl. S. 61) auf die im Text genannte angebliche „Himmelsfahrt“ (*mi'rāğ*, vgl. S. 176) des Propheten Muḥammad. In der hurufischen Exegese werden die „beiden Bögen“ als die beiden Brauen im Gesicht (des Menschengottes) interpretiert. Indem man sie erreicht, steht man dem Himmel so nahe wie der Prophet, als er den „beiden Bögen“ des Korans nahekam, denn über die (Bögen der) Brauen (und die anderen Haar-Linien) eröffnet sich nach hurufischem Glauben der Weg zum Glauben und zum Paradies.

ad 5) „Ewig-Fest“: *bezm-i elest*, siehe s. 133f.

ad 6) „Bei dem Morgen“ (arab. *wa'd-duḥā*) und „Bei der Nacht“ (arab. *wa'l-layli*) sind Zitate aus dem Koran, bei denen es sich eigentlich um

Schwurformeln handelt, mit denen Muḥammad die Authentizität seiner Visionen bekräftigte.<sup>146</sup> Sie kommen in den beiden Anfangsversen der Sure „Der Morgen“ (*Duḥā*) direkt nacheinander vor (Koran 93: 1f.). Das zweite Zitat, *wa- 'l-layli*, begegnet darüber hinaus noch ohne das erste an mehreren anderen Koranstellen (74: 33; 81: 17; 89: 4; 91: 4; 93: 2). Offensichtlich fügt sich die gemeinsame Nennung von *wa 'd-duḥā* und *wa- 'l-layli* in der ersten Hälfte von Vers 6 in die dunkel-hell-Metaphorik ein, die einen großen Teil von Nesimis Gedichten durchzieht – vgl. S. 22, 25, 48, 54, 64, 113.<sup>147</sup> Im vorliegenden Halbvers wird explizit ein Zusammenhang zwischen der Dunkelheit (der Nacht) und dem Haar hergestellt, das ja in den Gedichten Nesimis die Schrift bzw. das Liniensystem auf dem Gesicht des Menschen repräsentiert. Hieraus könnte man die umgekehrte Schlußfolgerung ableiten, daß die Helligkeit (des Morgens) die Wange sei, von der sich das Haar, auf ihr aufliegend, abhebt. Aus dieser Annahme ergäbe sich dann in einem zweiten Schritt die Analogie zur auf einem hellen Untergrund erscheinenden schwarzen Schrift. Möglicherweise könnte dann auch speziell jener Sonderfall der Schrift und Linie gemeint sein, wo die Locke zusammen mit dem Mal auf der Wange den arabischen Buchstaben Ba vertritt (vgl. S. 129).

- ad 7) „Wohin sich auch mein Antlitz wendet – überall erblickt mein Aug' den Freund“ ist eine hurufische Variation des koranischen Diktums (2: 115) „Allah gehören der Osten und der Westen. Wohin immer ihr euch wenden werdet, dort wird das Antlitz Allahs sein“. Selbstverständlich ist dieser Koranvers für den Hurufi Nesimi deshalb besonders aussagekräftig, weil er das Wort „Antlitz“ (arab. *waḡh*) enthält, das der Halbvers mit dem altwestoghusischen *yüz* (bzw. dem aserbaidshanischen *üz*) übersetzt.
- ad 8) „Kommemoriert“: Hierfür steht im Text eine passive Partizipform (*awo. mezkūr*, siehe S. 260), die „Objekt des *zīkr*“ bedeutet. Da der *zīkr* als sufischer technischer Ausdruck die Erwähnung Gottes bezeichnet (vgl. S. 75, 128 und 399), ist eine der hieraus resultierenden Lesarten diejenige, daß die kommemorierte Person mit Allah identisch sei.
- ad 9) „Achtzehntausend Welten“: Siehe S. 214.
- ad 10) „Verborg'ner Schatz“: Siehe die Erklärung auf S. 37.

<sup>146</sup> Vgl. dazu eingehend Nagel 2008.

<sup>147</sup> So interpretiert es auch Pala 1998: 115, s.v. *Duḥā/ve 'l-Duḥā* unter Hinwsis auf Koran 91: 4 (wo der Morgen gemeinsam mit der Sonne genannt wird), wobei er einen Vers von Nesimi zur Illustration zitiert.

### **1.81. Nitqi-Allah mənəm ki, zatiləyəm**

- 1 Ich bin mit Gottes Wesen Logos, absolut,  
„Allein nur Er, nichts neben Ihm“: mein Attribut.
- 2 Dem Einen wesensgleich durchwandelnd alle Dinge,  
Das All durchwandelnd hab ich „Sei! Es ward“-Tribut.
- 3 Ich werd' nicht sterben, denn selbst sterblich werd' ich niemals sein,  
Seit anfangsloser Zeit bin ich in Seiner Hut.
- 4 Mich rufet laut „lebendig“, „der nicht sterben wird“!  
Ich sterbe nie, bin ewig nur im Leben wohlgenut.
- 5 Der Absolute Täter bin ich, bin mit Gott, selbst Gott,  
Doch niemand weiß: Wozu sind die Erklärungen von mir denn gut?
- 6 Der unvermengte Geist bin ich, zur Erd' gefallen,  
Mit Wundern voll bin ich es auch, der Wunder tut.
- 7 Mit vier Naturzuständen bin ich achtundzwanzig,  
Doch niemand weiß es ja, wie fest der Geist mir ruht.
- 8 Ich bin Juwel des Ortlosen, ich bin es, hier genau ja ich,  
Die Macht bekam ich heut', man mir zu geben das Diplom geruht'.
- 9 Nesimi bin ich nur für jene, die es heute wissen, doch den and'ren, ach,  
Kommt ja von mir nur Schweres, Leichtes nicht zugut'.

## Anmerkungen

- ad 1) „Wesen ... Attribut“: Ein Gegensatzpaar, das analog zur Dichotomie *ma 'nā-ṣūret* gedacht wird (siehe S. 173).
- ad 2) Zu „Sei! Es ward!“ siehe die Erläuterung auf S. 37.
- ad 4) „Mich rufet“: Die Verwendung des Verbums awo. *oḥī-*, das „rufen“ sowohl im Sinne von „nennen“ als auch von „laut rufen“ bedeutet, könnte ein Hinweis darauf sein, daß hier an einen *zīkr* gedacht wird (vgl. S. 75, 128, 263), zumal „Der Lebendige“ (arab. *ḥayy*) eine der Invokationen ist, die bei dieser rituellen Rezitationspraxis verwendet werden.<sup>148</sup>
- ad 7) „Naturzustände“: Siehe die Erläuterungen auf S. 293. Zum Verhältnis dieser vier Naturzustände zur heiligen hurufischen Zahl 28 vgl. auch die Seiten 65 und 213.
- ad 8) „Macht“ und „Diplom“: Nesimi verwendet beide Wörter sowohl in diesen beiden, zu ihren Grundbedeutungen gehörenden, Semantisierungen als auch als Kurzfassungen für die „Nacht der Macht“ und „die Berat-Nacht“, in die der Beginn der Offenbarung des Korans bzw. deren Vollendung gelegt wird (vgl. S. 254). Zu den Bedeutungen von Berat (awo. *berāt*) gehört neben „(von offizieller bzw. herrscherlicher Seite ausgestelltes) Diplom, Urkunde“ auch die Grundbedeutung „Befreiung“. Daher kann man den Vers auch so interpretieren: Ich habe durch die Vollendung der Offenbarung des Korans (die durch Fazlollāh geleistet worden ist) die absolute Macht über alles und zugleich die ultimative Befreiung von allem Niedrigen erreicht, und heute trage ich die dies bezeugende Urkunde bei mir (nämlich in Form der Buchstabenlinien auf meinem Gesicht).

---

<sup>148</sup> Vgl. Pala 1998: 179, s.v. *Hayy*.

## 1.82. Əgərçi rahi-eşqində əsirəm

- 1 Die Freiheit ich als ein Gefang'ner auf dem Liebespfade zwar verlier',  
Doch macht mich dieser Name, o mein Herrscher und mein Schah, auf  
dieser Erd' zum Emir.
- 2 The only desire I have in this world so low and profane:  
I want Your kind permission to walk at Your Majesty's rear.
- 3 Den Becher reich', o Mundschenk, ich in Deinem Kreise heut',  
In jungem Glück ich steh', jedoch das Alter frißt an mir.
- 4 The kings of this world are something I can do without,  
As I am on the Throne of bliss both king and vizier.
- 5 Den Schatz von dem Geheimnis Gottes – ja, ihn fasset meine Brust,  
Was macht es dann, wenn äußerlich nur klein ich bin und ohne Zier!
- 6 My soul explained to me the meaning of my Face,  
I won the heart of that divine light, so bright and clear.
- 7 Des inn'ren Sinnes Farben: außen sind sie sichtbar nun,  
Was innen ich verberg', das sprech' ich aus und sag' es Dir.
- 8 The cupbearer heard my vow in time before all time,  
Not my hand holds the glass of wine, as it might appear.
- 9 Vor meinem Aug' wird Gottes Wahrheit manifest,  
In Seinem Licht erblicke ich das Wahre hier.
- 10 Behold: that sound has filled the whole world,  
My final trumpet call produced those burning cries of fear.
- 11 Dein Attribut: in dieser Welt entdecken es die Seelen,  
Der Grund ist, daß ich die Makamen des Hariri nun reinkarnier'.
- 12 I am the Throne of God, above your top, His seat,  
The king called Solomon am I, or what do I seem to your ear?

- 13 Das blühend' Reich der Zweiheit: ich zerschlug es zu Ruinen,  
Drum bin der Eine ich, der nur im Einheitswinkel sich inkorporier'.
- 14 So why should I remain a prisoner, blinded in foolish perceptions,  
As Fazlollah the leader has shown me the way from here?
- 15 Verlust wie auch Gewinn sind keine Größen mehr für mich,  
Ich ließ beiseite sie: Nesimi bin ich, Derwisch und ein Fakir.

### Anmerkungen

In diesem Gedicht bedient sich Nesimi der Sprachmischung (in der linguistischen Fachterminologie *code-switching* oder *code-mixing* genannt) bzw. der Sprachüberlagerung. Der einheimische Fachausdruck für diese seit dem 11. Jh. (*Rādūyānī*) in der persischen Literatur fest etablierte Sonderform heißt *molamma* ' (pers., altwestoghusisch *mīlemma* ').<sup>149</sup>

Konkret bedeutet dies hier, daß ein Teil der Halbverse auf altwestoghusisch (in der Übersetzung deutsch), ein Teil auf persisch (in der Übersetzung englisch) gedichtet sind. Einige Halbverse (jeweils zweiter Halbvers der Verse 4, 6, 8 und 10) können sogar in beiden Idiomen gelesen werden, was einerseits daran liegt, daß das Altwestoghusische persische Ausdrücke direkt übernommen hat, andererseits daran, daß bestimmte Morpheme (konkret: die Kopula der ersten Person Singular *-Am*) in beiden Sprachen zusammenfallen.<sup>150</sup> Zwar ist das Code-Mixen auch außerhalb der Mystik in der persisch- und türkischsprachigen klassischen orientalischen Literatur ein beliebtes Stilmittel, im Falle von Nesimis hurufischer Poesie hat sie aber einen offensichtlichen inhaltlichen Bezug zur Religion. Im Unterschied zur Buchstabenmystik Ibn al-'Arabī (1165-1240),<sup>151</sup> die auf intralinguistische Spekulationen beschränkt bleiben mußte, da ihr Autor nur eine Sprache (das Arabische) beherrschte, konnten die Hurufis ihre Sprachspekulationen aufgrund ihres multilingualen Herkunftskontextes (der neben dem Arabischen auch das Schriftpersische, persische Dialekte und verschiedene altwestoghusische Idiome einschloß) auf den interlinguistischen Bereich ausdehnen. Während für Ibn al-'Arabī daher die Gestalt der Urphoneme untrennbar mit den Phonemen und Graphemen des (klassischen, koranischen) Arabisch verbunden war, ist die hurufische

<sup>149</sup> Vgl. Charles-Henri de Fouchécour in: Hâfez de Chiraz 2006: 86.

<sup>150</sup> Ausführlich zu diesem Thema: Heß 2009: 77f.

<sup>151</sup> Vgl. Arabi o.J., Ibn Arabi 2000.

Ursprache (mit den 28 bzw. 32 Urgraphemen) unabhängig von einer bestimmten natürlichen Sprache und nur an das universal-menschliche Merkmal der Gesichtsphysiognomie gebunden. Dementsprechend entwickelte sich die aus dem irano-türkischen Kontext entwickelte Buchstabenspekulation in ganz andere Dimensionen als die allein auf das Arabische begrenzten Systeme à la Ibn al-'Arabī.<sup>152</sup> In gewisser Weise illustriert der Einsatz des Code-Switching bzw. der Doppelkodierung im vorliegenden Gedicht den alle Sprachen (wie alle anderen Dimensionen) durchdringenden Deutungsanspruch der hurufischen Lehre.

Das Gedicht enthält 15 Doppelverse, was sich möglicherweise als die Summe aus der im hurufischen System bedeutsamen Größe 14 und einem Zähler für Nesimi selbst erklären läßt. Außerdem ist 15 die Zahl der Bewegungssequenzen beim rituellen Freitagsgebet.”

ad 3) Der erste Halbvers ist ein Echo auf den berühmten ersten Halbvers der ersten Ghasele des größten persischen Ghaselendichters Ḥāfez (1326-1389), eines Zeitgenossen Nesimis. Nesimi kannte seine Werke, und möglicherweise haben die beiden miteinander korrespondiert oder sich sogar getroffen. Der erste Halbvers von Ḥāfez' Diwan lautet in der französischen Übersetzung von Charles-Henri de Fouchécour: „Eh! l'Échanson, fais circuler une coupe et présente-la!“<sup>153</sup> Während Nesimi „Den Becher reich', o Mundschenk...!“ eine wörtliche Übersetzung aus dem Ḥāfez-Halbvers darstellt, handelt es sich bei „Kreis“ um eine zwar nicht wörtliche, aber direkte (etymologische bzw. polyptotische) Anspielung. Denn Ḥāfez' arabischer Kausativ-Imperativ *adīr* „laß kreisen!“ ist von derselben Wurzel *d-w-r* („kreisen, rund sein“) abgeleitet wie auch das von Nesimi benutzte Wort für „Kreis“ (*devir*). Nesimi spielt also einerseits auf das große Vorbild an – wobei eine weitere Gemeinsamkeit beider Ghaselen dadurch zustande kommt, daß auch Ḥāfez' Text sich des Code-Switching bedient (Persisch-Arabisch). Doch indem Nesimi das Wort *devir* verwendet, statt das Original zu übersetzen, lenkt er die Aufmerksamkeit auf die zahlreichen spezifisch hurufischen Bedeutungsinhalte, welche mit diesem Terminus verbunden sind (vgl. S. 22).

ad 4) Die Referenz auf den „Thron“ ist hier doppeldeutig. Sie bezeichnet im politischen Bild, das der Vers aufbaut, vordergründig den Thron des Herrschers, andererseits meint Nesimi damit sicherlich den Thron Gottes bzw. des Gottmenschen (siehe S. 44 und 46).

---

<sup>152</sup> Zu diesem Thema siehe Tahrali 2006; Heß 2008: 290-292; Heß 2011: 17-19. Vgl. auch die in Götz 1999: 83f., 91f., 102f. gegebenen Beschreibungen arabischer buchstabenmystischer Handschriften.

<sup>153</sup> Ḥāfez de Chiraz 2006: 85.

Der Wesir war der höchste Beamte nach dem König selbst und in islamischen Staaten des Mittelalters nicht selten faktisch die wichtigste politische Figur.

- ad 8) „Vow in time before all time“, d.h. auf dem „Bankett der Ewigkeit“, als die Schöpfung noch nicht begonnen hatte.

Im zweiten Halbvers beansprucht Nesimi, nicht aus eigenem, menschlich-profanem, Antrieb heraus zu handeln, sondern kraft der in ihm wirksam gewordenen göttlichen Erleuchtung. Des Vorwurfs, nicht qua göttlicher Inspiration zu sprechen, sondern aus allzu menschlichem Eigennutz, versucht schon der Prophet Muḥammad sich im Koran zu erwehren (was ihm in den Augen der westlichen Wissenschaft angesichts des enormen finanziellen, sexuellen und prestigemäßigen Gewinns, die er aus seinen angeblichen ‚Eingebungen‘ und ‚Offenbarungen‘ zog, bis heute nicht ganz gelungen ist<sup>154</sup>).

- ad 11) Der arabische Schriftsteller Abū Muḥammad al-Ḳāsim al-Ḥarīrī (1054-1122) perfektionierte das Literaturgenre der Makame (arab. *maḳāma*) derartig, daß sein Name damit beinahe synonym geworden ist. Die Makamen des Ḥarīrī sind eine Sammlung von 50 in sogenannter Reimprosa verfaßten Texten, die durch eine Rahmenhandlung zusammengehalten werden. In der letzten Makame hat der Held des Werkes, Abū Zayd, ein mystisches Bekehrungserlebnis und führt fortan das Leben eines wandernden Bettelasketen.<sup>155</sup> Möglicherweise möchte Nesimi durch die Nennung des berühmten Schriftstellers auf die Parallele zwischen dem Schicksal dieser fiktiven Figur und seinem eigenem Leben hinweisen, denn er bereiste verschiedene Gegenden des Nahen Ostens ebenfalls in mystischer Mission. Möglicherweise spielt Nesimi aber auch auf die schon den Zeitgenossen unbestrittene literarische Vollendung von Ḥarīrī in dem Sinne an, daß seine Erklärung (unter anderem der „Attribute“, die im ersten Halbvers genannt werden), ebenso harmonisch zu einem Ganzen geformt und rhetorisch perfektioniert seien wie dessen Makamen.

- ad 15) „Fakir“: Vgl. die Erläuterung zu Doppelvers 11.

---

<sup>154</sup> Siehe hierzu Nagel 2008.

<sup>155</sup> Grotzfeld 1998.

### 1.83. Üzünə əhli-nəzər surəti-rəhman dedilər

- 1 Erbarmers Angesicht hat ja Dein Antlitz, wer da frei von Wahn, genannt.  
Und diesen Gotteslogos: Leser haben ihn Koran genannt.
- 2 Der Hafiz sang die Sieben. Ja, nach dem Gesicht und Seinen Brauen  
fragte ich,  
Die Antwort: diese sei'n der Lüg' und Wahrheit scheidende Furqan genannt.
- 3 Dein Antlitz und die Wangen haben sie die „Schatzbewahrer guter  
Himmelsgärten“  
Sowie „des Parkes Paradies, verschont von aller Zeiten Zahn,“ genannt.
- 4 O Deiner Lippen Quell hat man den Alexander und den Xızır, den  
Dareios und den Kevser,  
Den Brunnen Zamzam, ew'ges Leben strömt an uns heran, genannt.
- 5 Der Zucker Deines Mundes aus Rubin: er ließ vor Neid den Honig schmelzen  
Ja, daher bist Du Schirin und auch Chosrau, dem die Schönen zugetan, genannt.
- 6 Dein Antlitz „O der Glaube des Allahs“ und „wer schon übertrifft Allah?!“,  
die Augen  
„Wir beten Ihn nur an!“ so haben jene, die den Glauben mit dem Ruhm  
bejah'n, genannt.
- 7 Extremer Lotos, schlanker Buchsbaum – so die Höhe Deines Wuchses:  
O deine Lotos-Wuchs Zypresse wird „mit Gang-Elan“ genannt.
- 8 Das Haar Dein Antlitz so umfassend, ähnelt einer Sammlung von Verwirrtem,  
Das liebend' Herz ist drum ein mit Verwirrung so belad'ner Kahn genannt.
- 9 Zum Liebesmenschen werde und verstehe das Idiom der Liebessprache:  
Der Muslim, er ward Noah, und der and're Sintflut, die sich bricht die Bahn,  
genannt.
- 10 Allahs Prophet gab uns, den Gast zu ehren, als Vermächtnis,  
Den Logos ehre heut', der „Gast, der mag sich nah'n,“ genannt.

- 11 „Wer selbst sich kennt...“ – der Spruch besagt: Der Kenner seiner selbst  
Erkennt zugleich Allah und wird darum human genannt.
- 12 Nun bete an und wisse, wo und wen, kenn' den, der's tut!  
Denn der wird Satan, der den Erdengrund nicht betet an, genannt.
- 13 Die sich'ren Verse, der Beweis auf Deinen Wangen, sich'das schöne Angesicht –  
Hat man als leuchtenden Beweis für das, wozu ja ich, Nesimi,  
so ermahn', genannt.

## Anmerkungen

ad 1) „Hafiz“: Das Wort bezeichnet jemanden, der den Koran auswendig gelernt hat. Zugleich ist es auch der Eigenname des Dichters Ḥāfeẓ (vgl. S. 268).

„Sieben“: Kurzform für „Zweimal Sieben“, Bezeichnung für die erste Koransure, die aus sieben Versen besteht (vgl. S. 218).

„Furqan“: Siehe S. 170.

ad 3) „Gut“: das Adjektiv „gut“ (awo. *na'īm*) ist einerseits ein feststehendes Attribut des Paradieses, zum anderen ein wörtlicher Hinweis auf den Dichternamen Faẓlollāh (siehe S. 28, 168 und 253).

ad 4) In der Figur Alexanders (arabisch *Iskandar*, altwestoghusisch *Īskender*) vermischen sich in der Diwanliteratur historische Reminiszenzen an Alexander den Großen mit ins Märchenhafte gehenden Ausschmückungen. So begegnet Alexander/Īskender einerseits als mächtiger, mutiger Herrscher und Krieger. In dieser Figuration ist er der Widerpart des im ersten Halbvers ebenfalls genannten Dareios (Dārā, gemeint ist Dareios III., 380-330 v. Chr.). Von dieser den historischen Alexander in gut erkennbarer Form bewahrenden Īskender-Darstellung muß man eine zweite unterscheiden, in der Īskender als Fürst figuriert, der sich in das Land der Dunkelheit (awo. *zulemāt*, ein Wort, das die gesamte Palette der dunklen Motive aufruft: Haar des Geliebten, Linien im Gesicht, Schrift etc.) aufmacht (auch dies eine historische Reminiszenz: an den Alexanderzug), um gemeinsam mit seinem Wesir Xızır das unsterblich machende Wasser zu suchen. In dieser zweiten Figuration ist Alexander eine tragische Figur. Denn während es Xızır auf dieser Expedition tatsächlich gelingt, jenes Wasser der Unsterblichkeit zu trinken und so Immortalität zu gewinnen, scheitert Alexander daran und bleibt ein Sterblicher. Unschwer sind auch in dieser durch Mythen und (Aber-)Glauben stark verzerrten Version Züge des historischen Alexandergeschehens erkennbar, namentlich der ehrgeizige Aufbruch nach Osten und der Tod Alexanders.<sup>156</sup>

„Zamzam“ ist der Name eines Brunnens in Mekka bzw. des aus diesem geschöpften Wassers, in der Diwanliteratur Symbol für reines, paradiesisches Wasser.

Zu Kevser vgl. S. 40.

ad 5) Das Zuckerbild ist direkt mit dem Namen der Epenfigur Schirin verbunden, da deren Name „Süß“ bedeutet. Die schöne Schirin und König Chosrau

---

<sup>156</sup> Zu den genannten Figuren vgl. Pala 1998: 99f., s.v. *Dārā* und 212f., s.v. *Īskender*. Zu Xızır siehe auch S. 36.

(altwestoghusisch *Hüsrev*) treten gemeinsam in mehreren epischen Narrativen auf (vgl. S. 147). Doch zugleich ist Chosrau in der Diwanliteratur auch die allgemeine Bezeichnung für die persischen Großkönige (siehe S. 123). Hierdurch ergibt sich eine kunstvolle Rückkopplung des Zucker-Schirin-Motiv-Komplexes an Doppelvers 4, wo ebenfalls ein persischer Großkönig erwähnt wird. Eine weitere elegant erzeugte Gemeinsamkeit zwischen beiden Doppelversen ist, daß in beiden die prominenten Figuren İskender und Chosrau jeweils mit zwei Figurationen präsent sind. Eine davon ist die des großen, mächtigen Herrschers (Alexander der Große, der altpersische König Dareios), die andere eine von dieser beträchtlich abweichende legendarisch-mythische Ausarbeitung (İskender auf der Suche nach dem Elixier der Unsterblichkeit, Chosrau als Partnerfigur Schirins).

- ad 6) „O der Glaube des Allahs... und wer schon übertrifft Allah?!“, „Wir beten Ihn nur an!“ ist ein Zitat aus dem Koran (2: 138). In einer muslimischen Übersetzung lautet sie im Zusammenhang: „(Sprich:) «Allahs Religion (wollen wir annehmen); und wer ist ein besserer (Lehrer) im Glauben als Allah? Ihn allein verehren wir.»“<sup>157</sup> Interessant ist, daß in Nesimis Text zwei Wörter des arabischen Textes (*mina 'llāhi*) durch ihre türkische Übersetzung (awo. *hağdan*) ersetzt sind. Ebenso wie die Weglassung eines weiteren Ausdrucks (*la-hū* im arabischen Original) hat dies sicherlich auch metrische Gründe.
- ad 7) „Extremer Lotos“ ist ein Zitat aus dem Koran (53: 14). Nach Meinung einiger muslimischer Kommentatoren bezeichnet der Ausdruck (arab. *sidratu 'l-muntahā*) den rechts neben dem Throne Gottes befindlichen göttlichen Baum.<sup>158</sup> Schon hierdurch wäre der Hinweis auf den Lotos eine Anspielung auf den Thron Gottes (arab. *'arṣ*) bzw. dessen hurufische Interpretation (vgl. S. 44). Die Verbindung zur *istivā*-Linie, welche bei den Hurufis untrennbar mit dem Bild des Gottesthrons verbunden ist, ergibt sich aber auch allein schon aus den beiden im ersten Halbvers genannten hochaufragenden Bäumen, da diese jener senkrecht im Gesicht des Menschengottes gedachten Linie ähneln. Möglicherweise verweist der genannte Koranvers auch noch durch die Tatsache, daß er der vierzehnte innerhalb der Sure ist, direkt auf die (an die *istivā*-Linie geknüpfte) hurufische Theorie (vgl. S. 65). Die beiden genannten Bäume lassen sich auch mit den Locken vergleichen, welche das Gesicht des Menschen/Gottes einfassen.<sup>159</sup>

<sup>157</sup> [http://www.kuran.gen.tr/?x=s\\_main&y=s\\_middle&kid=7&sid=2](http://www.kuran.gen.tr/?x=s_main&y=s_middle&kid=7&sid=2) [abgerufen am 20. Juni 2011].

<sup>158</sup> Kürkçüoğlu 1985: 245. – Zum Baum *sidra* (awo. *sidre*) vgl. auch S. 30.

<sup>159</sup> Vgl. Steingass 1963: 760, s.v. *shimshād*, *shamshād*.

„Buchsbaum“ ist eine mögliche Interpretation des im Text verwendeten botanischen Namens awo. *šimšād-šümšād*.<sup>160</sup>

ad 10) Der Hinweis auf Allahs Propheten Muḥammad als Quelle des Zitates in der ersten Vershälfte bedeutet, daß es sich bei diesem um einen Hadith (siehe S. 101) handeln soll. In der Sammlung des Abu Dā'ūd as-Siġistānī (ca. 817-888) findet sich ein Hadith, demzufolge der Prophet Muḥammad gesagt haben soll: „Es ist die Pflicht jedes Muslims, einem Gast für eine Nacht (Gastfreundschaft zu gewähren) [...]“.<sup>161</sup> So oder so nimmt der Doppelvers das in den meisten muslimischen Ländern herrschende Gebot der Gastfreundschaft in Anspruch, um auch den Logos als „Gast“ aufzunehmen. Hiermit könnte metaphorisch entweder gemeint sein, daß man die hurufische Lehre gewissermaßen als Gast in seinen Geist aufnehmen soll. Oder der „Logos“ könnte personifiziert sein, was bedeuten könnte, daß jemand als Gast aufgenommen werden soll, der in der hurufischen Religion unterwiesen ist.

ad 11) Ebenso wie im vorausgehenden Doppelvers paraphrasiert auch in diesem die zweite Verszeile den Inhalt der auf arabisch gehaltenen ersten in altwestoghusischer Sprache. Möglicherweise ist dies ein Hinweis darauf, daß Nesimi bei nicht allen seiner potentiellen Hörer bzw. Leser eine solide Kenntnis des Arabischen voraussetzte.

„Wer selbst sich kennt...“: Siehe S. 159.

ad 12) „Nun bete an und wisse, wo und wen, kenn' den, der's tut!“: Anbetender, Anbetungsort und Objekt der Anbetung sind nach hurufischem Verständnis eins, nämlich der Mensch, der zugleich Gott ist.

„Erdengrund“ steht für den Menschen, der nach islamischer Auffassung aus Erde bzw. Lehm geschaffen wurde.

ad 13) „Sichere Verse“: Nesimi verwendet hier einen Terminus aus der allgemeinen islamischen Koranexegese. Diese unterscheidet sogenannte „sichere“ (arab. *muḥkama*) Verse von doppeldeutigen (arab. *mutašābiḥa*). Man darf wohl davon ausgehen, daß Nesimi als „sicher“ diejenigen Koranverse ansieht, welche nach Auffassung der Hurufis Hinweise auf deren Buchstaben- und Zahlenlehre enthalten, wie etwa 20: 5 (siehe S. 46), 24: 35 und 76: 21 (siehe S. 162), 53: 14 (siehe oben) und 55: 26f. (siehe S. 205).

<sup>160</sup> Steingass 1963: 760, s.v. *šimshād, šamshād*. Gəhrəmanov 1970: 312, s.v. *šimšad* gibt als modernaserbaischanisches Äquivalent des nesimischen Ausdrucks *cəmşid ağacı* wieder, dessen Bedeutung nicht eruiert werden konnte.

<sup>161</sup> Zitiert auf englisch („It is a duty of every Muslim (to provide hospitality) to a guest for a night“) in <http://hadithcollection.com/abudawud/253-Abu%20Dawud%20Book%2021.%20Food/18168-abu-dawud-book-021-hadith-number-3741.html> [abgerufen am 20. Juni 2011].



- 9 Nesimi, ja, es stimmt: Messias-odem ist Dein Atem zweifellos,  
Doch Wunders Rätsel Moses weiß allein, wie soll's denn Jesus da,  
wovon ich red', nur wissen?

### Anmerkungen

- ad 2) „Der Muslim soll des Muslims Spiegel sein“: siehe die Erläuterungen auf S. 193.

Das Wort „Gesicht“ (*šūret*) wird im zweiten Halbvers antithetisch zu „Sinn“ (*ma'nā*) verwendet, so daß auch die Bedeutung „äußerer Schein“ von *šūret* aufscheint (vgl. S. 173).

- ad 3) Zu Mansur und „Gott bin ich“ vgl. S. 77, 95, 198, 210 etc.

- ad 4) Der Name der Legendenfigur Medschnun (altwestoghusisch *Meǧnūn*, vgl. S. 95) bedeutet wörtlich „verrückt“ bzw. „von einem Dschinn heimgesucht“. Verrücktheit ist in der Diwanliteratur sehr häufig mit Verliebtheit assoziiert. Die Polemik des Verses gegen allzustarken Rationalismus muß man wohl als gegen das islamische Gelehrtenmilieu gerichtete Verherrlichung der mystischen Liebe lesen.

- ad 5) Die Schlange gilt als Symbol oder Personifikation des Teufels, oder als dieser selbst.

- ad 7) Die Mongolen, die 1258 Bagdad eroberten, brachten zahlreiche kulturelle Einflüsse aus Zentralasien und China nach Iran. Dazu gehörten das Konzept des religiösen Pluralismus (vgl. S. 185), Papiergeld, Schießpulver<sup>162</sup> und eben auch chinesisch beeinflusste Malerei. Etliches davon hat sich in den Bibliotheken der Welt erhalten, beispielsweise in den Werken des mongolenzeitlich-iranischen Künstlers Muḥammad Siyāh Kalem.<sup>163</sup> Nesimi spielt in seinen Gedichten wiederholt auf die unterschiedlichen Malstile aus dem Osten und Westen an.

Mani (216-276), der Stifter des Manichäismus, ist in der klassischen islamischen Literatur einerseits als vor- bzw. nicht-islamischer und

<sup>162</sup> Siehe Colin et al. 1960, Żygulski 1983. Zur Frühgeschichte der Verbreitung des Schießpulvers allgemein vgl. Kramer 1995, Chase 2003.

<sup>163</sup> Vgl. Robinson 1965, Canby 1998.

damit ‚ungläubiger‘ Lehrer, andererseits als der beste aller Maler bekannt. Die Anspielung bedeutet also, daß man sich nicht von der Schönheit exotischer, aber ketzerischer Glaubensformen anziehen lassen, sondern seine Aufmerksamkeit dem „Gesicht“ bzw. „Bild“ schenken soll, d.h. dem Gesicht des Menschen, in dem in Linienform das Geheimnis der einzig wahren Koranlektüre und damit der Sinn des Universums abgebildet ist.

ad 8) „Zustands-Meister“: siehe die Erklärung auf S. 173.

„Kampagne“: Gemeint ist der mystische Weg, der mit einem Kriegszug verglichen wird, weil nach Nesimis Auffassung derjenige, der sich auf ihn einläßt, zum Martyrium bereit sein muß. Der Bezug zu diesem mystisch-martyrologischen Weg ist durch das Wort „Weg“ (*yol*) gegeben, welches hier als Bestandteil des Ausdrucks „Freund“ (*yoldaş*, wörtlich, ‚jemand, der den Weg teilt‘) erscheint (siehe hierzu S. 170).

ad 9) Der Sinn dieses Doppelverses erschließt sich aus des „Wunders Rätsel“. Gemeint ist Mose Wunderstab. In der islamischen Kultur hat er damit Wasser aus Felsen geschlagen, das Rote Meer in zwei Hälften geteilt, Manna vom Himmel geholt, den Stab in eine Schlange verwandelt usw.<sup>164</sup> In Nesimis Gedichten ist der Stab ein Symbol für den zentralen hurufischen Begriff der *istivā*-Linie.<sup>165</sup> Hintergrund dieser Prägung dürfte einerseits die ähnliche Form des Mosestabs und der *istivā*-Linie sein, andererseits die Vergleichbarkeit der Trennung des Roten Meeres in zwei Teile mit der Teilung des menschlichen Gesichts durch die *istivā*-Linie in zwei symmetrische Hälften. Sowohl Moses als auch Jesus gelten in der islamischen Kultur als Wundertäter, wobei Jesus wie im Christentum die Wunderkraft zum Erwecken Toter zugeschrieben wird. Wenn Nesimi sich im ersten Vers mit Jesus vergleicht, meint er, daß das „ewige Leben“, zu dem er durch die Lehre Fazlollāhs Zugang gefunden habe, seinen Atem zum (lebensspendenden) Odem Jesu mache. Daß er im zweiten Halbvers die Wunderkraft Jesu geringer als die Mose bewertet, ist dann wohl so zu verstehen, daß die *istivā*-Linie (bzw. ihr Symbol, der Stab Mose) und die mit ihr verbundenen buchstabemystischen Erklärungen das allerhöchste Heil bedeuten und damit noch höher einzuschätzen sind als die Wunder Jesu. Zur hurufischen Bedeutung der Wundertaten Mose vgl. auch S. 141.

<sup>164</sup> Pala 1998: 32, s.v. *asā*. Zum anderen Wunder Mose, der weißen Hand, vgl. S. 269.

<sup>165</sup> Vgl. etwa Doppelvers 37 des Gedichts *Darıyavi-mühit cısa galdı* unten (dazu auch Heß 2009: 485, 495).

**1.85. Saqi-yi-vəhdət meyindən dilbəri-mövlayı gör**

- 1 Den Herrn und den Geliebten sieh' in dem vom Munschenk jener  
Einzigkeit gereichten Wein!  
Den Ort erkenne als den höchsten, von Alastu so berauscht zu sein!
- 2 Kokett Sein spannungsreicher Blick, bezaubernd Seine Linien,  
Betracht' des „Namen-Lehrers“ Herrlichkeit, ja ihren göttlich' Schein!
- 3 Wohl Seiner Liebe Schönheit machte trunken alle Dinge,  
Das Graue Aug' erfüllt selbst Mond und Sonn' mit der Begierde Pein!
- 4 Er selbst ist Der ja, welcher lebt, die Lippen sind des Lebens Wasser,  
Die Lebens-Lippe siehe Jesu Odem auch verleih'n!
- 5 Den Menschen so berauscht der Anblick ja von Locken, Braue, Wimpern,  
Dies Eva-Anlitz sieh nur an, denn ihm entspringen alle Streiterei'n.
- 6 Der Achtundzwanzig Lettern Anlitz: es ist Gottes Buch,  
Vier Mal von neuem lies, was Er als Offenbarung gab dort ein!
- 7 O Magier! Der Klarheit Malerei willst heut' du seh'n? So komm!  
Nun schau' die weiße Hand, wenn Du in Mose Schaffen blickst hinein!
- 8 Das „bete an und näher' dich!“ dir als Befehl von Gott ward offenbart,  
Und das vollzogene Gebet, o mein Nesimi, sollst der Aqsa-Moschee  
du weih'n!

## Anmerkungen

- ad 1) *Alastu*: Siehe S. 27 und 77.
- ad 2) „Namen-Lehrer“: Im Original steht ein wörtliches Zitat aus Koran 2: 31, wo berichtet wird, daß Allah Adam die Namen der Dinge beibrachte.
- ad 4) „Jesu Odem“: Siehe die Erklärung zu Doppelpers 9 des Gedichts *Könlü a'ma olanın nuri-tacalla nâ bilür?* (S. 277).
- ad 5) „Locken, Braue, Wimpern“: Hierbei handelt es sich um eine Referenz auf die „Mutterlinien“ (siehe S. 38). Die zweite Vershälfte nimmt das auf, indem sie Eva erwähnt, die im Islam für alle Frauen bzw. Mütter steht. Alle Frauen haben die Mutterlinien im Gesicht. Eva fungiert hier zugleich als Trägerin weiblicher Verführungskraft (*fitne*, vgl. S. 24). Doch auch dieses in der zweiten Zeile des Verses im Plural gebrauchte Wort wird wieder auf die hurufische Lehre zurückbezogen, denn es bezeichnet hier über seine Zweitbedeutung „Aufruhr“ zugleich das Chaos, welches nach islamischer Auffassung den Anbruch des Jüngsten Gerichts begleitet, der für Nesimi durch das Erscheinen Fazlollâhs markiert wird.
- ad 6) „Vier Mal ... lies, was Er ... gab dort ein!“: Mit dem, was als Offenbarung eingegeben wurde, könnte die in hurufischen Texten, darunter Nesimis Diwan, immer wieder zitierte erste Koran-Sure (Fatiha) gemeint sein. Denn sie besteht ja aus sieben Versen, so daß sich aus ihrer viermaligen Lektüre die Zahl 28 (der heiligen Universalgrapheme) ergäbe, die bereits in der ersten Verszeile, diesmal verbatim, zitiert wird. Der Doppelpers erhält durch diese Interpretation eine symmetrische Doppelstruktur aus zwei einander widerspiegelnden Hälften – diese Struktur wiederum kann als ikonische Repräsentation der *istivâ*-Linie gelesen werden.

„Was Er als Offenbarung gab ein“ zitiert Koran 53: 10 („und er gab seinem Diener ein, was er ihm eingab“, arabisch *fa-auhā ilā 'abdi-ḥī mā auḥā*). Dies ist der Koranvers, welcher unmittelbar auf den Vers über die „beiden Bögen“ folgt (siehe unten die Interpretation von Doppelpers 8). Es handelt sich also bei diesem hier scheinbar beiläufig eingebauten Zitat von 53: 10 um einen kunstvollen Vorverweis auf den letzten Doppelpers des Gedichts. Die Thematik der beiden Bögen wird im Stile einer Klimax eingeführt.

- ad 7) Der grundlegende Sinn des Doppelverses dürfte sein, daß nur die hurufische Lehre „klare“ Erklärungen bietet und daß der Unterschied zwischen ihr und anderen Formen der religiösen Unterweisung dem zwischen der (vom Islam verdammt) Magie und dem monotheistischen Glauben entspricht. Zur Bedeutung Mose für den Hurufismus vgl. S. 277, zur weißen Hand, einem der Wunder Mose, S. 245.
- ad 8) „Bete an, und näher' dich!“ (arabisch *wa-'sğud wa-'ktarib*) sind die letzten Worte der 96. Koransure (96: 19). Die Stelle wird in den Gedichten Nesimis mehrfach zitiert.<sup>166</sup> Einerseits weist sie auf die Notwendigkeit hin, sich betend niederzuwerfen, wobei die Hurufis als Objekt dieser Anbetung ihren Menschen-Gott voraussetzen.<sup>167</sup> In dem vorliegenden Doppelvers 8 kommt als weiterer Aspekt noch ein Bezug zur angeblichen Himmelfahrt des Propheten Muḥammad hinzu (vgl. S. 176). Nachkoranischen Legenden zufolge soll diese ihren Ausgang von der Aqsa-Moschee in Jerusalem genommen haben (zur Aqsa-Moschee vgl. S. 91). Auf dieser magischen Reise, so heißt es, sei Muḥammad einem Wesen „zwei Bogenlängen oder näher“ nahegekommen (Koran 53: 9), von dem einige Kommentatoren annehmen, es sei der Engel Gabriel gewesen, während andere es für Allah selbst halten.<sup>168</sup> Das – wie gesehen, bereits in Doppelvers 6 vorbereitete – Zitat mit den zwei Bogenlängen wiederum wird von den Hurufis als koranische Bestätigung ihrer Lehre von den Gesichtslinien angesehen, da sie die „beiden Bögen“ des Brauen identifizieren, die zu den sieben „Mutterlinien“ gehören. Das in der ersten Verszeile aus der Koranstelle 96: 19 zitierte Verbum „sich nähern“ (arabisch *iktaraba*) ist ein (partielles) Synonym des in 53: 9 in bezug auf den Abstand von zwei Bogen- bzw. nach hurufischer Auffassung Brauenlängen gebrauchten Ausdrucks „näher sein“ (arabisch *kāna ... adnā*). Somit verweist der in der ersten Vershälfte zitierte Koranvers bereits auf den gesamten „zwei Bögen“-Komplex voraus. Die Häufung der koranischen Referenzen in den Doppelversen 6 und 8 ist ein gutes Beispiel des für Nesimi und andere hurufische Autoren typischen Versuchs, ihre Lehre als auf solider koranischer Grundlage stehend und mithin nicht als Ausfluß häretischer Spekulationen darzustellen. Mit der Erwähnung der Aqsa-Moschee und damit des Themas der Himmelfahrt verbindet sich auch

<sup>166</sup>

Vgl. Heß 2009: 493.

<sup>167</sup>

Vgl. erneut Heß 2009: 493.

<sup>168</sup>

Pala 1998: 320, s.v. *Kabe kavseyin*. Vgl. auch S. 66.

direkt der Zitäten-Komplex um den Lotosbaum (*sidre*), ein weiteres in Nesimis Gedichten pervasives Motiv.<sup>169</sup> Nimmt man die wichtigsten der in der zweiten Hälfte der Ghasele genannten Motive zusammen, so entsprechen die beiden Bögen den Brauen und der Lotosbaum (der nach den Koraninterpretatoren nahe an dem Ort ist, wo die Begegnung mit zwei Bögen Abstand stattfindet<sup>170</sup>) der *istivā*-Linie. So wie Muhammad durch seine Begegnung „auf zwei Bögen Abstand“ in der Nähe des Lotosbaums Gabriel oder Gott nahe gekommen ist, so ist derjenige, der den Brauen und der *istivā*-Linie (in intellektueller und spiritueller) Sicht nahekommt, ebenfalls auf dem besten Weg zu Gott, weil nämlich das Begreifen der Brauen und der *istivā*-Linie den Schlüssel zu allem darstellt.

---

<sup>169</sup> Vgl. Pala 1998: 353, s.v. *Sidre*. Vgl. S. 30.

<sup>170</sup> Vgl. Pala 1998: 353, s.v. *Sidre*.

### 1.86. Gerçək ərisən uşbu dəm ta biləsən nəzər nədir?

- 1 Als wahrer Held: O weißt du jetzt in diesem Augenblick, was denn das  
Schauen, falls es recht, soll sein?  
Nur *einmal* schau' und sieh' die Überfülle dieser Welt, was wohl das  
menschliche Geschlecht soll sein!
- 2 In diesem Augenblick, zugleich der Atem, der Unendliche, der Ew'ge  
zeigte den Verborg'nen Schatz,  
Vergänglich kommt und gehet ihr, wie aber diese Reise, wenn zu Ihm ihr  
aufbrecht, soll sein?
- 3 Der Ew'ge Schatz ist wohl den Tausend Weltenwesen nicht bekannt,  
Zwar offenbar ist's schön und ganz – doch wer, der kennet dies  
Geflecht, soll sein?
- 4 Bevor vom Schilfrohr diese Tafel ward berührt, war alles ja in Gottes Wissen,  
Zum Zeigen Seines Wissens, was dies „Unten“ und das „Oben“, aufrecht,  
soll sein?
- 5 „Wer selbst erkennt...“ – für *dieses* Selbst die Predigt zeichnete dir klar in  
das Gesicht,  
Verlier' dich im Geheimen nicht, dich fragend, ob die Kunde echt soll sein!
- 6 Verlangen flößt der Mensch der Seele ein, er jagt vom Thron herab,  
Dem jagend' Vogel, was der Kraftquell nun zum Feder- und dem  
Fittigegefecht soll sein?
- 7 Der Mensch soll redlich sich bemü'h'n, daß er ein nötig' Wissen endlich nun  
erwerben möchte,  
Befreit von Blindheit zu erkennen – aber was dann noch am Lehrer  
kunstgerecht soll sein?
- 8 Wer sich nicht selbst begreift, wie soll im Augenblicke er begreifen, was die  
Angst bedeute?  
Wie soll er denn versteh'n, was Selbsterkennern ein Gewinn, was die Gefahr  
und was dann schlecht soll sein?

- 9 Wer voller Durst das Wissen ja um Gott erstrebt, der muß Geduld und  
Langmut so wie Xizir zeigen!  
Dies Wasser: ja von wem getrunken, mit dem ew'gen Becher wohl von  
wem gezecht soll sein?
- 10 Wer weltlich' Glück erstrebt, begibt sich auf die Such' nach Kron'  
und Gürtel,  
Doch klug, wer ja mit Eins-Blick an das sich're Feste Band beizeiten  
lieber dächt', soll sein.
- 11 Ach, laß den Willen sein, den Wunsch gib auf, selbst rein und reiner  
Absicht nur zu sein,  
Jedoch der Willenlose weiß, was wohl gemeint, wenn ihr vom Löwen  
spricht, soll sein?
- 12 O der Du nah der Einheit kamst und zum Enthüller Ihres Rätsels bist geworden,  
Erbarme Dich und zeige klar, was Kunde, die man brächt', soll sein!
- 13 Sein Feuer: sieh' nur, wie es brennt, Geheimnis hat's, das kein Mensch  
je erkennt!  
Den Einen Augenblick frag' stets, ob Kopf-Riskieren denn gerecht soll sein.
- 14 Ach, wessen Seel' die Lieb' zur Wahrheit faßt, der braucht den Kopf  
nicht mehr!  
Und dann: Die Seele wie das Herz wohl gegen jenes Liebsten Blick ja ohne  
Mächt' soll sein.
- 15 Ach ja? Wohl zum Entzünden hier von Gottes Flamme braucht man ständig  
Dschubba und das Leibchen?!  
Doch fragt man, was nun Sonne und des Mondes Anblick denn in diesem  
finsternen Genächt' soll sein.
- 16 Die Worte des Nesimi, der Erkenntnisrosen sammelt und den Zucker sucht  
für Papagei'n,  
Wohl höre sie, auf daß der Nachtigallen Sanges-Schönheit  
abgeschwächt soll sein!
- 17 Auf meine Frage mögest freundlicher die Antwort hören, denn sie lautet:  
Als wahrer Held: O weißt du jetzt in diesem Augenblick, was denn das  
Schauen, falls es recht, soll sein?

## Anmerkungen

Falls die Zahl 17 der Doppelverse authentisch ist, könnte schon dies eine Anspielung auf das hurufische System sein. 17 ist beispielsweise die Zahl der Buchstaben, aus denen die Namen der 14 am Beginn mancher Koransuren stehenden sogenannten „abgeschnittenen Buchstaben“ (arab. *hurūf muqatta'a*, : ' , H, K, Q, ' , L, M, R, S, Ş, T, N, H, Y) bestehen, so daß auch die Zahl 17 als Hinweis auf das arithmetische Grundschema der 4 x 7 bzw. 2 x 14 Grundlinien gelesen werden kann. Ferner ist 17 die Zahl der Bewegungssequenzen (arab. Singular *rik'a*) beim Ritualgebet der Muslime (arab. *şalāt*, ttü. *namaz*).

ad 2) „Augenblick, zugleich der Atem“: Das im Original stehende Wort *dem* hat beide substantivische Bedeutungen. Insbesondere bezeichnet *dem* auch den göttlichen Atem oder Hauch, mit dem zum Beispiel Jesus die Toten erweckt (vgl. S. 277).

„Verborgener Schatz“: Siehe S. 132.

ad 4) „Tafel“: D.h. die „Verborgene Tafel“ (siehe S. 119).

„Unten“ und „Oben“ (pers. *zīr o zabar*) sind in der Grammatiktheorie Ausdrücke für die Vokalzeichen *Fatḥa* (für /a/) und *Kasra* (für /i/).<sup>171</sup> Zusammen bilden sie die Vokalfolge /a-i/, wie sie beispielsweise im Namen der für den Hurufismus überaus wichtigen Fatiha-Sure vorkommt. Auch in dem in der zweiten Vershälfte verwendeten Wort für „Zeigen“ (*zāhir ét-*) ist ein Bestandteil enthalten, der diese Vokalisationsfolge enthält. Das betreffende Adjektiv *zāhir* ist ein wichtiger islamisch-mystischer Terminus für das Sichtbare, Offenbare (im Gegensatz zum unsichtbaren inneren Sinn der Dinge bzw. zur spirituellen Welt). Zum metaphorischen Gebrauch der Vokalzeichen siehe auch S. 256.

ad 5) „Wer selbst erkennt...“: Hier wird der Hadith „Wer sich selbst kennt, der kennt auch seinen Herrn“ (arabisch *man 'arafa nafsa-hū fa-kaḍ 'arafa Rabha-hū*) zitiert. Das „Gesicht“ (*şūret*) im Ausdruck „die Predigt kam zu dem Gesicht“ dürfte einerseits eine Metapher für den Menschen sein. Andererseits kann das Wort auch in seiner Bedeutung „äußerer Schein“ gelesen werden (vgl. S. 173), in welchem Fall es antithetisch zum in der zweiten Vershälfte gebrauchten Ausdruck „Geheimnis“ (awo. *sīrr*) steht. Der zweite Halbvers enthält so oder so eine Warnung vor zu arkanen, mit „Geheimnis“ verbundenen Lehren. Hier polemisiert Nesimi auf geschickte

<sup>171</sup>

Vgl. Steingass 1963: 633, s.v. *zer, zer*.

Weise gegen seine Gegner aus dem konservativen Establishment, indem er die üblicherweise von diesen geäußerte Kritik an mystischen Lehren umdreht. Denn ein Vorwurf, dem mystische Strömungen wie der Hurufismus seitens der Mainstream-Islamvertreter immer wieder ausgeliefert waren, richtete sich darauf, das Verborgene bzw. Geheime in unziemlicher Weise „sichtbar“ (*zāhir*, siehe die Erläuterung zu Doppelvers 4) gemacht zu haben. Hier nun behauptet Nesimi, daß die hurufische Lehre genau das Gegenteil sei: nämlich auf dem „Sichtbaren“ bzw. „Gesicht“ (*ṣūret*) beruhende klare, deutliche Wahrheit (wobei *ṣūret* natürlich automatisch die ganze hurufische Buchstaben- und Zahlentheorie einbezieht), die nichts mit Geheimniskrämerei zu tun habe.

Der erste Halbvers ist außerdem noch in theologischer Hinsicht überaus bedeutsam. Denn er stellt explizit fest, daß die in dem Hadith ausgedrückte Rückbesinnung des Menschen auf sich selbst beziehungsweise die (Um-) Interpretation des aus der abrahamitischen Tradition entlehnten Gottesbegriffs von einem transzendenten, unnahbaren, unmenschlichen Gott zu einem, der mit dem Menschen selbst identisch ist, der eigentliche Sinn und Zweck der hurufischen Religion sei. Mit anderen Worten: die in dem Hadith formulierte, mit den weitreichendsten ethischen Konsequenzen versehene Hinwendung des Menschen zu sich selbst ist der buchstaben- und zahlenmystischen Theorie übergeordnet.

- ad 6) Wer oder was mit dem in diesem Doppelvers genannten „Menschen“ (awo. *kiši*), der zugleich ein Raubvogel ist, gemeint sein mag, ist ungewiß. Der Vogel gilt einerseits als Symbol der Seele, was seine Anthropomorphisierung erklären könnte. Konkret könnte es eine Referenz auf einen der in der mythischen bzw. mystischen Literatur auftauchenden Sagenvögel sein (vgl. S. 25). Die Tatsache, daß das genannte Wesen auf dem Thron (arab. *‘arš*, der im Koran für den Thron Gottes verwendete Begriff) sitzt, bestärkt die aufgrund des Kontextes von Nesimis Dichtung naheliegende, wenn nicht sogar zwingende, Interpretation, daß diese „Person“ gleichzeitig göttliche Qualitäten hat. Möglicherweise meint Nesimi auch sich selbst: er wäre dann der vom Thron Gottes herab jagende Vogel, wobei die Beute die zum Hurufismus zu Konvertierenden wären; dies würde auch zur durch die Übersetzung für Doppelvers Nr. 7 vorgeschlagenen Interpretation passen.

In der zweiten Vershälfte wendet Nesimi ein kunstvolles Wortspiel mit den Wörtern „Kraft“ (awo. *ḱıvvet*), „Fittige“ (*bāl*) und „Feder(n)“ (*perr*) an. Hierbei steht das Wort *bāl* in Apokoinou-Stellung zwischen *ḱıvvet* und *perr*. Obwohl diese letztgenannten beiden Wörter verschiedene Bedeutungen haben, ist das Apokoinou möglich, weil *bāl* neben „Fittige“

unter anderem auch „Arm; Kraft, Stärke“ bedeutet.<sup>172</sup> Aufgrund dieser Ambivalenz kann man das aus den drei Wörtern (*kuvvet* + *bāl* + *perr*) gebildete Syntagma sowohl in der Form (*kuvvet* + *bāl*, was das Hendiadyoin *kuvvet ü bāl* „Kraft und Stärke“ ergibt) als auch (*bāl* + *perr*, woraus das Binom *bāl ü perr* „Fittig und Federn“ resultiert) segmentieren. Hiermit sind die Interpretationsmöglichkeiten allerdings noch nicht ausgeschöpft, was neben den weiteren Bedeutungsmöglichkeiten des Wortes *bāl* auch daran liegt, daß die das aus *kuvvet* + *bāl* + *perr* gebildete Syntagma verbindenden grammatischen Marker in der Graphie nicht eindeutig sind. So ist es an den oben jeweils durch das „+“-Zeichen markierten Stellen theoretisch sowohl möglich, ein parataktisches „und“ als auch ein hypotaktisches *Ezāfe-i* zu lesen.<sup>173</sup>

- ad 8) „Augenblick“ (*dem*). Die Häufung des Wortes *dem* in dem vorliegenden Gedicht ist auffällig. Neben den Doppelversen 1, 2 und 8 kommt es auch in Doppelvers 7 vor (übersetzt mit „dann“).
- ad 9) „Geduld und Langmut so wie Xızır“: die er nämlich auf der langen und gefährlichen Reise in das unbekannt Land der Finsternis brauchte, wo er das Wasser der Unsterblichkeit suchte (das in Nesimis Dichtung das Wissen um Gottes Wesen bedeutet, welches das Tor zur Unsterblichkeit auf tut).
- ad 10) „Festes Band“: siehe S. 175. Der Text hat wörtlich „sicheren Gürtel“ (awo. *yaqın kemer*), was auch an einen Derwisch-Gürtel denken läßt.
- ad 11) Wie die beiden Vershälften aufeinander zu beziehen sind, ist unklar. Mit der ersten könnte eine Aufforderung zum Nonkonformismus bzw. Antinomismus, zur Mißachtung gesellschaftlicher und moralischer Normen, gemeint sein (so die in der Übersetzung vorgeschlagene Deutung). Die im Original enthaltene Dativkonstruktion könnte aber auch, anders als in der Übersetzung (wo sie als deklaratives Komplement zu „Wunsch“ aufgefaßt wird: „rein und reiner Absicht zu sein“), finalisch verstanden werden („Den Willen laß sein, den Wunsch gib auf, um selbst rein und reiner Absicht zu sein“), was eher auf eine tendenziell fatalistische Haltung hinausliefe. Beide vorgeschlagenen Interpretationen scheinen allerdings im Widerspruch zur zweiten Vershälfte zu stehen, wo „löwenartige“ Stärke befürwortet wird.

<sup>172</sup> Steingass 1963: 149, s.v. *bal*.

<sup>173</sup> Vgl. zu dieser Homographie Heß 2009: 29f., unter den Punkten v.-viii.

„Löwe“: gemeint ist der Imam ‘Alī . Daß Nesimi hier eine der wichtigsten Figuren des schiitischen Islams erwähnt, muß nicht unbedingt auf eine schiitische Tendenz oder Präferenz Nesimis hinweisen.<sup>174</sup>

ad 12) „Nah ... kamst“: Die Lesung ist unsicher, da der Text einen nicht sicher identifizierbaren Ausdruck enthält.

Der Vers hat denselben Reim wie Doppelvers 5. Derartige Wiederholungen gelten als nicht erhabener Stil und erwecken den Verdacht, daß einer der beiden Verse nicht authentisch sein könnte.

ad 15) „Dschubba“ (ttü. *cüppe*): Langer, mantelartiger Überwurf, damals wie heute im Orient der betont Religiös-Konservativen oder derer, die sich dafür ausgeben.

„Sonne und Mond“: Vgl. S. 252.

ad 16) „Papagei“: In der Diwanliteratur ist der Papagei, dessen Nahrung Zucker ist, mit dem Motiv des Spiegels verbunden. In ihm sieht sich der Vogel. Vor diesem Hintergrund kann Nesimis Verwendung des Papageienmotivs als Anspielung auf den Spiegel-Hadith gelesen werden, den er an anderer Stelle in seine Dichtung einbaut (siehe S. 193). Das „Zuckergeben“, von dem der Vers spricht, kann so gedeutet werden, daß Nesimi (in sich oder anderen) die Gabe des mystisch inspirierten Sprechens kultiviert, ihr bildlich gesprochen Zucker gibt.

ad 17) Für die Gedichtform der Ghasele ist es normalerweise verpflichtend, daß im letzten Doppelvers der Dichtername (arab. *taḥalluṣ*) erscheint. Daß hier der *nom de plume* außergewöhnlicherweise im vorletzten Doppelvers erscheint, kann ein Indiz für eine spätere Hinzufügung des letzten Doppelverses sein. Dies ist allerdings keine zwingende Annahme, da die genannte Regel keine hundertprozentige ist.

Der allerletzte Halbvers der Ghasele wiederholt den ersten. Hierdurch bekommt die Ghasele einen zyklischen, geschlossenen Aufbau. Nesimi – bzw. der Interpolator von Doppelvers 17 – verwendet dieses Stilmittel wohl kaum zufällig, vielmehr illustriert es in ikonischer Weise das zyklische Verständnis der Hurufis vom Verlauf des Schöpfungsgeschehens (vgl. dazu S. 22, 59 und 159). Dasselbe Stilmittel kommt in der mit hoher Wahrscheinlichkeit authentischen berühmten Nesimi-Ghasele *Merḥabā, ḥoṣ geldün i rūḥ u revānum* vor.<sup>175</sup>

174

Vgl. Heß 2006.

175

Text und Kommentar in Kürkcüoğlu 1985: 50f. Deutsche Übersetzung Nesimi 2011.

**1.87. Camalın, yarab, ey dilbər, nə taban mahi-ənvərdir**

- 1 Beim Herrn! Geliebter, Deine Schönheit strahlt so mondeshell,  
Daß ihre Sonne beide Welten ja beleuchtet licht und grell.
- 2 O Huri, Dein Gesicht erklärt aus Linien das „Ich war ein Schatz“,  
Allah ist hoch! O welch ein Heft – doch welches Heft, reell?
- 3 Aus Linien und dem Mal hat Deine Wang' ein ganzes Heer hier eingezogen,  
Es leb' der Größte Prinz und auch Sein Heer an der von Gott geweihten Stell'!
- 4 Beim Herrn! Wie herrlich wächst Dein Lotosbaum in dieser Welt  
empor, o Huri,  
So daß zum Herrscher aller sieben Erdenteil' man Seinen Hochwuchs  
hier bestell'!
- 5 Ja, aus dem Buche Deiner sieben Linien dann erschien das Paradies  
zu acht,  
Dies Antlitz brachte klar zutag' des Wesens reinsten Quell.
- 6 Dein Traumbild trägt ein Mal, mein Traumgesicht manch traute Stund',  
Und stets ist das Gemälde Deines Angesichts, was man bei ihm  
sich vorstell'.
- 7 Wer Xızır gleich von Deiner Lippen Glas sein Ziel empfang,  
Der Dunkelheiten Reiche auch entflohn, ist heut' der Alexander, nominell.
- 8 In meinem Auge nährt' ich stets Dein Hindu-Mal als Kleinkind nur,  
Doch kleine Kinder, ach, sind nicht einmal so lieb wie jenes Mal's Rondell.
- 9 Nesimi schaute Gottes Gnade in dem Lichte Deines Angesichts,  
Ja, das Umkreisungsritual der Kaaba ward mit Safa und mit Opferung  
besiegelt ganz formell.

## Anmerkungen

ad 2) „Ich war ein Schatz“: Siehe S. 132. Das Wesen Allahs wird in den (Haar- und Bart-) Linien im Gesicht des Menschen sichtbar.

„Allah ist hoch!“ (altwestoghusisch *te'ālā'llāh* < arab. *ta'ālā'llāh*): Nesimi verwendet hier einen Ausdruck, der normalerweise in umgekehrter Reihenfolge vorkommt (altwestoghusisch *Allāhü te'ālā*). Der letztgenannte Ausdruck ist eine übliche, eulogisierende Form, den Namen Allahs zu erwähnen, wobei das auf dessen Namen folgende Prädikat als ehrende Beschreibung einer seiner wichtigen Eigenschaften interpretiert wird: „Gott ist erhaben“. In der Sprache dezidiert konservativer Muslime hat sich diese Phrase bis heute etwa im Türkei-türkischen in der Form *Allahü teala* erhalten. Nesimis Inversion dieses zum religiösen Alltagswortschatz frommer Muslime gehörenden Ausdrucks lenkt die Aufmerksamkeit auf dessen Einzelbestandteile, vor allem das verbale Element awo. *te'ālā*. Wahrscheinlich ist mit diesem „Hochaufragen“ die senkrecht im Gesicht des Menschen gedachte *istivā*-Linie gemeint, die bei der Erwähnung der „Linien“ im ersten Halbvers bereits dem informierten Leser vor Augen steht.<sup>176</sup>

ad 3) Dieser Vers verbindet die erotische Metapher von der Wange mit einem militärischen Bild. Der Sinn ist, daß die durch Mal und Linie (auf der Wange) symbolisierte mystische Bedeutung (vgl. S. 129) so mächtig ist wie ein Heer, das unter der Führung eines Prinzen in den Krieg zieht.

ad 4) „Sieben Erdenteile“: Die mittelalterlich-muslimischen Autoren übernahmen aus der Antike die Vorstellung, daß die Welt aus sieben Weltgegenden oder „Klimata“ bestand (altwestoghusisch *yedi iklīm* bzw. *heft iklīm*, mit *iklīm* < griech. κλίμα „Klima, Weltzone“).

ad 5) „Paradies zu acht“: Im Mittelalter glaubte man in der islamischen Welt, daß es acht Paradiese gebe.<sup>177</sup>

ad 6) In der ersten Vershälfte kombiniert Nesimi das Stilmittel der Alliteration (mit vier Wörtern) mit dem der Paronomasie bzw. dem Gleichklang etymologisch verwandter Wörter. Da auch ein Teil der an diese Wörter

---

<sup>176</sup> Zu den Details dieser Interpretation siehe Heß 2011: 173f. Fußnote 73, wo das analoge Beispiel aus dem ersten Vers von *Ənalhaq söyləram haqdən, ələl-ərş istiva gəldi* (vgl. S. 233ff.) analysiert wird.

<sup>177</sup> Pala 1998: 84f., s.v. *Cennet*, hier S. 84.

angefügten grammatischen Morpheme mehrdeutig ist, ergibt sich hieraus eine Anzahl von Deutungs- und Kombinationsmöglichkeiten, die in der Übersetzung nicht alle wiedergegeben werden können. So kann das Wort *hālī* „frei, leer (von)“ auch als *hālī*: „Sein Mal“ gelesen werden, und *hayli* „viel“ auch als „seine Pferde“ (was ein imaginiertes Pferd evozieren würde, ein „Pferd der Phantasie“).

ad 7) Zu Xızır, Alexander und den anderen im Doppelvers genannten Motiven vgl. S. 272.

ad 8) „Kleinkind“: Das hierfür gebrauchte Wort awo. *bebek* bezeichnet zugleich die Pupille (das Wort Pupille hat etymologisch betrachtet eine analoge Bedeutungsentwicklung).

„Hindu“: Inderinnen gelten in der Diwanliteratur als besonders schön. Ob mit dem „Hindu-Mal“ speziell der rote Punkt, welcher die Kastenzugehörigkeit markiert, gemeint ist, läßt sich nicht sagen.

ad 9) „Gottes Gnade“ klingt an den Eigennamen Fażlollāhs, des hurufischen Religionsstifters, an (vgl. S. 29).

„Safa“ (arab. *Şafā*) heißt ein Hügel in der Nähe von Mekka, der in den Pilgerritualen der Muslime eine Rolle spielt. Nach muslimischer Legende soll die Mutter Ismā‘īls zwischen diesem Ort und dem Hügel Marwa auf der Suche nach Wasser sieben Mal hin und hergelaufen sein. Im Gedenken daran vollziehen die muslimischen Pilger als Teil des Haddsch auch heute noch einen siebenmaligen Lauf zwischen den beiden Erhebungen.<sup>178</sup> Dieser Brauch gehört ebenso zu den Pilgerritualen wie das siebenmalige Umrunden der Kaaba (arabisch *ṭawāf*). Selbstverständlich ist die in den beiden Riten enthaltene zweimalige Siebenzahl eine Anspielung auf die Bedeutung der Zahl sieben (bzw. vierzehn) in der hurufischen Religion. Abgesehen von *Şafā* und dem *ṭawāf* enthält der Vers außerdem noch eine Referenz auf das muslimische Opferfest, das ebenfalls mit dem Pilgergeschehen während des Haddsch verbunden ist. Denn einerseits wird im Original der Ausdruck „Größter Haddsch“ (altwestoghusisch *hağğ-ī ekber*) verwendet, eine gängige Umschreibung des islamischen Opferfestes.<sup>179</sup> Andererseits ist in der mainstreammuslimischen Version der alttestamentarischen *Aqedah*-Geschichte Ismā‘īl das Beinahe-Opfer, so

<sup>178</sup>

Pala 1998: 337, s.v. *Safā*.

<sup>179</sup>

Vgl. Pala 1998: 163, s.v. *hacc*.

daß hier ein Rückbezug zum Hügel Şafā entsteht, der ja ebenfalls direkt mit Ismā'īl verbunden ist. Angesichts der zahlreichen Bezüge und Andeutungen in bezug auf Nesimis eigenen Opfer- beziehungsweise Märtyrertod, welche seinen Diwan durchziehen, ist anzunehmen, daß auch die Nennung des Opferfestes bzw. der (gescheiterten) Opferung Ismā'īls seine eigene Opferbereitschaft unterstreichen soll. Als drittes Motiv baut Nesimi in den letzten Halbvers das „Siegel“ ein. Es drückt verschlüsselt den Anspruch der hurufischen Religion aus, den Propheten Muḥammad als letztgültigen Formulierer der göttlichen Wahrheit, als „Siegel“, abzulösen (vgl. S. 32). Zusammengenommen drückt der Schlußhalbvers in etwa folgendes aus. Erst durch die hurufische Offenbarung, nämlich durch den Bezug zu sieben und vierzehn, ist der wahre Sinn der islamischen (Pilger- und Opfer-)Bräuche deutlich geworden. Hierdurch wurde das endgültige Stadium der Offenbarungsreligion, deren Besiegelung, vollzogen. Und Nesimi wird bereit sein, sich (gleich Ismā'īl) zum Opfer zu machen, wenn die Verbreitung dieser Wahrheit es erfordert.



## Anmerkungen

- ad 1) „Dein Sein sind weiße Perlen“: Die Perlen dürften für die 32 Zähne des Menschen stehen, was einerseits auf den Mund als Quelle der göttlichen Rede, andererseits auf das erweiterte System der hurufischen Arithmetik hinweist, in der mit den 32 Buchstaben des arabo-persischen Alphabets operiert wird (statt mit den 28 des arabischen).
- ad 2) „Ortlos“: Vgl. S. 50, 62 und 75. Die Stadt ist hier sehr wahrscheinlich eine Metapher für die Seele.

„Sprich: Es reicht...“: Dies ist erneut ein Zitat aus dem Koran (17: 96). Möglicherweise ist der Grund des Zitierens jedoch nicht dieser spezielle Vers, sondern es steckt dahinter die Absicht, die Sure insgesamt zu evozieren, in der er vorkommt. Diese ist in der heutigen Koranzusammenstellung mit „Die nächtliche Reise“ (arab. *al-Isrā'*) überschrieben. Sie beschreibt die Hinwegführung Muḥammads bei Nacht zur „fernsten Moschee“ bzw. Aqsa-Moschee (arab. *al-Masğid al-Akṣā*). Der erste Vers von Sure 17 lautet: „Preis Ihm, Der bei Nacht Seinen Diener hinwegführte von der Heiligen Moschee zu der *Fernen Moschee*, deren Umgebung Wir gesegnet haben, auf daß Wir ihm einige Unserer Zeichen zeigen. Wahrlich, Er ist der Allhörende, der Allsehende.“<sup>180</sup> Indem „Sprich: Es reicht...“ also indirekt auch das Motiv der Aqsa-Moschee aufruft, ruft diese Passage dem Leser bzw. Hörer die gesamte komplexe Interpretation in Erinnerung, die in der hurufischen Theologie mit dieser Moschee bzw. der angeblichen Himmelfahrt Muḥammads verbunden ist (vgl. S. 176, 280). - Neben der genannten Stelle 17: 96 kommt der Ausspruch „Sprich: Es reicht...“ jedoch auch noch an anderen Stellen des Korans (13: 43; 29: 52) vor.

„Zu Uns...“: Ein weiteres Koranzitat (88: 25): „Zu Uns wird ihre Rückkehr sein“.

- ad 3) „Heilige Vier Bücher“: Thora, Psalter, Evangelium, Koran (vgl. auch S. 302).

„Sieben-Doppelungs-Zahl“: siehe S. 218.

<sup>180</sup>

[Http://www.kuran.gen.tr/?x=s\\_main&y=s\\_middle&kid=7&sid=17](http://www.kuran.gen.tr/?x=s_main&y=s_middle&kid=7&sid=17) [abgerufen am 25. Juni 2011]. Hervorhebung von M. H. Der hervorgehobene Ausdruck ist arab. *al-Masğid al-Akṣā*.

- ad 4) „Erbarmer“ (arab. *Rahmān*) ist einerseits ein Epithet Allahs. Aufgrund der syntaktischen Parallele mit Ta-Ha dürfte hier jedoch eher die gleichnamige Koransure gemeint sein, die im hurufischen Deutungssystem eine Rolle spielt (siehe dazu S. 205 sowie Heß 2011: 173f., Fußnote 71). Ebenfalls auf das hurufische Zahlen- und Buchstabensystem zielt die Erwähnung der nach ihren zu den „abgeschnittenen Buchstaben“ (vgl. S. 284) zählenden beiden Anfangslettern Ta-Ha (wissenschaftlich *Ṭā-Hā*) genannten 20. Koransure. Denn die Summe der Zahlenwerte dieser beiden Buchstaben im Abğad-System (siehe S. 153) ist 14 (= 5 für Ṭā + 9 für Hā).
- ad 5) „Stolz der Zeit“: Vermutlich ist mit diesem Lob Fażlollāh Astarābādī gemeint.
- ad 6) Bei dem Zitat „Wenn du ja nicht gewesen...“ handelt es sich entgegen der Behauptung des Verses nicht um einen Koranvers (arabisch *āya*). Die Äußerung ist als nachkoranische Überlieferung (Hadith) belegt. Und zwar soll es sich, der Tradition gemäß, um einen sogenannten „Geheiligten Hadith“ (arab. *Ḥadīṭ kudsī*) handeln. Bei dieser Sonderform des *Ḥadīṭ* wird Allah als Sprecher angenommen.<sup>181</sup> Mit dem in dem Zitat erwähnten „Du“ soll der Prophet Muḥammad gemeint sein.<sup>182</sup> Nesimi verwechselt in seinen Gedichten Koranverse und Hadithe so gut wie nie. Eine Erklärung für die Umwertung könnte sein, daß der Spruch in seiner Bedeutung gesteigert werden soll. Eine andere Deutung könnte aber auch schlicht dahin gehen, daß der Vers nicht authentisch von Nesimi ist.

„Nun. Beim Stifte...“: Dies ist ein Zitat aus der Koran-Sure „Der Stift“ (arab. al-*Qalam*) und lautet (68: 1): „Nun. Beim Stift und bei dem, was sie niederschreiben“.

- ad 7) Auch dieser Vers setzt die massive Reihung von Koran- und Hadith-Zitaten fort, mit denen das Gedicht gespickt ist, offensichtlich, um Zweifler von der Koranfestigkeit und -treue der Hurufis zu überzeugen.

Zur „Besten Aufstellung“ siehe S. 93.

„Des Lob man spreche“ ist ein Ausdruck, der im Koran an mehreren Stellen vorkommt. Am wahrscheinlichsten ist es, als hier gemeinten

<sup>181</sup> Pala 1998: 255, s.v. *Levlāk*.

<sup>182</sup> Pala 1998: 255, s.v. *Levlāk*.

Vers Koran 17: 1 anzunehmen (siehe das obige Zitat, wo „Preis Ihm“ „des Lob man spreche“ entspricht), der bereits im Kommentar zu Doppelvers 2 erwähnt worden ist. Die Annahme, daß sowohl Doppelvers 2 als auch 7 auf Sure 17 beziehungsweise die „nächtliche Hinwegführung“ referieren, ist umso plausibler, als die zweite Hälfte von Doppelvers 7 die „Himmelfahrt“ wörtlich erwähnt. – Weitere Koranstellen, die den, jeweils auf Allah bezüglichen, Ausdruck „Des Lob man spreche“ enthalten, sind 36: 36, 36: 83 und 43: 13.

ad 8) „Wir leiteten ihn recht“: Zitat aus der Koransure „Der Mensch“ (76: 3): „Wir leiteten ihn recht auf den Weg, ob er nun dankbar oder undankbar sein wird.“ Vgl. auch S. 302.

„Beim Morgen“: siehe S. 263.

ad 9) Mit der Nennung Ibrahims spielt Nesimi möglicherweise auf seine eigene Opferbereitschaft an (vgl. S. 117, 171 und 290). Die Nennung von Haschim (wiss. *Hāšim*), dem Urgroßvater des Propheten Muḥammad, hat sehr wahrscheinlich auch einen persönlichen Bezug – schließlich führte Nesimi den Beinamen Seyyid, d.h. Nachkomme des Propheten.

**1.89. Bəhri-mühitə düş kim, dəryayi-ə'zəm oldur**

- 1 Nun in des Ozeanes Weiten, die umfassen, tauche ein: Er ist das größte Meer.  
Verkenne töricht Adam und den Menschen nicht! Aus welchem  
Grund? Es ist der Mensch ja Er!
- 2 Den Leichnam weckte jenes Heil'gen Geistes Hauch zu neuem Leben,  
Im Geistesreich erkenn' als Sohn Mariä Jesus, Nazaräer.
- 3 Nicht jede Brust wird ja „Ich war ein Schatz“es Rätsel nun zum Freunde  
und Vertrauten,  
Zu trauen ist nur Ihm: für dies Geheimnis muß ein Weiser her.
- 4 Dem Köcher DeinerWimpern einen Pfeil entnimm' und schieß' ihn her,  
Der Pein, dem Schmerze dieses so Verletzten hier bringt diese Salbe  
Linderung und eine Abwehr.
- 5 Dem Anschein nach ist der Geliebte eine Herzensliebste zwar,  
Jedoch in Geistes Wahrheit heißt er „liebend“ nicht von ungefähr.
- 6 Der Kummer, der vom Freunde kommt, gereicht dem Bekümmerten zur Freude,  
Wenn aber Freundes Kummerheilung dem Bekümmerten noch fehlt,  
bekümmert das doch sehr!
- 7 Wohl jeder weise Mann, der Seiner Schönheit Spiegel ward,  
Ist hier, kein Zweifel, Dschemschid, Alexander und sein Heer.
- 8 Dein lockig' Haar sowie mein Geist mit Odem sind vereint in dem  
„Sie sagten: ‚Ja!‘ “  
Nun ewiglich vereint mit Seelen sind im Odem sie, so lautet ja die Lehr'.
- 9 Ein Körper ohne Seele, wie soll der verstehen den belebend' Hauch  
wohl des Messias?  
So frage lieber doch die and're Seel', sie weiß: die Zeit kam für den  
Hauch nunmehr.
- 10 Zum Preise Gottes wurde vor der Welt Mansur erniedrigt und geschändet,  
Jedoch von Kummer ist's ihm nicht, daß selber sich die nied're Welt entehr'.

- 11 Du wahrhaftige Kaaba, welch' ein Brunnen Zamzam Deine Lippen sind  
geworden!  
Nesimi denen sagt, die dürsten: Dieses ist der Brunnen, der wird  
niemals leer.

### Anmerkungen

- ad 2) Zum Heiligen Geist vgl. S. 253.
- ad 3) „Ich war ein Schatz“: Siehe S. 132.
- ad 5) Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen im Diwan Nesimis die Femininform „Geliebte“ (*ma'suka*) verwendet wird (so auch schon in der osmanischen Druckausgabe von 1844<sup>183</sup>).
- ad 7) Zu Dschemschid vgl. S. 136, zu Alexander S. 272. Beide Figuren dürften sowohl in ihrem militärischen als auch in ihrem spirituellen Aspekt angesprochen sein.
- ad 8) „Sie sagten: ‚Ja!‘“: Vgl. S. 27.
- ad 9) „Die Zeit kam für den Hauch nunmehr“: Für „Hauch“ und „Zeit“ wird beide Male im Original dasselbe Wort verwendet (*dem*), welches beide Bedeutungen hat (siehe auch S. 284, vgl. S. 286). Es bezeichnet insbesondere den zum Leben erweckenden Odem Christi und verweist somit anaphorisch auf die erste Vershälfte sowie außerdem auf Doppelvers 8, wo das Wort ebenfalls in beiden Vershälften vorkommt (als zweiter Bestandteil des Wortes *hem-dem* „den gleichen Odem habend“).
- ad 10) Der Doppelvers spielt auf die überaus grausame Art und Weise an, in der sowohl der historische Mansur als auch seine legendarischen Avatars hingerichtet worden sein sollen. In der Legende wird als Todesart – abweichend von den Angaben der historischen Quellen – das Hängen für ihn festgeschrieben, welches als entehrende Tötungsart galt.
- ad 11) „Dürsten“: Vgl. Joh. 4:13.

---

<sup>183</sup> Mehmed Sa'îd 1844, Seite 46 des türkischen Textes.

## 1.90. Ey kərimi-ləmyəzəl, ey xaliqi-pərvərdigar

- 1 O Schenker, welcher nicht vergeht, o Schöpfer, Allernährer!  
Bei Dir wird alles klar, o meines Rätsels Allerklärer!
- 2 Das ungezählte Übel aller Schurken wolle nicht beachten,  
Verzeihung üb', Du bist ihr hunderttausendfach' Gewährer!
- 3 O Weh dem Tag, an dem ein jeder vorzuweisen hat den eigenen Besitz:  
Besitzlos und gescheitert bin ich selber, Armut lastet auf mir  
immer schwerer!
- 4 „Vergeh'n wird alles“ – zweifellos, „nur Sein Gesicht wird's nicht“,  
Bin ich lebendig und beständig auf der Welt? Der aber bleibt, wo wäre er?
- 5 Zeitlebens pflege des Gebetes Brauch, von tausend doch nur eines Gott gefällt!  
Genauso oft fehlt' ich, das Leben ließ mich ja zurück, im Herzen leerer.
- 6 Was ging, zerrann mir in den Händen, denn es bot sich keine Wahl,  
Ich müh' mich nunmehr redlich, doch zuvor fehlt mir ein Lehrer.
- 7 Des Weges Zehrung ist die Hoffnung, nähre deshalb nicht den Leib,  
Der Körper bleibt zurück, ihn finden Ameisen und Schlangen als Verzehr.
- 8 Im Spinnennetz häng' ich, o der Du gibst mir Deine Hand,  
Und unten brandet uferlos das Meer als Angst-Vermehrer.
- 9 Die Welt ist nichts, Besitz und Lebenszeit, Bemüh'n sind nichts,  
Weshalb ist dann das Nichts ein Mühen-, Lasten- und ein Qual-Bescherer?
- 10 Nesimi, ja du predigst allzu viel der ganzen Welt versprechend,  
Nun sei bereit und schau, was du tust, das Leben findet keinen Ehrer!

## **Anmerkungen**

Dieses Gedicht fehlt in den ältesten Handschriften und ist vielleicht ganz oder in Teilen erst lange nach Nesimis Tod entstanden. Der Inhalt ist nicht selten platt (siehe vor allem Verse 5-7), melancholisch-jammervoll und fatalistisch, die Bezüge zum Hurufismus sind nicht zwingend (einige Zahlenangaben, die auch bei einem nichthurufischen Autoren passend wären, der Dichtername „Nesimi“), was alles weitere Zweifel an der Echtheit aufkommen läßt.

- ad 3) Möglicherweise reflektiert dieser Vers eine autobiographische Erfahrung Nesimis. In einigen seiner Gedichten drückt er eine für das Milieu der Wandererwische typische Verachtung für weltlichen Besitz aus (siehe beispielsweise S. 299). Auf der anderen Seite gibt es in seinen Gedichten zumindest eine weitere konkrete Äußerung, in der er über fehlende materielle Unterstützung (in diesem Fall aus der Stadt Maraş) klagt.<sup>184</sup> In der Realität hatte die Bereitschaft zu Armut und Verzicht vermutlich ihre Grenzen.
- ad 4) „Vergeh'n wird alles...“: Zitat aus dem Koran (28: 88): „Und rufe mit Allah keine andere Gottheit an. Es gibt keine Gottheit außer Ihm. Alles wird vergehen außer Sein Gesicht...“. Dieses Zitat ist natürlich deshalb besonders geeignet für eine hurufische Interpretation, weil darin das Wort „Gesicht“ (arab. *waġh*) vorkommt.
- ad 5) „Gebetes Brauch“: Gemeint ist das fünfmal am Tag zu verrichtende Ritualgebet. Die Aussage des Verses ist im Vergleich zum Rest von Nesimis Diwan sehr ungewöhnlich und spricht ebenfalls eher für die Nichtauthentizität des Gedichts.

---

<sup>184</sup>

Siehe Heß 2009: 69f.

### **1.91. Ey saçın zilli-ilahî, vey rûxün Allahu nur!**

- 1 O dessen Haar ein göttlich' Schatten ist, die Wang' „Allah ist Licht“!  
Dein Wuchs, „bei dem der Garten“ und die Huris  
paradieszypressengleich sind aufgericht'!
- 2 Dein Merkmal: „Sprich: Er ist der Eine“, Deine Schönheit: Fatiha,  
Furqan ist hier und hier das Evangelium, der Psalter und der  
Thora-Lehrbericht!
- 3 Die Gleichgeteilte Achse Deines Haares ist „Wir zeigten Ihm den Weg“,  
Wer diese Sirat-Linie überquerte, dem verwehrt das Paradies man nicht.
- 4 Wer diesen Spiegel fand, gehöret zu den Menschen, welche Freud' und  
Frohsinn nur beglücken,  
Der Spiegel jener achtzehntausend Welten, ja er ist Dein Angesicht.
- 5 Das Buch Allahs ist Adams und des Menschen Angesicht – das Buch ist dort!  
Vor Gottes Eifersucht sollst du dich fürchten, o du gotteslästerlicher Wicht!
- 6 Das Vorhang-Heben des „Ich war ein Schatz“ den elendigen Sünder stellte  
bloß:  
Der Frömmler flehet um Erbarmen, ach in jedem Augenblick er „O  
Erbarmer!“ spricht.
- 7 Das Körper-Sein der Welt nun des Verborg'nen spiegelt das geschöpfte All,  
Verkenner des Bezeugens, siehe: es erreichte uns das Jüngste Gericht!
- 8 Das Leiden der Vernichtung und die Gnade sind in Wahrheit Eins,  
Nur Satan sah das Eine nicht, verletzte diese monotheistische Pflicht.
- 9 Das Ayn und Schin und Qaf sieh' an, des Freundes Schönheit nun erblicke  
dort,  
„Den Segen sprich: sie hat kein Fehl, o der mit der bemalten Schicht!“

- 10 Der Jüngste Tag brach an durch Seine Schönheit, aber du mit falscher  
Rechnung,  
Erheb' dich aus dem Schlaf, jetzt ist die Zeit, wo „aus den Gräbern“ man  
hervorbricht!
- 11 Es gibt nur Einen, jenen Absoluten Täter, aber sonst ist ja kein Ding  
vorhanden,  
Drum wisse: Wenn du dieses nicht begreifst, bist du es, dem es an  
Verständnis doch gebricht!
- 12 Das Haus Allahs, Beherzter, ist allein im Herzen ja des Menschen, der nur  
glaubt,  
Daß Gott erhöere das Gebet, und es erfordert, daß es jener Mensch ganz  
inniglich verricht'.
- 13 Wer nicht durch Seinen Liebsten das erlitt, was Hiob muß' erleiden,  
Der leistet auf den Mantel eines Dieners des Alldankbaren Verzicht.
- 14 Die Wahrheits-Worte des Nesimi sind von jenem Heil'gen Geist getragen,  
Ja, die Trompet' erklang – wenn du Messias-Leben hast, sei dir das  
Schlafen nicht in Sicht!

## Anmerkungen

Diese Ghasele ist ein weiteres Beispiel für die mehrsprachige (*mülemma*) Form (siehe eingehend S. 267). Die Zahl der 14 Doppelverse, falls ursprünglich, kann als theologisches Statement gelesen werden.

ad 1) „Allah ist Licht“: Vgl. S. 162.

„Bei dem der Garten“: Zitat aus dem Koran (53: 15): „Bei ihm [sc. dem im vorausgegangenen Vers genannten „äußersten Lotosbaum“] ist der Garten der Zuflucht“. Durch dieses Zitat wird der gesamte Motivkomplex von Himmelsfahrt und Lotosbaum (für den hier möglicherweise direkt der im Text genannte Zypressenbaum steht) aufgerufen, mit dem ein Teil der hurufischen Koranexegese verknüpft ist (vgl. S. 61, 140 und 273, siehe ferner S. 279).

ad 2) „Sprich: Er ist der Eine“: Zitat aus Koran 112: 1.

Zur Bedeutung der Fatiha-Sure für den Hurufismus vgl. S. 65.

„Furqan“: Siehe die Erklärung auf S. 170. Furqan (= Koran), Evangelium, Psalter und Tora bilden zusammen die sogenannten „Vier Heiligen Bücher“ (ttü. *Dört Kitap*, vgl. S. 293).

ad 3) „Gleichgeteilte Achse“: Die *istivā*-Linie (siehe S. 44).

„Wir zeigten Ihm den Weg“: Koran 76: 3 (siehe S. 295).

„Sirat-Linie“. Das Wort Sirat (arab. *ṣirāṭ*, vom lateinischen *strata*, verwandt mit dem deutschen *Straße*) kommt im Koran in der Verbindung „Gerade Straße“ (arab. *ṣirāṭ al-mustakīm*) vor (vgl. S. 149 und 246). Da dieser Ausdruck bereits in der Fatiha-Sure auftaucht, assoziiert die hurufische Theologie damit direkt die mit dieser Sure verbundenen zahlen- und buchstabenmystischen Interpretationen. Wie der Vers zugleich noch deutlich macht, wird dieser „Gerade Weg“ ferner direkt mit der *istivā*-Linie identifiziert. In der nachkoranischen islamischen Tradition ist der Ausdruck *ṣirāṭ al-mustakīm* dann weiter dahingehend interpretiert worden, daß er den haar- und schwertklingendünnen Übergang bezeichnet, über den die Frommen ins Paradies gelangen.<sup>185</sup> Die zweite Vershälfte zeigt, daß auch Nesimi diese Tradition kannte und sie auf die *istivā*- bzw. Sirat-Linie anwandte.

ad 4) „Spiegel“: Vgl. S. 193.

<sup>185</sup>

Pala 1998: 352f., s.v. *Sirāt*.

„Achtzehntausend Welten“: Vgl. S. 214.

- ad 5) „Das Buch ist dort!“: Man kann sich diese Äußerung begleitet von einer deutenden Bewegung auf den Sprecher oder Angesprochenen bzw. deren Gesicht denken.
- ad 6) „Ich war ein Schatz“: Siehe S. 132. Gemeint ist mit den beiden Halbversen, daß die hurufische Offenbarung das sündige Wesen vieler Zeitgenossen, insbesondere der Frömler (Singular *zāhid*) sichtbar machte. Hier wird die sozial- und gesellschaftskritische Dimension des Hurufismus sichtbar.
- ad 7) „Bezeugen“: Dies ist die Grundbedeutung des im Original verwendeten Wortes awo. *šehādet*. Es wird im islamischen Kontext meistens in einer von zwei konkreten Bedeutungen verwendet: 1. Martyrium, Märtyrertod 2. (speziell islamisches) Glaubensbekenntnis.<sup>186</sup> Vgl. S. 34.
- ad 9) „Ayn“, „Schin“, „Qaf“ (wissenschaftlich ‘*Ayn*, ‘*Šīn*, ‘*Kāf*) sind die drei Buchstaben des arabischen Alphabets, die das Wort für „Liebe“ (arabisch ‘*ašḳ*) und damit verwandte Derivate (‘*āšīḳ* „Liebender“ usw.) bilden.

„Den Segen sprich...“: Die Quelle des (arabischen) Zitates ist unbekannt. Das darin enthaltene Adjektiv *muṣawwar* („der mit der bemalten Schicht“) ist etymologisch verwandt mit dem Wort *šūrat* „Gesicht“, das eine für den Hurufismus wesentliche Kategorie bezeichnet.

- ad 10) „Du mit falscher Rechnung“: Doppelte Anspielung auf den „Tag der (Ab-)Rechnung“ (arab. *yaum al-ḥisāb*, d.h. den Tag des Jüngsten Gerichts, an dem die guten und die bösen Taten miteinander verrechnet werden) und auf das hurufische ‚Rechen‘-System der Zahlen und Buchstaben. Nesimi wendet sich hier an noch zu Bekehrende, die nicht begriffen haben, daß mit dem Hurufismus das Endzeitalter herangebrochen sei, weil sie sich der hurufischen Arithmetik verschließen oder sie nicht begreifen.

„Wo aus den Gräbern man hervorbricht“: Paraphrasierende Übersetzung von im Original zitierten Koranstellen, in denen eschatologische Phantasievorstellungen vom Weltuntergang evoziert werden. So heißt es in der mit apokalyptischen Visionen durchzogenen Sure 22: „... und daß die Stunde kommen wird, an der es keinen Zweifel gibt, und daß Allah alle auferstehen lassen wird, die in den Gräbern sind“ (22: 7). Ein mit

---

<sup>186</sup>

Vgl. Heß 2006a, Heß 2007b.

dem zitierten Koranpassus identischer Ausdruck findet sich auch in Koran 35: 22.

ad 12) „Haus Allahs“ (arab. *Bayt Allāh*) ist eine andere Bezeichnung für die Kaaba in Mekka. Nesimi formuliert hier eine Grundaussage des *vaḥdet-i-vüḡūd* (vgl. S. 31) aus: der einzige wirklich sinnvolle Anbetungsort sei das Herz des Menschen, demgegenüber in der materiellen Welt situierte religiöse Symbole (wie die Kaaba) höchstens sekundäre Bedeutung hätten. Der zweite Halbvers überträgt diese Aussage auf ein weiteres Beispiel, das (täglich zu verrichtende) Ritualgebet. Nicht dessen äußerliche Praxis (mit Sichverneigen, Aufstehen, Prostration, Gebetsformeln) konstituiere schon dessen Gottgefälligkeit, sondern allein die innere Einstellung. Das sufische Gedankengut weist in diesem Punkt eine interessante Parallele zum später entstehenden europäischen Protestantismus auf.

ad 13) „Der Alldankbare“ (arab. *aš-šakūr*) ist einer der Beinamen Allahs.

Mäntel sind in der orientalischen Kultur Symbole der zugleich mit ihnen verliehenen Ehre und Würde beziehungsweise eines bestimmten Amtes.

ad 14) „Heiliger Geist“: Vgl. S. 253.

„Trompete“: sc. die Trompete, die zur Verkündung des Anbruchs des Jüngsten Gerichts geblasen werde.

## 1.92. Əlif – Ol qəddinə ögündigiçün sərvü çinar

- 1 Das **ʾ Alif**: Auf daß sich die Zypreß' wie die Platane lobend ja mit dieser  
Form verzier,  
Gab Gott, o daß für diese Bäume nicht der Fortgang noch die Rede und die  
Last hier existier'.
- 2 Das **ب Ba**: Ja heut' Begegnete des Zephyrs Brise Deinem Haar,  
So daß sie Herz- und Seelenreich mit Ambra und mit Moschus duftend hier  
durchwirkt dir.
- 3 Das **ت Ta**: Ich Tracht' danach, Dich ja zu Treffen, doch mit dem  
Verlangen steh' ich nicht allein!  
O nein! Denn Deine Art, betöret Jung und Alt, die Großen und den Emir.
- 4 Das **س Sa**: Aus dem Palast mein Klagen, dieses tränenvolle  
Seufzen ja sogar erreicht die Pleiaden,  
In all den Jahren aber altertest Du keinen Tag. Jedoch: Wen wundert  
das denn hier!
- 5 Das **ج Dschim**: Dank Deiner Schönheit sieht das Seelenaug Licht,  
Seitdem die Hand der Macht der Seelen-Tafel eingezeichnet Bild und Zier.
- 6 Das **ح Ha**: Aus der Begegnung o mit Dir holt Iram sich das ew'ge Leben,  
Das Gift der Trennung ach von Dir: wie viele trinken's Tag und  
Nacht nur wie ein Elixier!
- 7 Das **خ Ha**: O bis zum Himmel hoch beschämt Dein Strich Diwani,  
Nashi, Sülüs.  
Sie denken: „Ja, allein die Schrift Gubar gleicht jener, ach,  
bei Gott, auf dem Papier'.
- 8 Das **د Dal**: Der Sonnenmond, er war's, der mir das Herz  
durchdrang mit Kummer,  
Mich nun nach Westen wendend, ach, verlass' ich dieses Land, und in der  
Fremde dann ich residier'.

- 9 Das ذ **Zal**: Wohl Seiner Lippen **Z**ucker ist es, den Er hier erwähnte,  
So daß der Seelen- und der Herzens-Papagei im Augenblick  
so herrlich nun parlier'.
- 10 Das ر **Ra**: Des Widersachers Worte sind doch **R**eden ohne jeden Wert,  
Geliebter! Höre nicht auf sie, sein Antlitz du nicht observier'!
- 11 Das ز **Za**: Die **Z**eit, wodurch soll sie mich denn nur einen  
Augenblick erfreu'n?  
Ach, meinem so von Kummer nur beschwerten Herzen gab sie nie ein  
friedlich' Ruh'quartier.
- 12 Das س **Sin**: Des Zaub'ers Schliche kann das Herz wohl nicht erkunden,  
Denn weder Hexen noch die Gaukler je verstehen die Verführungsgier.
- 13 Das ش **Schin**: Zur **S**chlingenfalle mit dem Korn ward mir die Locke  
mit dem Mal,  
Und doch sind beide Welten meines Seelenvogels Jagdrevier.
- 14 Das ص **Şad**: Şelbst Ehre, wie auch Anstand: Sie verlangen doch  
Geduld dem Liebevollen ab,  
Auch sagte mir der Liebste: Ach, ertrag' das heute wie ein ganz  
geduld'ges Tier!
- 15 Das ض **Żad**: Seit trunken mir Dein sehnsuchtsvoller Blick zerriß die Seele tief,  
Mir fehlte, daß der Weinrausch in dem Kopfe und der Augen trunk'nes  
Schmachten je sich absentier'.
- 16 Das ط **Ṭa**: Nun meines Herzens Haus, es ist des Lichtes voll von dem  
Ṭriumphe Gottes,  
Den Freund nur sieht mein Aug', und nicht geschieht's, daß and're es fixier'.
- 17 Das ظ **Ẓa**: Ins Auge dem Tyrannen blick', ihn provozierend, daß er  
dich zermartere,  
Doch schon' er mich, daß ich nicht wie durch Sonnenmond gequält  
dann lamentier'.
- 18 Das ع ' **Ayn**: Was achtet denn das Liebesvolk auf dieser Welt, was  
Himmel und was Höll'?  
Im Licht des Frühlingsrausches wie im Trüben nur das Angesicht des  
Einen ja erscheint mir.



- 28 Das ☯ Ya: Genießet nur, ihr Yin und Yang, das Leben doch, denn allzu  
bald seht ihr die Erde ja von unten,  
Glaubt nicht, es kehre wieder, wem auch immer seine Zeit der Tod  
einst terminier'!
- 29 Das • Ha: Nesimi, häng' dein Herz mit Eifer nicht an grad'  
vorhand'ne Götzen!  
Die seien eines and'ren Freund, der zur Entlohnung für die Treue viele  
Tränen dann verlier'!

## Anmerkungen

Jeder Doppelvers dieses Gedichts ist Jeweils einem Buchstaben des arabischen Alphabets gewidmet und enthält den Namen dieses Buchstabens gefolgt von einer Erklärung, Beispielen oder Kommentaren, welche im Original auch mit demselben Buchstaben beginnen. Es handelt sich dabei um keine strengen theologischen Definitionen, sondern eher um lockere Assoziationen, die, nicht selten in unterhaltsamer Form, den Leser gewissenmaßen spielerisch mit der hurufischen Denkweise vertraut machen sollen, welche auf Ähnlichkeit und Analogie beruht.

Die Gesamtverszahl von 29 Doppelversen ergibt sich aus dem Umstand, daß zu den 28 Grundbuchstaben des arabischen Alphabets noch die Digraphie Lam-Alif (ﻻ, die unter anderem für die Phonemkombination /la/ steht) als 29. Graphem hinzugefügt worden ist. Schon in das buchstabenmystische System des Ibn al-‘Arabī wurde das ﻻ als 29. Element integriert.<sup>187</sup> Der Widerspruch zwischen der sowohl bei dem großen arabischen Buchstabenmystiker als auch in der bereits oben diskutierten hurufischen *Mukaddime*-Handschrift aus dem frühen 17. Jahrhundert<sup>188</sup> und in der vorliegenden Ghasele Nesimis erscheinenden Zahl von 29 graphischen Zeichen und einem System, das mit einer Zahl von 28 (im iranischen System Fazlollāhs auch 32) Buchstaben operiert, wurde mit einem Gedanken beseitigt, der in nuce und avant la lettre schon die moderne Unterscheidung von Graphem und Phonem vorwegnimmt. Schon Ibn al-‘Arabī war nämlich durchaus schon in der Lage festzustellen, daß das Lam-Alif eine Zusammenschreibung darstellt, die in weitere „Buchstaben“bestandteile zerlegbar ist, wohingegen die 28 übrigen Grapheme silbenbildende „Buchstaben“ (arab. *ḥarf*) bilden, die nicht weiter zerlegt werden könnten.<sup>189</sup> Auch wenn der für den Phonembegriff grundlegende Unterschied zwischen semantischer Ebene und Aussprache bzw. Graphie nicht systematisch erfaßt wird, ist hier schon eine Vorstellung von der kleinsten bedeutungs- bzw. lautunterscheidenden Einheit vorgeprägt. Im übrigen bedeutet die Silbe ﻻ *lā*, welche graphisch durch die Buchstabenkombination Lam-Alif dargestellt wird, im Arabischen „nicht (vorhanden)“, was ein zusätzliches Argument für ihr Nichtmitzählen gewesen sein könnte (vgl. Doppelvers 28).

ad 1) „Dieser Form“: Der Buchstabe Alif ist hoch und senkrecht. Er steht für Allah, den Anfang, den Urgrund und die Einheit aller Dinge (vgl. S. 65 und 72).

<sup>187</sup>

Bursalı o. J.: 11.

<sup>188</sup>

Süleymaniye-Bibliothek Istanbul. MS Yazma Bağışlar 2461, z. B. Bl. 2v. 3r. Vgl. oben S. 145.

<sup>189</sup>

Bursalı o. J.: 12.

- ad 5) „Seelen-Tafel“: Für „Tafel“ wird hier dasselbe Wort verwendet, welches auch in dem stehenden Ausdruck „Verborgene Tafel“ (altwestoghusisch *levh-i mahfūz*) vorkommt (vgl. S. 119). Die Übertragung auf die Seele ist dadurch erklärbar, daß nach einer muslimischen Standard-Theorie diese Tafel das gesamte Wissen Allahs enthalte und nach hurufischer Auffassung Allah wiederum mit dem Menschen identisch sei, so daß in der hurufischen Lesart des Motivs das Wissen der Verborgenen Tafel dem Wissen in der Seele des Menschen entspricht.
- ad 6) Iram ist der Name eines altarabischen Stammes. Das Wort kommt auch im Koran vor, jedoch mit umstrittener Bedeutung.<sup>190</sup> In der klassischen orientalischen Literatur wird der Name als Ort von paradiesischer Schönheit gedeutet (daher Nesimis Referenz auf das „ewige Leben“), der entweder in Syrien bzw. dem Libanon oder dem Jemen gelegen haben soll.<sup>191</sup>
- ad 7) Im ersten Halbvers verwendet Nesimi das in seinem gesamten Diwan immer wieder in den Bedeutungen „Linie“, „Schriftlinie“, „Gesichtslinie“ zur Bezeichnung verschiedener Aspekte der hurufischen Zahlentheologie verwendete Wort *ḥakk* in einer weiteren, fachsprachlichen Semantisierung: „Kalligraphie(stil)“. – Diwani (osm. *dīvānī*), Nashi (osm. *neshī*) und Sülüs (osm. *sülüṣ*) sind allesamt Stile der arabischen (bzw. araboiranischen, arabotürkischen) Kalligraphie.<sup>192</sup> Der Text der modernen Ausgabe hat für „Diwani“ (*dīvānī*) zwar *reyhanū* (<\**reyhān ü* ~ *reyhān(-i)*). Letzteres Wort bedeutet jedoch „auf Basilikum bezüglich“ und würde daher kaum in den Kontext passen. Wahrscheinlich ist eine im Verlauf der Handschriftentradierungsgeschichte entstandene Ersetzung von ursprünglichem \**dīvānī* (ديواني) durch *reyhānī* (ريحاني), zumal sich beide graphisch ähneln (die Verwechslung von „d“ د und „r“ ر ist ein relativ häufiger Abschreibfehler in mittelalterlichen in arabischer Schrift abgefaßten Handschriften). Interessant an der (wenngleich nur durch diese Emendation erschlossenen) Lesart \**dīvānī* ist, daß dies ein kalligraphischer Stil ist, der frühestens erst in etwa zur Zeit Nesimis entstanden ist und nach der osmanischen Eroberung Konstantinopels (1453) in seine Blütezeit trat.<sup>193</sup> Das in der zweiten Vershälfte erwähnte Gubar (osm. *gubār*, wörtlich „Staub“) ist eine sehr

<sup>190</sup>

Siehe Watt 2011.

<sup>191</sup>

Siehe Pala 2004: 234, s.v. *Irem*.

<sup>192</sup>

Vgl. die Übersichtsdarstellung bei Sourdél-Thomine/Alparslan/Abdullah Chaghatai 2011.

<sup>193</sup>

Sourdél-Thomine/Alparslan/Abdullah Chaghatai 2011.

kleine Schriftart, die vorzugsweise zur Niederschrift des Korans verwendet wird.<sup>194</sup> Diese Tatsache dürfte Nesimi zum Anlaß für das in dieser zweiten Zeile enthaltene Wortspiel mit „Gott“ genommen haben.

ad 8) „Sonnenmond“: Vgl. S. 252.

„Westen“ ... „Fremde“: Im Original wird ein Wort verwendet (*qurbet*), welches beide Bedeutungen hat. In ein Land zu gehen, wo die Sonne „untergeht“ (so der wörtliche Sinn der zugrundeliegenden arabischen Wurzel *ġ-r-b*), war für die mittelalterliche (wie schon die antike) Zivilisation gleichbedeutend damit, in eine unbekannte und gefährliche Gegend zu ziehen. Möglicherweise verarbeitet Nesimi hier einen Teil seiner Biographie, die ihn von seinem mutmaßlichen Geburtsort nach Westen, bis nach Anatolien, geführt haben soll.<sup>195</sup> Im modernen Türkei-türkischen bezeichnet *qurbet* immer noch die Fremde, speziell die, in der die türkischen Gastarbeiter (die entsprechend oft *qurbetçi* genannt wurden) lebten. Das Thema *qurbet/qurbetçi* bildete das Thema eines ganzen Zweigs der modernen türkischen Literatur, zu deren Repräsentanten beispielsweise Fakir Baykurt (1929-1999) gehört.<sup>196</sup>

ad 9) „Erwähnte“: Im Original steht das mit dem Titelbuchstaben des Verses beginnende Wort *zıkr* („Erwähnung“), das auch die litaneiartige mystische Rezitation von Namen Gottes bezeichnet (vgl. S. 75, 128, 263).

„Im Augenblick“: Im Original ausgedrückt durch das Wort *dem* (vgl. S. 284).

ad 12) „Verführungsgier“: *fitne* (vgl. S. 24). Wahrscheinlich ist mit dem „Zaub’rer“, der mit dieser Verführungsbegier ausgestattet ist, die hurufische Gottheit gemeint, deren ver- und bezaubernde Kraft alles durchdringt und überwindet.

ad 13) „Schlingenfalle“, „Korn“, „Locke“, „Mal“: Vgl. S. 104.

---

<sup>194</sup> Sourdél-Thomine/Alparslan/Abdullah Chaghatai 2011.

<sup>195</sup> Zu den Hypothesen über Nesimis Geburtsort vgl. Heß 2009: 54-69. Zu seinen missionarischen Wanderungen siehe Heß 2009: 69f.

<sup>196</sup> Zum Thema vgl. Karakuş/Kuruyazıcı 2001 (freundlicher Hinweis von Dr. Karin Schweißgut, Berlin).

ad 15) „Weinrausch“ (awo. *hamr*, wörtlich „Wein“) und „trunk’ nes Schmachten“ (*humār*) sind etymologisch verwandte Wörter, die zudem in einer Alliteration aufeinanderfolgen.

ad 17) „Sonnenmond“: Vgl. S. 252.

ad 19) „Herr, o zu Befehl!“ (arab. *labbayka*): Ein Ausruf, den muslimische Pilger während des Haddsch benutzen, um ihre Hingabe an ihren Gott auszudrücken.

ad 25) Nevruz (< pers. *Naurūz* „neuer Tag, neues Licht“) markiert den Beginn des Frühlings und des iranischen Sonnenjahrs (das Datum liegt heute auf dem 22. März), daher steht das Wort metonymisch auch für den Frühling. Das gleichnamige Fest wird heute noch von vielen iranischen Völkern begangen. Im mystischen Islam war das Nevruz-Fest unter anderem deshalb bedeutsam, weil man teilweise glaubte, daß das öffentliche Auftreten Muḥammads als Prophet im Monat des Nevruz begonnen habe.<sup>197</sup>

„Makam“: Bezeichnung für eine bestimmte Tonlage in der orientalischen Musik. Man unterschied eine Reihe von Grund-Makamen, zu denen auch *Uşşak* gehört. Das Wort (ttü.) *Uşşak* bedeutet wörtlich „Liebende“ (altwestoghusisch *‘Uššāk*).

Bei *çeng* und *rûbab* handelt es sich um traditionelle orientalische Saiteninstrumente, wobei *çeng* harfenähnlich und *rûbab* ein gitarrenartiges viersaitiges Instrument ist.

ad 26) Das Figureninventar des Verses erinnert mit dem „Menschen“ bzw. „Adam“ (in der Schrift sind beide Lesarten nicht voneinander unterscheidbar), Schlange, Engeln und dem Verweis auf die (für Gier und andere niedere Triebe verantwortliche) Lustseele (altwestoghusisch *nefs*) einseits an das biblische Märchen vom Sündenfall. Auch wenn das Motiv der Huris (Paradiesjungfrauen) genuin islamisch ist, fügt auch dieses sich in dieses Bild ein, da es mit dem Paradies assoziiert ist, welches in der Sündenfallgeschichte eine wohlbekanntere Rolle spielt. Die Schlange als Figuration des Teufels kommt allerdings im Koran nicht vor (sie ist vielmehr mit dem Stab Mose assoziiert: siehe Koran 20: 20 und 20: 31). Die Lesart des Doppelverses als biblisch beeinflusst ist dennoch nicht zwingend, da die Schlange als Motiv in der

<sup>197</sup>

Göktaş 1994: 69.

Diwanliteratur auch außerhalb eines biblischen Kontextes belegt ist.<sup>198</sup> Beispielsweise verballhornten die Hurufis den Namen des Timur-Sohnes Mīrānšāh zu *Mārānšāh* („König der Schlangen“, d.h. ein vom Teufel gerittener Mensch), weil er den Befehl zur Hinrichtung Fażlollāhs gab.<sup>199</sup> Hierbei ist das Element *mārān* „Schlangen“ der Plural des auch hier im zweiten Halbvers verwendeten Wortes *mār* „Schlange“.

- ad 29) Die Ersteller des modernaserbaidshanischen Textes, auf dem die Übersetzung beruht, geben diesem Doppelvers die Nummer 27. Da es der einzige Doppelvers des gesamten Gedichtes ist, der das Dichterpseudonym Nesimis enthält und somit nach den Regeln der Ghaselengedichte am Ende stehen müßte, wurde er hier umgestellt.

---

<sup>198</sup> Vgl. Pala 2004: 207, s.v. *mār*.

<sup>199</sup> Zum folkloristischen bzw. literarischen Motiv des Schlangenkönigs vgl. Brednich 2007.

### 1.93. Sən Mərvə ilə mana Səfasan

- 1 Du bist mir Marwa und bist Safa obendrein!  
Von einem Ende zu dem anderen des Herzens Wohlsein!
- 2 Dein hoher Wuchs ist Liebenden der Lotosbaum,  
Und Deine „außerordentliche“ Güte – Glückwunsch, o wie fein!
- 3 Mit diesem Wunder bist Du Lebensmehrer:  
Denn Jesu Atem flöbte mir das Leben ein.
- 4 Es wurden zu „zwei Bögen“ Deine Brauen,  
Du Istiva-Gerade, die den Mond symmetrisch tat entzwei'n!
- 5 Die Erde nahmst Du ein, den Himmel auch,  
Du: einst des Westens Sonne und des Mondes Schein.
- 6 Zu Qaf geworden ist Dein hohes Sein,  
Wer wagt es, den Simurg der Alchimie zu zeih'n?
- 7 Bei Dir ist jener Paradiesesvogelangesichtige.  
Wer tat mit Worten Paradiesesvogelflügel Dir verleihn?
- 8 Mein Schmerz erfuhr durch Deine Salbe Linderung,  
Von jedem Kummer wirst Du mich befrei'n.
- 9 Vernichtung und die Gnade: sie sind Deine Außenseite,  
Dort bist Du rein und treu – ich sag' es sicher wie das Felsgestein.
- 10 Zu Xızır und Elias, nun zu beiden Du geworden bist –  
Das Eine schaffst Du ewig ja in diesen zwei'n.
- 11 O Rufer, seit Du diese Ya-Sin-Sure lasest,  
Die Welt, o Schöpfer, stelle nicht Dein Lesen ein!
- 12 Mir näher, thronend hoch im Geiste, als mich selbst nun nenn' ich Dich,  
In *der* Gestalt bist Du doch Gott, woran ich Zweifel hier vernein'.
- 13 Nicht weich' aus meinem Blickfeld, o Du Feenwange!  
Du meiner Augen „Licht“ und Strahl in dem Verbundensein.
- 14 So voll des Deinigen ist mir des Körper-Seins Gehäus', mein Freund,  
Ja weil das Meinige in mir verstarb, bin ich von ihm ganz rein.

## Anmerkungen

Auch dieses Gedicht enthält in der zugrundeliegenden Edition wieder die Zahl von vierzehn Doppelversen, was in einem hurufischen Kontext als formale Bekräftigung der mit dieser Zahl verknüpften Zahlenspekulationen gelesen werden könnte. Andererseits besteht im Hinblick auf den letzten Doppelvers ein Überlieferungsproblem, da er zugleich in dem nächsten (Nr. 94) und übernächsten (Nr. 95) Gedicht vorkommt. Dies stellt somit auch die mit der Zahl 14 verknüpfte Interpretation in Frage. In allen drei Gedichten fehlt zudem die in der klassischen Literatur üblicherweise obligatorische Nennung des Dichternamens im letzten Doppelvers. Dies ist nicht nur eine erklärungsbedürftige Verletzung der poetischen Regeln, sondern den drei Ghaselen fehlt dadurch auch der explizite Bezug zu Nesimi.

ad 1) Zu Marwa und Safa vgl. S. 290.

„Von einem Ende zu dem anderen“: Anspielung auf das Hin- und Herlaufen zwischen den beiden zuerst genannten Orten während des Haddsch.

„Wohlsein“ (awo. *şafā*) ist ein Homonym des Ortsnamens Safa (arab. *Şafā*).

ad 2) „Lotosbaum“: Sc. im Paradies (vgl. S. 29).

„Außerordentlich“ (altwestoghusisch *münteha* < arabisch *müntehā*) ist ein Wort, das im Koran zusammen mit dem Lotosbaum erwähnt wird (in der Form arab. *sidratu’l-muntahā*). Die diesbezügliche Stelle (53: 13-16) lautet in der Verdeutschung Rudi Paret (der das hier als „Lotosbaum“ aufgefaßte Wort als „Zizyphusbaum“ identifiziert): „Er hat ihn ja auch ein anderes Mal herabkommen sehen, beim Zizyphusbaum am äußersten Ende (des heiligen Bezirks?), (da) wo der Garten der Einkehr ist (?), (damals) als sich jene Decke (oder: Verhüllung) über den Zizyphus legte.“<sup>200</sup>

ad 4) „Zwei Bögen“: Vgl. S. 61.

Im zweiten Halbvers wird der hurufische Terminus der *istivā*-Linie (vgl. S. 44.) mit dem im Koran (54: 1ff.) erwähnten und als Wunder interpretierten angeblichen Ereignis der Mondspaltung<sup>201</sup> verglichen. Das tertium comparationis liegt einerseits in der gleichmäßigen Teilung: So wie die

---

<sup>200</sup> Paret 1985: 372.

<sup>201</sup> Vgl. dazu Heß 2009: 811, mit weiterer Literatur.

*istivā*-Linie das menschlich-göttliche Gesicht in zwei gleiche Hälften teilt, so sei der Mond nach dem islamischen Glauben in zwei gleiche Hälften gespalten worden.

- ad 5) „Westens Sonne und Mondes Schein“: Vgl. die Erklärung auf S. 252.
- ad 6) „Qaf“ (*Qāf*) ist einerseits der Name des mythischen Gebirges, um das der Simurg-Vogel kreist,<sup>202</sup> andererseits der Name eines zu den sogenannten „abgeschnittenen“ (vgl. S. 284) gehörenden Buchstabens des arabischen Alphabets. Nach diesem Buchstaben ist die 50. Sure des Korans benannt. In ihr geht es unter anderem um „Himmel“ und „Erde“ (50: 6f.), wodurch zwei Motive aus dem vorausgegangenen fünften Doppelvers aufgegriffen würden, was eine für die Ghaselen typische Art der inhaltlichen Verknüpfung darstellt. Diese Interpretation verträgt sich im übrigen mit der Lesung von *Qāf* in der Bedeutung „*Qāf*-Gebirge“, denn in der Zusammenstellung mit dem Simurg ergibt sich aus diesem ebenfalls eine Antithese Himmel-Erde (Simurg-*Qaf*).
- ad 7) Der „Paradiesvogel“ (*hümāy*) wird in der Diwanliteratur als Symbol Gottes, insbesondere dessen mystischer Interpretationen, verwendet, so auch an anderer Stelle bei Nesimi (siehe S. 50).<sup>203</sup> Auf der anderen Seite wird das Wort *Hümāy* auch als Eigenname verwendet und bezeichnet unter anderem die Großmutter von Dareios III., der von Alexander dem Großen besiegt wurde.<sup>204</sup> Schließlich ist *Hümāy* auch noch eine (männliche) Figur in dem im 13. Jahrhundert entstandenen persischen Versepos *Homā o Homāyūn*, in dem es um eine romantische Liebesgeschichte geht.<sup>205</sup> Möglicherweise ist dieses letztgenannte Motiv hier mit der mystischen Interpretation verbunden, da Gott in der mystischen Literatur des Islams in der Regel als Angebeteter in einer Liebesbeziehung dargestellt wird.
- ad 10) Ebenso wie *Xızır* (zu ihm siehe S. 34) gilt *Elias* (altwestoghusisch *İlyas*) in der türkischen islamischen Folklore als eine Figur, die durch das Trinken des Wassers der Unsterblichkeit ewiges Leben gewonnen hat. In bestimmten Gegenden der Türkei kennt man das *Hidrellez* (zusammengezogen aus den türkischen Formen der beiden Namen, *Hızır* und *İlyas*) genannte Fest (5.-6. Mai). Es wird als Frühlingsfest gefeiert (wobei *Xızır* Züge altorientalischer Vegetationsgottheiten aufgenommen

<sup>202</sup> Vgl. Pala 2004: 248, s.v. *Kaf* sowie S. 25.

<sup>203</sup> Vgl. auch Pala 2004: 216, s.v. *hümā* (*hümāy*).

<sup>204</sup> Steingass 1963: 1508, s.v. *humay*.

<sup>205</sup> Pala 2004: 216-218, s.v. *Hümā vū Hümāyūn*.

hat).<sup>206</sup> Offensichtlich wird in diesem Doppelpers die Vereinigung beider Figuren als Metapher für die göttliche Einheit der Gegensätze verwendet. Dies läßt vermuten, daß das Gedicht zu einer Zeit entstanden sein dürfte, in der die sich im heutigen Hidrellez ausdrückende Verbindung beider Figuren schon herausgebildet haben muß. Der Grund dafür, daß die beiden Figuren hier eingebaut werden, dürfte in ihrer Assoziation mit dem auch in Nesimis Gedichten oft vorkommendem „Wasser der Unsterblichkeit“ (altwestogusisch *āb-i ḥayāt*) liegen.

- ad 11) „Ya-Sin“ (arab. *Yā-Sīn*) ist die nach ihren beiden Anfangsbuchstaben benannte 36. Koransure. Sie wird in der islamischen Welt beim oder nach dem Tod eines Menschen vorgetragen.
- ad 12) „Geist“ – „Gestalt“: Hierfür wird das Begriffspaar *ma'nā* + *şūret* verwendet, das den göttlichen versus den sichtbaren Aspekt des Seins bezeichnet (siehe S. 173). Das Wort für „Gestalt“ (*şūret*) bedeutet zugleich „Gesicht“ (vgl. S. 42) sowie „Art und Weise“ (was in der Übersetzung statt „in dieser Gestalt“ „auf diese Weise“ ergäbe).

„Woran ich Zweifel vernein“ übersetzt den Originalausdruck *yaḳīn* (< arab.) „Gewißheit (durch Augenschein)“. In der Graphie ist er unter Umständen nicht vom Wort *yaḳīn* (< türk.) „nahe“ unterscheidbar. Liest man *yaḳīn*, dann bedeutet der zweite Halbvers in etwa „Auf diese Weise/in dieser Gestalt/mit diesem Gesicht/in diesem äußeren Aspekt bist Du nahe (bei Gott), bist Du Gott“. Daß letztere Interpretation zumindest mitschwingt, ist naheliegend, da der Begriff der Nähe im ersten Halbvers durch das arabische Wort *muḳarrab* ausgedrückt wird. Dieses wiederum ist von derselben arabischen Wurzel mit der Bedeutung „nahe sein“ (*k-r-b*) abgeleitet, welches in der auf S. 280 ausführlich besprochenen Koranstelle 96: 19 vorkommt.

- ad 13) Das Wort „Licht“ (arab. *nūr*) ist zugleich der Name der 24. Koransure (vgl. S. 25).
- ad 14) Dieser Doppelpers ist identisch mit Doppelpers 13 von Gedicht Nr. 94 und Doppelpers 12 von Gedicht Nr. 95.

---

<sup>206</sup> Siehe dazu Öztürk 2009: 466f., s.v. *Hidrellez, Hidrellez, Hidriyas, Hızır Günü, Hızır Bayramı, Eğrilce*; Boratav 2011.

## Anmerkungen

Wie das vorhergehende Gedicht enthält auch dieses 14 Doppelverse, wobei einer von ihnen (Nr. 13) in beiden Gedichten identisch ist. Zu den Implikationen im Hinblick auf die Zahl „14“ und die Authentizitätsfrage vgl. das auf S. 315 Gesagte.

- ad 1) „Ort, wo sich die Schwärze staut“ übersetzt den Ausdruck „Größte Schwärze“ (*sevād-i a'zam*, siehe S. 123).
- ad 3) Zu Dschemschid und seinem Glas vgl. S. 136.
- ad 5) Das Gesicht wird mit Mekka bzw. der Großen Moschee von Mekka, der wichtigsten Moschee überhaupt, verglichen, und die Brauen mit der dortigen Gebetsnische. Gesicht und Braue, die für das hurufische theologische System stehen, werden also mit derjenigen Lokalität identifiziert, vor der sich die Muslime der ganzen Welt mit der größten Hingabe verneigen. Dies unterstreicht die hurufische Behauptung, das Gesicht des Menschen(gottes) sei der ultimative Anbetungsgegenstand. Zum Bild der Kaaba und der Gebetsnische vgl. S. 46. Die neue (hurufische) Orientierung bzw. Umwertung ist einerseits verführerisch, andererseits erzeugt sie Aufruhr. Beides wird durch das Wort *fitne* hervorgehoben, welches in der zweiten Vershälfte vorkommt (in der Übersetzung: „wild“, vgl. S. 24). Doch es gibt keinen Ausweg: wer auf der Welt nach Unsterblichkeit sucht – figurativ vertreten durch das Wasser des heiligen Zamzam-Brunnens, der sich im Hof der Großen Moschee von Mekka befindet, – muß diesen verführerischen Aufruhr in Kauf nehmen, um ans Ziel zu kommen.
- ad 6) „Die Liebe ... schwärzte“: Im Original durch ein einziges Wort, *sevḍā*, ausgedrückt (vgl. S. 40 und 46). – Der Doppelvers greift das Thema des Eingangsverses auf.
- ad 7) Man darf vermuten, daß das hier gemeinte Wunder die Fähigkeit ist, zum Leben zu erwecken bzw. ewiges Leben zu spenden, da erstere mit Jesus, letztere von den Hurufis mit Fazlollāh verbunden wird. Vgl. die Erklärung auf S. 277.
- ad 8) Der Papagei tritt hier wahrscheinlich als Vertreter der Seele bzw. metonymisch der Person (Nesimis) auf. Der „hohe Wuchs“ ist eine offensichtliche Anspielung auf die *istivā*-Linie. Dadurch, daß das Rohr

hier als Zuckerrohr identifiziert wird, verbindet der Dichter das Rohrbild mit dem Papageien, der sich vom süßen Geschmack angezogen fühlt. Sinn: Die Seele fühlt sich vom zuckersüßen Wortlaut der hurufischen Lehre unwiderstehlich angezogen.

- ad 9) Der Vers ist eine erneute Paraphrase des Hadithes *Man 'arafa...* (siehe S. 159).
- ad 10) Karchi, Schibli und Adham sind drei berühmte Mystikerfiguren. Ma'rūf Karḥī (ca. 750-820 n. Chr.) war ursprünglich Christ. Nach seiner Konversion zum Islam wurde er zu einem bedeutenden Sufiker. Zu Schibli siehe S. 184. Adham ist ein weiterer berühmter islamischer Mystiker des 8. Jahrhunderts n. Chr.<sup>207</sup>
- ad 13) Dieser Doppelvers ist identisch mit Doppelvers 14 von Gedicht Nr. 93 und Doppelvers 12 von Gedicht Nr. 95. Daß dieser Doppelvers Originalbestandteil des vorliegenden Gedichtes Nr. 94 gewesen sein soll, ist aber nicht nur aus diesem Grund zweifelhaft. Vielmehr kann er auch deshalb nicht authentischer Bestandteil der Ghasele Nr. 94 gewesen sein, weil sein Reim nicht zum Reim der übrigen 13 Doppelverse paßt. Ferner wäre das Reimschema aa, welches er aufweist, in der Ghasele nur im ersten Doppelvers erlaubt.

---

<sup>207</sup>

Vgl. Pala 1998: 122, s.v. *Edhem*.

### 1.95. **Gah lalə kimi xərabū sərməst**

- 1     Der Tulpe gleich machst Du den Kopf mir trunken bald,  
Bald läßt Du mich, Narzisse, nach dem Rausch entsagen.
- 2     Die schwarzen Nächte machst Du mir durch Dein Gesicht  
So hell wie diese Fackel, ja, so strahlend wie an Tagen.
- 3     O Herr! Mit Deiner Safa gleichen Freuden-Wange  
Vermagst Du selbst Verborgenes ans Licht des Offenbaren hin zu tragen.
- 4     Mit einem Blick allein, o Du Gazellen-Auge,  
Wirst alles, selbst wenn's Löwen sind, Du Dir erjagen.
- 5     Durch diese Schönheit, diese anmutsvolle Grazie,  
Läßt Sonne wie auch Mond Du ihren Neid uns klagen.
- 6     Mit Deinen Worten machst Du Chosrau, Ferhad, Schirin  
Vor Neid und Scham ganz bleich, bis hilflos sie verzagen.
- 7     Seit Du, als Jüngster Tag, zuletzt, nun angebrochen,  
Machst Du selbst *ihn* zur frohen Stunde ohne Plagen.
- 8     O Huri, uns gewährend, heute Dich zu sehen, läßt Du gleich  
Die Jahreszeiten allesamt in Frühling hier umschlagen.
- 9     Bevor am Ende Du die Liebenden zu Freunden von Allah erhobst,  
Um Dich zu kommentieren, konnte ich die Zeugenschaft dann wagen.
- 10    Du heilest pflegend meinen Kummer, meine Sorgen,  
Auf meine Wunden kam durch Dich die Salb' in allen Lagen.
- 11    Im Anfang betet' ich zu Dir als Gott. Im Alter dann  
Erwählst Du mich wie vorher schon, läßt mich erfragen?
- 12    So voll des Deinigen ist mir des Körper-Seins Gehäus', mein Freund,  
Ja, weil das Meinige in mir verstarb, fehlt mir das Unbehagen.

- 13 O Attribut des Zweiunddreißigfachen Gottes,  
Dies Wesen Du umgabest mit des Jenseits-Lichtes Kragen.**
- 14 Die Finsternis erfülltest Du mit Lichtes Fülle,  
Indem aus Deinem Angesicht es allseits schon begann zu tagen.**

## Anmerkungen

Wie die beiden vorausgehenden Gedichte hat auch dieses 14 Doppelverse, wobei jedoch formale Merkmale Fragen im Hinblick auf die Echtheit aufwerfen (vgl. S. 315). Spezifisch auf Nr. 95 bezogen ist zu erwähnen, daß bereits der Anfangsvers (Fachterminus: *maṭla'*) nicht das für die verwendete Gedichtform Ghasele erforderliche Reimschema aufweist. Ebenso fehlt das in der Ghasele ansonsten obligatorische Dichterpseudonym. Vgl. auch die Anmerkung zu Doppelvers 12.

ad 3) „Safa gleiche Freuden-Wange“: Wiedergabe des im Original auf die Wange des (göttlichen) Geliebten bezogenen Wortes *awo. ṣafā* „Freude, Wohlbefinden“, das homonym mit dem Namen der Örtlichkeit *Ṣafā* (zu welchem siehe S. 290) ist.

ad 4) „Löwen ... erjagen“: Im Original paronomastisches Wortspiel mit *šīr* „Löwe“ und *šikār* „(Jagd-)Beute“.

ad 6) Zu Chosrau, Ferhad und Schirin vgl. S. 123 und 147. Der Bezug auf diese drei Figuren, die aus einigen der bekanntesten der mittelalterlich-islamischen Liebesepen genommen sind, soll hier wohl ausdrücken, daß die „Worte“ (d.h. die göttliche, hurufische Offenbarung) eine derartige Liebe entfachen, daß im Vergleich zu ihr selbst die mit den drei genannten Figuren verbundenen unwahrscheinlichen Liebes-Sagas, die für den mittelalterlichen Hörer die Meßlatte in bezug auf die Liebesromanze setzten, nur unbedeutend und peinlich wirken.

ad 7) Der Vers spielt auf die hurufische Vorstellung an, daß mit dem Erscheinen Fażlollāhs das letzte Zeitalter, das mit dem Jüngsten Gericht enden werde, angebrochen sei (vgl. S. 131).

ad 9) „Zeugenschaft“ (altwestoghusisch *šehādet*): Gemeint im doppelten Sinne als Glaubenszeugenschaft in Form eines (Glaubens-)Bekennnisses und als Martyrium (vgl. S. 303).

ad 12) Dieser Doppelvers ist identisch mit Doppelvers 14 von Gedicht Nr. 93 und Doppelvers 13 von Gedicht Nr. 94.

ad 13) Zum Gegensatzpaar „Attribut“ – „Wesen“ siehe S. 173.

## **1.96. Mūshāfi-natīqām, kalam oldum**

- 1      **Der Logos bin ich und Koranes sprechend' Exemplar geworden!  
Ein Diener bin ich aus Fazlollahs Buch-Stab-Schar geworden!**
- 2      **Seit ich am Morgen aller Ewigkeit Dein Angesicht erblickt',  
Bin dunkler Abend ich, der sah Dein Haar, geworden.**
- 3      **Der Großherr aller Welt bin ich, hier ist der Grund:  
Sein Diener bin ich, so gehorsam, jeder Eigensucht ganz bar, geworden.**
- 4      **Ich, Salomo, nehm' auch den Thron Allahs als Herrscher ein,  
Bin Belkis' Vogel, welcher bracht' die Kunde dar, geworden.**
- 5      **Kein Zweifel: Absolut-Essenz mein Körper-Sein,  
Auf Simurgs Jagd bin Korn und Schlinge ich fürwahr geworden.**
- 6      **Seit Deine Licht- Narziß' ihr Aug' mit Sehnsucht füllte,  
Bin trunken ich von roter Rosenknosp' sogar geworden.**
- 7      **Zu Selsebil und jenem Glas bin ich geworden,  
Seit Trinker ich des Ew'gen Naß aus Deiner Lippen Paar geworden.**
- 8      **Am Morgen kam als junge Brise ich o Jenes Welt-Gebildes.  
Und deshalb bin ich der, zu dem des Liebevollen Gruß entfahr', geworden.**
- 9      **Mit meinem Atem weit beduftet' ich den Horizont,  
Und bin in Atemzügen köstlich wahrnehmbar geworden.**
- 10     **Mein Wort erklärt hier den Anbeginn des Firmaments,  
Wo Kreise, Instrument, Makam ganz offenbar geworden.**
- 11     **Da selbst auch ich in mir der Morgen und der Abend ward:  
So bin zum Übersetzer des Geheimnisses, das zeichenlos, nun ich, so  
klar, geworden.**

## **Anmerkungen**

- ad 4) „Salomo“, „Belkis“, „Vogel“: Siehe S. 181.
- ad 5) „Simurgs Jagd“ dürfte eine Umschreibung für den Kampf der Seele um ihren Zugang zu Gott sein (vgl. S. 25). Zu Korn und Schlinge vgl. S. 104.
- ad 7) „Selsebil“: Vgl. S. 221 und 245.
- „Jenes Glas“: Wahrscheinlich ist das Glas des Dschemschid gemeint (siehe S. 136).
- ad 8) Von dem Wort „Brise“ (altwestoghusisch *nesīm*) ist des Dichters Pseudonym *Nesimi* abgeleitet. Dies ist der einzige Doppelvers der gesamten Ghasele, in dem dieser *nom de plume* vorkommt. Nach dem klassischen Kompositionsprinzip der Ghasele wäre dies derjenige Vers, der als letzter stehen müßte.
- ad 10) „Makam“ bezeichnet eine grundlegende Kategorie der orientalischen Musik (vgl. S. 312). Die Musik wird in der mittelalterlichen Musiktheorie „Wissenschaft der Kreise“ (osm. *‘ilm-i edvār*) genannt, weil letztere Kreise als Darstellungsmittel verwendet. Daß die Musik hier mit dieser Bezeichnung angesprochen wird, dürfte ein Hinweis auf das zyklische Grundverständnis der hurufischen Religion sein (siehe. S. 22, 59, 131 usw.).
- ad 11) „Da selbst auch ich in mir der Morgen und der Abend ward“: Vgl. Doppelvers 8. Zum Verständnis des Bildes vgl. S. 252.

### 1.97. Dəryayi-mühit cuşə gəldi

- 1 Das Meer, o das umfaßt, es kam zum Schwellen,  
Das Sein, den Seinsort dann durchziehen Wellen!
- 2 Des Ewigen Geheimnis ist nun offenbart –  
Kein Kenner je verneint, was so eröffnet ward.
- 3 In jeglichem Atom die Sonne ist erschienen,  
Zur Erde wird der Reine beten und ihr dienen.
- 4 Am Malen ward Der Maler doch erkannt,  
Denn den Rubin in Badachschan man fand.
- 5 Das Bitterwasser wurde Kevser-Fluß,  
Ein jeglich' Gift ward Zucker und Genuß.
- 6 Zum Antidot kehrt sich Toxin,  
Das Perlengift ist Medizin.
- 7 Die Erd', der Himmel: o zu Gott erhöht,  
„Ich Gott!“ so tönen Trommel, Harf' und Flöt!
- 8 Der angebetet' Beter ja in Eins nur fand,  
Der Beter ward des Betens Gegenstand.
- 9 Ein jeder Tropfen ward zum Ozean nun schon,  
Die Teile der Messias, der Mariä Sohn.
- 10 Zur Rose ward der Stein, das Erdenstück,  
Zu Schirin, Ferhad und auch Chosrau, ja mit Glück.
- 11 Der Liebende und der Geliebte: eine einzige Essenz,  
Verweht ist diese „Ja/Nein“-Referenz!
- 12 Das Leugnen und der Glaube sind in *eine* Welt geflossen,  
Das Süße und das Bittere: als *einz'ger* Wein genossen.

- 13 Dem Einheitsgott wich aus des Vielen Götterei,  
Vom Einen zum Erbarmen nun der Weg ward frei.
- 14 Die Wahrheit eint die Körper-Seele,  
Beim Sufi wie bei dem, der Scharia sich wähle.
- 15 Die Dinge sind von Zweiheit leer,  
Es bleibt der Eine, welcher endet ja nie mehr.
- 16 O Sucher, bist du nicht erblindet,  
Begreife das „O was auf ihr sich nur befindet...“!
- 17 Der Schleier der „Allahzusätze“ sank.  
Der Macht des Ewigen Allah sei dank!
- 18 Das Sterben ward Verwandlung, das Gesicht nur bleibt,  
Zum Meere ward, ach, wer in diesem Meere treibt.
- 19 Soweit Dein Auge nicht verklebt,  
Nicht ferne geh', o sieh: in *Dir* Gott lebt.
- 20 O schau' Dich an: welch' Leib und Geist,  
Daß Ziel von „Sei! Es ward.“ Du seist.
- 21 „Der Muslim ist des Muslims Spiegel“:  
Besieh' Dir dieses Gottes Wesens Siegel!
- 22 Wem dieser Wein gab Trunkenheit,  
Aus Lebens-Gott lebt Ewigkeit.
- 23 Sich selbst erforschend ja erkennt er den Herrn,  
Und auf dem Einheitswege säet er den Kern.
- 24 Ach Azazel, von Gottes Wahrheit fern,  
Sei doch kein Teufel, von dem Menschen lern'!
- 25 Im Menschen sich Allah entfaltet einst in voller Pracht,  
Den Menschen bete an, sei auf den Pfad gebracht!
- 26 Verdammt der Teufel ist, gehorch' ihm nicht!  
Nicht schenke Glauben ihm und dem Bericht!

- 27 Von Gott bekamst du „Höre nicht auf ihn!“  
„Fall nieder, komme nah!“ ist dir doch angedieh'n.
- 28 Des Jüngsten Tags Posaun' erklang,  
Der Schofar-Ton zu dir, dem Tauben, wohl nicht drang?
- 29 Der End-Tag, er ist da, den Schlummer jetzt beende!  
Dir fehlt der Glaube? Dann zum Schauen nun das Aug' verwende!
- 30 Aus Schlaf zur Apokalypse wache auf!  
Der Zeiten Übel nun betracht' zuhauf!
- 31 Wenn die Trompete hörte nicht dein Ohr,  
Den Halt dann auf der Brück' dein Fuß verlor.
- 32 O das Gericht, das Jüngste, es ist da und seine Waage,  
Allah, er ist erkannt, jetzt auch zu glauben wage!
- 33 Wenn „Sprich: es reicht...!“ dir nicht vertraut,  
Zur Freundschaft, ach, ist dir der Weg verbaut.
- 34 Wer diese Seelenkraft betrachtet,  
Nur eines Staubkorns wert die Welt erachtet.
- 35 Das Terrae Monstrum, es entkroch der Erde,  
Des' Rätsel ich dir lösen werde:
- 36 Der Siegelring an seiner Hand es weiß,  
„Nun Salomo ich heute heiß'.“
- 37 Und Mose bin ich, mit dem Stabe in der Hand,  
Das ew'ge Schwert Allahs ich an mich band.
- 38 Es scheidet Poly- von den Monotheisten,  
O wehe denen, welche sich in Heuchelei einnisten.
- 39 Auf Volkes Stirn drückt Er den Stab,  
Daß dieser Achse Kenntnis es dann hab'.

- 40 In dieser Achse sich Allah erhebt,  
Des Landes Herr, der immer lebt.
- 41 Durch Gott die Straße wurde die Gerade,  
Begreife dies als Gottes Gnade!
- 42 Sobald Du diese Linie querst,  
Von Leid und Kummer du dich leerst.
- 43 Die Huris, Paradies und das Gesicht:  
„Auf Thron...“, „Erbarmer“, „...aufgerichtet“.
- 44 O dank Fazl Allah sei dein Antlitz rein:  
Durch Gnade Uns’res Hohen ganz allein.
- 45 Der Mensch ist zu Allah gedieh’n,  
In Wahrheit bete an nur ihn!
- 46 Suchst Gnade du, die Wahrheit fest ergreif’,  
Mit Eifer dies betreib’ und ohn’ Umschweif!
- 47 Nesimis Worte: welch ein Leben!  
Umfassend’ Meer und Seinsschatz eben!

## Anmerkungen

Dies ist eines der wenigen Gedichte, das Nesimi in der Form des Mesnevi (mit dem Reimschema aa bb cc...) schrieb. Diese Form erlaubt es, Texte von größerer Länge zu produzieren, da es nicht wie bei der Ghasele erforderlich ist, für alle Doppelverse einen gemeinsamen Reim zu finden. In der vorliegenden Fassung hat das Mesnevi *Daryayi mühit cuşə gəldi* 47 Doppelverse, doch aufgrund von Authentizitätsschwierigkeiten bei einigen von ihnen<sup>208</sup> mag die ursprüngliche Verszahl abgewichen haben. Auffallend ist, daß sie in jedem Fall der Zahl 46 nahekommt, die eine aus Sicht der hurufischen Religion bedeutsame Größe (32 + 14) darstellt.

*Daryayi mühit cuşə gəldi* zählt zu den einprägsamsten und berühmtesten Gedichten Nesimis. Es enthält eine konzentrierte Zusammenstellung von vielen der Aussagen und Bilder, die sich auch in seinen Ghaselen und Vierzeilern wiederfinden. Die Echtheit wird unter anderem durch Sekundärüberlieferungen bestätigt. Ihnen zufolge soll Nesimi *Daryayi mühit cuşə gəldi* benutzt haben, um seinem Bruder seine Konversion zur hurufischen Religion bekanntzumachen – woraufhin der Bruder, in entsetzter Antizipation der drohenden Konsequenzen, ihn davor nachdrücklich gewarnt haben soll.

Ein ausführlicher Kommentar findet sich bereits in der 2009 erschienenen Textausgabe mit Übersetzung.<sup>209</sup> Die folgenden Bemerkungen seien als Ergänzung und teilweise Rekapitulation dieser Erläuterungen verstanden.

ad 3) Die „Sonne“ ist ein Symbol Gottes, die „Erde“ des Menschen. Eines der wichtigsten ethisch-theologischen Merkmale der hurufischen Religion ist die Postulierung einer sich im vervollkommenen Menschen vollziehenden Einheit des Göttlichen und Irdischen.

ad 4) Badachschan ist eine mittelalterliche Gegend, deren Name in der heutigen nordwestlichsten Provinz Afghanistans fortlebt. Sie war damals schon für ihre Edelsteine, darunter Rubine, bekannt. Der hier erwähnte Rubin steht für den Mund und die göttliche Rede. Der Sinn ist: es wurde durch und in der Person Fazlollāhs der ultimative Edelstein gefunden, der kostbarste, der im Land der Edelsteine existiert.

ad 5) Zu Kevser vgl. S. 40.

---

<sup>208</sup> Vgl. hierzu Heß 2009: 484f., Anmerkungen zu Doppelversen 46 und 48.  
<sup>209</sup> Heß 2009: 485–495.

- ad 6) Der Ausdruck „Perlengift“ bezeichnet eine Art Gift, möglicherweise weil es in Perlenform dargereicht wurde.<sup>210</sup> Das Wort verweist zugleich auf die positive Perlen-Symbolik, welche Nesimis Diwan durchzieht (vgl. S. 62, 117 und 130).
- ad 7) „Ich Gott!“, Der Ausspruch Mansurs (vgl. S. 77 etc.).
- ad 9) Für „Ozean“ wird dasselbe Wort (awo. *muḥīf*) verwendet, das auch im ersten Doppelvers vorkommt und dort mit „(Meer,) das umfaßt“ übersetzt worden ist.
- ad 10) Zu Schirin, Ferhad und Chosrau vgl. S. 123 und 147.
- ad 11) ‚Verweht ist „Ja/Nein“-Referenz!‘: Dies meint, daß durch die hurufische Offenbarung der bis dahin das islamische Denken beherrschende Gegensatz von vergänglichen (menschlichen) und unvergänglichen (göttlichen) Erscheinungen obsolet geworden ist.<sup>211</sup>
- ad 14) Das Wort Scharia (arabisch *šarīʿa*) – das islamische Gesetz – bedeutet wörtlich „(breitere, größere) Straße“. Das im vorliegenden Vers der Scharia gegenübergestellte Wort für den Sufismus, *ṭarīqat*, bedeutet wörtlich „Pfad“ und kann auch konkret einen mystischen Orden bezeichnen. Während die Scharia die breite Straße ist, auf der die Masse der Gläubigen sich bewegt, ist der Sufismus ein subtiler Pfad, der nur einer Elite vorbehalten ist, da die Reise auf ihm gefährlich ist. Obwohl beide Arten, den Islam zu interpretieren, einander nicht ausschließen (viele sufische Bewegungen setzten die Akzeptanz der Scharia-Regeln voraus), werden sie vielfach als konträr interpretiert. Der Hurufismus stellt sich in Doppelvers 14 als eine Religion dar, die beide Weisen, die Religion zu praktizieren, miteinander verbindet und so den Gegensatz zwischen ihnen aufhebt.
- ad 16) „Was auf ihr sich befindet...“: Zitat aus dem Koran. Dort heißt es (55: 26f.): „Alle, die auf der Erde (w. auf ihr) sind, werden vergehen. Aber das prachtvolle und ehrwürdige Gesicht deines Herren bleibt bestehen.“<sup>212</sup> Entscheidend für die hurufische Interpretation dieser Stelle ist die Tatsache, daß der koranische Text an dieser Stelle das Wort „Gesicht“ (arabisch *waǧḥ*) enthält.

<sup>210</sup> Pala 1998: 258, s.v. *lü'lu*.

<sup>211</sup> Vgl. Pala 1998: 313, s.v. *nefy ü isbât*.

<sup>212</sup> Vgl. Heß 2009: 490f.

- ad 20) „Sei! Es ward“ (altwestoghusisch *kün fe-kān*): Siehe S. 37.
- ad 21) „Der Muslim ist des Muslims Spiegel“: Siehe S. 193.
- ad 23) „Sich selbst erforschend ja erkennet er den Herrn“: Übertragung des arabischen Diktums *man 'arafa nafsa-hū fa-kaḍ 'arafa Rabba-hū* ins Türkische (vgl. S. 159). Es hat eine ähnliche Bedeutung wie der in Doppelvers 21 zitierte Ausspruch.
- ad 24) „Vom Menschen lern“: Das hier und im Folgevers verwendete Wort für „Mensch“ ist zugleich das für Adam. Die Passage spielt somit direkt auf den koranischen Satansmythos und seine hurufische Interpretation an (vgl. S. 114).
- ad 27) „Höre nicht auf ihn!“, Im Koran dem in der zweiten Vershälfte zitierten Aufruf „Fall nieder, komm nah!“ (vgl. S. 280) unmittelbar vorausgehende Warnung (Koran 96: 19). Obwohl in der Sure, aus der das Zitat stammt, der Teufel nicht erwähnt wird, wird die Warnung hier offenbar auf ihn bezogen.
- ad 31) „Brücke“ ist ein geläufiges Bild für die „Gerade Straße“, da diese wie eine Brücke über die Hölle gespannt ist.<sup>213</sup> Siehe auch S. 149 und 246.
- ad 32) „Waage“: Siehe S. 246.
- „Allah ist erkannt“: Dies ist einerseits die Erfüllung des von Allah in dem berühmten sufischen Ḥadīṭ geäußerten Ansinnens, „erkannt“ zu werden (vgl. S. 132). Auf der anderen Seite drückt es die hurufische Überzeugung aus, erst durch diese Lehre zur vollen Erkenntnis des Wesens gelangt zu sein.
- ad 33) „Sprich: es reicht...!“: Vgl. S. 293.
- ad 35) Der im Originaltext auf arabisch zitierte Ausdruck *Terrae Monstrum* (arabisch *dābbatu 'l-ard*) ist koranisch. Für die hurufische Interpretation wichtig sind die beiden folgenden Koranstellen:  
 „Wenn das Wort gegen sie erfüllt werden wird, werden wir gegen sie ein Lebewesen aus der Erde hervorkommen lassen, das zu ihnen sprechen wird, des Inhalts, daß die Menschen keinen sicheren Glauben an unsere

<sup>213</sup> Siehe Pala 2004: 403, s.v. *Sirāt*.

Wunderzeichen gehabt hätten.“ (arabisch *Wa-idā waka'a'l-kawlu 'alay-him aḥraḡnā la-hum dābbatan mina'l-arḡi tukallimu-hum anna'n-nāsa kānū bi-āyāti-nā lā yūkinūna*; Koran 27: 82);<sup>214</sup>

„Und als Wir über ihn [sc. Salomon – M. H.<sup>215</sup>] den Tod verhängten, bemerkten sie seinen Tod nur durch ein Erdentier, das seinen Stab abkaute. Als er hinstürzte, sahen die Dschinne deutlich, daß, hätten sie das Verborgene gewußt, sie nicht in erniedrigender Qual hätten verweilen müssen.“ (arabisch *Fa-lammā kaḡaynā 'alay-hi'l-mauta mā dalla-hum 'alā mauti-hī illā dābbatu'l-arḡi ta'kulu minsa'ata-hū fa-lammā ḡarra tabayyanati'l-ḡinnu anna lau kānū ya'lamūna'l-ḡayba mā labiṡū fi'l-'aḡābi muḡini*; Koran 34: 14).<sup>216</sup>

In der nachkoranischen islamischen Tradition wurde auf der Grundlage dieser und weiterer Koranstellen eine Vorstellung von der in ihnen genannten *dābbatu'l-arḡ* entwickelt, derzufolge es sich um ein Ungeheuer handle, das vor dem Jüngsten Gericht bzw. Weltuntergang aus der Erde hervorkommen und das nahende Ende der Welt ankündigen werde. Die bereits in der Koranstelle 34: 14 vorgegebene Verbindung mit Salomo und seinem Stab wurde in diesem Prozeß dahingehend modifiziert, daß man am Ende annahm, die *dābbatu'l-arḡ* werde vom Stab des Mose (vgl. S. 277 sowie Doppelvers 37 unten) und dem Siegel Salomons begleitet auftreten. Damit verbindet sich der Glaube, dieses „Erdenmonster“ werde die wahren Gläubigen von den Ungläubigen scheiden.<sup>217</sup> Wie in den Doppelversen 35-39 zu sehen ist, greift Nesimi genau diese Überlieferung auf und verbindet sie mit der *istivā*-Linie (wörtlich erwähnt in Doppelvers 39), die in einem ikonischen Verhältnis sowohl zum Stab Salomons als auch dem Mose steht. Die Absicht hinter dieser Verbindung ist, es noch einmal zu bekräftigen, daß mit der hurufischen Lehre, deren hervorstechendes Merkmal die Theorie der *istivā*-Linie ist, das letzte Zeitalter angebrochen sei, ebenso wie zusammen mit dem Erscheinen der *istivā*, das von einem der *istivā*-Linie ähnelnden Stab begleitet wird, die Zeit der Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen verbunden ist. Bezogen auf die gesellschaftliche Situation, in der sich die Hurufis und Nesimi befanden, bedeutet dies eine Aufforderung an Nesimis (muslimische) Zeitgenossen, sich durch das Bekenntnis zur *istivā*-Linie

<sup>214</sup> Text aus: [Http://www.islamicity.com/quransearch/](http://www.islamicity.com/quransearch/) (Suche nach dem String „daabbat“) [abgerufen am 4. Juli 2011]. Übersetzung M. H.

<sup>215</sup> Daß Salomo gemeint ist, geht aus dem Kontext der Sure hervor.

<sup>216</sup> Text aus: [Http://www.islamicity.com/quransearch/](http://www.islamicity.com/quransearch/) (Suche nach dem String „daabbat“) [abgerufen am 4. Juli 2011]. Übersetzung M. H.

<sup>217</sup> Steingass 1998: 494, s.v. *dabbat*.

als wahre Gläubige zu zeigen, denn diese Linie sei als der Stab zu verstehen, welcher gemeinsam mit der *dābbatu 'l-ard* die Gläubigen von den Ungläubigen trenne.

- ad 36) Die Anspielung kann man in Anlehnung an das zu Doppelvers 35 Gesagte möglicherweise so verstehen, daß das Erdmonster *dābbatu 'l-ard* mit Fazlollāhs zu identifizieren sei, denn er ist es ja, der wie dieses terrestrische Phantasietier das letzte Zeitalter einleitet. Das Wort „Siegelring“ (im Original nur *hātem* „Siegel“) wiese dementsprechend auf das Selbstverständnis Fazlollāhs bzw. der Hurufis als die Lehre Muḥammads „besiegelnde“, vervollkommnende Lehre (vgl. S. 32 und 198) hin und beanspruchte zugleich für diese Lehre dieselbe unüberwindliche Macht, die auch dem Siegel Salomos eignet (vgl. S. 245). Der zweite Halbvers von Doppelvers 36 kann entweder als wörtliche Rede des Siegelrings verstanden werden, der verkünde. (mächtig wie) Salomon zu sein, oder als Redehalt des Erdenmonsters. Aufgrund fehlender Interpunktion (einschließlich Anführungs- und Abführungszeichen) im Original kann der zweite Halbvers aber auch als Aussage Nesimis verstanden werden.
- ad 37) Wer als Sprecher der Aussage gemeint sei, läßt sich erneut auf verschiedene Weisen interpretieren (Erdenungeheuer, Ring, Nesimi). Mit dem „ewigen Schwert“ dürfte (aufgrund der Form) ebenso die *istivā*-Linie gemeint sein wie mit dem Stab Mose.
- ad 39) Statt „Stirn“ hat die zugrundeliegende Textausgabe das mehrdeutige Wort *al* (vgl. S. 72). Dies würde dann in der Übersetzung „Auf Volkes Trug schlägt Er den Stab“ etc. bedeuten. Unter Umständen läßt sich statt *al* auch *el* „Hand“ lesen (> „In Volkes Hand drückt er den Stab“), was ebenfalls eine sinnvolle Interpretation darstellt, die im übrigen mit einem Teil der Handschriftenüberlieferung kompatibel ist.<sup>218</sup> Aufgrund der Tatsache, daß die *istivā*-Linie, um die es im vorliegenden Kontext geht, tatsächlich eine durch das Gesicht und mithin über die Stirn des Menschen verlaufende (gedachte) Linie ist, scheint die hier übersetzte Variante aber einleuchtender, zumal ein Teil der mittelalterlichen Nesimihandschriften nur die Lesart „Stirn“ erlaubt.<sup>219</sup>

„Achse“: Im Original steht das Wort *istivā*.

---

<sup>218</sup> Siehe Heß 2009: 462, Fußnote 1437.

<sup>219</sup> Siehe erneut Heß 2009: 462, Fußnote 1437.

ad 41) „Gerade Straße“: *ṣirāṭ-ī müstaḳīm* (vgl. S. 149 und 246).

Für „Gnade“ wird im Original das Wort *naʿīm* verwendet. Die grammatische Form, in der es erscheint (*naʿīmi*) ist homonym und homograph mit dem Dichternamen (*Naʿīmi* bzw. in metrisch gekürzter Form *Naʿimi*) des Religionsstifters Fazlollāh.

ad 43) „Auf Thron... aufgerichtet“: Zitat aus dem Koran. Dasselbe Zitat wird auch im Anfangsvers (*maṭlaʿ*) der Ghasele *ʿAnālḥaq sōylaram ḥaqdan, ʿalal-ʿarṣ istiva gāldi* zitiert.<sup>220</sup>

„Erbarmender“ kann sowohl wörtlich verstanden werden (als eine der islamischen Bezeichnungen für Gott) als auch als Name der 55. Sure „Der Erbarmender“ (vgl. S. 205).

ad 44) „Dein Antlitz sei rein“: Wörtlich steht im Text „Dein Antlitz sei weiß“. Das weiße Gesicht steht für Ehre, Rechtschaffenheit und Anstand. Die zweite Vershälfte ist auf arabisch gegeben. In ihr steht das Wort *fazl* (hier übersetzt mit „Gnade“), welches identisch ist mit dem ersten Bestandteil des Namens Fazlollāh (vgl. S. 29). Ihm folgen als Attribute der Ausdruck „unser Gott“ (arabisch *ilāhu-nā*) sowie die Eulogie (arabisch) *taʿālā* „Er ist erhaben!“, die im islamischen Kulturbereich ausschließlich für Allah reserviert ist. Aufgrund dieser Eulogie und der durch *ilāhu-nā* ausgedrückten Personifizierung ist anzunehmen, daß *fazl* hier eine stellvertretende Kurzfassung für den Namen des hurufischen Religionsgründers ist – auch wenn vereinzelt moderne Hurufismuskritiker vehement bestreiten, daß die Hurufis Fazlollāh als Allah betrachtet hätten.<sup>221</sup>

ad 46) „Gnade“: *fazl* (siehe die Erläuterung zum vorausgehenden Doppelpers).

ad 47) Die Erwähnung des „umfassenden Meeres“ schließt den Bogen zum ersten Doppelpers.

Statt „Sein“ haben die mittelalterlichen Handschriften verschiedene andere Lesarten, darunter „Meer“ und „Perlen“.<sup>222</sup>

<sup>220</sup> Siehe S. 233 bzw. Heß 2011: 172f., Fußnote 65.

<sup>221</sup> Vgl. hierzu Heß 2006: 3-5.

<sup>222</sup> Siehe Heß 2009: 477, Fußnote 1582.

## **1.98. Xeyli müddətdir ki, dərdin mändədir**

Seit langer Zeit schon ist Dein Kummer ja bei mir.  
Mein Herz, sein Hals gefesselt von den Ketten hier.  
Dein Fortgang offenbart, daß ich den festen Stand verlier',  
Nur Du weißt es: das rechte Handeln liegt bei Dir.

5 O des Erhab'nen Gottes Logos ist das Licht.  
Von Gott ist fern, wer dieses Licht sieht nicht.  
Mansur ist es, der „Gott bin ich!“ dann spricht.  
O Israfil, er kam: hält die Posaune für's Gericht.

10 Aus wieviel Perlen es besteht,  
O Gottes Wort, ja nicht versteht,  
Dem jeglich' Wissen schon verweht,  
Und daß es um ein Korn sich dreht.

15 Die Welt empfing aus Deinem Antlitz Licht,  
Allah erleuchtet'. Nun des Mahdis Zeit anbricht.  
Es kamen: Moses, Jesus, o in vielem Licht,  
Und er, die Huris und das Eden als Erfüllung dieser Glaubenspflicht.

20 Wer immer als bereichernd eine göttlich' Fügung hinnimmt,  
In Gottes Gunst der Weisheit Höh' erklimmt.  
Der König in den beiden Welten Herrscher sich bestimmt,  
Er tut, was immer nur Sein Herz begehrt, sich vornimmt.

Als Zeichnung schon erschien Allah in Deinem Angesicht,  
Ja, der Koran ist hier, und hier lies nun „Allah ist Licht!“  
Dein Haar, die Wange bergen Endzeit-Weltgericht,  
O Himmelsbaumwuchs, ja, Dein Angesicht die Huris auch verspricht!

25 Es hob der Vorhang sich von meines Mondes Licht,  
Von Gott erschien der Vers „Allah ist Licht“.  
O Sinai-Gesicht, das Mal, der Haare Schicht  
Allahs des Herrn Erscheinen und die Huris auch verspricht!

30      **Dein Körper sei ja Dir als Thron des Salomo bekannt,  
Des Herrschers Thron ist er – ihn halt' instand!  
Als Seelenthron formt' Er den Leib mit Seiner Hand,  
Bei Gott sich dort die Waage, das Gericht befand.**

## Anmerkungen

Es ist äußerst fraglich, ob dieses Gedicht bzw. diese Zusammenstellung, welche sich in dieser Form in keiner der älteren Handschriften findet, Nesimi zugeschrieben werden kann.

Formal handelt es sich um eine Zusammenstellung aus vierzeiligen Strophen mit dem Reimschema aaba oder aaaa, von denen jede für sich genommen als *tuyuġ* (Vierzeiler) bezeichnet werden kann.<sup>223</sup> Daß es sich – im Gegensatz zu den Ghaselen und dem Mesnevi – nicht um eine durchkomponierte Einheit handelt, erkennt man an den teilweise zwischen den Viererstrophen wechselnden Reimen und an offensichtlichen inhaltlichen und wörtlichen Wiederholungen (siehe die Anmerkungen zu Zeile 5f., 22 und 24 unten).

ad Zeile 1) „Seit langer Zeit schon“: Die „Länge“ der Zeit spielt auf die Länge der *istivā*-Linie an. Das im Original für „lange Zeit“ verwendete Wort *müddat* bezeichnet etymologisch das Langgezogenensein auch im Raum.

ad Zeile 5f.) Diese Verse klingen an die koranische Aussage „Allah ist Licht“ (vgl. S. 162).

ad Zeile 8) Zu Israfil vgl. S. 244.

ad Zeile 14) Der für „erleuchten“ bzw. „auf den rechten Weg (des Glaubens) bringen“ verwendete Ausdruck *hidāyet et-* ist etymologisch verwandt mit dem Wort Mahdi (arabisch *Mahdī*, „Erleuchteter, auf den rechten Weg Gebrachter“). Nach verschiedenen islamischen Vorstellungen handelt es sich beim Mahdi um eine Person, die kurz vor dem Anbrechen des Jüngsten Gerichts vom Himmel herab auf die Erde kommen werde. Dort, so der Mythos, werde er für eine Weile die göttlichen bzw. islamischen Regeln verwirklichen, bevor die Erde dann untergehe. Eine gewisse Verbindung zu hurufischen Vorstellungen ergibt sich bei dieser Figur daraus, daß ihr Auftreten als eines der Zeichen für das (nahende) Heranbrechen des letzten Zeitalters interpretiert wird – die Hurufis glaubten ja, daß dieses Endzeitalter durch Fażlollāh bereits eingeläutet worden sei.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> Vgl. Kürkçüoġlu 1985: 393; Reinert 1990: 296f.

<sup>224</sup> Pala 2004: 301f., s.v. *Mehdī*.

- ad Zeile 15) Nach einer traditionellen Vorstellung ist der Mahdi mit Jesus identisch.<sup>225</sup>
- ad Zeile 19) „Der König in den beiden Welten Herrscher sich bestimmt“: Da das hier verwendete Wort für „Herrscher“ bzw. Sultan (awo. *sulṭān*) zugleich auch „Herrschaft“ bedeutet, kann man den Halbvers auch folgendermaßen verstehen: „Der König herrscht in beiden Welten“. Für „König“ wird im Text das persische Wort Schah (pers. *Šāh*) verwendet, welches in schiitischen bzw. schiitisch beeinflussten Kontexten Sonderbedeutungen aufweist. Dort tritt es unter anderem als Bezeichnung für den Imam ‘*Alī*, die anderen schiitischen Imame, aber auch für Gott oder Allah auf.<sup>226</sup> Ob der vorliegende Text tatsächlich eine Beeinflussung in dieser Richtung aufweist, läßt sich allerdings nicht mehr nachweisen.
- ad Zeile 22) „Allah ist Licht“: Vgl. die Erläuterung zu Zeile 5f.
- ad Zeile 24) „Himmelsbaum“: Vgl. S. 140.
- ad Zeile 26) „Allah ist Licht“: Vgl. die Erläuterung zu Zeilen 5f. und 22.

<sup>225</sup>

Pala 2004: 301f., s.v. *Mehdi*, hier S. 301.

<sup>226</sup>

Nach Korkmaz 1994: 327, s.v. *ŠAH*.

## 1.99. Çün camalın mähşərin gülzarıdır

Wie schön bist Du – der Endzeit Rosengarten!  
Ein Kevser-Becken sind ja Deiner Lippen Kerbungen, o diese zarten!  
Wem aber Deine Schönheiten sich niemals offenbarten,  
Den wird als Höllenfeuer Trennung nur erwarten!

5 Den Vorhang schloß der Meister in dem Zwischenreichquartier,  
Von innen schau', was hinter'm Vorhange passier'!  
Erkenn' den Menschen doch, versteh', den Menschen, o den Menschen hier!  
Des Menschen Rätsel, es verkennt, verfehlet nur ein Tier!

10 Die Zweiunddreißig Zähne: eine Perlenzier,  
Dein Lippenquell: er ist das Lebenselixier.  
Dem Xızır selbst verlieh dies Bild sein Leben hier.  
Die Lippen stillten ja des Herzens Durstes Gier.

15 Geheimes nur Fażlollāh kennt, Ihn ehren wir,  
Er sagte: „O das ganze Licht habt hier nun ihr!“  
Er sorgte, daß jetzt uns're Tat sich manifestier'.  
Als Wahren Gott, als Architekt, ich für Ihn garantier'.

20 O Fa-Zad-Lam – ja, diesen Drei verfiel mein Herz!  
Der Kaaba-Pyramiden-Zwei verfiel mein Herz.  
Der Liebe, die von jedem Ort ganz frei, verfiel mein Herz.  
Dem Buch, das Ewig sei, verfiel mein Herz.

O Fa-Zad-Lam – ja, diesen Drei verfiel mein Herz!  
Wo Glas in der Narzissenform nur sei – verfiel mein Herz.  
Kam nachts die Hyazinth' herbei, verfiel mein Herz.  
Und sah es Kornes-Fallen-Jägerei, verfiel mein Herz.

25 Schah Seltsams Sklaverei verfiel mein Herz.  
Dem Rundmond-Konterfei verfiel mein Herz.  
Dem *Qul Kafa*-Aufschrei verfiel mein Herz.  
Allahs Exempel-Weih' verfiel mein Herz.

30 So jäh des Schahes Sklaverei verfiel mein Herz.  
Dem Rundmond-Konterfei verfiel mein Herz.  
Und Fażl auf Verderb und auf Gedeih verfiel mein Herz.  
Auf wahren Weges Reih' verfiel mein Herz.

## Anmerkungen

Zur Form des aus *tuḡuġ*-Einheiten bestehenden Textes gilt das auf S. 339 Gesagte.

ad Zeile 9) Die zweiunddreißig Zähne – entsprechend der Zahl der Ur-Phoneme im erweiterten System – werden mit den Zähnen des Menschen (der zugleich Gott ist) verglichen (siehe auch S. 154, 170) sowie aufgrund ihrer Reinheit mit schönen Perlen (vgl. S. 62, 117, 130).

ad Zeile 16) Das Bild des Architekten korrespondiert möglicherweise mit dem in Nesimis Diwan häufig aufgegriffenen Bild der Herzens- bzw. Seelen-Stadt (vgl. S. 50, 58 etc.).

ad Zeile 17) Fa-Zad-Lam: Die drei Konsonanten, die das sinntragende Gerüst des Wortes awo. *faʒl* bilden, das als erster Bestandteil im Namen Faʒlollāhs vorkommt (vgl. S. 29).

ad Zeile 19) „Von jedem Ort ganz frei“: Anspielung auf Gott den „Ortlosen“ (vgl. S. 50 und 62).

ad Zeile 20) Mit dem „ewigen“ Buch ist das „Buch des Ewigen“ (pers. *Ġāvedān-nāma*) gemeint, das Hauptwerk Faʒlollāhs, dem die Hurufis eine ähnliche Bedeutung wie dem Koran zumaßen (vgl. S. 126).

ad Zeile 25) „Schah“: Vgl. das auf Seite 340 Gesagte.

ad Zeile 27) Qul Kafa (arabisch, wissenschaftlich *kuḷ kafā*): „Sprich: ‚Es reicht...!‘“ Zitat aus dem Koran (siehe S. 293).

ad Zeile 28) „Exempel“ (*mazḡar*): Religiöser (besonders schiitischer) Fachausdruck für eine Person, in der sich Gott oder Gottes Herrlichkeit offenbart.

„Schah“: Vgl. die Anmerkung zu Zeile 25.

### **1.100. Hər səhər vaxtında kim, bülbül fəğanın başlar**

- 1 Der Nachtigallen Klag' erklingt, sooft der Morgen uns erscheine,  
Mein Leid wird immer stärker, heiße Tränen ich nur weine.
- 2 O höre doch, wie voller Kummer diese kleine Nachtigall so elend jammert,  
In ihre Klage stimmen ein sogar die Steine!
- 3 Ein Engelsantlitz findet sich in hunderttausend Teufeln,  
Der Lumpen Masse mehret sich, wo Schurken ich bereits vermeine.
- 4 Gelobt sei Gott, ein Wunder: jene Zeichnung schuf die Hand der Macht!  
Daneben halten Maler ihre Künste fast für keine!
- 5 Schafft mir Dein Haar zur Falle alle Locken? Ist's Dein Aug',  
Das nach dem Leben trachtet mir? – Ich weiß nicht, ob ich es bejah',  
vermeine.
- 6 O meines Herzens Glas zerbricht bereits, wird's nur berührt vom Flügel  
einer Fliege,  
Geliebter, o warum und auch worauf zielt dann Dein Steinwurf, der  
gemeine?
- 7 Wo immer eine Leyla ist, da wird ein Medschnun bald erscheinen,  
Wo immer sich ein Schatz erschließt, da sucht im Streit ein jeder nur das  
Seine.
- 8 Nesimi, ach du gabst die Seele hin, den Kopf dazu,  
Wo bleiben Eltern und Verwandte, wo die Brüder, alle deine?

## **Anmerkungen**

Zweifel daran, ob dieses Gedicht Nesimi zugeschrieben werden darf, erregen einerseits der im Originaltext (in der Diwanliteratur verpönte) wiederholte Reim (Doppelverse 2 und 6) und die Tatsache, daß mit Ausnahme von Doppelvers 4 keine dezidiert hurufischen Inhalte dargestellt werden (und auch in Doppelvers 4 sind diese nicht absolut zwingend).

ad 5) „Falle“: Vgl. S. 100 und 104.

ad 7) Zu Leyla und Medschnun – das Wort kann hier leicht auch „ein Verrückter“ bedeuten – vgl. S. 95 und 276. Der Name Leyla bedeutet etymologisch „Nacht“, so daß er auf die gesamt mit den Schriftlinien, den Haaren usw. verbundene hurufische Motivik verweist.

### **1.101. Əhli-iman usları ol dəmdə inkar etdilər**

- 1 In jenem Augenblick die „Glaubensmenschen“ den Verstand verdrängten,  
Als sie Hüseyini in Aleppos alter Stadt am Galgen henkten.
- 2 Die Kadis gaben Fatwas aus: das Wort Allahs sei hohl,  
Statt nun den *Glauben* zu ergreifen, sie in Schande sich versenkten.
- 3 Zu Unrecht Seyyid folternd, traten sie Allah mit Füßen,  
Die „beste Aufstellung“ – erkenne, wie sie nur von deren  
Wahrheit hier ablenkten!
- 4 Die Messer schleifend, legten sie an meinen Leib die Klingen.  
In dessen Blüte, in des Liebesmenschen Wohlsein sie dann ihre  
Schneiden senkten.
- 5 Befehle sprach zu mir Allah, ich sagte diese weiter,  
Legenden durch die Menschen dann mit meines Wortes Nachruhm ja  
die ganze Welt beschenkten.
- 6 Hüseyinis Körper schunden sie und warfen ihn hinaus,  
In Trauer klagten hoch im Himmel all die Engel, welche jene  
Täter kränkten.
- 7 Nesimi, o des Schöpfers Gott-Erbarmen: endlich hast du es erlangt,  
Bekamst das Paradies, das höchste; und dein Grab mit prächt'gen Rosen  
sie behängten.

## **Anmerkungen**

Die Zahl von sieben Doppelpversen dieser Ghasele, falls authentisch, wäre als Anspielung auf die hurufische Zahlenlehre lesbar.

ad 1) Zum Paradox der in diesem Doppelpvers und dem Rest der Ghasele ausgedrückten Situation (der Dichter beschreibt seinen eigenen Tod mit historischen Details in einem Vergangenheitstempus) vgl. Heß 2011: 166-168. Nesimi wurde allen historischen Überlieferungen zufolge in Aleppo durch Häutung hingerichtet.

„Hüseyni“ ist ein Dichtername, den Nesimi benutzte, bevor er nach seiner Konversion zum Hurufismus das Pseudonym „Nesimi“ annahm.

ad 3) „Seyyid“: Vgl. S. 38.

„Beste Aufstellung“: Vgl. S. 93. – Im Originaltext, so wie er in der zugrundeliegenden Übersetzung vorliegt, haben Doppelpvers 3 und die erste Zeile von Doppelpvers 1 denselben Reim, was in der Diwandichtung als niederer Stil gilt. Angesichts des überwiegend sehr hohen poetischen Niveaus in den mutmaßlich authentischen Gedichten Nesimis dürfte dies ein Faktor sein, der gegen die Echtheit der vorliegenden Ghasele spricht.

## 1.102. Gözlərindən çağırışrlar, dadlar, bidadlar

- 1 Aus Deinen Augen ruft, was nur gerecht und ungerecht sie nannten.  
Auf ihnen: diese Wimpern, scharf wie Henkers stählem' Schwertes Kanten.
- 2 Vertraute des Geliebten frag' nach meiner Liebe Haken,  
Den Freunde selbst nicht kennen. O wen wundert's, daß ihn Fremde  
dann verkannten!
- 3 Wer mag beim Lernen schon der Liebes-Attribute Lehrling sein?  
Viel eher kam es vor, daß Meister ihn mit „Meister“-Namen ja benannten.
- 4 Von Fuß bis Kopf, zuerst die Ferse, ach zerschnitten sie und schunden mich,  
Scheddads Verbrecher es nicht schafften, daß sie den gerechten  
Anspruch bannten.
- 5 Das Messer, ach, mein Herz berührte, und die Leber schmerzte fürchterlich,  
Die Klagen nur erfüllten meine Seele, ach, wobei die Tränen  
strömend brannten.
- 6 Den Freund so gern mein Herz erreichen will. Es ist doch gleich,  
Wie jene Schänder mich nur schunden, ach, mit denen sie den  
Richtplatz dort bemannten.
- 7 Nesimi, o Allah hast Du erreicht, von Zweifel und vom Zaudern völlig frei,  
O unbegrenzte Glaubenshorizonte sich durch Dich mit allen  
nun aufspannten.

## Anmerkungen

Das Gedicht hat denselben Reim und ähnlichen Inhalt wie das vorausgehende. Möglicherweise haben sich die Überlieferungsgeschichten beider gekreuzt.

- ad 1) Der Vers scheint zu bedeuten, daß die Augen des Angeredeten den Maßstab für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit festlegen und die Wimpern die aufgrund dieses Maßstabs erforderliche Bestrafung vornehmen. Im modernen Sinne gesprochen, würde dies besagen, daß die hurufische Gottheit sowohl Judikative als auch Exekutive auf sich vereinigt.
- ad 2) „Freund“ (*āsinā*, wörtlich „Bekannter“): Sufischer Fachausdruck für einen Initiierten.
- ad 4) „Scheddad“ (ttü. *Şeddat*) ist eine Gestalt aus der altarabischen Mythologie. Scheddad war ein mächtiger König, der im Jemen gelebt haben soll. Er soll die paradiesisch schönen Gärten von Iram (vgl. S. 310) und andere prachtvolle Bauten errichtet haben. Aufgrund seiner Macht wurde er jedoch von Hochmut befallen, hielt sich für Gott und starb auf einem Kriegszug. Aufgrund seines Werdegangs wurde er in der Literatur zum Symbol für einen tyrannischen, ungerechten Herrscher.<sup>227</sup>

---

<sup>227</sup>

Vgl. Pala 2004: 423, s.v. *şeddād*.

### 1.103. Ey dedigin cümlə yalan, qövlü qərarın yox imiş

- 1 Du sprichst ja Lügen nur, Verlässlichkeit, auch der Entschluß dir fehlt, o wie  
man sieht.  
Von Chinas Wahrheit schweig', wenn der Tatarenmoschus dir fehlt, o wie  
man sieht!
- 2 Kein Tageslicht naht ohne Nacht, die Freud' nicht ohne Kummer,  
Du Winterling, der frische Frühlingsgruß dir fehlt, o wie man sieht!
- 3 O Herz, Du bist Sein Haus, Allah erschien in Dir der Welt,  
Dein Name lautet „Umkreis-Meer“, da jeder Schluß Dir fehlt, o wie  
man sieht.
- 4 O suche Dich in Dir, ja Dich nur spüre auf, bis Du Dich findest!  
Ja sei Dir selbst der Freund und finde Ihn, nicht Sein Genuß Dir fehlt, o wie  
man sieht.
- 5 O dessen Wunsch ist nur der Freund, Sein Bild, es ist sein ganzes Streben,  
Du liebst? Dann komm! Ach nur noch Er, welch ein Verdruß, dir fehlt –  
o wie man sieht – ?
- 6 Des Fernsten Chinas Götzenknecht, warst Aser du und Nimrod auch,  
Nicht Rosenblüt'-Halil der Liebe – ach, sein Feuer-Fluß dir fehlt, o wie  
man sieht!
- 7 Dein Antlitz und Dein Aug' sind uns ein Trank und unser Wein der  
Paradiesesfluß Ma'in.  
Doch du weißt davon nichts, da ein berauschend' Guß dir fehlt, o wie  
man sieht!
- 8 Du nennst dich „Frömmler“ und Asket – wie bitter du doch schmeckst!  
Bemühen und die Ehre auch, du Luftikus, dir fehlt, o wie man sieht.
- 9 Dich fand Nesimi – warum soll er dann nicht „Ich bin Gott!“ auch sagen!?  
O dessen Leugner, jenes Haus, das sei in Schuß, dir fehlt, o wie man sieht!

## Anmerkungen

- ad 1) Tatarischer Moschus steht für das kostbare Moschusparfüm, welches aus dem Land der Tataren in Zentralasien nach Aserbaidschan importiert wurde. Da es zum Beduften des Haares verwandt wurde, steht das Moschus(parfüm) hier symbolisch für die Haarlinien, auf deren Interpretation die hurufische Theologie aufbaut (vgl. S. 75). Der Tatarenmoschus steht in dem Halbvers somit für die wahre Religion. Nesimi stellt der Referenz auf die Tataren die Erwähnung Chinas (*Çin*) gegenüber, das im Mittelalter von Aserbaidschan aus gesehen ebenso weit entfernt war wie das Reich der Tataren und das ebenso wie das Tatarenland als Herkunftsort kostbaren Moschusses für die Parfümproduktion galt.<sup>228</sup> Das „Chinesische“, über das der im ersten Halbvers verspottete „Lügner“ – offensichtlich sind darunter die religiösen Gegner der Hurufis zu verstehen – Nachricht gibt, ist das Falsche, die irrige, vorhurufische Religion. „China“ und Wissen bzw. geistige Inhalte sind in der islamischen Kultur durch einen dem Propheten zugeschriebenen Ausspruch verbunden, in dem es heißt, man solle auf der Suche nach dem Wissen bis nach China, d.h. bis ans Ende der Welt, gehen. Der Kunstgriff des zweiten Halbverses liegt in der Ausnutzung der Doppeldeutigkeit des Wortes „China“, das zugleich auch „wahr“ (< chinesisch zhēn 真, ein schon lange vor Nesimis Zeiten aus dem Chinesischen in die Türkssprachen übernommenes Wort<sup>229</sup>) bedeutet. Dadurch wird zum Ausdruck gebracht, daß der Anspruch des „Lügners“, vom weit entfernten, für seine Moschusdüfte berühmten China sprechen zu können, ebenso zurückgewiesen wird wie seine Ansicht, „Wahres“ zu vertreten.
- ad 2) „Die Freud' nicht ohne Kummer“: Der Text der modernen Ausgabe hat „die Freud' nicht ohne Fröhlichkeit“, was angesichts des Kontextes ein Überlieferungs- oder Abschreibfehler sein dürfte.
- ad 3) „Umkreis-See“ (awo. *bahr-i muhīf*): derselbe Ausdruck wird im ersten Doppelvers von Nr. 97 verwendet („Das Meer, das umfaßt“, siehe S. 327) und bezeichnet Gott bzw. die Seele in ihrer Unendlichkeit.
- ad 6) „Fernstes China“ gibt eine in der Diwanliteratur gebräuchliche Bezeichnung (altwestoghusisch *Mācīn*) für Südchina wieder.

<sup>228</sup> Vgl. Pala 1998: 96f., s.v. *Çin*.  
<sup>229</sup> Clauson 1972: 424, s.v. *Çin*.

Aser (awo. *Āzer*) und Nimrod treten hier als ungläubige Figuren auf, die in direktem Verhältnis zur im zweiten Halbvers erwähnten Figur Abrahams bzw. Ibrahims stehen. Aser war aus muslimischer Sicht der noch im Götzenglauben verhaftete Vater Ibrahims (vgl. S. 85), Nimrod (awo. *Nemrūd*) dagegen der Erbauer des Turms von Babylon, der Ibrahim ins Feuer geworfen haben soll.<sup>230</sup>

Halil (ttü., von arab. *Ḥalīl*, Kurzfassung für *Ḥalīl Allāh* „Freund Allahs“) ist in der islamischen religiösen Tradition ein Beiname Ibrahim(~Abraham)s. Er soll ihn erhalten haben, nachdem er in der Feuergrube Nimrods auf die Probe gestellt worden und Allah treu geblieben sein soll. Dem Mythos zufolge soll das (im Text vorkommende) „Feuer“ (im Text homonym mit „Granatapfel“, der, wie die Rose auch, an Röte denken läßt), in das Ibrahim geworfen worden war, sich in einen Rosengarten verwandelt haben,<sup>231</sup> worauf der Vers durch die Erwähnung der Rose anspielt. Halil „der Freund“ ist für mystische Dichter wie Nesimi unter anderem deshalb interessant, weil Gott von ihnen in der Regel ebenfalls als „Freund“ (persisch *Yār*) angesprochen wird. Speziell für Nesimi ist diese Figur bedeutsam, weil sie eine Art Urform des Märtyrers darstellt – als von Irrgläubigen umgebener Standhafter und Gottesfreund, der früher oder später damit rechnen mußte, seine Treue zum Jenseits mit einem gewaltsamen Tod im Diesseits zu bezahlen, stellt er sich ja in zahlreichen seiner Gedichte ebenfalls vor.

ad 7) Main (arab. *Maʿīn*, gesprochen Ma-in) ist einer der Flüsse im islamischen Paradies.

ad 9) „Ich bin Gott!“ : Mansurs Devise (vgl. S. 76 usw.).

„Haus“: Hierfür wird das (arabische) Wort *dār* verwendet, das homonym ist mit dem (persischen) Wort *dār* „Galgen“ (vgl. S. 143). Letzteres greift die im ersten Halbvers erwähnte Figur des Mansur auf.

---

<sup>230</sup> Pala 1998: 323, s.v. *Nemrūd*.

<sup>231</sup> Siehe Pala 1998: 202-204, s.v. *Ibrāhīm*, hier besonders S. 202f.

**1.104. Bərgi nəsrin üzrə müşkin zülfüni dam eyləmə**

- 1 Narzissenblüt', trag' Deine Moschuslock' zur Halle nicht,  
Erstauntem Liebenden: o die Geduld und Ruhe ihm entfalle nicht!
- 2 Mit diesen Knöpfleinaugen hast Du mich gejagt, erlegt,  
Doch tränk' die Leber qualvoll mir mit Blutesschwalle nicht!
- 3 Noch nie vereinte jemand sich mit Gott durch Faselei,  
O Klausen-Sitzer, schweig! Dein Denken, es verrohe durch Gelalle nicht!
- 4 Der aufrichtige Liebesmensch, er ist kein Höllenvogel, o du Frömmler:  
Als Korn leg' keine Perle Deines Rosenkranzes aus, den  
Teppich auch als Falle nicht!
- 5 Dein Haar und Deine Wangen sind ein Mantra mir vom Morgen bis  
zum Abend,  
Dein Gottesmantra o verwehre, bis der Morgen in den Abend  
falle, nicht!
- 6 Allah versprach uns Selsebil und schwarzgeäugte Huris,  
Gib, Zeuge, das nicht auf, auch dieses Glas mit Weines Schwalle nicht!
- 7 O meiner Seele Ruh', Nesimis Wunschziel bist nur Du,  
O ehre ihn im Volk, und stürz' besiegt in Feindes Kralle nicht!

## Anmerkungen

- ad 1) „Halle“: Die im Original stehende Graphie wurde hier als das türkische Wort *dam* „Dach“ interpretiert. Das dadurch entstehende Bild dürfte aussagen, daß die natürliche Schönheit der Narzissen nicht durch das noch schönere Haar des Geliebten verdeckt werden solle, wodurch jenen Leid angetan würde. – Theoretisch kann man die in der Handschrift gegebene Graphie auch als (persisch) *dām* „Falle“ deuten. In dieser Interpretation würde der Halbvers bedeuten: „Mach’ Deine Moschuslocken nicht zur Falle für die Narzissen“. Gegen diese letztere Interpretation spricht allerdings, daß nach den Stilregeln der *aruz*-Lyrik die Wiederholung ein und desselben Reimwortes mit derselben Bedeutung als unelegant empfunden wird. Da die hier gegebene Graphie ebenfalls den Reim in Vers 4 bildet und dort aufgrund des Kontextes nur „Falle“ bedeuten kann, dürfte in Vers 1 die Lesung „Dach“ (bzw. in der Übersetzung metonymisierend „Halle“) vorzuziehen sein.
- ad 2) „Mit diesen Knöpfleinaugen hast Du mich gejagt, erlegt“: Das tertium comparationis zwischen der Jagd und den Augen dürfte in der kleinen Kugelform liegen. Eine Art der Fallen, die man für die Jagd verwendete, bestand aus einem in einer Schlinge ausgelegten Korn (vgl. Seiten 100 und 104). Das Bild führt wahrscheinlich die in Vers 1 begonnene Metaphorik fort (siehe die Erklärungen zu diesem Vers).
- ad 3) Sehr wahrscheinlich wird hier gegen die sufische Praxis des *zīkr* polemisiert, das gebetsmühlenartige Aufsagen von Inkantationsformeln mit dem Ziel, eine Art Trance herbeizuführen, ohne das Denken zu fördern. Dies wird schon durch die kontrastierende wörtliche Erwähnung des Wortes *zīkr* (< arab. *dīkr*) in Doppelvers 5 wahrscheinlich (siehe Seite 75; vgl. auch die Erläuterung zu Doppelvers 5 unten). Nesimis Hurufismus offenbart sich hier erneut als eine Religion mit durchaus rationalistischen Zügen.
- ad 4) „Fallen“: Im ersten Halbvers wird ein anderes Wort für „Falle“ verwendet als *dām* im darauffolgenden Halbvers bzw. in Vers 1 (siehe die Erläuterung oben), awo. *duzah* (ein türkisches Wort, dessen etymologische Parallelen das türkeitürkische *tuzak* und das aserbaidshische *duzaq* einschließen). Daß im handschriftlichen Text ein auf den Frikativ /h/ statt des Plosivs /k/ bzw. /q/ der modernen Sprachen hindeutender Buchstabe steht, kann einerseits durch morphophonematische Gründe erklärt werden, und zwar durch den

darauflfolgenden vokalischen Suffixantritt. Andererseits erhält die Graphie hierdurch in der Handschrift eine Form, die es zum Homograph des persischen Wortes *dozah* „Hölle“ macht. Liest man den Halbvers mit diesem Wort, so bekommt er die Bedeutung: „Der aufrechte Liebesmensch ist kein Höllenvogel, o Frömmler“. Auch diese mögliche Lesart paßt gut in den Kontext, da sie die starke Distanzierung vom „Frömmler“tum durch dessen Assoziation mit der Hölle bestätigt. Zudem wäre der Ausdruck „Höllenvogel“ eine pointierte Umkehrung der in den Gedichten Nesimis immer wieder auftretenden positiven Vogelbilder. – Aufgrund einer strukturellen Ambiguität fallen in der Sprache der Handschrift der Genitiv und das Possessivsuffix der zweiten Person zusammen, so daß man statt „Vogel in Fallen“ (wörtlich „Vogel der Falle“, genitivisch) beziehungsweise „Vogel der Hölle“ auch „Vogel deiner (sc. des Frömmers) Falle“ bzw. „Vogel deiner Hölle“ lesen könnte.

„Falle“: Im zweiten Halbvers steht für „Falle“ *dām* (vgl. die Erläuterung zu Doppelvers 1).

- ad 5) „Gottesmantra“: Für „Mantra“ wird in beiden Halbversen jeweils das Wort *zīkr* verwendet. Nesimi kontrastiert den von anderen sufischen Gruppen als den Hurufis praktizierten *zīkr* – eine in der tranceartigen Wiederholung bestimmter den Namen Gottes und ähnliches repräsentierender Laute bestehenden rituellen Praxis – mit einer anderen Art von *zīkr*, die er als „göttlich“ qualifiziert (vgl. die Erläuterung zu Doppelvers 3). Aus dem Bezug auf diesen (im hurufischen Sinne) „göttlichen“ *zīkr* im zweiten Halbvers geht nicht hervor, ob es sich hierbei um eine zur genannten sufischen Praxis analoge Inkantationsmethode handelt, ob also ein hurufischer *zīkr* gemeint ist, dessen Ziel ebenfalls die rauschhafte Versenkung mit dem Ziel einer intensiveren Gotteserfahrung sei. Die rationalistische Polemik gegen den sufischen *zīkr* in Vers 3 scheint eher gegen eine solche Interpretation zu sprechen. Denkbar ist vielmehr, daß Nesimi in der zweiten Hälfte von Vers 5 das Wort *zīkr* metaphorisch verwendet, also mit dem „göttlichen *zīkr*“ etwas meint, das in Wahrheit gar nicht mit der normalen *zīkr*-Praxis zusammenfällt. – Das Wort „göttlich“ (awo. *ilāhī*) wird in der Handschrift in einer Form geschrieben, die sich als spezielle hurufische Graphie interpretieren läßt (mit einer Mādda über dem Buchstaben Lām, der ohne das normalerweise das lange /a/ bezeichnende Alif geschrieben ist). Durch derartige Chiffren kommt zum Ausdruck, daß „göttlich“ hier nicht im konventionellen Sinne gemeint ist, sondern mit dem „Gott“, um

den es geht, der die göttliche und menschliche Essenz auf sich vereinigende hurufische gemeint ist.

ad 6) „Selsebil“: Name eines Gewässers im Paradies.

ad 7) „Feind“: gemeint ist wahrscheinlich der Teufel.

**1.105. Ey özündən bixəbər, gəl haqqı tanı, səndədir!**

- 1 Verkenner deiner selbst, so anerkenne Gott, er ist in dir!  
Komm, reise in die Stadt o der Ekstase und erblicke diese, denn sie ist in dir!
- 2 Was irrst du nur umher, so voller Täuschung, kopflos und dich fragend,  
wo sie sei?  
Durchstreif' nicht jeden Rastplatz, denn der Seele Seinsort ist in dir!
- 3 Auf welche Weise könnt' ich sagen, Gott sei je von dir getrennt,  
Da ich mit eignen Augen Gottes Zeichen sah? Es ist in dir!
- 4 Und wärst du selbst die heil'ge Nachtigall, such' anderswo den  
Rosengarten nicht,  
Geh' auf die Reise, sieh', der Rosengarten jenes Engels Gabriel: er ist in dir!
- 5 Den Koran, siebenfach, enthält dein Antlitz, es ist da, vollkommen,  
durch die Lesung,  
Erkenne jene sieben Anfangsverse, denn ihr Leser ist in dir!
- 6 Dein Angesicht und deine Rede sind der Logos o des Ewigwährenden, auf  
immer,  
Erteil' dem Volk die Exegese, denn der Kommentar und die Erklärung: alles  
ist in dir!
- 7 Nesimi, nun erklär' die Vogel-Sprache, daß sie wissen mögen:  
jene Wirkensstätte des Simurg vom Qaf-Gebirg': sie ist in dir!

## Anmerkungen

- ad 7) „Simurg“, „Qaf-Berg“: Simurg ist ein Vogel der persischen Mythologie, als dessen Wohnort das Qaf-Gebirge gilt. Aufgrund der partiellen lautlichen Ähnlichkeit (vgl. ttü. *Kafkas* „Kaukasus“) und der Nähe zu Persien stellen manche den Ursprung des Mythos mit dem Kaukasus in Beziehung. Über Simurg und Qaf gibt es in der mittelalterlichen islamischen Literatur zahlreiche Erzählungen. Die bekannteste davon ist die „Sprache der Vögel“ des persischen Schriftstellers Farīdoddīn ‘Attār (1136-ca.1221). Bei ‘Attār machen sich „dreißig Vögel“ (pers. *sī morǧ* , genauso ausgesprochen wie der persische Name des Vogels, *Sīmorǧ*) auf die Suche nach dem sagenumwobenen Vogel, von dem sie sich endgültige Führung und Rechtleitung erhoffen. Doch am Ende stellen sie fest, daß sie selbst, *sī morǧ*, ja der *Sīmorǧ* sind. Das Ganze ist eine geniale Parabel auf die Essenz der damals verbreiteten mystischen Philosophie der „Einheit des Seins“ (türk. *vahdet-i vücüt*), derzufolge die ultimative Quelle göttlicher Erkenntnis und das Ziel aller menschlichen Erkenntnissuche im Menschen selbst liege.

Nesimi wiederholt einerseits die Grundaussage des *vahdet-i vücüt* und die Moral der Geschichte ‘Attārs. Darüberhinaus ist sein Hinweis, daß die „Sprache der Vögel“, d.h. der geheime Code des Universums, nur „in dir“ zu finden sei, noch in einer pointiert hurufischen Weise zu verstehen. Die Hurufis präzisierten den Imperativ, die Göttlichkeit im Menschen zu suchen, nämlich durch die Behauptung, diese Göttlichkeit könne aus dem Liniensystem auf seinem Gesicht errechnet werden. Indem sie dieses Liniensystem direkt in die Buchstaben der arabischen Schrift umrechneten, stellten sie einen Bezug zur Sprache her, der der ‘attārschen „Sprache der Vögel“ hier eine neue, dezidiert hurufische Deutung verleiht.

**1.106. Dūnya duracaq yer deyil, ey can, səfər eylə!**

- 1 Zum Bleiben ist die Welt ist kein Ort, ach Seele, so begib dich auf die Reise!  
Laß dich von ihrem Truge nicht betrügen, hüte dich davor!
- 2 Auf eine Lage lege dich nicht fest – die Tage und die Lebenszeit verrinnen!  
Ihr Menschen, die ihr Einsicht habt, schaut diese Lage euch nicht an, o  
habet Einsehen!
- 3 Beständig ist das Glück nicht dieser Welt, o Meister,  
Laß dich von ihrem Schmucke nicht betrügen, und bewahre dich davor!
- 4 Bist du ein Liebender voll Ehrlichkeit zu dem Geliebten, komm'  
Und setz' die Seele, deine ganze Welt aufs Spiel, und schone nicht  
dein Leben!
- 5 Mein Gott, der Dunkelheit, ach, deiner Haare, die mich so erschreckt, mein  
Herz verfallen ist,  
Verwand'le diesen Zustand, der so hilflos, diese Abenddämmerung,  
in einen Morgen!
- 6 Da heute die Epoche der Beschaulichkeit durch deine Schönheit nun  
beendet ward,  
O Siegel allen Aufruhrs, so vollbring' der Mondenspaltung Wunder!
- 7 Wenn er, wie Moses , Imrans Sohn, o jenem Feuer ja begegnet ist,  
Dann zeige sein Erstrahlen und erkläre jenen Busch!
- 8 Da nur fünf Tage, wie man sagt, des Weltenganzens Herrschaft währt,  
So reiße seine Fundamente ein, ja, sei ein Held und tritt sie in den Staub!
- 9 Nesimi nun erkannte des Pistazienmundes Botschaft,  
So bring' den Süßen du von diesem Zuckerfasse Kunde!

## Anmerkungen

ad 6) „O Siegel allen Aufruhrs, so vollbring' der Mondenspaltung Wunder!": Diese Aufforderung enthält zwei direkte Referenzen auf den Propheten Muḥammad, allerdings in für mehrheitsmuslimische Ohren nicht besonders leicht verdaulicher Form. „Siegel allen Aufruhrs“ ist eine Inversion des berühmten performativen Sprechaktes des Propheten Muḥammad über sich selbst, daß er „das Siegel der Propheten“, d.h. der letztmögliche Träger einer von Allah kommenden Botschaft, sei (Koran 33: 40). Nesimi verbindet diese Anspielung mit einer Reminiszenz auf die im Koran (54: 1) erwähnte Spaltung des Mondes, die in der islamischen Exegese als ein Wunder interpretiert worden ist. Der Sinn des ganzen Doppelverses hängt wie immer bei Nesimi mit der hurufischen Religion beziehungsweise deren Stifter Fażlollāh aus Astarābād (ca. 1340-1394) zusammen. Dessen Schönheit – womit in erster Linie seine spirituelle Schönheit und die Vollkommenheit seiner Lehre gemeint sind – beendet die Epoche der Beschaulichkeit, denn „er“ ist ja „das Siegel allen Aufruhrs“, d.h. die Person, welche die höchste Form des ontologischen Aufruhrs realisiert. Nach hurufischem Anspruch stellte Fażlollāhs Lehre die Summe aller zuvor existierenden Interpretationen des Islams dar, die zugleich durch sie abrogiert würden. Die „Epoche der Beschaulichkeit“ war mit der öffentlichen Verkündigung von Fażlollāhs Lehre (wohl in den 1380er Jahren) nicht nur in einem spirituellen, sondern in einem ganz handfesten Sinne zu Ende. Denn sie brachte die Hurufis nicht nur in Konflikt mit den herrschenden Interpretationen der Religion, sondern setzte sie auch grausamer Verfolgung aus, an der ihr Versuch, eine unabhängige Religionsgemeinschaft zu etablieren, letztendlich scheiterte. Die Inversionsfigur drückt nicht nur diesen gesamten Aufruhr aus, sondern sie setzt auch die Siegelfunktion Fażlollāhs mit derjenigen Muḥammads gleich, so daß beiden Figuren eine ähnlich kulminierende Position zugewiesen wird – für mehrheitsmuslimische Leser und Hörer ein unerträglicher Akt der Profanierung, für die Hurufis aber noch nicht einmal der Gipfel dessen, was sie ihrem Religionsgründer an Macht und Rang zuwiesen. Denn sie hielten ihn ja nicht nur für einen Propheten wie Muḥammad, sondern für die jeweils oberste Verkörperung zweier noch über dem Prophetentum (arabisch *nubūwa*) angesiedelter Rangstufen, des Heiligenstatus (arabisch *walāya*) und der Göttlichkeit (arabisch *ulūhīya*). Die „Mondenspaltung“ schließlich bekräftigt nicht nur den Vergleich Fażlollāh mit Muḥammad, sondern sie verleiht auch der Koranstelle über die Spaltung eine spezifisch hurufische Lesart. Mit

der „Spaltung des Mondes“ kann man nämlich innerhalb der hurufischen Spekulation die Teilung des menschlichen Gesichts (das in der klassischen Literatur oft mit einem Vollmond, arabisch *badr*, verglichen wird) in zwei symmetrische Hälften durch eine senkrechte, gedachte Linie verstehen. Der Bezug auf den Koran und Muḥammad ist somit in den beiden Versen nicht nur ein Mittel zur Provokation und zur Überhöhung Fażlollāhs, sondern er dient auch als theologisches Argument, indem dem Koran an der zitierten Stelle eine hurufische Bedeutung unterstellt wird.

Statt das „Du“ der Verse als Fażlollāh zu identifizieren, kann man in ihm auch den durch die hurufische Lehre perfektionierten Menschen sehen, dem derselbe theologische Rang zugewiesen wird wie Fāżlollāh selbst.

- ad 7) „Sohn des Imran“: Imran ist in der islamischen Mythenwelt der Name des Vaters Mose.

### **1.107. Məndə siğar iki cahan, mən bu cahanə siğmazam**

- 1 Die beiden Welten haben in mir Platz, in dieser Welt, ach, ist für mich kein Platz.  
Juwel des Ortlosen bin ich, in Sein und Seinsort ist für mich kein Platz.
- 2 Da Himmelsthron und Erdenreich, die ersten beiden Schöpfungsworte,  
alles ja in mir zu finden ist,  
So höre auf zu reden, und sei still – in Kommentaren und Erläuterungen ist  
für mich kein Platz!
- 3 Ja, Sein und Seinsort ist mein Wundervers, und essentiell ist mein Beginnen,  
Erkenne mich durch dieses Zeichen, o erkenn': in Zeichen ist für mich  
kein Platz!
- 4 Noch nie ward jemand nur durch Zweifel und durch Täuschung zum  
Vertrauten Gottes,  
Wer Gott erkennt, der weiß: „In Zweifel und in Täuschung ist für mich  
kein Platz!“
- 5 Ja schau' ins Antlitz und erkenn' in seinem Inneren den Sinn!  
Denn Leib und Seele bin ich, doch in Leib und Seele ist für mich kein Platz!
- 6 Perlmutter und Perle bin ich, Jüngster Tag und Jenseits-Brücke.  
So viele Stoffe und auch Möbel hier – doch selbst in solchem Laden ist für  
mich kein Platz.
- 7 Ja der verborgne Schatz – ich bin es selbst! Das Aug' der Klarsicht – bin  
ich selbst!  
Im Schatzhaus das Juwel – ich selbst bin es! Im Meer und Schatzhaus ist  
für mich kein Platz.
- 8 Der allergrößte Ozean bin ich, und Adam ist mein Name, ja die Menschheit  
bin ich,  
Der Galgen auch bin ich, die ersten beiden Schöpfungsworte, doch in  
diesem Seinsort ist für mich kein Platz.

- 9 Die Seele bin ich und die Welt, das Zeitalter und auch die Zeit,  
Doch seht, welch seltsam' Ironie: in Zeitalter und Zeit, ach, ist für  
mich kein Platz!
- 10 Die Sterne bin ich und das Firmament, die Offenbarung und  
ihr Engelsbote,  
Den Mund verschließ', sei still: in dieser Sprache ist für mich kein Platz!
- 11 Atom bin ich, die Sonne, bin die Vier, die Fünf, die Sechs,  
O auf das Antlitz schau', erblicke die Erklärung, doch in der Erklärung  
ist für mich kein Platz!
- 12 Ja die Essenz bin ich und ihre Eigenschaften, bin die Nacht o der  
Propheteneinberufung und auch die der ersten Offenbarung.  
Gelee aus Rosen bin ich und ein Zuckerstück, in dem verschloss'nen  
Mund ist für mich kein Platz.
- 13 Das Feuer bin ich, bin der Baum, der Stein, zum Himmel fliegend,  
Das Züngeln dieses Brandes sieh'! In seinen Zungen ist für mich kein Platz.
- 14 Die Sonne bin ich, bin der Mond, der Honig und der Zucker,  
Lebendigkeit der Seele spende ich – in der lebend'gen Seele ist für  
mich kein Platz!
- 15 Nesimi bin ich heut', ein Haschimite, einer von den Banu Quraisch,  
Doch größer ist mein Wundervers, in Wunderversen und Exusia, nun ist  
für mich kein Platz.

## **Anmerkungen**

ad 15) „Haschimite“: Die Haschimiten waren die altarabische Sippe, zu der der Prophet Muḥammad gehörte. Sie wurde benannt nach Haschim (in wissenschaftlicher Umschrift: *Hāšim*), dem Urgroßvater Muḥammads.

„Banu Quraisch“: Die Banu Quraisch (wissenschaftlich *Banū Qurayš*) waren ein altarabischer Großstamm, zu dem die Sippe Haschims gehörte.

Mit der Behauptung, er sei einer von den Haschimiten und den Banū Quraisch, nimmt Nesimi wohl nicht nur im figurativem Sinne der geistigen Nachfolge, sondern auch im wörtlichen Sinne für sich in Anspruch, von der Familie des Propheten abzustammen. Aus diesem Grund erhielt er den Beinamen „Seyyid“.

**1.108. Əcəba, bu huri üzlü məhi-bədr, ya pərimi?**

- 1 Ist dieser Huri-Angesichtige ein Vollmond oder gar ein Zauberer?  
Ist denn wie die Zypresse aus dem Garten die Gestalt und eine frische  
Rose Seine Wange?
- 2 Die Lippen Deines Mundes aus Rubin, so lebensspendend, lassen Xızur wie  
verbraucht aussehen,  
Bedeutet's, daß die Worte dieses Zuckerlippigen wie Zucker für die  
Reissuppen ja sind?
- 3 Beim Anblick dieser engelsgleichen Huri stürze ich ins Feuer.  
O ist das Antlitz dieses so chinesischen Idols vielleicht auch  
aserbaidshianisch ornamentiert?
- 4 In Nächten, da vollbringet das Phantom o Seiner Augen Überfälle, ach,  
auf mich und meine Augen,  
Ist er ein Zauberer mit räuberischen Augen, ja ein ganzes Heer mit Brauen  
nur als Bogen?
- 5 Ja Seiner Augen Brauen, Locken und Sein Mal: sie haben beide Welten  
sich erobert,  
Gehören alle zur Armee, zum Heer o eines Sultanes der Schönheit?
- 6 Sobald zu sprechen Er beginnt, da gleiten Perlen zahlreich nur von  
Seinen Lippen,  
Ja sind die Zähne des Besitzers eines Mundes aus Perlmutter Juwelenreihen?
- 7 Wohl zum Vertrauten Seines Haares ist Nesimi mit gebrochnem Herzen  
nun geworden,  
Wenn du's nicht glaubst, so komme und erfahre meinen Atem, so nach  
Moschus und nach Ambra duftend!

## **Anmerkungen**

- ad 6) Zu Xızır vgl. S. 34. Nesimi integriert die Figur des unsterblichen Volksheiligen hier in ein hyperbolisches Bild, indem er behauptet, daß sie im Vergleich zu den „lebensspendenden“ Lippen „Deines Rubinmundes“ verbraucht aussehe. Mit dem Rubinmund ist der Gründer und Deus incarnatus der burufischen Religion, Fazlollāh aus Astarābād, gemeint. Seine Lehre führt nach Auffassung seiner Anhänger, unter denen Nesimi eine wichtige Führungsposition einnahm, zur Unsterblichkeit.



**Bei Nr. 110-114 handelt es sich um Vierzeiler (Tuyuğs).**

**1.110. Bilki, kə-l-ən'am ola bəlhüm əzəl**

So wisse: „Wie das Vieh sind sie – vielmehr verirrt noch sind sie!“  
Das gilt für alle, welche sich durch deine Schönheit nicht belehren lassen.  
Da ja auf Deinem Antlitz alle Dinge ausgewogen sind,  
So bist Du der vom Anfang bis zum Ende nie Vergehende.

**1.111. Kim ki, bildi adəmi, insandır ol**

Wer immer Adam auch erkannt hat, ist ein Mensch,  
Und wer ihn nicht erkennt, ist Satan, zweifellos,  
Zu hochmutig der Teufel war, um sich zu unterwerfen,  
Sich selber hielt er für den Allerbarner.

**1.112. Üzünü həqdən çevirmə, həqqi bil**

Dein Antlitz wend' von Gott nicht ab, erkenne Ihn!  
Begreif' die Sure „Bei dem Berge Tur...“, erkenn' das Buch!  
Beim Finger des Propheten Mustafa, erkenn' die Mondenspaltung.  
Zum Paradiesesfluß sind Deine Lippen ja geworden, nun verspüre  
diese Köstlichkeit!

**1.113. Bivəfa dünyadan usandı könül**

Ach, überdrüssig ist der treuelosen Welt das Herz,  
„Nicht existiert sie“, sagte es, für nicht vorhanden hielt ja diese Welt das Herz,  
Sich stürzte und entflamte in der Liebe Brand das Herz,  
Es sättigte am Zuckersaft des Einsseins sich das Herz.

**1.114. Adımı həqdən Nəsimi yazərəm**

Nach Gott schreib' ich als meinen Namen nun „Nesimi“ hin,  
So wisse, daß nach diesem tiefen Sinn ich weder Silber bin noch Gold,  
Zerschmetterter der Götzen bin ich, ebenso der Götzendiener Aser,  
Ich weise auf den rechten Weg und irre gleichfalls von ihm ab.

## Anmerkungen zu den Tuyuğs

ad 1.110.) „Da ja auf deinem Antlitz alle Dinge ausgewogen sind“: Anspielung auf das durch die *istivā*-Linie in zwei symmetrische Hälften geteilte menschliche Gesicht.

ad 1.112.) „Bei dem Berge Tur“: Tur (arabisch *Ṭūr*) ist in der islamischen Überlieferung ein Name des Berges Sinai. Dort soll Gott durch einen brennenden Busch mit Mose gesprochen haben.

„Mustafā“: Der Prophet Muḥammad.

ad 1.114.) Der erste Vers wird üblicherweise als Hinweis darauf genommen, daß Nesimi seinen Dichternamen Nesimi in Anlehnung an denjenigen Fazlollāhs, Na‘īmī, wählte. Beide haben dieselbe metrische Wertigkeit und unterscheiden sich nur durch den Mittelkonsonanten.

„Weder Silber“ (awo. *ne sīm*) ist ein weiteres Wortspiel Nesimis mit seinem eigenen Namen.

„Götzendiener Azer“: Azer (arab. *Āzar*, türk. *Azer*) ist nach dem Koran (6: 74) der Vater Ibrahims beziehungsweise Abrahams. Er war ein ‚Götzendiener‘, da erst durch Ibrahim/Abraham der Monotheismus institutionalisiert worden sei. Die Verwendung von widersprüchlichen, geradezu oxymorischen, Juxtapositionen ist typisch für Nesimi. Der Sinn soll sein, daß kraft der hurufischen Lehre der Unterschied zwischen Götzendienst und Götzenvernichtung, Rechtleitung und Verirrung aufgehoben ist. Ähnliche Gedanken über die Aufhebung der Gegensätze finden sich bereits in der mystisch-islamischen Literatur vor ihm. Möglicherweise liegt hier zusätzlich ein Wortspiel zwischen *Āzar* und dem klanglich ähnlichen Namen von Nesimis Heimat Aserbaidshan (ttü. *Azerbaycan*) vor.

## 2. Editorische Notiz

Mit einer Ausnahme basiert die vorliegende Übersetzung auf dem Text der modernaserbaidshianischen (Republik Aserbaidshan) Ausgabe Araslı 2004. Für das zusätzlich aufgenommene Gedicht Nr. 1.104 wurde [Meḫmed Sa'īd 1844], S. 86f. des türkischen Textes verwendet.

## 3. Zitierte Quellen und Literatur

### Handschriften

Baku, Handschrifteninstitut. MS M-227.

Istanbul, Süleymaniye-Bibliothek. MS Ayasofya 3977.

### Sonstige Literatur

Arabi o.J. Arabi, Şeyhi Ekber Muhiddin-i [= Ibn 'Arabī]: İlm-i cifir. Şerhi ve havassı. [Das Wissen der magischen Buchstaben. Kommentar und spezielle Abschnitte]. Übers. Bursalı, Uğur. Istanbul: Esmā Yayınları.

Araslı 2004. Araslı, Həmid: İmadəddin Nəsimi: Seçilmiş əsərləri [İmadəddin Nesimi. Ausgewählte Werke]. Baku: Lider nəşriyyat.

Arberry 1969. Arberry, A. J.: A Sufi Martyr: The Apologia of Ain al-Qudat al-Hamadani. London: George Allen & Unwin Ltd.

Aşık Veysel 1998. Aşık Veysel: Dostlar beni hatırlasın. Bütün şiirleri, Sanatı, Hayatı [Meine Freunde sollen sich an mich erinnern. Alle Gedichte, seine Kunst, sein Leben]. Oğuzcan, Ümit Yaşar (Hgg.). 11. Aufl. Istanbul: Özgür Yayınları.

Ayan 1990. Ayan, Hüseyin: Nesimi Divanı [Der Diwan des Nesimi]. Ankara: Akçağ Yayınları.

Ələsgərov 1988. Ələsgərov, İlham (Hg.): Aşiq Ələsgər. Baku: Yazıcı.

Bashir 2002. Bashir, Shahzad: Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism. In: Amanat, Abbas/ Bernhardsson, Magnus (Hgg.): *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*. London, New York: I. B. Tauris. 168-184, 371-376.

Bausani 1979. Bausani, A.: Hurufiyya. In: Lewis, Bernard et al. (Hgg.): *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Bd. 3. Leiden, London: E. J. Brill. Luzac & Co. 600-601.

Boyle 1968. Boyle, J. A.: Dynastic and Political History of the Īl-Khans. In: Ders. (Hg.): *The Cambridge History of Iran*. Bd. 5. *The Saljuq and Mongol periods*. Cambridge: Cambridge University Press. 303-421.

Boratav 2011. Boratav, Pertev Naili: K̄hidr-ilyās. In: Bearman, P. et al. (Hgg.): *The Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Brill Online. Freie Universität Berlin. [Http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_SIM-4285](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-4285) [abgerufen am 30. Juni 2011].

Brednich 2007. Brednich, Rolf Wilhelm: Schlangenkönig. In: Ders. (Hg.): *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. 12. Berlin, New York: Walter de Gruyter. Sp. 54-56.

Bursalı o.J. Bursalı, Uğur: Takdim [Vorwort]. In: Arabi, Şeyhi Ekber Muhiddin-i [= İbn Arabi]: *İlm-i cifir. Şerhi ve havassı*. [Die Buchstabenmystik. Kommentar und besondere Abschnitte.]. Übers. Bursalı, Uğur. Istanbul o. J. Esmā Yayınları. 6-20.

Canby 1998. Canby, Sheila R.: Siyah-qalem. In: Bosworth, C. E. et al. (Hgg.): *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle Édition. Bd. 9. Leiden: E. J. Brill. 720f.

Chase 2003. Chase, Kenneth: Firearms. A Global History to 1700. Cambridge: Cambridge University Press.

Clauson 1972. Clauson, Sir Gerard: An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Clarendon Press.

Colin et al. 1960. Colin, G. S. et al.: Barūd. In: Gibb, H. A. R. et al. (Hgg.): *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Bd. 1. Leiden, London: Brill, Luzac & Co. 1055-1069.

Eisenberg/Vajda 2011. Eisenberg, J./ Vajda, G.: Hawwa (Eve). In: Bearman, P. et al. (Hgg.): *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Brill Online. Freie Universität Berlin. [Http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_SIM-2821](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-2821) [abgerufen am 07. Juni 2011].

Faroqhi 2011. Faroqhi, Suraiya: Tapu (t.). In: Bearman, P. et al. (Hgg.): *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Freie Universität Berlin. [Http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_SIM-7400](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-7400) [abgerufen am 24. Mai 2011].

Qəhrəmanov 1970. Qəhrəmanov, Cahangir: Nəsimi divanının leksikası [Das Lexikon von Nesimis Diwan]. Baku: Elm.

Qəhrəmanov 1973. Qəhrəmanov, Cahangir: İmadəddin Nəsimi. Əsərləri [İmadəddin Nesimi. Werke]. 3 Bde. Baku: Elm.

Göktaş 1994. Göktaş, Uğur: Nevruz adətləri [Nevruz-Gebräuche]. In: Eyice, Semavi et al. (Hgg.): *Dünden bugüne İstanbul Ansiklopedisi [Istanbul-Enzyklopädie. Von gestern bis heute]*. Bd. 6. Istanbul: Kültür Bakanlığı, Tarih Vakfı. 69f.

Gölpınarlı 1973. Gölpınarlı, Abdülbâki: Hurûfilik Metinleri Kataloğu [Katalog von Handschriften zum Hurufismus]. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Götz 1999. Götz, Manfred: Islamische Handschriften. Teil 1. Nordrhein-Westfalen. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Gozlan 2004. Gozlan, Martine: Le Sexe d'Allah. Paris: Grasset.

Grotzfeld 1998. Grotzfeld, Sophia: Abū Muḥammad al-Qāsim al-Ḥarīrī. Maqāmat. In: Jens, Walter (Hg.): *Kindlers Neues Literatur Lexikon*. Bd. 7. Frechen: KOMET. 314f.

Grotzfeld 1998a. Grotzfeld, Sophia: Abū Muḥammad al-Qāsim al-hariri. Durrat al-Ġawwāş fī auhām al-ḥawāşş. In: Jens, Walter (Hg.): *Kindlers Neues Literatur Lexikon*. Bd. 7. Frechen: KOMET. 314.

Hâfez de Chiraz 2006. Hâfez de Chiraz: Le Divân. Fouchécour, Charles-Henri de (Übers., Hg.). Lagrasse: Verdier.

Heß 2006. Heß, Michael Reinhard: SUBVERSIVE EULOGIES: A Medhiye about the Prophet and the Twelve Imams by 'İmad ed-Din Nesimi. *Turcica* 38 (2006). 3-45.

Heß 2006a. Heß, Michael Reinhard: Mehr als Worte sagen: Etymologische Betrachtungen zum Märtyrerbegriff des Islams. *Orientalia Suecana*. 55 (2006). 41-57.

Heß 2007. Heß, Michael Reinhard: Der Teufel als Märtyrer – das Böse und das Heilige. In: Weigel, Sigrid (Hg.): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*. München 2007. Wilhelm Fink. 56-58.

Heß 2007a. Heß, Michael Reinhard: Alevi martyr figures. *Turcica* 39 (2007). 253-290.

Heß 2007b. Heß, Michael Reinhard: From mártys to martyr: Remarks on the multicultural proto-history of martyrdom. *Orientalia Suecana* 57 (2008). 63-80.

Heß 2008. Heß, Michael Reinhard: Ali Ağca und der 11. September: Denkwürdige Koinzidenzen. In: Kraß, Andreas/Frank, Thomas (Hgg.): *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*. Frankfurt am Main 2008. Fischer Taschenbuch Verlag. 258-305.

Heß 2009. Heß, Michael Reinhard: Die Sprache des Menschengottes. Untersuchungen zu 'Imad äd-Din Näsīmīs (fl. ca. 1400) türkischem Divan. Aachen: Shaker Verlag.

Heß 2011. Heß, Michael Reinhard: Zugänge zum Werk Nesimis. In: Aghayev, Mardan/Suleymanova, Ruslana (Hgg.): *Jahrbuch Aserbaidshansforschung: Beiträge aus Politik, Wirtschaft, Geschichte und Literatur*. Bd. 4. Bochum 2011. 155-194.

[Http://hadithcollection.com/](http://hadithcollection.com/) [Online-Sammlung von Hadithen; exakter Link und Datum des jeweiligen Abrufs im Text].

[Http://www.islamicity.com](http://www.islamicity.com) [Muslimisches Online-Portal mit Quellen zum Islam; exakter Link und Datum des jeweiligen Abrufs im Text]

[Http://www.kuran.gen.tr/](http://www.kuran.gen.tr/) [Online-Sammlung von Korantexten; exakter Link und Datum des jeweiligen Abrufs im Text].

Huart/Tevfik 1909. Huart, Clement/Tevfik 1909, Rizá: Textes persans relatifs à la secte des Houroufīs publiés, traduits et annotés par M. Clément Huart (...) suivis d'une étude sur la religion des Houroufīs par le Docteur Rizá Tevfik (...). Leyden, London: Imprimerie Orientale, Luzac & Co.

İbn Arabi 2000. İbn Arabi: Harflerin İlmi [Das Wissen der Buchstaben]. Übers. Kanık, Mahmut. Bursa: Ada.

İpşiroğlu 1985. İpşiroğlu, Mazhar.: Bozkır rüzgârı [Steppenwind]. Istanbul: Ada.

Karakuş/Kuruyazıcı 2001. Karakuş, Mahmut/Kuruyazıcı, Nilüfer (Hgg.): Gurbeti Vatan Edenler. Almanca Yazan Almanyalı Türkler [Die die Fremde zur Heimat machten. Aus Deutschland stammende Türken, die auf deutsch schreiben]. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Khaitzine 1996. Khaitzine, Richard: La langue des oiseaux: quand ésotérisme et littérature se rencontrent. Paris: Dervy.

Konuk 2001. Konuk, Kader: Identitäten im Prozeß. Literatur von Autorinnen aus der Türkei in deutscher, englischer und türkischer Sprache. Essen: Die Blaue Eule.

Köprülü 1935. Köprülü, Mehmet Fuad: Art. Abdal. In: Ders.: *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi [Enzyklopädie der Türkischen Volksliteratur]*. Nummer 1. Istanbul: Burhaneddin Basimevi. 23-58.

Korkmaz 1994. Korkmaz, Esat: Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik terimleri sözlüğü [Enzyklopädisches Wörterbuch von Fachausdrücken des Alevitismus-Bektaschismus]. Istanbul: Ant Yayınları.

- Kramer 1995. Berthold Schwarz: Chemie und Waffentechnik im 15. Jahrhundert. München: Oldenbourg.
- Kürkçüoğlu 1985. Kürkçüoğlu, Kemâl Edib: Seyyid Nesîmî Dîvânı'ndan seçmeler [Auszüge aus dem Diwan des Seyyid Nesimi]. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Maier 2001. Maier, Bernhard: Koran-Lexikon. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Mehmed Sa'îd 1844. Mehmed Sa'îd (Hg.) Nesîmî dîvânî [Divan des Nesimi]. Der-i Se'âdet.
- Meisami 2003. Meisami, Julie Scott: Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry. Orient pearls. London: RoutledgeCurzon.
- Mélikoff 1993. Mélikoff, Irène: Uyar idik uyardılar. Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları [Wir schliefen, sie warnten uns. Studien über den Alevitismus-Bektaschismus]. Übers. Alptekin, Turan. Istanbul: Cem yayınevi.
- Mélikoff 1993a. Mélikoff, Irène: Anadolu Süfilîğinin Orta Asya Kökenleri [Die zentralasiatischen Wurzeln des anatolischen Sufitums]. In: Dies.: *Uyar idik uyardılar. Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları [Wir schliefen, und sie warnten uns. Alevitisch-Bektaschitische Studien]*. Istanbul: Cem yayınevi. 151-162. Übers. Alptekin, Turan. Istanbul: Cem Yayinevi.
- Mélikoff 1998. Mélikoff, Irène: Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Nagel 2008. Nagel, Tilman: Mohammed: Leben und Legende. München: Oldenbourg.
- Nagel 2010. Nagel, Tilman: Zur Einführung: Der Koran im spätantiken Vorderasien. In: Ders. (Hg.): *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*. R. Oldenbourg Verlag: München. VII-XXIV.
- Nesimi 2011. Nesimi, Imadeddin: Sei gegrüßt, willkommen bist du, meine Seele, meine Wanderpsyche, sei gegrüßt! Übers. Heß, Michael Reinhard. [Http://www.michael-reinhard-hess.de/poesie.html](http://www.michael-reinhard-hess.de/poesie.html) [abgerufen am 23. Juli 2011].
- Ocak 1982. Ocak, Ahmet Yaşar: Quelques remarques sur le role [sic] des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles dans l'Empire Ottoman. *Osmanlı Araştırmaları* 3 (1982): 69-80.
- Ocak 1992. Ocak, Ahmet Yaşar Ocak: Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV.-XVII. Yüzyıllar) [Marginales Sufitum im Osmanischen Reich: die Kalenderis (14.-17. Jh.)]. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayinevi.

Ocak 1993. Ocak, Ahmet Yaşar: Les milieux soufis dans les territoires du beylicat ottoman et le problème des 'Abdalan-i Rum (1300-1389). In: Zachariadou, Elizabeth

(Hg.): *Halcyon Days in Crete I. A Symposium held in Rethymnon 11-13 January 1991. The Ottoman Emirate (1300-1389)*. Rethymnon: Crete University Press. 145-158.

Ocak 2005. Ocak, Ahmet Yaşar: Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri [Die vorislamischen Grundlagen des Alevitisch-Bektaschitischen Glaubens]. Istanbul: İletişim.

O. Hg. 1860 [15. Cumada II 1276 H. = 09.1.1860 greg.]. O. Hg.: Dīvān-ī Nesīmī [Der Divan des Nesimi]. Der-i Se' âdet: Taşvîr-i Efkâr Maṭba'ası.

Orthmann 2008. Orthmann, Eva: Sonne, Mond und Sterne: Kosmologie und Astrologie in der Inszenierung von Herrschaft unter Humayun. In: Korn, Lorenz (Hg.): *Die Grenzen der Welt: Arabica et Iranica ad honorem Heinz Gaube*. Wiesbaden: Reichert. 297-306.

Özdamar 2010. Özdamar, Emine Sevgi: Mutterzunge. Erzählungen. Berlin: Rotbuch.

Öztürk 2009. Öztürk, Özhan: Folklor ve Mitoloji Sözlüğü [Lexikon der Folklore und Mythologie]. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Pala 1998. Pala, İskender: Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü [Enzyklopädisches Wörterbuch der Diwanliteratur]. Istanbul: Ötüken.

Pala 2004. Pala, İskender: Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü [Enzyklopädisches Wörterbuch der Diwanliteratur]. Istanbul: Kapı Yayınları.

Paret 1985. Paret, Rudi: Der Koran. Übersetzung. Stuttgart etc.: Kohlhammer.

Paret 1986. Paret, Rudi: Ashab al-Kahf. In: Gibb, H. A. R. et al. (Hgg.): *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. 1. Leiden: E. J. Brill. 691.

Pinguet 1992. Pinguet, Catherine: Remarques sur la poésie de Kaygusuz Abdal. *Turcica* 34 (2002).13-38.

Redhouse 1987 [1890]. Redhouse, Sir James W.: A Turkish and English Lexicon. Nachdr. Beirut: Librairie du Liban.

Redhouse 1992. Redhouse, Sir James W.: A Turkish and English Lexicon. 2. Aufl. Istanbul: Çağrı Yayınları.

- Reinert 1990. Reinert, Benedikt: Der Vierzeiler. In: Heinrichs, Wolfhart et al. (Hgg.): *Orientalisches Mittelalter*. Wiesbaden: Aula. (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Hg. Klaus von der See. Bd. 5.) 284-300.
- Ritter 1954. Ritter, Hellmut: Die Anfänge der Hurufisekte. In: *Oriens* 7 (1954). 1-54.
- Ritter 2003. Ritter, Hellmut: The Ocean of the Soul. Men, the World and God in the Stories of Farīd al-Dīn 'Attār. John O'Kane/Bernd Radtke (Übers.). Leiden, Boston: Brill.
- Robinson 1965. Robinson, B. W.: Drawings of the masters. Persian drawings from the 14<sup>th</sup> through the 19<sup>th</sup> century. New York: Shorewood.
- Roxburgh 2000. Roxburgh, David J.: Prefacing the Image. The writing of art history in sixteenth-century Iran. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Schimmel [ca. 1989]. Schimmel, Annemarie (Übers.): Türkische Gedichte vom 13. Jahrhundert bis in unsere Zeit. 3. Aufl. Ankara: Kulturministerium.
- Schrieke et al. 2011. Schrieke, B. et al.: Mi`rādī. In: Bearman, P. et al. (Hgg.): *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Brill Online. Freie Universität Berlin. [Http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_COM-0746](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0746) [abgerufen am 13. Mai 2011].
- Schuhmacher/Woerner 1995. Schuhmacher, Stephan/Woerner, Gert (Hgg.): Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus. Hinduismus. Taoismus. Zen. 3. Aufl. München: Otto Wilhelm Barth Verlag.
- Shindeldecker 2005. Shindeldecker, John: Türkische Aleviten Heute. [Http://www.alevibektasi.org/john\\_almanca.htm](http://www.alevibektasi.org/john_almanca.htm). [gedownloadet am 7. Dezember 2005].
- Sobieroj 1997. Sobieroj, F.: al-Shiblī, Abū Bakr Dulaf b Djaḥdar. In: Bosworth, C. E. et al. (Hgg.): *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. 9. Leiden: Brill. 432f.
- Sourdel-Thomine/Alparslan/Abdullah Chaghatai 2011. Sourdel-Thomine, J./Alparslan, Ali/Abdullah Chaghatai, M.: *Khatt*. In: Bearman, P. et al. (Hgg.): *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Brill Online. Freie Universität Berlin. [Http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_COM-0502](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0502) [abgerufen am 27. Juni 2011].
- Steingass 1963. Steingass, F.: A comprehensive Persian-English dictionary. London: Routledge & Kegan Paul Limited.

Steingass 1998. Steingass, F.: A comprehensive Persian-English dictionary. London: Routledge.

Steuerwald 1988. Steuerwald, Karl: Türkisch-deutsches Wörterbuch. Wiesbaden, Istanbul: Otto Harrasowitz, ABC Kitabevi.

Tahralı 2006. Tahralı, Mustafa: Muhyiddin İbn Arabi ve Türkiye'ye Tesirleri [Muhyī ad-Dīn Ibn 'Arabī und seine Einflüsse auf die Türkei].  
[Http://www.blogcu.com/ibnarabi/187220/](http://www.blogcu.com/ibnarabi/187220/) [downgeloaded am 2. Mai 2006].

Üzüm 2000. Üzüm, İlyas: Günümüz Aleviliği [Heutiges Alevitentum]. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Watt 2011. Watt, W. Montgomery: Iram: In: Bearman, P. et al. (Hgg.): *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Brill Online. Freie Universität Berlin.  
[Http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_SIM-3586](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-3586) [abgerufen am 27. Juni 2011]

Wilkens 2001. Wilkens, Jens: Die drei Körper des Buddha (Trikaya): das dritte Kapitel der uigurischen Fassung des Goldglanz-Sutras (Altun Yaruk Sudur). Eingeleitet, nach den Handschriften aus Berlin und St. Petersburg herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Turnhout: Brepols.

Ze'evi 2006. Ze'evi, Dror: Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Żygulski 1983. Żygulski, Z.: Oriental and Levantine Firearms. In: Blair, Claude (Hg.): Pollard's history of firearms. Feltham: Country Life Books. 425-462.

## 4. Sach- und Personenindex

- Abġad*, 153, 154, 155, 191, 192, 223, 232, 290  
Abraham, 76, 117  
Abū Bakr, 122, 184  
Abū Dā'ūd as-Siġistānī, 269  
acht, 148, 170, 284, 285  
Achtzchntausend Welten, 214, 259, 298  
Adam, 114, 178, 180, 183, 185, 186, 221, 222, 275, 292, 308, 329, 356, 362  
Adham, 314, 317  
Afghanistan, 57, 93, 168  
Ägypten, 36, 70, 167, 168, 187, 189, 246, 252, 254, 256  
*āḥīrzamān*, 22  
*aḥsan taqwīm*, 160  
*aḥīar*, 168  
Akkusativ, 159, 252  
Akronyme, 223, 235  
Al (Kobold), 72  
*al-'urwa ul-wuḥḫā*, 176  
Alast(u), 76, 77, 199  
Alastu, 274, 275  
Aleppo, 12, 342  
Aleviten, 12, 131, 143, 186, 209, 370  
Alexander, 266, 268, 269, 284, 286, 292, 293, 312  
Algar, Hamid, 46  
*al-ḥabl al-matīn*, 176  
al-Hallāġ, 95, 114  
al-Ḥarīrī, 133, 265, 366  
Alif, 63, 65, 91, 93, 106, 135, 138, 153, 192, 232, 301, 303, 305, 350  
Alinġak, 34  
al-Isrā', 289  
al-Ḥusayn, 137, 251  
Allhagistrauch, 206  
Alliteration, 285, 308  
Almosengabe, 185  
*al-mu'minu mir'ātu l-mu'min*, 192  
Aloe, 107, 139  
Altes Testament, 37  
Altwestoghusisch, 17, 72  
Ambra, 21, 43, 56, 58, 60, 74, 96, 107, 139, 175  
*And l-Hakk*, 77  
Anatolien, 53, 102, 250, 307  
Anka, 14, 21, 25, 50, 51  
Antinomismus, 282  
Apokoinou, 281  
Aqedah, 117, 171, 287  
Aqsa-Moschee, 91, 162, 274, 276, 289  
Arabisch, 17, 72, 143, 263, 264  
*arkān al-islām*, 179, 185  
*ar-raġīm*, 232  
*ärtük tük*, 163  
aruz, 349  
Aschura, 137, 246, 251  
Aserbajdschan, 85, 166, 206, 346, 363  
Aserbajdschanisch, 17  
*āšīnā*, 46, 153  
Askese, 43, 127, 182, 186, 220  
*asmā' ḥusnā*, 193  
aš-Šakūr, 300  
aš-Šiblī, 184  
*astar*, 168  
Astarābād, 12, 34, 168, 354, 360  
Atlas, 71  
Attribute, 46  
Aufruhr, 21, 22, 24, 46, 84, 86, 97, 98, 99, 124, 127, 233, 237, 239, 275, 316, 354  
Aufstellung, 92, 93, 101, 160, 177, 179, 217, 218, 288, 290, 341, 342  
Augustinus, 120  
*āyet*, 68, 239  
Āzar, 363  
Azazel, 160, 324  
Azer, 345, 347, 362, 363  
Āzer, 85  
Azerbaycan, 363  
Azrail, 240, 242  
Bā, 127, 131, 140, 144, 153, 165, 203, 234, 259, 301  
*bāb*, 128  
Backgammon, 91, 232  
Badachschan, 56, 57, 323, 327  
*baġla-*, 232  
Bagdad, 77, 95, 184, 272  
Bahuvrīhi, 86  
*bāld*, 91, 138  
*bāḥīn*, 146, 147  
*barā'at*, 250  
Barden, 166  
Basilikum, 21, 23, 45, 56, 107, 195, 196, 271, 306  
Baykurt, Fakir, 307  
*Bayı Allāh*, 300  
*Beld*, 27, 28, 91, 138  
Belkis (= Belkis), 181  
Belkis, 178, 321, 322  
Berat, 246, 250, 261  
Bettler und König, 70, 196  
*Bezīm*, 120, 133, 220, 258

- hezmi elest*, 243  
*hezmi-e elest*, 120  
 Bicne, 233  
*Bi-smillah*, 130, 131  
 Bogenmacher, 133  
 Bolgar, 167, 168  
 Brauen, 30, 36, 39, 46, 54, 55, 60, 71, 81, 84,  
 86, 109, 124, 125, 139, 169, 170, 219, 233,  
 257, 258, 266, 276, 303, 310, 316, 359  
 Brise, 74, 75, 90, 93, 140, 301, 322  
 Brücke, 329, 356  
*bu yolda*, 151  
 Buchstabenmystik, 263, 365  
 Buddha, 185, 371  
 Buddhismus, 185, 370  
 buddhistische Philosophie, 163  
 Buraq, 26, 29  
 Burka, 109  
*būi*, 185  
 Byzanz, 53  
*çeng*, 308  
 China, 75, 100, 102, 245, 271, 272, 345, 346  
 chinesischen Schriftzeichen, 162  
 Chorasán, 167, 168  
 Chosrau, 122, 123, 145, 147, 318, 320, 323, 328  
 Chosrau und Schirin, 123  
 Chosrou I. Anūschiravān, 123  
 Chosrou II. Parwēz, 123  
 Christentum, 99, 120, 180, 185, 273  
 code-mixing, 263  
 code-switching, 263  
 Culfa, 166  
*cüppe*, 283  
 Cyperus rotundus, 23  
*dābbatu 'l-ard*, 329, 330, 331  
*Dal*, 84, 230, 232, 233, 235  
*Dāl*, 153, 235, 301  
 Dante, 133  
*dar*, 16, 100, 106, 138, 140, 143, 147, 200, 247,  
 328  
*dār*, 143, 149, 163, 347  
*dār al-gurūr*, 231  
 Dārā, 268  
 Dareios, 266, 268, 269  
 Dareios III., 268, 312  
 Daseins-Körper, 240, 241  
 Derwische, 73, 80, 185, 196  
*devir*, 22, 127, 131, 171, 184, 203, 264  
*devir*-Glauben, 131  
*devrān*, 127, 171  
*Devr-i kamer*, 22  
*deyyār*, 163  
 Diakritika, 19, 154, 170, 249  
 Dialekt, 12, 17, 18, 236  
 Digraphie, 305  
*dil*, 68, 70, 111, 162, 163, 174, 229  
 Diwan, 3, 17, 133, 218, 222, 223, 264, 275, 287,  
 293, 306, 328, 338, 364, 365, 368  
*do'ru yol*, 149  
 Dört Kitap, 298  
*dozah*, 349  
 Drogen, 225  
 Dschemschid, 70, 135, 136, 192, 200, 203, 245,  
 292, 293, 314, 316, 322  
 Dschinnen, 226, 237  
*duzah*, 349  
*ebed*, 120  
*edib*, 47  
 Ehe, 97  
*ehli-beyt*, 243  
*ehl-i hakk*, 209  
 Hıdır, 34  
 Einzigkeit, 31  
 Elativ, 231  
 Elias, 314, 316  
*emmāre*, 213  
 Engel, 43, 60, 114, 119, 182, 240, 241, 245,  
 276, 303, 341  
 Enthaupten, 209  
 Hosrou, 123  
 Erdentier, 330  
 ersten Person, 202, 263  
*esm 'ayn-e musammā ast*, 238  
*esrār*, 225  
 Eulogie, 332  
 Euphrat, 242  
 Evangelium, 130, 170, 197, 289, 296  
 Exegese, 41, 258, 351, 354  
*ezel*, 119, 133, 220, 234  
*fal*, 206  
 Falke, 224, 225  
*fanā*', 79, 89, 220  
*fanā 'fi'llāh*, 89  
 Fasten, 39, 42, 185, 246, 250  
*fath*, 41, 128  
*fatha*, 252  
 Fatha, 280  
*Fātiha*, 63, 65, 66, 296, 298  
*Fātiha*, 65, 128, 130, 216, 218, 243, 252, 280  
*Fazl-i Hak*, 228, 229  
 Fazlollāh, 22, 32, 79  
 Feminin, 205  
*fena*, 79, 238  
*fenā fillāh*, 213  
 Ferhad, 145, 318, 320, 323, 328  
 Ferhad und Širin, 147  
 Finger, 33, 34, 361, 362  
*firāk*, 143, 149  
*fitne*, 22, 31, 46, 97, 127, 137, 153, 239, 275,  
 307, 316

- fitna*, 31  
*fitne-i âhîr-zamân*, 127  
 Fouchécour, Charles-Henri de, 15  
 Frau, 15, 24, 38, 137, 205, 232  
 Freitagsgebet, 119, 190, 193  
 Freitagsmoschee, 189  
*fuzûl*, 29  
 Fuzûlî, 14  
 Furkân, 170, 385  
 Gabriel, 45, 54, 61, 118, 119, 233, 240, 241, 245, 249, 254, 255, 276, 351  
 Galgen, 95, 98, 112, 117, 142, 143, 148, 149, 208, 209, 210, 211, 217, 228, 245, 257, 258, 271, 303, 341, 347, 356  
 Gebetsnische, 46, 119, 316  
 Geier, 225  
 Geld, 78, 94, 98, 204, 226  
 Genitiv, 252, 350  
 genitivus objectivus, 227  
 genitivus subjectivus, 227  
 Geomantie, 170  
 Gesetzesreligion, 13, 47  
 Gesicht, 10, 15, 24, 33, 34, 39, 40, 42, 44, 47, 54, 55, 60, 62, 63, 65, 71, 73, 84, 85, 90, 93, 95, 96, 98, 103, 105, 109, 118, 119, 120, 123, 124, 126, 127, 136, 139, 141, 156, 157, 166, 168, 170, 173, 174, 177, 180, 185, 186, 191, 198, 199, 205, 215, 216, 217, 218, 225, 234, 256, 257, 258, 259, 261, 266, 268, 269, 271, 272, 273, 275, 278, 280, 284, 285, 294, 295, 299, 312, 313, 314, 316, 318, 324, 326, 328, 331, 332, 333, 351, 352, 356, 357, 359, 362, 363  
 Ghasele, 14, 15, 102, 122, 147, 154, 155, 176, 184, 193, 202, 264, 277, 283, 298, 305, 317, 320, 322, 327, 332, 342  
 Ghazan, 185  
 Glaube(ns)bekenntnis, 185  
 Glaubensbekenntnis, 34  
*Golestân*, 10  
 grammatischen Person, 202  
 Granatapfelbaum, 195  
 GröÙte, 123, 316  
 Grundbuch, 195, 196  
*gûl ü bülbûl*, 225  
*gurbet*, 307  
*gurbetçi*, 307  
 Hızır, 34, 312, 313, 388  
 Haare, 22, 25, 36, 39, 74, 75, 81, 82, 86, 121, 123, 133, 150, 158, 169, 170, 172, 174, 199, 210, 314, 333  
 Haddsch, 182, 185, 188, 246, 286, 308, 311  
 Hadith, 37, 100, 101, 182, 190, 201, 221, 222, 269  
 Halil, 345, 347  
 Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von, 15  
 Hängen, 209  
 Hariri, 262  
 Hasard, 91  
 Hasch, 224, 225  
 Haschim, 288, 291, 358  
 Haschimiten, 358  
 Haschisch, 225  
 Hâsim, 291, 358  
 Haus Allahs, 297, 300  
 Hebräisch, 37  
 Hedschas, 107, 108  
*heft iklim*, 285  
 Heiliger Geist, 140, 249  
 Heiliggeist, 39, 90, 188  
 Hendiadyoin, 286  
 Himmelsschlüssel, 223  
 Himmelssfahrt, 175, 176, 276, 277, 288, 289, 291, 298  
 Himmelsphären, 184  
 hinduistische Philosophie, 163  
 Hohelied, 23  
 Hölle, 39, 124, 144, 182, 240, 329, 349  
*Homâ o Homâyûn*, 312  
 Homograph, 159, 349  
 Homographie, 236, 282  
 homonym, 86, 144, 218, 231, 320, 332, 347  
 Homonym, 79, 159, 311  
 Homonymie, 65, 70, 79, 82, 140, 225, 229  
 Homophon, 211  
 Homophone, 40  
 Homophonie, 27, 236  
 Honig, 43, 158, 182, 215, 230, 231, 357  
*hûmây*, 312  
 Humoraltheorie, 47  
 Hurufismus, 10, 11, 12, 13, 23, 125, 132, 136, 146, 149, 168, 173, 179, 181, 184, 190, 205, 209, 211, 238, 241, 243, 255, 276, 280, 281, 295, 298, 299, 328, 342, 349, 366, 388  
 Hüseyini, 341, 342  
 Hüsröv, 123, 147  
 Hyazinthe, 21, 22, 45, 74, 172, 173  
 Hybris, 114  
 Hyperbel, 73  
 Iblis, 114, 160  
 Ibn al-'Arabî, 31, 154, 263, 305  
 Ich bin Gott, 76, 77, 95, 254, 255, 345, 347  
 Imam, 119, 128, 130, 159, 164, 165, 188, 213, 283, 336  
 imâm, 119  
 Imperativ, 126, 248, 264, 352  
 Imran, 198, 353, 355  
 Indische Narde, 23  
 Intensivpartizip, 184  
 Iram, 301, 306, 344, 371

- Iran, 10, 13, 17, 123, 125, 136, 167, 168, 180,  
185, 199, 272, 365, 370
- Iskandar, 268
- islamische Orden, 149
- Ismail, 171
- Ismailiten, 160
- Isräfil, 163
- Israfil, 240, 241, 254, 255, 333, 335
- istawā*, 44
- ista-*, 227
- istikbār*, 114
- istivā*, 24, 44, 93, 120, 141, 143, 149, 160, 170,  
189, 216, 232, 234, 243, 249, 269, 273, 275,  
277, 285, 298, 311, 317, 330, 331, 335
- Jemen, 181, 306, 344
- Jerusalem, 91, 162, 276
- Jesus, 46, 47, 131, 161, 172, 174, 210, 249, 272,  
273, 274, 275, 280, 292, 316, 333, 336
- Johannesevangelium, 131
- Johannes-Evangelium, 151
- Joseph, 15, 33, 70, 172, 174, 187, 189
- Judentum, 185
- jüdische Tradition, 37
- Jungfrau, 124, 240
- Jüngster Tag, 36, 125, 297
- Jüngstesn Gericht, 42, 125, 128, 133, 134, 144,  
192, 207, 216, 234, 242, 249, 275, 299, 300,  
335
- Jupiter, 54
- Kaaba, 45, 91, 107, 108, 119, 129, 130, 132,  
134, 164, 166, 177, 182, 204, 210, 217, 221,  
222, 286, 293, 300, 316, 337
- Kadir Gecesi, 250
- Kadir-Nacht, 250
- Kaf und Nun, 36, 37, 124, 126, 200, 202, 244,  
248
- Kaffeegenuß, 206
- Kaffeesatzlesen, 206
- Kahramanmaraş, 59
- Kalender, 93
- Kalif, 159, 213
- Kalligraphie, 306
- Kanaan, 33, 172, 174
- Kandis, 43, 81
- kunz-e mahfi*, 37
- Karchi, 314, 317
- Karun, 172, 174
- Kasra, 280
- Katai, 250
- Kategorien, grammatische, 83
- Kautar*, 40
- Kaukasus, 25, 34, 166, 352
- Kausativ-Imperativ, 264
- Kerbela, 251
- Kevser, 40, 55, 56, 122, 201, 203, 242, 245,  
266, 268, 323, 327, 337
- König der Schlangen, 101, 309
- Konya, 93
- Kopula, 263
- Koranvers, 68, 198, 239, 253, 259, 269, 275,  
276, 290
- Krebs (Sternzeichen), 240
- Kreuz, 45
- Krösus, 174
- kufi*, 37
- küfr*, 37, 204
- kun*, 37, 126, 132, 248
- kün*, 126, 132, 329
- kün fe-kān*, 329
- kuntu kanzan*, 132
- kurban*, 35, 117
- kurban bayramı*, 35, 117
- Kürkcüoğlu, Kemāl Edib, 28, 29, 269, 335
- Kutte, 71, 73
- labbayka*, 312
- Lām*, 223, 303, 305, 350
- Lā-mekān*, 62
- Lal, 142, 144
- Lât, 144
- lauh*, 119, 198
- lauh mahfuz*, 119
- Leber, 48, 49, 58, 74, 101, 107, 116, 121, 148,  
149, 219, 343, 348
- levh-i mahfuz*, 306
- Leyli ve Meğnün, 95
- Leyli, 94, 95
- Liebesmartyrer, 143
- Liniensystem, 198, 259, 352
- literarisch-romantisch*, 14
- Locken, 30, 36, 56, 63, 65, 81, 87, 98, 100, 101,  
148, 150, 219, 252, 269, 274, 275, 303, 339,  
359
- Logos, 36, 50, 69, 118, 139, 156, 188, 197, 245,  
246, 247, 260, 266, 270, 321, 333, 351
- Lotosbaum, 26, 29, 139, 140, 277, 284, 298,  
310, 311
- Löwe, 283, 320
- Löwe (Sternzeichen), 240
- lutf*, 49
- Mâcîn*, 346
- Ma'rûf Karhî, 317
- ma'şûka*, 146, 205, 293
- Macht-Nacht, 246, 250
- Mahdi, 335
- mahr*, 97
- mahrem*, 153
- Makam, 303, 308, 321, 322
- Makamen, 262, 265, 308

- man 'arafa nafsa-hü fa-ḳad 'arafa Rabba-hü,*  
 159, 227, 235, 280, 317, 329  
**Mani,** 271, 272  
**Manichäismus,** 272  
**Manna,** 204, 206, 207, 273  
**Manšür al-Ḥallägğ,** 77  
**Mansur,** 76, 94, 95, 98, 99, 111, 148, 149, 164,  
 165, 182, 184, 208, 210, 211, 228, 254, 255,  
 257, 271, 272, 292, 293, 333, 347  
**Mar'aš,** 59  
**Maraş,** 295  
**Märänšäh,** 309  
**Märchen Vogel,** 25  
**Mars,** 242  
**Märtyrer,** 12, 77, 112, 114, 366  
**Märtyrertod,** 61, 287, 299  
**Märtyrertum,** 34, 168  
**Martyrium,** 33, 34, 117, 143, 149, 155, 171,  
 218, 273, 299, 320  
**Marwa,** 286, 310  
**Maskulinum,** 205  
**mathematischen Operationen,** 11, 126, 128, 241  
**Māzandarān,** 10  
**Mīm,** 235, 303  
**Medina,** 108  
**medizinische Theorie,** 46  
**Medrese,** 240  
**Medschnun,** 94, 95, 105, 106, 271, 272, 339,  
 340  
**Meğnün,** 272  
**Meer,** 10, 30, 43, 60, 90, 164, 175, 196, 201,  
 203, 221, 222, 240, 241, 244, 246, 249, 292,  
 294, 323, 324, 326, 328, 332, 345, 346, 356  
**Mekka,** 34, 91, 108, 119, 134, 166, 185, 268,  
 286, 300, 316  
**Mesnevi,** 193, 203, 327, 335  
**messianische Gruppierungen,** 160  
**metrisch Kgekürzung,** 140  
*mevlā,* 241  
**Mevlana,** 31  
*meydan,* 30, 31, 51  
*mi'räg,* 176, 258  
*mişk,* 23  
*mişk-i türkmānī,* 23  
*mişk-i zemīn,* 23  
*molamma',* 263  
**Mond,** 21, 22, 39, 48, 54, 57, 60, 61, 63, 64, 65,  
 66, 69, 71, 73, 84, 96, 98, 105, 107, 113,  
 118, 120, 135, 156, 204, 219, 241, 244, 248,  
 274, 283, 310, 312, 318, 357, 369  
**Mondkalender,** 223  
**Mongolen,** 93, 152, 168, 272  
*morg,* 163, 352  
**Morpheme,** 252, 263, 286  
**Moschee,** 91, 150, 162, 165, 182, 185, 193, 228,  
 240, 254, 256, 276, 289, 316  
**Moschius,** 21, 23, 75, 121, 129, 172, 221, 233,  
 235, 301, 303, 346  
**Moses,** 43, 108, 113, 115, 139, 140, 182, 184,  
 197, 198, 200, 202, 215, 225, 240, 242, 245,  
 247, 250, 254, 255, 257, 272, 273, 274, 276,  
 308, 325, 330, 331, 333, 353, 355, 363  
**Motte,** 79, 94, 95, 98, 121, 129, 132, 150, 186,  
 217, 221  
**Mottcn,** 78, 132  
*müşk,* 23  
**Muharram,** 246, 251  
**Muḥammad,** 22, 29, 32, 38, 61, 72, 101, 119,  
 120, 122, 128, 130, 131, 144, 159, 167, 176,  
 180, 190, 196, 198, 213, 220, 239, 242, 243,  
 251, 258, 265, 269, 272, 276, 287, 290, 291,  
 354, 358, 366  
*mühkamu,* 270  
*mükerrrer,* 157  
*mülemma',* 263, 298  
**Mundschenk,** 39, 48, 76, 77, 92, 103, 118, 124,  
 125, 262, 264  
*muşhaf,* 126  
**Muştafā,** 190  
**Mūsā,** 242  
**Muschel,** 195, 196, 208  
**Musikinstrumente,** 163, 214  
**Mustafa,** 187, 190, 371  
*mutaşābiha,* 270  
**Mutter aller Schrift,** 217, 218  
**Mutterlinien,** 38, 41, 61, 65, 86, 125, 126, 170,  
 191, 203, 216, 275, 276  
*muşhir,* 249  
**mystischer Stufenweg,** 213  
**Nachitschewan,** 166  
**Nachtfahrt,** 175, 176  
**Nachtigall,** 45, 47, 50, 74, 92, 105, 107, 225,  
 351  
**Nachitschewan,** 34  
*namāz,* 185, 280  
**Namen,** 10, 72, 95, 101, 127, 128, 130, 147,  
 158, 159, 168, 175, 183, 185, 187, 190, 191,  
 193, 205, 227, 229, 241, 252, 254, 255, 256,  
 268, 271, 274, 275, 280, 285, 305, 307, 309,  
 312, 320, 332, 338, 343, 350, 362, 363  
**Nardostachys jatamansi,** 23  
**Narkissos,** 133  
**Narzisse,** 30, 32, 90, 133, 167, 318, 321, 388  
**Nashi,** 301, 306  
**Nauriż,** 308  
*nażur,* 86, 89  
**Nef'i,** 14  
**Neğgāti,** 14  
*nergis,* 133, 134, 388

- Nergis und und Gül, 133  
*nesim*, 75, 140, 322  
 Nezāmi Ganjavī, 123  
 neun Himmelssphären, 133  
*Nevruz*, 303, 308, 366  
*nev*, 88  
*neyistān*, 93  
 Nil, 240  
 Nimrod, 345, 347  
 Niqab, 30, 31, 39  
 Nische, 46, 233, 235  
 Noah, 248, 270  
 Nominativ, 146, 252  
 Nonkonformismus, 282  
 Nonsense-Poesie, 196  
*nubūwa*, 151, 354  
 Nūn, 65, 303  
*nūr*, 253, 313  
 Nußbüßegge, 23  
*Ohel Mo'ed*, 37  
 Omnipräsenz, 62, 151, 222  
 Opfer, 28, 33, 43, 60, 69, 81, 90, 92, 100, 102, 105, 117, 150, 153, 158, 160, 225, 287  
 Opferfest, 35, 117, 171, 250, 286  
 ortlos, 62  
 Ortlosigkeit, 62  
 Osmanisch, 17  
 Osmanisches Reich, 196  
 Oxymoron, 117, 235  
 Ozean, 107, 129, 165, 240, 323, 328, 356  
 Pala, Iskender, 123  
 Papagei, 67, 279, 283, 302, 314, 317  
 Papiergeld, 272  
 Paradies, 29, 40, 45, 47, 60, 63, 107, 108, 124, 139, 140, 148, 156, 161, 176, 188, 201, 220, 221, 242, 243, 244, 249, 255, 258, 266, 284, 285, 296, 298, 303, 308, 311, 326, 341, 347, 350  
 Paradiesvogel, 312  
 Parataxe, 134  
 Paret, Rudi, 27, 41, 225, 311  
 Paronomasie, 79, 285  
 Partizip, 146  
 Passiv, 231  
 Passivpartizip, 146  
 Periode des Mondes, 22  
 Periode des Saturn, 22  
 Perlmutter, 129, 359  
 Persisch, 17, 264  
 Philologie, 14  
 Pilgerfahrt nach Mekka, 185  
 Platen, August von, 15  
 Polospiel, 31  
 Polyptoton, 171  
 Polysemie, 140, 256  
 Possessivsuffix, 83, 140, 350  
 präexistentialistischen r Bund, 27, 68, 77, 220  
 präexistentialistischer Bund, 68  
 Propheten, 22, 29, 32, 36, 38, 46, 61, 72, 101, 119, 120, 122, 128, 130, 131, 132, 159, 165, 180, 187, 190, 197, 198, 239, 241, 242, 243, 246, 251, 258, 269, 276, 287, 291, 346, 354, 358, 362  
 Psalter, 130, 170, 197, 246, 289, 296, 298  
 Ptolemaios, 133  
 Punkt, 41, 84, 86, 114, 124, 127, 128, 130, 131, 144, 161, 165, 172, 174, 203, 234, 246, 251, 286, 300  
 Qaf-Berg, 14, 51, 352  
 Qaf-Gebirge, 50, 352  
 Qalender, 197, 199  
 Qibla, 33, 34, 118, 119, 257, 258  
 Qitan, 102, 250  
 Qitay, 102  
 Qual, 26, 48, 49, 64, 87, 109, 124, 133, 142, 155, 187, 247, 252, 294, 330  
 Rādūyānī, 263  
 Raḥmān, 46, 173, 206, 290  
 Ramaḍān, 250  
 Ramadan, 185  
 Rätsel, 30, 36, 43, 60, 135, 139, 155, 187, 188, 193, 197, 219, 221, 226, 228, 272, 273, 315, 325  
 Rauch, 21  
 Rechtsschulen, 243  
*redif*, 122, 202, 227  
*reğez*, 258  
 Reim, 14, 65, 72, 202, 227, 258, 283, 317, 327, 340, 342, 344, 349  
*reka'āi*, 179  
*religiöser Pluralismus*, 272  
 Remel, 229, 262  
 Republik Aserbaidschan, 17, 18, 364  
 Republik Türkei, 10, 17  
*revan*, 106, 140  
*reyhan*, 23  
*reyhān*, 23, 306  
*rik'a*, 280  
 Ritualgebet, 179, 185, 280, 295, 300  
 Rohrflöte, 88, 93  
 Rom, 100, 102, 250  
 Römisches Reich, 102  
 Rose, 14, 22, 30, 39, 48, 56, 74, 82, 96, 133, 148, 167, 225, 228, 237, 323, 347, 359  
 Rose und Nachtigall, 14, 225  
 Rosen, 21, 22, 60, 67, 74, 84, 107, 121, 148, 221, 224, 226, 228, 341, 345  
 Rosenkranz, 164, 165, 175  
 Rotes Meer (Teilung), 273  
*rū*, 40

- rūbab*, 308  
 Rubin, 39, 42, 48, 60, 62, 84, 85, 90, 105, 130,  
 219, 266, 314, 323, 327  
 Rückert, 15  
*Rūḥ Al-Kuds*, 249, 255  
*Rūḥ Allāh*, 46  
 Ruinen, 152  
 Ruinenstadt, 152  
 Rūm, 102, 250  
 Rūmī, 88, 93  
 Rustam, 86  
 Ša'bān, 250  
*sab' al-maṭānī*, 218  
 Saba, 181  
 Safa, 284, 286, 310, 311, 318, 320  
*šāh*, 196  
*šahadet*, 34  
*šahadet parmaḡi*, 34  
*šahīd*, 151  
 Salomon, 35, 181, 246, 330, 331  
 Salomons Siegel, 242  
 Sarbadaris, 160  
*šarī'a*, 149, 328  
*šarḥ*, 82, 85, 88  
 Sassanide, 123  
 Satan, 21, 177, 180, 210, 267, 296, 362  
 Säulen des Islams, 179, 185, 191  
*sawdā'*, 123  
 Sayyid, 38  
 Schach, 232  
 Schal, 71, 73, 124  
 Schamanismus, 185  
 Scheddad, 343  
 Scheich-i Sanan, 52, 53  
 Schia, 136  
 Schibli, 182, 184, 314, 317  
 Schießpulver, 276  
 Schimmel, Annemarie, 15  
 Schirin, 123, 266, 268, 318, 320, 323, 328  
 Schlangen, 100, 101, 294, 309  
 Schlinge, 81, 119  
 Schnur, 99, 185, 240, 242  
 Schofar, 329  
 Schriftarabisch, 252  
 Schütze (Sternzeichen), 240  
 Schwarzer Stein, 134  
 Schweinefleisch, 53  
*Šimorg*, 352  
*šīn*, 154  
*Šīn*, 91, 155, 223, 302, 313  
*šīn*, 154  
*Šīn*, 155, 223, 299  
*šīrīn*, 123  
*Seyyid*, 36, 38, 60, 62, 76, 77, 218, 291, 341,  
 342, 368  
 sechs Richtungen, 213  
 sechzehn, 169, 170  
*šehādet*, 299, 320  
*šehadet*, 34  
 Seide, 71, 204, 207  
 Selsebil, 219, 220, 240, 242, 245, 246, 251, 321,  
 322, 348, 350  
*šem' ii pervāne*, 79  
*sevād*, 57, 123, 316  
*sevādā*, 40, 46, 57, 62, 82, 91, 123, 152, 157,  
 176, 227, 316  
*sevgi*, 227  
*ševk*, 117, 122  
 Sexualität, 137  
 Šeyḥ-i Šan'an, 53  
*šeyṭān*, 189  
 Seyyid, 345, 363  
*siḡratu l-muntahā*, 269  
*sidre*, 140, 277  
 sieben, 10, 38, 41, 55, 61, 65, 93, 106, 125, 126,  
 136, 170, 191, 213, 215, 218, 234, 268, 275,  
 276, 284, 285, 286, 342, 351  
 Sieben Himmel, 139  
 Siebenschläfer von Ephesos, 253  
 Siegel, 31, 32, 64, 197, 198, 240, 242, 246, 251,  
 287, 324, 330, 331, 353, 354  
 Siegel der Propheten, 32, 198, 242, 354  
 Siegelring, 325, 331  
 Sinai, 43, 108, 202, 225, 245, 250, 255, 257,  
 333, 363  
 Skorpione, 100, 101  
 Sonne, 37, 39, 48, 54, 55, 64, 66, 69, 73, 84, 87,  
 113, 181, 233, 234, 237, 239, 240, 248, 257,  
 259, 279, 283, 284, 307, 310, 312, 318, 323,  
 327, 357, 369  
 Spaltung des Mondes, 354  
 Spenden, 64, 66  
 Spiegel, 63, 65, 69, 87, 88, 136, 173, 188, 192,  
 193, 224, 257, 271, 272, 283, 288, 292, 296,  
 298, 324, 329  
 Spielfeld, 31  
 Sprachmischung, 263  
 Stab Mose, 184  
 Stadt, 12, 50, 58, 59, 81, 82, 128, 152, 166, 175,  
 212, 213, 240, 243, 254, 257, 258, 288, 289,  
 295, 338, 341, 351  
 Stadt des Wissens, 213  
 Stämme (arabische Grammatik), 232  
 Stern, 54, 55, 107, 167, 168, 182, 219, 220  
 Stiftszell, 36, 37  
 strukturellen Ambiguität, 350  
 Subjekt, 127, 180  
 Sufiker, 317  
 sultān, 336  
 Sülüs, 301, 306

- sūnbūl, 22, 388  
 Sündenfall, 222, 308  
 Superlativ, 231  
 süret, 61  
 Sürhser, 186  
 Syrien, 167, 168, 209, 306  
 ta'ālā, 332  
 Tafel, 39, 118, 119, 139, 140, 161, 163, 169,  
 170, 197, 198, 241, 246, 250, 254, 255, 278,  
 280, 301, 306  
 Tage der Woche, 106  
 Ta-Ha, 43, 44, 210, 288, 290  
 taḥalluṣ, 283  
 Tamerlan, 34, 101  
 Tanakh, 171  
 tašbīh, 180  
 Taschkent, 30  
 Tataren, 75, 100, 346  
 Tatarstan, 168  
 Tathatā, 163  
 Taucher, 129, 133  
 taḥwīd, 180, 203  
 teḡelli, 125  
 Teilung des Roten Meeres, 140  
 Teppich, 98, 101, 164, 165, 175, 348  
 Terrae Monstrum, 325, 329  
 Teufel, 114  
 Thora, 288, 289, 296  
 Thron, 44, 45, 46, 54, 55, 101, 118, 120, 132,  
 141, 171, 200, 210, 228, 241, 264, 269, 278,  
 281, 321, 326, 332, 334  
 Thrones Gottes Thron, 120  
 Tier, 33, 34, 150, 153, 302, 337  
 Tigris, 242  
 Timur, 125, 309  
 Todesengel, 163  
 Tora, 130, 170, 197, 246, 298  
 Trompete, 204, 207, 300, 325  
 Tulpe, 39, 318  
 Türkei-türkisch, 17  
 Türk-sprachen, 10, 17  
 Turm von Babylon, 347  
 Übersetzer, 288, 321  
 Ubiquität, 222, 252  
 ulūhīya, 126, 131, 354  
 Umm al-Kitāb, 39, 41  
 Umm al-Kitāb, 38, 41, 218  
 unio mystica, 146  
 Uşşak, 307, 312  
 vaḥdet-i vüḡūd, 146, 238, 239  
 vāhid, 147, 176  
 Valeriana jatamansi, 23  
 Vaterlinien, 38, 93, 170, 191, 234  
 vefā, 49  
 Veilchen, 74  
 veldāyet, 159  
 Venus, 54, 55, 219, 220  
 verborgene, 170  
 Verborgener Schatz, 37, 280  
 Versmaß, 14, 227  
 Verwaltungssprache, 196  
 vier Elemente, 213  
 vierzehn, 66, 170, 286, 311  
 Vierzeiler, 335, 362, 369  
 Vorhangs, 86, 220  
 vücut, 37, 168, 227, 352  
 Vüḡūd-nāme (Kayḡusuz Abdāl), 132  
 wa'ḡ-duḡā, 258  
 wa'ī-layli, 258  
 Waage, 240  
 walāya, 354  
 Wangen, 22, 63, 100, 113, 139, 142, 143, 168,  
 177, 179, 266, 267, 348  
 Wassermann, 240  
 Wein, 39, 48, 53, 76, 92, 98, 100, 109, 118, 121,  
 122, 125, 129, 133, 135, 136, 142, 150, 158,  
 165, 196, 197, 198, 208, 217, 221, 245, 246,  
 274, 303, 308, 323, 324, 345  
 weiße Hand, 242, 245, 278  
 Weltgericht, 22  
 Widder (Stemzeichen), 240  
 Wiedehopf, 178, 181, 251  
 Wimpern, 30, 36, 38, 39, 46, 54, 55, 86, 109,  
 124, 125, 139, 169, 170, 215, 216, 219, 274,  
 275, 288, 343, 344  
 wohlverwahrten Tafel, 119  
 Wuchs, 56, 60, 91, 106, 109, 139, 140, 156,  
 157, 175, 192, 215, 266, 296, 310, 314, 317  
 Wunderstab Mose, 140  
 Würfel, 90, 91  
 Xızır, 33, 34, 97  
 Ya Hu, 210, 211  
 Yā-Hū, 211  
 yār, 53, 80, 225, 227  
 Ya-Sin, 90, 91, 310, 313  
 yaum al-ḡisāb, 125, 299  
 yedi iklim, 285  
 Yima ḡša'eta, 136  
 yolunda, 26, 27, 155  
 Yunus Emre, 12  
 yüz, 40, 42, 259  
 zāhid, 47, 137, 299  
 Zahlen- und Buchstabenlehre, 104, 126, 191  
 Zahlenwerte, 153, 154, 191, 290  
 Zähne, 58, 99, 154, 223, 338  
 zakāt, 66, 185  
 Zamzam, 266, 268, 293, 314, 316  
 zar, 91  
 zhēn 眞, 346  
 Zizyphusbaum, 315

Zucker, 21, 43, 48, 58, 123, 145, 156, 157, 215,  
230, 266, 268, 279, 283, 323, 357  
Zühal devri, 22  
Zwei Bögen, 60, 61, 311  
Zweimal Sieben, 217, 218, 240, 241, 268  
Zwilling (Sternzeichen), 242

zwölf, 135, 136, 139, 140  
Zwölferschia, 136  
Zyklen, 22, 58, 59, 159  
Zyklizität, 171  
Zypresse, 50, 51, 82, 91, 96, 106, 138, 266, 359

## 5. Verzeichnis der Koran- und Bibelstellen

### 5.1. Koran

Wenn kein Vers spezifiziert wird, ist die ganze Sure erwähnt.

Nr./Name der Sure	Vers	Seite
1/ al-Fātiḥa	127, 127	
2/ al-Baqara	31	279
	34	114
	114	62
	117	126
	138	273
	36	234
	47	126
	51	42
	59	108
6/ al-An'ām	73	126
	74	368
7/ al-Ar'āf	11	114
	54	46
	84	216
	103	216
	172	27, 77, 221
10/ Yūnus	3	46
	73	216
13/ ar-Ra'd	43	41, 293
15/ al-Ḥiğr	17	234
	26	114
	87	218
16/ an-Naḥl	36	216
	40	126
17/ al-Isrā'	254, 293, 295	1
	176, 295	61
	114	96
	293	
	114	
18/ al-Kahf	257	17
	257	22
	257	50
	114	

19/ Maryam	35	114
	36	42
	43	42
	42	42
20/ Tā-Hā	44, 120, 294	5
	44, 46, 141, 170, 274	9f.
	115	10
	198, 226	20
	312	31
	312	116
	114	114
22/ al-Ḥağğ	303	7
	303	
24/ an-Nūr	25, 317	35
	162, 198,	
	252, 274	76
	162	
25/ Furqān	59	46
27/ an-Naml	7	115, 198
	14	216
	51	216
	69	216
	82	334
28/ al-Kaşaş	29	115, 198
29/ al-'Ankabūd	52	293
30/ ar-Rūm	50	216
32/ as-Sağda	4	46
33/ al-Ahزاب	40	359
34/ Saba'	14	334
35/ Fāṭir	22	304
36/ Yā-Sīn	91, 91, 317	36
	295	82
	126	83
	295	
37/ aş-Şāffāt	73	216
	99-113	171
38/ Şād	71-77	114
43/ az-Zuḥruf	13	295
	25	216
	64	42
44/ ad-Duḥān	25	
48/ al-Faṭḥ	41'	1
	41	
50/ Kāf	316	6-7
	316	

53/ an-Nağm	61	1-9
	61	9
	61f., 133, 140,	10
	176, 203, 279, 280	61133140176
	279	376
	13-16	302
	15	176
	1-21	140, 273, 274
	14	359
54/ al-Ğamar	1	315
	1ff.	
55/ ar-Rağmān	198, 210, 252,	5
	294, 336	26
	252	26-27
	198	
	205, 274, 332	
57/ al-Ğadīd	4	46
61/ ař-Şaff	13	46
68/ al-Ğalam	1	294
71/ Nūğ	21	218
74/ al-Mudattir	33	263
75/ al-Ğiyāma	241	9
	252	16f.
	241	
76/ al-İnsān	3	295, 302
	18	245
	21	376, 245, 274
81/ at-Takvīr	17	263
	19-25	176
85/ al-Burūğ	19-21	119
88/ al-Ğāşiya	25	293
89/ al-Fağr	4	263
91/ ař-Şams	4	263
92/ al-Layl	102	1
	102	
93/ ađ-Đuğā	1-2	263
	2	263
95/ at-Tīn	5	93
96/ al-'Alağ		280
	19	42, 280, 317, 333
112/ al-İğlāş	1	168, 302
	1-2	127
	127	

## **5.2. Bibel**

<b>Buch</b>	<b>Stelle</b>	<b>Seite</b>
<b>Genesis</b>	1: 26ff.	180
	22:9	117
	22:1-9	171
<b>Exodus</b>	2:2	115
	3:14	163
	14:15	140
	39:32	37
<b>1.Könige</b>	10:1-13	181
<b>Hoheslied</b>	1:12	20
<b>Matthäus</b>	7:7	138
	8:22	225
<b>Lukas</b>	11:9	138
<b>Johannes</b>	4:14	151

## **6. Danksagung**

Der erste Dank gebührt all denen aus meinem näheren Umfeld, die an dieses Projekt geglaubt und die zeitlichen und nervlichen Entbehrungen, welche es mit sich brachte, mit bewundernswerter Ausdauer bis zum Ende ertragen haben.

Reinhart Moritzen hat mit wunderbarem Einfühlungsvermögen aus meinen gereimten Übersetzungen einen Text von großer Schönheit geformt. Erst in seiner Überarbeitung gewann das Werk seinen Fluß und seine volle Wirkung. Ohne seinen Zuspruch, seine Begeisterung, Geduld und seinen sorgfältigen sprachlichen Feinschliff wäre dieses Buch nicht zustande gekommen.

Ganz besonders glücklich bin ich, an dieser Stelle Abdulla Bədirxan und Sübhan Bədirxan aus Aserbajdschan meinen tief empfundenen Dank und meine Bewunderung ausdrücken zu dürfen. Denn ihre Liebe zu Nesimi und seinen Gedichten wurden in dunkler Zeit zu jenem inspirierenden Funken, aus dem die Idee zu diesem Projekt geboren worden ist.

Prof. Dr. Claus Schönig, dem Leiter des Instituts für Turkologie der Freien Universität Berlin, bin ich für die freundliche und großzügige Unterstützung durch Zugänglichmachen der Bibliothek, Gewähren von Arbeitsmöglichkeiten und last but not least Hilfe bei zahlreichen linguistischen und philologischen Detailfragen zu tiefem Dank verpflichtet. Mit seinen unvergleichlichen Text- und Geschichtskennntnissen zum Hurufismus hat mein geschätzter Kollege Dr. Fatih Usluer von der TOBB University of Economics and Technology den wissenschaftlichen Horizont erweitert, der die Kommentare prägt. Ihnen und allen anderen Kollegen, die hier nicht genannt werden können, gilt mein aufrichtiger Dank. Selbstverständlich liegen alle Fehler und Unzulänglichkeiten, die das Buch enthalten mag, in meiner eigenen Verantwortung.

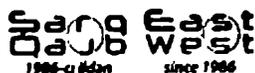
Monsieur Dominique-Guy Wacheux aus Castelsarrasin (Frankreich) hat sich durch Beschaffung französischsprachiger Literatur bedeutende, durch anderes noch größere Verdienste um dieses Buch erworben. Dank geht auch für die materielle und moralische Unterstützung an Jürgen Albrecht (Berlin). Frau Katie Duval (King's College, London) hat freundlicherweise die englischen Passagen von Gedicht Nr. 82 gegengelesen.

Michael Reinhard Heß

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100



***Das Buch wird mit der Unterstützung  
der Heydar Aliyev – Stiftung  
der Republik Aserbaidschan veröffentlicht***



**Druck und Bindung:  
Verlagshaus Sharq-Qarb AG  
[www.eastwest.az](http://www.eastwest.az)**

**Ashiq Alesker Str. 17  
Baku, AZ 1123, Azerbaijan  
Tel.: (+994 12) 497 21 67, 374 83 43  
Fax: (+994 12) 370 18 49**

**Unterschrieben zum Druck: 30.07.2012  
Papierformat: 70x100 1/16  
Offsetpapier. Offsetdruck.  
Reales Druckblatt 24,5  
Auftrag Nr. 250**



Handwritten text at the top of the page, possibly a date or reference number.

Handwritten text on the right side of the page.

Handwritten text on the right side of the page, below the first instance.

Los Angeles es un lugar grande  
In un momento de la vida  
Los Angeles es un lugar grande  
Los Angeles es un lugar grande  
Los Angeles es un lugar grande  
Los Angeles es un lugar grande



Solo East  
Solo West  
1986 in Japan since 1986

