Historiografie des Bektaschitentums

Cem Kara
cem.kara@uni-hamburg.de

Veröffentlichungsdatum:
2. Juli 2025

Abrufdatum:
13.10.2026

Zitierweise: Kara, Cem (2025). Historiografie des Bektaschitentums. Alevitische Enzyklopädie — ISIL: DE-4607. https://doi.org/10.68413/alevian siklopedisi.ysm2t (Abrufdatum: 13.10.2026)

Die Alevi-Enzyklopädie ist im Rahmen des **Internationalen Standard-Identifikators für Bibliotheken und verwandte Einrichtungen** unter dem Code **ISIL: DE-4607** registriert.

ISSN 3055-9928

ISIL URI /isil/DE-4607

LOBID
lobid.org/organisations/DE-4607

Permalink id.zdb-services.de/resource/organisations/DE-4607

Adresse: Alevi Ansiklopedisi Körnebachstr. 49-51, 44143 Dortmund

info@aleviansiklopedisi.com

Zusammenfassung
Die Historiografie des Bektaschitentums ist ein besonders anschauliches Beispiel für die Verflechtung von Identität, Politik und historischer Narration. Historische Darstellungen der bektaschitischen Tradition wurden nicht nur durch wissenschaftliche Interessen, sondern ebenso durch konkurrierende politische Zielsetzungen geprägt. Entsprechend wurde das Bektaschitentum aus unterschiedlichen historiografischen Perspektiven interpretiert: als tolerante und freigeistige kryptochristliche Tradition, als genuin türkische Religionskultur, als Träger sozialistischen Denkens oder als eine mit sunnitischen Auslegungen des Islams vereinbare Tradition. Neuere Forschungen haben zwar begonnen, solche essentialistischen Deutungsrahmen infrage zu stellen und differenziertere sowie pluralistischere Perspektiven zu entwickeln. Viele dieser Narrative wirken jedoch sowohl in wissenschaftlichen als auch in öffentlichen Diskursen weiterhin fort.

Schlüsselwörter: Alevi History, Bektashi, Bektashism, Hacı Bektaş Veli, Historiography, Ottoman Empire

Westeuropäische Diskurse: Bektaschit:innen als kryptochristliche Freidenker:innen

Einer der frühesten und einflussreichsten Diskurse über das Bektaschitentum entstand im 19. Jahrhundert außerhalb des Osmanischen Reiches, insbesondere in Westeuropa und Nordamerika (Kara 2019, 234-257). Mit der Zunahme von Reisen, missionarischen Aktivitäten und diplomatischen Kontakten begegneten westliche Wissenschaftler:innen und Autor:innen bektaschitischen Gemeinschaften in verschiedenen Teilen des Osmanischen Reiches und entwickelten eigenständige Narrative über sie. In diesen

Urheberrecht © 2026 Alevi-Enzyklopädie und Autor:in(nen). Alle Rechte vorbehalten. Sofern nicht anders angegeben, wird dieser Beitrag unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht. Bei jeder Nutzung ist eine ordnungsgemäße Quellenangabe erforderlich. Jegliche kommerzielle Nutzung, Bearbeitung, Übersetzung oder Wiederveröffentlichung bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung der Alevi-Enzyklopädie und/oder der Autor:in(nen).

Darstellungen erschien der Bektaschi-Orden häufig als liberal, tolerant und rational. Diese Eigenschaften wurden bewusst den vorherrschenden westlichen Darstellungen des sunnitischen Islams gegenübergestellt.

Im Zentrum dieses Bildes standen die vermeintliche Missachtung der Scharia durch die Bektaschit:innen und ihr als inklusiv wahrgenommenes religiöses Ethos. Diese Zuschreibungen führten dazu, dass sie als Freidenker:innen und aufgeklärte Mystiker:innen idealisiert wurden. Manche Beobachter:innen beschrieben den Orden sogar als die "aufgeklärteste" Ausdrucksform des Islams oder verorteten ihn vollständig außerhalb des Islams (Kara 2019, 237-242). Verstärkt wurden solche Darstellungen durch häufige Vergleiche mit der Freimaurerei, wobei auf vermeintliche Gemeinsamkeiten wie Geheimhaltung, Aufklärung und Freidenkertum verwiesen wurde. Obwohl diese Beschreibungen oft von Bewunderung geprägt waren, projizierten sie westliche Ideale auf ein selektiv interpretiertes "Anderes". Die romantisierende Darstellung blieb damit in eine umfassendere kulturelle Hierarchie und orientalistische Aneignung eingebettet (Kara 2019, 255-256).

Eine besonders weitreichende Variante dieses aneignenden Diskurses war das christianisierende Narrativ, das das Bektaschitentum im Kern als eine in christlichen Traditionen verwurzelte Glaubensform darstellte (Kara 2019, 242-252; siehe auch Karakaya-Stump 2004; Dressler 2015, 31-77). Christliche Missionare, Orientalisten, Diplomaten und Reiseschriftsteller interpretierten das Bektaschitentum als kryptochristliche Sekte: als eine Gemeinschaft, die nur oberflächlich zum Islam übergetreten sei, während sie wesentliche christliche Glaubensvorstellungen und Praktiken bewahrt habe.

Diese Interpretation stützte sich auf vermeintliche Ähnlichkeiten zwischen bektaschitischen und christlichen Traditionen. Hierzu gehörten vereinfachende Gleichsetzungen im Bereich der Zahlensymbolik, etwa zwischen *Hak-Muhammed-Ali* und der christlichen

Dreifaltigkeit oder zwischen den Zwölf Imamen und den zwölf Aposteln.

Eine einflussreiche Stimme in diesem Zusammenhang war der deutsche Orientalist Georg Jacob (1862-1937), der das Bektaschitentum in einen umfassenderen Zusammenhang christlich-gnostischer Bewegungen einordnete. Jacob argumentierte, Bektaschit:innen hätten christliche Glaubensvorstellungen bewahrt, die lediglich in islamischer Begrifflichkeit verhüllt seien. Dabei hob er vermeintliche Übernahmen aus christlichen "Häresien", dem Neuplatonismus und gnostischen Traditionen hervor (Jakob 1909). Seine Analyse folgte einem ausgeprägt essentialistischen Deutungsrahmen. Die bektaschitischen Traditionen erschienen darin als abgeleitete Konstruktionen, die durch äußere Einflüsse geformt worden seien. Zugleich wurde der islamischen Welt die Fähigkeit abgesprochen, eigene religiöse und kulturelle Ausdrucksformen selbstständig hervorzubringen (Kara 2019, 250).

Einige westeuropäische und nordamerikanische Autor:innen legten zwar differenziertere Darstellungen des Verhältnisses zwischen Christentum und Bektaschitentum vor, statt lediglich eine einseitige Abhängigkeit zu behaupten, wie etwa Hasluck (1929). Andere analysierten die Geschichte des Bektaschitentums, ohne sie durchgehend in Beziehung zu anderen Traditionen zu setzen, wie Birge (1937). Dennoch fand das kryptochristliche Narrativ eine weite Verbreitung.

Seit dem frühen 20. Jahrhundert begannen bektaschitische Autor:innen, sich mit westlichen Darstellungen auseinanderzusetzen und diese neu zu deuten. Behauptungen über kryptochristliche Ursprünge wurden konsequent zurückgewiesen. Dagegen wurden Zuschreibungen wie Toleranz, Liberalismus und Freidenkertum zunehmend als authentische Ausdrucksformen bektaschitischen Glaubens übernommen (Kara 2010, 369-373). Obwohl diese Begriffe in früheren bektaschitischen Schriften kaum vorkamen, gewannen sie allmählich an Bedeutung für das moderne Selbstverständnis

der Gemeinschaft.

Im Kontext politischer Transformationen und zunehmender überregionaler Kontakte deuteten bektaschitische Autor:innen Bestandteile ihrer Lehre, darunter antinomische Haltungen und metaphysischer Egalitarismus, im Rahmen von Werten der Aufklärung neu. Dabei übernahmen sie westliche Deutungsmuster nicht einfach passiv. Vielmehr integrierten und veränderten sie diese selektiv, sodass sie mit internen Kategorien vereinbar waren und auf zeitgenössische Herausforderungen reagieren konnten.

In diesem Prozess wurden Offenheit und Liberalismus nicht nur bekräftigt, sondern zunehmend als Merkmale türkischer Kultur neu interpretiert. Sie wurden von ihren westlichen Genealogien gelöst und in die entstehenden Deutungsrahmen des türkischen Nationalismus eingebettet (Kara 2010, 357-363, 369-373).

Der türkisch-nationalistische Diskurs: Bektaschit:innen als Erben türkischer Kultur

Seit den 1910er Jahren begannen nationalistische Neuinterpretationen in der Türkei, westliche Darstellungen des Bektaschitentums als kryptochristliche Tradition infrage zu stellen. Türkisch-nationalistische Autoren wie Baha Said (1882-1939) und insbesondere Fuad Köprülü (1888-1966) definierten das Bektaschitentum gemeinsam mit dem Kızılbaş-Alevitentum als spezifisch türkische und heterodoxe Formen des Islams, die in vorislamischen türkischen Religionspraktiken verwurzelt seien.

Dieser entstehende historiografische Ansatz löste das Bektaschitentum aus christianisierenden und westlichen Interpretationen und ordnete es stattdessen in ein Narrativ ethnokultureller Kontinuität und nationaler Identität ein.

Baha Said stellte Hacı Bektaş Veli als mystischen Gelehrten dar, der islamische Lehren mit den vorislamischen Glaubensvorstellungen türkischer Bevölkerungsgruppen in Einklang gebracht habe (Baha Said 1926). Ähnlich

interpretierte Köprülü, einer der einflussreichsten Wissenschaftler der frühen republikanischen Epoche, das Bektaschitentum und das Kızılbaş-Alevitentum als Fortsetzungen religiöser Traditionen, die unter türkischen Gemeinschaften bereits vor der Islamisierung verbreitet gewesen seien.

Er beschrieb das Bektaschitentum als eine Form heterodoxer Volksmystik, die Bestandteile einer türkischen religiösen Vergangenheit bewahrt habe. Diese seien zwar oberflächlich islamisiert worden, im Kern jedoch weitgehend von vorislamischen türkischen Traditionen geprägt geblieben (Köprülü 1925; Dressler 2015, 239-251).

Innerhalb dieses Deutungsrahmens wies Köprülü Ahmed Yesevî eine zentrale Rolle zu. Er stellte ihn als Vermittler zwischen vorislamischer türkischer Kultur und islamischer Mystik sowie als prägenden Einfluss auf die Entstehung des Bektaschitentums dar (Köprülü 1918; Dressler 2015, 189-194; Karamustafa 2005). Obwohl Köprülü zu anderen Schlussfolgerungen gelangte als Jacob, folgte er letztlich einer vergleichbaren essentialistischen Logik: Das christianisierende Narrativ wurde durch ein türkisch-nationalistisches ersetzt.

Köprülüs normative Bewertungen bezeichneten bestimmte bektaschitische Lehren als korrumpiert, abweichend oder schismatisch. Alevitentum und Bektaschitentum wurden dabei in einem elitären und herablassenden Ton beschrieben (Dressler 2015, 196-199; Kara 2019, 356-357). Als der sunnitische Islam innerhalb der türkisch-nationalistischen Bewegung zunehmend eine integrierende Funktion übernahm, stellten Bektaschit:innen und Alevit:innen eine Herausforderung für das Projekt nationaler Homogenisierung dar.

Sie wurden daher kulturell als Träger türkischen Erbes in die Nation einbezogen, zugleich jedoch religiös als Abweichler:innen vom sunnitischen Mehrheitsideal ausgeschlossen (Dressler 2015, 220).

Köprülüs Narrativ verbreitete sich bald über akademische Kreise hinaus und wurde seit den 1920er Jahren zunehmend von bektaschitischen Akteur:innen in der Türkei übernommen (Kara 2019, 357-363). Sie begannen, das Bektaschitentum als einen spezifisch türkischen *Yol* zu bezeichnen, und unterstützten die Republik selbst noch, nachdem Atatürk 1925 die Sufi-Orden verboten hatte (Kara 2019, 360-361).

Interessanterweise entstand einige Jahre zuvor in Albanien ein vergleichbares nationalistisches Narrativ. Dort wurde das Bektaschitentum im Rahmen der albanischen Nationsbildung als spezifisch albanische Tradition definiert und bewusst von türkischen Einflüssen abgegrenzt. Diese konkurrierenden nationalen Narrative trugen letztlich zur Aufspaltung des Bektaschi-Ordens entlang nationaler Grenzen bei – eine Trennung, die bis in die Gegenwart fortbesteht (Kara 2019, 367-369; Clayer 2013, 368-383).

Trotz der breiten Akzeptanz nationalistischer Historiografie unter Bektaschit:innen äußerten einige Intellektuelle Kritik. Rıza Tevfik (1869-1949) wies beispielsweise Köprülüs ethnisch reduktionistischen Ansatz zurück und betonte stattdessen die philosophische Tiefe und universale Orientierung bektaschitischen Denkens (Rıza Tevfik 1914a, 1914b; Kara 2019, 363-367).

Dennoch blieb Köprülüs konzeptioneller Rahmen während des gesamten 20. Jahrhunderts dominant und prägte sowohl die akademische Forschung als auch das bektaschitische Selbstverständnis. Erst im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert begannen kritischere Perspektiven, dieses Paradigma grundlegend infrage zu stellen (z. B. Dressler 2015; Karakaya-Stump 2020; Karamustafa 2005; Yıldırım 2019). Auf diese Weise etablierte die nationalistische Historiografie ein langlebiges Interpretationsmodell, das Darstellungen des Bektaschitentums bis heute beeinflusst.

Der sozialistische Diskurs: Bektaschit:innen als Akteur:innen des osmanischen Staates

Seit den 1960er Jahren und besonders nach den 1980er Jahren entstand ein dritter bedeutender Diskurs, der die Geschichte des Bektaschitentums und des Alevitentums anhand sozialistischer und marxistischer Konzepte neu interpretierte. Sozialistische Autor:innen, die alevitischen Anliegen nahestanden, wandten den marxistischen historischen Materialismus, der den Kampf zwischen Unterdrückenden und Unterdrückten in den Vordergrund stellt, auf die Entwicklung dieser Traditionen an (Gorzewski 2010, 159-160).

In diesem Narrativ wurden Persönlichkeiten wie Pir Sultan Abdal und Hacı Bektaş Veli als protosozialistische Denker und Vertreter des Volkes neu dargestellt. Ihnen wurde zugeschrieben, frühe Formen "türkischer Kommunen" begründet zu haben (Öz 2008, 70, 77).

Der Bektaschi-Orden wurde dagegen häufig mit dem osmanischen Staat verbunden und als Instrument politischer Kontrolle dargestellt. Insbesondere seine institutionelle Neuordnung durch Balım Sultan zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurde als staatlich gelenkter Eingriff interpretiert. Bektaschit:innen galten in diesem Deutungsrahmen als Instrumente des Osmanischen Reiches zur Kontrolle oppositioneller Kızılbaş-Alevit:innen. Vor allem der vom *Dedebaba* geführte Babagân-Zweig wurde als staatsnah dargestellt (Gorzewski 2010, 160).

Obwohl die historische Trennung zwischen dem Çelebiyân- und dem Babagân-Zweig wahrscheinlich erst im 19. Jahrhundert stattfand, wurde die Babagân-Linie in diesem Diskurs mit einer Nähe zum Staat verbunden. Diese Interpretation könnte damit zusammenhängen, dass einflussreiche Vertreter des Babagân-Zweigs zu jener Zeit, in der sozialistische Narrative an Bedeutung gewannen, die staatlich geförderte nationalistische Historiografie unterstützten. Möglicherweise wurde diese Verbindung anschließend rückwirkend auf frühere historische Perioden projiziert (Kara 2025).

Der konformistische Diskurs: Bektaschit:innen als sunnitische Muslim:innen

Eine weitere Forschungsrichtung, welche die Historiografie des Bektaschitentums seit der Gründung der Türkischen Republik geprägt hat, entwickelte sich innerhalb der Sufismus- und Theologieforschung. Obwohl sie sich häufig mit türkisch-nationalistischen Diskursen überschneidet, untersucht sie die Geschichte des Bektaschitentums in erster Linie aus einer religiösen Perspektive.

Die einflussreichste Persönlichkeit dieser Tradition ist zweifellos Abdülbaki Gölpınarlı (1900-1982), der weithin als Pionier der Sufismusforschung in Anatolien gilt. Gölpınarlı war ein Schüler Köprülüs, zugleich aber auch einer seiner prominentesten Kritiker. Er überschritt in vieler Hinsicht die von seinem Lehrer entwickelten Deutungsrahmen. Obwohl seine Arbeiten grundlegend geblieben sind und bis heute häufig zitiert werden, stellte Gölpınarlı bektaschitische Lehren oft kritisch dar. Seine Bewertungen waren dabei auch von seinem eigenen schiitischen und mevlevitischen Hintergrund geprägt (Gölpınarlı 1963, 1995; Kara 2025).

Viele Historiker:innen des Sufismus in der Türkei folgten Gölpınarlıs Methode, die fundierte Textkenntnis mit einem kritisch-theologischen Ansatz verband. Ihre Interpretationen der Geschichte des Bektaschitentums waren jedoch überwiegend von sunnitischen Perspektiven geprägt (Kara 2025).

Insbesondere Hacı Bektaş Veli wird in dieser Literatur häufig als sunnitischer Mystiker dargestellt, dessen Lehren von seinen späteren Anhänger:innen verfälscht worden seien. Das “wahre”, auf Hacı Bektaş Veli zurückgehende Bektaschitentum sei demnach ein sunnitischer Orden gewesen. Die heute gewöhnlich mit dem Bektaschitentum verbundenen Ali-orientierten und nonkonformistischen Elemente werden dagegen als spätere Verfälschungen betrachtet (z. B. Öztürk 1990, 12-19; Soileau 2014, 456-457).

Eine besondere Ausprägung dieser sunnitisch zentrierten Darstellung besteht in Versuchen, den Bektaschi-Orden historisch mit der Naqschbandiyya und sogar mit dem Maturidismus zu verbinden. Auch hier dient das nationalistische Narrativ, nach dem das Bektaschitentum aus der Yesevî-Tradition hervorgegangen sei, als grundlegende Voraussetzung.

Vereinfacht dargestellt soll demnach der Maturidismus das Yesevitentum beeinflusst haben, aus dem wiederum sowohl die Bektaschiyya als auch die Naqschbandiyya hervorgegangen seien. Diesen Arbeiten ist die Tendenz gemeinsam, sich auf ausgewählte schriftliche Quellen zu konzentrieren, diese losgelöst von den gemeinschaftlich getragenen Glaubenssystemen zu interpretieren und daraus einen normativen "Kern" bektaschitischen Denkens herauszulösen.

Dabei übertragen die Autor:innen häufig die Interpretationsmodelle ihrer eigenen religiösen Traditionen – insbesondere solche, die auf schrift- und textbasierter Frömmigkeit beruhen – auf das Bektaschitentum (Kara 2025).

Schluss: Jenseits essentialistischer Diskurse

Die unterschiedlichen Zugänge zur Geschichte des Bektaschitentums verbindet die enge Verflechtung von Historiografie und Identitätskonstruktionen. Christliche Missionare und Orientalisten interpretierten das Bektaschitentum als religiöses Gegenstück zu den eigenen Traditionen im "Orient". Türkische Nationalisten betrachteten Bektaschit:innen als Träger und Erben türkischer Zivilisation. Sozialistische Autor:innen bewerteten ihre Geschichte aus der Perspektive marxistischer Theorie. Sunnitische Theolog:innen hoben dagegen selektiv solche Bestandteile der Tradition hervor, die sich als sunnitisch interpretieren und in ein sunnitisches Narrativ eingliedern ließen.

In allen diesen Diskursen sind politische Absichten und Zielsetzungen erkennbar. Sie prägten die Historiografie auf instrumentelle Weise, wenn auch innerhalb sehr unterschiedlicher ideologischer Rahmenbedingungen und Handlungsmöglichkeiten.

Um diese politisch und ideologisch aufgeladenen Narrative aufrechtzuerhalten, konzentrierten sich die Autor:innen selektiv auf bestimmte Aspekte der bektaschitischen Geschichte und Lehre. Elemente, die das jeweilige Narrativ stützten, wurden hervorgehoben, während widersprüchliche Aspekte relativiert oder vollständig ignoriert wurden.

Auf diese Weise konstruierten sämtliche Akteur:innen im Kern essentialistische Darstellungen des Bektaschitentums. Sie gingen von einem festen, unveränderlichen Wesenskern aus und deuteten historische Entwicklungen lediglich als oberflächliche Veränderungen. Methodologisch näherten sich die verschiedenen Diskurse daher trotz ihrer inhaltlichen Unterschiede in gewissem Maße an.

Neuere Forschungen versuchen, essentialistische und identitätsgeleitete Modelle zu überwinden. Sie erschließen bislang vernachlässigte Dimensionen der bektaschitischen Geschichte und eröffnen neue Perspektiven auf deren vielschichtige, fluide und dynamische Entwicklung. Obwohl sich dieser Paradigmenwechsel noch nicht durchgehend im gesamten Forschungsfeld niederschlägt, hat er die Forschung zum Bektaschitentum bereits grundlegend verändert und ihren interpretativen Horizont erweitert.

Quellenangaben und weiterführende Literatur

Birge, John K. 1937. *The Bektashi Order of Dervishes*. Hartford: Luzac.

Clayer, Nathalie. 2013. *Arnavutluk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Dressler, Markus. 2015. *Writing Religion: The Making of*

Turkish Alevi Islam. New York: Oxford University Press.

Gölpınarlı, Abdülbaki. 1963. *Alevî Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gölpınarlı, Abdülbaki (ed.). 1995. *Vilâyet-Nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Gorzewski, Andreas. 2010. *Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam*. Berlin: EB-Verlag.

Hasluck, Frederick W. 1929. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 cilt. Oxford: Clarendon Press.

Jacob, Georg. 1909. *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*. Münih: Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften.

Kara, Cem. 2019. *Grenzen überschreitende Derwische: Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens 1826-1925*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kara, Cem. 2025. "Cumhuriyet'te Tarih Yazımı: Cumhuriyet'in Kuruluşundan Bugüne Bektaşi Tarihi Üzerine Söylemler." İçinde *Cumhuriyet ve Aleviler*, der. Ayhan Yalçınkaya, 73-86. İstanbul: Dipnot Yayınları.

Karakaya-Stump, Ayfer. 2004. "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath." İçinde *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, der. David Shankland, cilt 2, 329-353. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Karakaya-Stump, Ayfer. 2020. *The Kızılbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Karamustafa, Ahmet T. 2005. "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu." İçinde *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*,

der. Ahmet Yaşar Ocak, 61-88. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Köprülü, Mehmed Fuad. 1918. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul.

Köprülü, Mehmed Fuad. 1925. "Les origines du Bektachisme: Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure." İçinde *Actes du Congrès international d'histoire des religions tenu à Paris en octobre 1923*, 391-411. Paris.

Öztürk, Yaşar Nuri. 1990. *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut.

Rıza Tevfik. 1914a. "Usul-ı Tahkik." *Peyam* 31 (23 Nisan): 1-3.

Rıza Tevfik. 1914b. "Ehemmiyetsiz Bir Hatayı Tashih Vesilesiyle." *Peyam* 34 (14 Mayıs): 1-4.

Soileau, Mark. 2014. "Conforming Haji Bektash: A Saint and His Followers Between Orthopraxy and Heteropraxy." *Die Welt des Islams* 54: 423-459.

Yıldırım, Rıza. 2019. *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Hinweis des Herausgebers: Die in dieser Veröffentlichung enthaltenen Ansichten, Interpretationen, Ergebnisse und Daten liegen ausschließlich in der Verantwortung der jeweiligen Autor:in(nen). Sie spiegeln nicht notwendigerweise die Ansichten der Alevi-Enzyklopädie, ihrer Herausgeber:innen, des Redaktionsrats oder der unterstützenden Institutionen wider. Die Alevi-Enzyklopädie und ihre Herausgeber:innen können nicht für Folgen verantwortlich gemacht werden, die sich aus der Nutzung der veröffentlichten Inhalte ergeben.