

4. Literarische Rezeption

4.1 Literarische Rezeption als „Nutzung“

Die literarische Rezeption der Werke des Quellenkorpus durch andere Autoren, etwa in Nachdichtungen oder Kommentaren, ist als eine spezielle Form von Nutzung zu verstehen. Wir haben es hierbei zunächst mit der Nutzung durch eine einzelne Person – d. h. den jeweiligen Autor der Nachahmung oder des Kommentars – zu tun. Über das rezipierende Werk ist wiederum eine mittelbare Nutzung des Originalwerks, etwa durch Leser, Kopisten oder Stifter, möglich. In meiner Untersuchung zur Nutzung der Werke des Quellenkorpus ist darum auch die literarische Rezeption zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang stellen sich drei Fragen:

1. Welche Arten von literarischer Rezeption liegen zu den Texten des Quellenkorpus vor?
2. Was sagen die rezipierenden Autoren zum Anlass und der Intention der Bearbeitung?
3. Lässt sich eine Nutzung der rezipierenden Texte – und damit die mittelbare Nutzung der Werke des Quellenkorpus – in nennenswertem Umfang nachweisen?

Zur literarischen Nutzung eines Werkes gehören, wie bereits erwähnt, Textsorten wie Imitationen, Übersetzungen oder Kommentare. Es ist nicht immer leicht, diese verschiedenen Textsorten voneinander abzugrenzen. Walter Andrews postuliert in seinem Beitrag zum Sammelband *Translations – (Re)shaping of Literature and Culture* (2002) einen sehr weiten Begriff von *translation*; dieser schließt beispielsweise Kommentare (*şerh*) und Imitationen (*nazîre*) ein.¹ Wie weit die Bedeutung des meist als „Übersetzung“ wiedergegebenen Begriffs *terceme/tercüme* ist, zeigt etwa auch die Verwendung durch Aḥmed Bicān. Wenn er Yazıcıoğlu Muḥammeds arabischen Text *Mağārib az-Zamān* kürzt und ins Türkische übersetzt, so bezeichnet er diese Tätigkeit in der Einleitung seiner *Envār el-ʿAşîkîn* als *cemʿ-ü tercüme* („Sammeln und Übersetzen“).² An anderer Stelle „übersetzt“ er in seinen *Envār el-ʿAşîkîn* ein ganzes Buch – ʿAbdullāh Anşāris (st. 481 h./1089) *Manāzil as-Sāʾirîn* („Stationen der Reisenden“) – in eine einzige einseitige Tabelle.³

¹ Andrews 2002.

² Vgl. oben Abschnitt 2.4.1.

³ Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.5. Aḥmed Bicāns Formulierung lautet: *Anı tercüme ettüm bu şekilde yazdum* („Ich habe es übersetzt und in dieser Form niedergeschrieben“), Pertev 229m, 295b-296a; vgl. TSMK K 1012, 163b; AOI Zürich 50, 393; TSMK R 366, 145b und 146a; Typendruck 1278 h., 345; lithographischer Druck 1275 h., 304.

Andrews zeigt auch, dass die Abgrenzung des Begriffs *nazîre* („Imitation“) schwierig ist: Es kann sich dabei sowohl um ein als Imitation konzipiertes und dicht mit formalen und inhaltlichen Bezügen durchwobenes Werk handeln als auch um ein sehr vage unter dem „Einfluss“ des rezipierten Textes stehendes Werk.⁴ Auch die Trennung zwischen Textvarianz und einer bewussten Bearbeitung, welche möglicherweise als *nazîre* verstanden werden kann, ist bei Texten mit großer Textvarianz nicht einfach.⁵

Meine Untersuchung zur literarischen Rezeption beschränkt sich auf Texte, in welchen der Autor einen Bezug zu einem der Werke meines Quellenkorpus herstellt, oder welche von sekundären Quellentexten – biographischen oder bibliographischen Werken sowie Handschrifteneinträgen – als *nazîre*, *terceme* oder *şerh* bezeichnet werden. Auch die Terminologie übernehme ich jeweils aus den Quellen – belegen konnte ich im untersuchten Korpus nur die Termini *nazîre* und *şerh*.

Insgesamt ist festzustellen, dass sich keine Nachahmungen oder Kommentare zu den Prosawerken des Quellenkorpus nachweisen lassen. Die folgenden Abschnitte behandeln darum nur den *Divân* von Yûnus Emre, Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* und Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye*. Von den Werken des Quellenkorpus sind auch Übersetzungen in andere Sprachen bislang nicht bekannt. Gibb erwähnt zwar in seiner *History of Ottoman Poetry* eine persische Übersetzung von Yazıcıoğlus *Muhammediye*, welche der Gelehrte und Dichter Muşannifak (st. 875 h./1470-1471) verfasst haben soll.⁶ Es handelt sich bei Muşannifaks *Muhammediye* laut Kâtib Çelebis *Kaşf az-zunûn* jedoch um einen Korankommentar.⁷ Ein Bezug zu Yazıcıoğlus *Muhammediye* existiert nicht.

4.2 Nachdichtungen (nazîre)

Die *nazîre* („Nachdichtung“ oder „Paralleldichtung“) ist ein zentrales Konzept der osmanischen Literaturtradition.⁸ Die Fähigkeit, unter Verwendung desselben „Materials“ (Versmaß, Reimschema und zentrales Vokabular) das Werk eines anderen Dichters neu zu dichten und dabei idealiter gar übertreffen zu können, war das wesentliche Kriterium für Anerkennung und Ruhm. So hat Tolasa nachgewiesen, dass in der *tezkiye*-Literatur die Beurteilung der porträtierten Dichter sich hauptsächlich auf die Qualität von deren *nazîre*-Dichtungen stützt.⁹

⁴ Verschiedene Formen von „Einfluss“ (*etki* oder *tesir*) unterscheidet beispielsweise Çelebioğlu 1996, 1, 197f.

⁵ Siehe im folgenden Abschnitt 4.2 als Beispiel Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât*.

⁶ Gibb 1900-1909, 1, 406.

⁷ *Kaşf az-Zunûn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618. Siehe auch M. Kâmil Yaşaroğlu, „Musannifek“, *DİA*, 31 (2006), 239f.

⁸ Andrews 2002, 18, bevorzugt den Begriff Paralleldichtung, da es nicht darum gehe, ein Gedicht nachzuahmen, sondern vielmehr aus demselben Rohmaterial (Versmaß, Reim und zentrales Vokabular) eine andere Version zu dichten.

⁹ Tolasa 1983 und Toska 2002, 64-74.

Andrews zeigt, dass die *nazîre*-Dichtung durch den Umstand, dass die *nazîre*-Texte sich fast ausschließlich auf einen arabisch-persischen Kernwortschatz stützten, Sprachgrenzen überschreiten konnte und so einen wichtigen Anteil an der Entstehung der osmanischen *divân*-Literatur hatte.¹⁰ In den folgenden Untersuchungen ist zu klären, inwieweit das *nazîre*-Konzept der *divân*-Literatur auf das der populären religiösen Literatur übertragen werden konnte und gegebenenfalls eine Rolle bei deren Rezeption spielte. Dabei sind zwei Punkte zu beachten: 1. Die von Andrews untersuchten *nazîre*-Dichtungen der osmanischen *divân*-Literatur unterscheiden sich allein schon im Umfang von den Werken meines Quellenkorpus. Die von Andrews untersuchten Texteinheiten (d. h. Gedichte) bestehen aus wenigen Versen oder höchstens wenigen Seiten. Das trifft von den hier untersuchten Werken nur auf die Gedichte von Yûnus Emre zu, zu denen es auch *nazîre*-Dichtungen gibt.¹¹ Das Werk von Süleymân Çelebi hat hingegen einige hundert, das von Yazıcıoğlu circa 9000 Verse. Yazıcıoğlu schreibt in acht verschiedenen Versmaßen, zwischen denen er in regelmäßigen Abständen wechselt.¹² Darüber hinaus gibt es Abschnitte mit Endreim (*kâfiye*) und solche ohne Endreim. Es fragt sich, wie in einem solchen Fall die formalen Anspielungen einer *nazîre* zu erkennen sind. Ist beispielsweise beim Wechsel der Versmaße dieselbe Reihenfolge zu erwarten? 2. Ein zusätzliches Problem ergibt sich bei einem Werk wie Süleymân Çelebis *Vesîlet en-Necât* durch die starke Textvarianz – der Text liegt in Varianten von einem Umfang zwischen 150 und 1300 Versen vor.¹³ In einem Artikel aus dem Jahr 1974 stellt Hasibe Maziöğlu verschiedene *Mevlid*-Texte vor und untersucht in diesen den „Einfluss“ (*etki*) von Süleymân Çelebis *Vesîlet en-Necât*.¹⁴ Zwei ihrer Ergebnisse sind für das Verständnis des Konzepts *nazîre* wichtig: a) Namentliche Bezüge auf Süleymân Çelebi gibt es in einigen – aber nicht in allen – späteren *Mevlid*-Dichtungen.¹⁵ b) Einerseits werden in späteren *Mevlid*-Texten teilweise vollständige Verse aus der *Vesîlet en-Necât* übernommen, andererseits finden sich in *Vesîlet en-Necât*-Handschriften auch Verse späterer *Mevlid*-Dichtungen. Maziöglus Beobachtungen zeigen, dass *nazîre*-Texte zu Süleymân Çelebis Werk existieren, dass aber beim aktuellen Stand der Forschung – und möglicherweise auch generell – eine klare Trennung zwischen Textvarianz und Paralleldichtung im Fall der *Vesîlet en-Necât* kaum möglich ist. In Werken mit einer sehr stabilen Überlieferung, wie etwa Yazıcıoğlus *Muhammedîye*, sind solche Überlagerungen von Paralleldichtung und Textvarianz hingegen nicht zu beobachten.

¹⁰ Andrews 2002, 33.

¹¹ Laut Gölpınarlı 1961, 204-251, gibt es bereits sehr frühe *nazîre*-Gedichte zu Yûnus Emres Werken; den frühesten Dichter, Sa'îd Emre, datiert er ins 14. Jahrhundert. Vgl. auch Tatcı 2008, 5, 54-100.

¹² Ausführlich zur formalen Gestaltung siehe Çelebioğlu 1996, 1, 95-119

¹³ Vgl. oben Abschnitt 3.2.2.

¹⁴ Maziöğlu 1974.

¹⁵ Maziöğlu 1974, 59; Yazar 2008.

Die Forschung hat sich den *naẓīre*-Dichtungen zu den Werken von Yūnus Emre und Süleymān Çelebi bisher kaum gewidmet. Zur weiteren Nutzung der Yūnus Emre-Imitationen – also der mittelbaren Nutzung der Texte von Yūnus Emre – liegen praktisch keine Daten vor.¹⁶ Die *naẓīre*-Dichtung zu Süleymān ist zumindest punktuell besser erforscht – es gibt Analysen einzelner Werke und einen Überblick über das erhaltene Handschriftenmaterial.¹⁷ Pekolcay listet 63 türkische *Mevlid*-Werke auf, welche von anderen Autoren verfasst wurden oder in den erhaltenen Handschriften ohne Autorsignatur vorliegen.¹⁸ Von diesen konnte sie in den meisten Fällen jeweils nur ein oder zwei Handschriften nachweisen. Es gibt also keine Anhaltspunkte für eine weite Verbreitung. Offen muss aber bleiben, ob bestimmte *naẓīre*-Texte als Textvariante der *Vesilet en-Necāt* weiter genutzt wurden. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung der Textvarianz in Süleymān Çelebis Werk steht noch aus.¹⁹

4.2.1 Die Maḥmūdīye des Kāḍī Bedreddin Maḥmūd

Um 1500 schrieb Kāḍī Bedreddin Maḥmūd b. eṣ-Şeyḥ el-Ḥācc Muḥammed Taṇrıvرمىş (starb nach 911 h./1505-1506)²⁰ unter dem Titel *Vesilet el-Maḥmūdīye* (bzw. kurz *Maḥmūdīye*) eine *naẓīre* zu Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye*.²¹ Der Autor – ein Angehöriger der *‘ulemā* – lebte im Umfeld des Osmanischen Hofes und stieg bis zum Amt des *kāzı’asker* von Anatolien auf.²² Kāḍī Bedreddin Maḥmūds Werk entstand laut Vorwort zur Regierungszeit Sultan Bāyezids II. (886-918 h./1481-1512). In dem sehr kurzen Vorwort der *Maḥmūdīye* verweist Kāḍī Bedreddin Maḥmūd nicht auf Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye*, Leser mussten das Werk also selbst als *naẓīre* erkennen oder aus anderer Quelle auf den Bezug zwischen den beiden Werken aufmerksam gemacht werden.

¹⁶ Gölpınarlı 1961, 204-251, gibt eine große Zahl von *naẓīre*-Texten zu Yūnus Emre wieder. Es fehlen aber Angaben zu den verwendeten Handschriften, so dass Aussagen über die Verbreitung nicht möglich sind.

¹⁷ Analysen einzelner *naẓīre*-Werke in Mazıoğlu 1974 und Yazar 2008; zu den Handschriften siehe Pekolcay 2005³, 39-42.

¹⁸ Pekolcay 2005³, 39-42.

¹⁹ Siehe oben Abschnitt 3.2.2.

²⁰ Laut *aş-Şaqā’iq an-Nu’māniya* 1985, 310 und *Ḥadā’iq aş-Şaqā’iq* 1269, 1, 323f. starb Kāḍī Bedreddin Maḥmūd kurz nach 911 h./1505-1506. Mehmed Şüreyyā nennt im *Sicil-i ‘Osmānī* als Sterbedatum allerdings 915, vgl. SO¹, 2, 11. Zur Biographie siehe auch Götz 1968, 4.

²¹ Der Autor nennt sich im Vorwort Maḥmūd b. eṣ-Şeyḥ el-Ḥācc Muḥammed, vgl. Berlin SBBPK Ms. Or. 1758, 4b. In Kātib Çelebis *Kaṣf az-Zunūn* wird der Autor als eṣ-Şeyḥ Bedreddin el-Kāḍī Maḥmūd b. eṣ-Şeyḥ Muḥammed b. Taṇrıvرمىş bezeichnet, vgl. *Kaṣf az-Zunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kaṣf az-Zunūn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618f. Siehe auch Çelebi-oğlu 1996, 1, 189.

²² Götz 1968, 4, *aş-Şaqā’iq an-Nu’māniya* 1985, 310, *Ḥadā’iq aş-Şaqā’iq* 1269, 1, 323f. und SO¹, 2, 11.

Der Bezug zwischen *Muḥammedīye* und *Maḥmūdīye* wird in der biographischen und bibliographischen Literatur hergestellt – Ṭaşköprizāde (st. 968 h./1561) erwähnt Kāḍi Maḥmūd in seiner biographischen Sammlung *aṣ-Ṣaqāʾiq an-Nuʿmāniya*, Mecdi (st. 999 h./1591) kurz darauf in seiner türkischer Bearbeitung von Ṭaşköprizādes Werk und Kātib Çelebi (st. 1067 h./1657) in seinem bibliographischen Werk *Kaṣf az-Zunūn*.²³ Ṭaşköprizāde schreibt, dass das künstlerische Niveau von Kāḍi Bedreddin Maḥmūds *Maḥmūdīye* hinter dem der *Muḥammedīye* zurückbleibe: „Es gibt von ihm ein Gedicht auf Türkisch, eine *nazīre* zur *Muḥammedīye*, aber es ist ein Gedicht von geringem Niveau (*nāzil ad-darağā*).“²⁴ Mecdi führt diesen Gedanken in seiner türkischen Übersetzung noch weiter aus und schreibt explizit, dass die *Maḥmūdīye* nicht auf Akzeptanz stieß:

Aber seine Dichtung war schwach und fand bei den Leuten keine Akzeptanz. Sie hat die Seiten des Verzeichnisses der Memorabilia nicht gefüllt. Da man darin übereinstimmte, dass zwar keine gedichtete Rede in ihrer Metrik ohne den Dorn des Sprossvokals (*haşv*) oder den Makel der Ellipse (*ziḥaf*) ist, aber diese doch das Gleichgewicht der Verhältnismäßigkeit nicht überschreiten dürfen, erwarben die Käufer kreativer und innovativer Ware [die *Maḥmūdīye*] nicht und [die *Maḥmūdīye*] verkaufte sich nicht. Die anderen Meister auf dem Bazar der Dichtung fügten den Juwelen ihres gedichteten Schatzes diese schwach formulierte Imitation nicht hinzu.²⁵

Mecdi weist also auf formale Schwächen des Werkes hin und führt darauf die geringe Nutzung beziehungsweise literarische Rezeption zurück. Der Indikator dafür, dass es nicht rezipiert wurde, ist nach Mecdi, dass es von anderen Dichtern nicht „erworben“ wurde – also nicht als Gegenstand von deren eigener *nazīre*-Dichtung herangezogen wurde. Auch Kātib Çelebi schreibt, dass es sich bei der *Maḥmūdīye* um eine *nazīre* zu Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye* handelt und dass sie Sultan Bāyezid gewidmet ist.²⁶ Die Beurteilung, dass es sich um ein „Gedicht von geringem Niveau“ (*nāzm nāzil ad-darağā*) handelt, übernimmt Kātib Çelebi von Ṭaşköprizāde.

Das negative Urteil in den *ṭabaḳāt*- und *tezkiye*-Werken koinzidiert mit den Indizien, welche die Überlieferungssituation liefert. Diese belegt eine sehr geringe Verbreitung der *Maḥmūdīye*. Çelebioğlu konnte in seiner Studie das Werk nur anhand der oben zitierten sekundären Quellen nachweisen.²⁷ Mir ist lediglich eine einzige Handschrift der *Maḥmūdīye* – Berlin SBBPK Ms. Or. 1758 – bekannt.²⁸

²³ *Aṣ-Ṣaqāʾiq an-Nuʿmāniya* 1985, 310; *Hadāʾiq aṣ-Ṣaqāʾiq* 1269, 1, 323f.; *Kaṣf az-Zunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kaṣf az-Zunūn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618f.; SO¹, 2, 11.

²⁴ *Aṣ-Ṣaqāʾiq an-Nuʿmāniya* 1985, 310: *وله نظم بالتركية ساء المحمودية | نظيرة لكتاب الحمديّة إلا أنه نظم نازل الدرجة*.

²⁵ *Hadāʾiq eṣ-Şekāʾik* 1269, 1, 324.

²⁶ *Kaṣf az-Zunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kaṣf az-Zunūn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618f.

²⁷ Çelebioğlu 1996, 1, 189.

²⁸ Götz 1968, 4, verweist als weitere Handschrift auf Çorum 816, versieht diese Information jedoch mit einem Fragezeichen. Die Bestände der Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi befinden sich inzwischen in der Milli Kütüphane in Ankara. In deren Katalog ist unter

Diese enthält weder einen Kolophon noch irgendwelche Besitz- oder Stiftungsvermerke.²⁹

Ein Vergleich der beiden Werke lässt in Kāḍi Maḥmūd's *Maḥmūdīye* inhaltliche und formale Referenzen auf Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye* nicht auf den ersten Blick erkennen. Auf makrostruktureller Ebene fällt auf, dass der Einteilung der *Maḥmūdīye* in fünfzig Kapitel (*bāb*) keine vergleichbare Struktur mit einheitlich klassifizierten und durchnummerierten Kapiteln in der *Muḥammedīye* zugrunde liegt. In der *Muḥammedīye* tragen die Kapitel unterschiedliche, nicht klar hierarchisierte Bezeichnungen – etwa *faṣl fī...* („Abschnitt über...“), *fī beyān...* („Erläuterung von...“) oder einfach *fī...* („über...“). Auch inhaltliche Gemeinsamkeiten sind zunächst nicht festzustellen. Die zentrale Thematik der *Muḥammedīye* – die heilsgeschichtliche Narratio von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Tag – ist in der *Maḥmūdīye* nicht wiederzufinden. Kāḍi Maḥmūd vermittelt eschatologische und ethische Inhalte eher beschreibend als erzählend. Narrative Passagen dienen der Illustration von Tugenden oder Sünden und erinnern an einen Fürstenspiegel. Eine lineare Narratio gibt es in der *Maḥmūdīye* nicht.

Kāḍi Maḥmūd's Werk beginnt mit je einem Kapitel zu den Attributen (*ṣifāt*) Gottes und des Propheten und widmet sich dann in fünfzehn Kapiteln der Erschaffung der Welt (Kapitel 3-17). Die Doppeldeutigkeit des vom Autor gewählten Begriffs *hilkat* („Erschaffung“ oder „Beschaffenheit“) ermöglicht es, der Erzählung von der Erschaffung des Paradieses und der Hölle jeweils eine ausführliche Beschreibung dieser Orte zur Seite zu stellen. In den Schöpfungsbericht ist ein Abschnitt über Muḥammads Himmelsreise (Kapitel 14 und 15) integriert, in dem es vor allem darum geht, wiederzugeben, was dieser am Tor zum Paradies und im Paradies selbst sah. In den Kapiteln 16 bis 42 werden unterschiedliche Themen ethischen und eschatologischen Inhalts mit der Exegese von Koranversen – explizit als *tefsir* bezeichnet – verknüpft.³⁰ Die abschließenden Kapitel 43-50 widmen sich ausschließlich der Eschatologie – ausführlich geht der Autor dabei auch auf die Gottesschau der Gläubigen ein (Kapitel 48-50).

Auf mikrotextueller Ebene sind in Kāḍi Maḥmūd's Werk höchstens sehr vage Bezüge auf Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye* zu erkennen. Zwei kurze Beispiele sollen dies veranschaulichen. Auf die ersten vier Verse der *Muḥammedīye* beziehen sich möglicherweise vier türkische Verse der *Maḥmūdīye*, welche einem Prolog folgen, der weitgehend in arabischer Sprache verfasst ist.³¹ Die ersten vier Verse der *Muḥammedīye* im Versmaß *bezec* widmen sich dem Gotteslob und lauten:³²

dieser Signatur ein anderes Werk verzeichnet, vgl. <http://www.yazmalar.gov.tr/> (10.9.2014) bei Suche „arşiv numarası=19 HK 819“.

²⁹ Auf fol. 3a befindet sich ein großer schwarzer Fleck, möglicherweise die Tilgung eines Stempels. Es sind unter dem Fleck aber keine Spuren erkennbar.

³⁰ Dies betrifft Kapitel 16 und folgende. Es handelt sich um die einzelnen Verse zu Sure 23, 1-11.

³¹ VGM 431/A, [001]; SBBPK Ms. Or. 1758, 5a.

³² VGM 431/A, [001].

İlāhün vāhidiün rebbün taʿālā
Taʿālā zātühü lemmā tecellā
Eḥaddür zātī müstecmīʿ şifātī
Mukaddesdür celālī kibriyāsī

hüve ʿİlāhü l-bedīʿü l-ḥaḳḳü l-aʿlā
mine l-gaybī ilā l-ʿaynī fe-cellā
tecellī zāʿtına esmāsī meclā
kemāl-i şaltanatda şāmī eclā

Ein einziger Gott, Herr der Welten! Er ist der einzigartige Gott, die höchste Wahrheit. / Sein Wesen ist erhaben, so wie es sich offenbart – vom Verborgenen zum Sichtbaren. / Sein Wesen ist einzig, seine Eigenschaften allumfassend. In seinen Namen offenbart sich sein Offenbarungswesen. / Seine Erhabenheit und Herrlichkeit sind heilig, durch die Vollkommenheit seiner Herrschaft ist seine Würde völlig offensichtlich.

Die betreffenden vier Verse in der *Maḥmūdīye* sind ebenfalls im sehr geläufigen Versmaß *bezec* verfasst. Es handelt sich jedoch um eine andere *bezec*-Variante, in welcher die Halbverse jeweils fünf Silben länger sind als die des obigen *Muḥammedīye*-Ausschnitts. Das Versmaß kann folglich nicht als direkte Referenz auf die *Muḥammedīye* verstanden werden. Den Bezug auf die *Muḥammedīye* stellen allenfalls der Endreim (*kafīye*) auf *elif* und das verwendete Vokabular her:³³

<i>Bedî-ü rebb-ü a'lâdır celâli nûrî ihyâdir</i> ³⁴	<i>dü 'âlem kul-u mevlâdır şamıya hükmi</i> <i>istilâ</i>
<i>Anuñla kâ'inât zinde ederler şükür her hinde</i>	<i>anuñ dergâb-ı 'izzetde tahayyurda şamu</i> <i>ahyâ</i> ³⁵
<i>Bu mevcûdât kemâline nişândır hem celâline</i> <i>Mukaddesdir anuñ zâtı nakâyızdan nefsâyızdan</i>	<i>dü 'âlem pes cemâline mücellâdır olub zâvâ</i> <i>münezzehdir anuñ na'atî erişmekden aña ârâ</i>

Er ist Schöpfer und Herr. Er ist der höchste; seine Allgegenwart und sein Licht ist die Belebung (*iḥyā*); in beiden Welten – ob Sklave und Herr – erreicht sein Befehl alle. / Mit diesem erweckt er die Welt zum Leben; allzeit [sei ihm] Dank. Am Tor seiner Ehre stehen alle Lebenden staunend. / Alles Existierende ist Beweis seiner Vollkommenheit und seiner Allgewalt. Die beiden Welten verehren seine Schönheit, er ist der Leuchtende. / Seine Existenz (*ẓāt*) ist gepriesen; über Streit und Manipulation³⁶ erhaben ist sein Lob, erhaben darüber, dass ihn die Stimmen erreichen.

Von Kāḍi Maḥmūd werden verschiedene Morpheme der arabischen Wurzeln ḡ-l-l („erhaben sein“); ḡ-l-y („offenbar sein bzw. werden“) und ʿ-l-y („hoch sein“) aufgegriffen. Da es sich um ein Vokabular handelt, welches im Zusammenhang mit dem Gotteslob sehr geläufig ist, fragt sich auch hier, ob dieses geeignet ist, den Bezug zu Yazıcıoğlu's Text herzustellen.

Im zweiten Beispiel verweist Kāḍi Maḥmūd auf ein Wortspiel Yazıcıoğlu. In Yazıcıoğlu Abschnitt zur Himmelsreise des Propheten finden sich zwei Verse, in denen der Zuhörer – beziehungsweise Leser – zur Aufmerksamkeit aufgefordert wird:

³³ SBBPK Ms. Or. 1758, 5a.

³⁴ SBBPK Ms. Or. 1758, 5a: Die Punktierung des Wortes (احا) ist in der Handschrift unklar.

³⁵ SBBPK Ms. Or. 1758, 5a, fälschlich *abyā* vokalisiert.

³⁶ Das Wort *naḥāyīz* (wörtl. „Spätruppen“) ist an dieser Stelle wohl wegen des Binnenreims gewählt. Es macht im Kontext keinen Sinn.

Kılağ tutarisey Hoca dökem lî' lî' ile lâlâ *Diyem bir cevber-i ferdî felek dāye melek lâlâ*
Yüzi yèrünün gögün bedri özi 'ālemlerün şadrî *Şu resme 'ālîdür kadrî ki sorsay mîşlîni lā lā*³⁷

Wenn du zuhörst, Herr, so will ich einzigartige Perlen ausschütten. / Was ich sage, hat das Firmament, welches einem einzigartigen Juwel gleicht, als Amme und einen Engel als Prinzenerzieher.³⁸ / Sein Gesicht ist der volle Mond des Himmels und der Erde, er selbst ist der Anfang der Welten. / So erhaben ist seine Macht, dass die Antwort, solltest du nach Vergleichbarem fragen, „Nein, nein“ ist.

In Kāḍī Maḥmūds *naẓīre* wird der Bezug zur *Muḥammedīye* vor allem durch das Wortspiel mit dem Homograph 𐤀𐤋𐤁 (*lālā* „Perle“, *lālā* „Prinzenerzieher“, *lā lā* „nein, nein“) und weiteren Silbenverdoppelungen mit dem Anlaut *lām* (*lî' lî'* sowie *lî lî*) Bezug. Das Versmaß *hezec* ist hingegen so geläufig, dass es nicht als Referenz geeignet ist. Außerdem fällt auf, dass es keinen direkten inhaltlichen Bezug gibt. In Kāḍī Maḥmūds Werk geht es um die Gläubigen, welche am Jüngsten Tag die folgenden Worte sprechen:

Bize kadrî l-kemāl vèrdün bize nürü l-celâl vèrdün *Bize dārü l-celâl vèrdün 'atâ ki yokdır aşlâ*
lâ
Bize vèrdün behîst ölü gören dèr imrenüb lî lî *turâbî misk-ü taşî lî' lî' cevâbirden gül-ü*
*lâlâ*³⁹

Du hast uns den Rang der Vollkommenheit gegeben, das Licht der Erhabenheit gegeben / Du hast uns das Paradies (*dārü l-celâl*) zum Geschenk gegeben; das kann nicht gelegnet werden.

Du hast uns das Paradies gegeben, so dass die Sterbenden flehen: „Komm her!“ / Die Erde dort ist Moschus, die Steine Perlen, die Rosen und Tulpen sind Juwelen.

Im Gegensatz zu wesentlich späteren Nachdichtungen können sprachlichen Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen in der *Maḥmūdīye* nicht als Referenz auf die *Muḥammedīye* interpretiert werden. Aufgrund der Entstehungszeit um 1500 – knapp fünfzig Jahre nach der *Muḥammedīye* – ist es nicht überraschend, dass in Kāḍī Maḥmūds Werk altosmanisch-türkische Morpheme zu finden sind:⁴⁰

Morphologie: Oft findet sich das Futur auf -İsEr: SBBPK Ms. Or. 1758, 207a, 7-8: *bem andan bildiriser vaş-fu zâtı / hem andan aynladısar keş-fü zâtı; nêce keşf êdiser kâdr-u celâlî / nêce 'arız êdiser nür-u cemâlî*. Der Autor verwendet altosmanisch-türkische Konverbien wie -ÜbEn und -İcEk: SBBPK Ms. Or. 1758, 210a, 9: *terakķî êdeler ber gâb aluban vâşıl-u dergâb / ziyâde ola şevk-u câb olıcağ vaşıl-u hemtâb*. Oft ist auch der Kohortativ/Optativ 1. Pers. Sg. –Em und 2. Pers. Pl. –Esİz zu finden: SBBPK Ms. Or. 1758, 207b, 6-7: *göresiz vechimi bulasız îhsân / bulasız bî-nihâyet fađl-u rıdvân; vèrem şol mülkîmî göz görmemişdür / şu devletler vèrem 'ağl êrmemişdür*. Das Personalpro-

³⁷ VGM 431/A, [093]; Çelebioğlu 1996, 2, 138, Verse 3132f.

³⁸ Meine Übersetzung stützt sich auf Bursalı İsmâ'îl Hakkıs Kommentar, *Ferağ er-Rûḥ* 1294, 1, 226.

³⁹ SBBPK Ms. Or. 1758, 209a.

⁴⁰ Die Daten zu den sprachlichen Charakteristika der *Maḥmūdīye* müssen sich auf die einzige – undatierte – Handschrift SBBPK Ms. Or. 1758 stützen.

nomen 3. Pers. Pl. kommt sowohl mit als auch ohne Pronominales n vor: SBBPK Ms. Or. 1758, 209b, 2 und 6: *bular* (بُلَار) und *bularıy* (بُلَارِي). 209b, 3 und 4: *bunları* (بُنْلَارِي und بُنْلَارِي).

Orthographie und Vokalisierung: Die Orthographie ist durch eine große Varianz hinsichtlich der Plene-Schreibung der Vokalen geprägt, was im Mittelosmanisch-Türkischen nicht überrascht. Auffällig ist in der erhaltenen Handschrift aber eine weitgehend morphologische Vokalisierung, welche bei defektiv geschriebenen Vokalen stark variiert und nur zum Teil der großen Vokalharmonie angepasst wird.

Beim Possessivsuffix 1. Pers. Sg. –Um wird die Plene-Schreibung (وم) mit einem *zamme* bestätigt: SBBPK Ms. Or. 1758, 208a, 7: *celālum* (جَلَالُم) *gösterem size cemālum* (جَمَالُم) / *vişāluma erüib görüy kemālum*. (Das Beispiel zeigt, dass innerhalb dieses Verses das Possessivsuffix 1. Pers. Sg. auch dort mit *zamme* vokalisiert wird, wenn es defektiv geschrieben ist. Dies ist nicht durch den Reim bedingt, denn all vier Suffixe könnten im Fall einer defektiven Schreibung nach der großen Vokalharmonie angeglichen werden, ohne dass dies gegen den Reim verstoßen würde. Im Gegensatz dazu wird dasselbe Suffix in anderen Versen konsequent mit *kesre* vokalisiert – wiederum ohne Rücksicht auf die Vokalharmonie: SBBPK Ms. Or. 1758, 207b, 6-7: *vechimi* (وَحْمِي) beziehungsweise *mülkimi* (مُلْكِي). Da nur eine Handschrift der *Maḥmūdiye* bekannt ist, muss offen bleiben, inwiefern die sprachlichen Charakteristika ein Spezifikum der Handschrift SBBPK Ms. Or. 1758 sind.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich formale und inhaltliche Bezüge nur punktuell belegen lassen. Nur Nutzer, welche beide Texte sehr gut kannten, konnten diese Bezüge erkennen und Kāḍi Bedreddin Maḥmūds *Maḥmūdiye* als *nazire* von Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* identifizieren. Mit großer Wahrscheinlichkeit war darum bei der Rezeption und Nutzung der *Maḥmūdiye* wichtig, dass diese in sekundären Texten – Taşköprüzādes *aṣ-Şaḡāʾiq an-Nuʿmāniya* und Kātib Çelebis *Kaṣf az-Zunūn* – als *nazire* der *Muḥammediye* identifiziert wurde. Damit war die weitere Nutzung der *Maḥmūdiye* aber auch an die negativen Urteile in diesen beiden Werken gebunden.

4.2.2 Die *Muḥammediye des Yūsuf (Yūsuf-ı Biçāre)*⁴¹

Ein nicht identifizierbarer Autor namens Yūsuf verfasste 913 h. (1508) in Ankara ein Werk, welches er – nach Yazıcıoğlu's Vorbild – *Muḥammediye* betitelte.⁴² Außer den Informationen im Prolog und Epilog von Yūsuf's *Muḥammediye* wissen wir nichts über den Autor und das Werk; in zeitnahen sekundären Quellentexten werden weder Werk noch Autor erwähnt. Çelebioğlu brachte Yūsuf's Werk im Zu-

⁴¹ Çelebioğlu 1996, 1, 187, versteht das Ergebnisattribut *biçāre* („arm“) als Namensbestandteil und nennt den Autor Yūsuf-ı Biçāre.

⁴² Zum Titel des Buches ÖNB, Mixt 1281, 9a und 338a; SK Fatih 2542, 6a und 334a. Zur Datierung des Werks dreizehn Tage vor Nevruz 913 h. (März 1508) siehe SK Fatih 2542, 335a; ÖNB, Mixt 1281, 338b. Vgl. auch Çelebioğlu 1996, 1, 187-189.

sammenhang mit der „Wirkung der *Muḥammedīye* [Yazıcıoğlu]“ (*Muḥammedīye’nin tesir sabası*) erstmals wieder ins Gespräch.⁴³

Yūsuf nimmt in seinem Werk direkt auf Yazıcıoğlu’s *Muḥammedīye* Bezug. Dazu erläutert er in der Einleitung ausführlich, was ihn veranlasste, sein Werk zu verfassen.⁴⁴ Die Leute hätten ihn um eine Beschreibung der Welt (*aḥvāl-i cibān*) und der Prophetengeschichte (*evṣāf-ı resūl*) gebeten. Sein Hinweis, dass es dazu keine Notwendigkeit gebe, da dies alles bereits genauestens von Yazıcıoğlu in seiner *Muḥammedīye* beschrieben wurde, befriedigte die Bittsteller aber nicht. Deren Antwort gibt Yūsuf mit den folgenden Versen wieder:⁴⁵

<i>Dediler gerçi var Muḥammedīye</i>	<i>Beyân olmış şifât-ı Aḥmedīye</i>
<i>Çi gez içinde vardır çok ḥaḳâyık</i>	<i>Ve liken pür luḡât ve pür daḳâyık</i>
<i>Anuḡ içinde çokdur dürlü eşkāl</i> ⁴⁶	<i>Oḳıyub dinleyen bilmez nedür ḥāl</i>
<i>Gel imdi sen-de nazm-ê bu kitâbı</i>	<i>Kim andan her kes êtsün fetḥ-i bâbı</i>
<i>Kamu elfâzını Türki beyân-ê</i>	<i>Kamu ma’nâsını ruṣen ‘ayân-ê</i>
<i>Muḥammedīye olsun gerü adı</i>	<i>Şürû’-ê sen bidâyet vère bâdı</i>

Sie sagten: „Auch wenn es die *Muḥammedīye* gibt und darin die Attribute des Propheten beschrieben werden, / und auch wenn darin viel Wahres steckt, so ist sie doch voll von [schwierigem] Vokabular und Spitzfindigkeiten. / Es gibt darin viel Unverständliches; wer es liest oder hört, versteht es nicht. / Komm, dichte doch das [gewünschte] Buch, damit jeder die Pforte aufstoßen kann. / Erkläre alle Ausdrücke auf Türkisch, erkläre von allem die Bedeutung. / Der Titel soll wiederum *Muḥammedīye* sein. Fang an; der Rechter möge den rechten Weg leiten.“

Der Bezug auf Yazıcıoğlu’s *Muḥammedīye* wird in Yūsuf’s Werk mehrmals wiederholt – zum Teil auch einschließlich einer namentlichen Erwähnung Yazıcıoğlu’s. Yūsuf weist beispielsweise im Epilog daraufhin, dass er wie Yazıcıoğlu dreimal im Traum den Propheten sah, während er seine *Muḥammedīye* schrieb:⁴⁷

<i>Demiş hem Yazıcıoğlu Muḥammed</i>	<i>Göründi baña üç gez ol Muḥammed</i>
<i>Hudânuḡ ‘izzeti ḥaḳḳıñın ey cân</i>	<i>Hem üç gez bize yüz gösterdi sultân</i>
<i>Kitâb âḫır</i> ⁴⁸ <i>olunca kitâbet</i>	<i>Bize üç gez ḥâşıl oldı rû’yet</i>

Auch Yazıcıoğlu Muḥammed sagte: „Dreimal ist mir Muḥammad erschienen.“ / Um Gott die Ehre zu erweisen, hat er auch uns dreimal sein Gesicht gezeigt. / Nun ist das andere Buch zu Ende geschrieben und uns war sein Angesicht dreimal vergönnt.

⁴³ Çelebioğlu 1996, 1, 185-199.

⁴⁴ ÖNB, Mixt 1281 8b-9a; SK Fatih 2542 5b-6a.

⁴⁵ ÖNB, Mixt 1281 8b-9a; SK Fatih 2542, 6a.

⁴⁶ In beiden Handschriften ist das Wort als *eşkāl* vokalisiert; ÖNB, Mixt 1281 8b. SK Fatih 2542 6a. Der Kontext legt jedoch *işkāl* nahe, vgl. Steingass 1892, 65: *işkāl* [...] *being difficult, obscure, intricate; ambiguity, doubts, perplexity*.

⁴⁷ ÖNB, Mixt 1281, 338a.

⁴⁸ Ins Versmaß würde passen: *kitâb-ı âḫar* („das andere Buch“ = die andere *Muḥammedīye*). Im zweiten Halbvers lässt sich der Fehler im Versmaß nicht ohne Weiteres beheben.

Neben der Eigensignatur, der Datierung und den Ausführungen zur Motivation findet sich in Yūsufs *Muḥammedīye* noch der Hinweis auf ein weiteres von ihm verfasstes – bislang aber nicht identifiziertes – Werk namens *Rehnümā*.⁴⁹

Das erhaltene Handschriftenmaterial spricht dafür, dass Yūsufs *Muḥammedīye* nicht wesentlich weitere Verbreitung fand als Kāḍi Bedreddin Maḥmūds *Maḥmūdīye*; ich konnte lediglich drei Handschriften des Werkes nachweisen: 1. ÖNB Mixt 1281 (1005 h./1597), 2. SK Fatih 2542 (1006 h./1598) und 3. İÜ Nadir T 4051 (vor 1171 h./1758).⁵⁰ Drucke lassen sich von Yūsufs *Muḥammedīye* nicht belegen. Die drei Handschriften enthalten kaum verwertbare Daten über den Entstehungs- oder Nutzungskontext. Eintragungen in der Handschrift SK Fatih 2542 belegen darüber hinaus eine gewisse Unsicherheit bei der Identifizierung und Zuschreibung des Textes durch Nutzer: 1. Auf einem Vorsatzblatt ist der Titel *Aḥmedīye* vermerkt; 2. Auf Folio 1a ist unter einem getilgten und unlesbaren Schriftzug – möglicherweise einem Titel – ein ebenfalls getilgter, aber weitgehend lesbarer Vermerk „Es ist nicht die [...], welche Yazıcıoğlu Muḥammed verfasste,“ zu finden.⁵¹

Ein Urteil zu Yūsufs Dichtung, welches mit dem über Kāḍi Maḥmūds *Maḥmūdīye* vergleichbar wäre, lässt sich in der *tezkiye*- und *ṭabakāt*-Literatur nicht finden. Das spricht dafür, dass es diesen Autoren nicht bekannt war oder von ihnen nicht als ernst zu nehmendes literarisches Werk angesehen wurde. Auch Çelebioğlu urteilt, dass es sich bei Yūsufs *Muḥammedīye* um eine nicht sehr gelungene Imitation handle, da „der Enthusiasmus und das Gefühl fehle“.⁵²

Yūsufs *Muḥammedīye* übernimmt inhaltlich die Makrostruktur von Yazıcıoğlus *Muḥammedīye*. Auf mikrostruktureller Ebene sind einzelne Verse Yūsufs sehr nahe an Yazıcıoğlus Fassung; es gibt jedoch auch deutliche Unterschiede. Dabei ist nicht auszuschließen, dass Yūsuf neben Yazıcıoğlus *Muḥammedīye* auch auf Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿAşīqin* oder Yazıcıoğlus *Mağārib az-Zamān* zurückgriff. Im Gegensatz zu den inhaltlichen Parallelen gibt es in Yūsufs *Muḥammedīye* keine – mit Yazıcıoğlus *Muḥammedīye* vergleichbare – formale Strukturierung durch Reimschemata (*kāfiye*) oder regelmäßige Wechsel des Versmaßes. Yūsufs *Muḥammedīye* ist durchgehend im Versmaß *hezec* geschrieben; es handelt sich um ein *mesnevi*, d. h. es reimen sich jeweils die beiden Halbverse.

⁴⁹ ÖNB Mixt 1281, 337a.

⁵⁰ ÖNB, Mixt 1281, Mittwoch, 12. Cemāzi I 1005 h. Yaʿküb b. ʿAli; SK Fatih 2542, 13. Receb 1006 h. Aḥmed b. Hasan el-Māgnisevi; İÜ Nadir T 4051 ist mit einiger Sicherheit die von Çelebioğlu herangezogene Handschrift, vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 187; in der Fußnote fehlt aber versehentlich die Signatur der Handschrift. Die Datierung vor 1171 h. ergibt sich aus einem Besitzvermerk.

⁵¹ SK Fatih 2542, 1a: *Yazıcıoğlu Muḥammed Efendininin teʿlif eylediği* [ein Wort unleserlich] *degüldür*.

⁵² Çelebioğlu 1996, 1, 187: *Birçok yerde aynı ifadeler adeta sadeleştirilmiş gibiyse de orjinalindeki beyecan ve hassasiyet bunda yoktur*.

Die Bearbeitung auf mikrotextueller Ebene soll anhand einiger Verse des Kapitels zur Himmelsreise analysiert werden. In Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* beginnt die Narratio nach neun Einleitungsversen, in welchen die Zuhörer um Aufmerksamkeit gebeten werden und die Datierung der Himmelsreise diskutiert wird, mit den bereits zitierten Versen:⁵³

<i>Haber vërdi resûlû 'llâb ki yatmışdum Haremde ben</i>	<i>Ḥatimde ıztıcâ' edüb erişdüirdi nazar</i>
<i>İşâda erdi Cibrâ'ıl selâm ergürdi Allâhdan</i>	<i>Allâb seni Allâb okur dedi buyurmuşdur sefer</i>
<i>Tutub pes şadrumı yardı ki tâ göbegüme erdi</i>	<i>Allâb çıkardı yüregüm derhâl dabı dinle</i>
	<i>ne-dër ol şâb</i>

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥatim, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott: «Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befiehlt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus. Höre, was dieser König [Muḥammad] sagte.“

Yūsuf beginnt sein Kapitel zur Himmelsreise mit einer wesentlich längeren Ansprache an die Zuhörer in zwanzig Versen; dann folgt die Narratio:⁵⁴

<i>Haber vërdi resûl-i şâb-i a'zam</i>	<i>ki mevlâsı anı kılmuş mükerrem</i>
<i>Ki bir gece Harem içre olurdu</i>	<i>Ḥatim-i Ka'bede râḥat olurdu</i>
<i>Rivâyet bir dabı kıldılar andan</i>	<i>ki olurdu Ümmehâninünj [!] evinde</i>
<i>Alinün kız karındaşı idi ol</i>	<i>resüle hîdmet eylemişdi bol</i>
<i>Buyurdu ol gece Cibrâ'ile Allâb</i>	<i>ḥabibüme selâm ilet dedi şâb</i>
<i>Dedi-kim erdi furkat intihāya</i>	<i>erişdi bil-ki vaşlat [!] ol hümayya</i>
<i>Getür başa ḥabibüm ya'ni görsiün</i>	<i>götürdüm perde-i vaşluma ersiün</i>
<i>İşidüb Cibrâ'ıl oldı ferahnâk</i>	<i>bibişte erdi andan cüst çalak</i>
<i>Burâk hülle alub döndi ol-dem</i>	<i>anunla bile yemiş biñ melek hem</i>

Der Bote des größten Schahs berichtete, / dass sein Herr ihn mit Ehre beschenkte, / dass er sich eines Nachts im Ḥarâm [von Mekka] befand / und sich beim Ḥatim der Ka'ba ausruhte. / Man berichtet von ihm auch, / dass er sich im Haus von Umm Hâni' befand. / Sie ist 'Alis Schwester, / welche dem Gesandten oft diente. / In jener Nacht sagte Gott zu Gabriel: / „Überbringe meinem Geliebten Grüße,“ sagte er. / Er sagte: „Die Trennung hat ein Ende. / Wisse, dass dem Phönix [Muḥammad] die Vereinigung naht.“ / Gabriel hörte das und war voll Freude. / Er ging ins Paradies und geschwind / nahm er Burâk unter das Gewand und kehrte augenblicklich zurück. / Und mit ihm kamen 70 000 Engel.

Die Narratio beginnt Yūsuf mit denselben Worten wie Yazıcıoğlu; der Name Gottes ist allerdings durch die Bezeichnung „größter Schah“ (*şâb-ı a'zam*) ersetzt. Im zweiten Halbvers verweist in Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* die Wortwahl „ich ruhte am Ḥatim“ (*Ḥatimde ıztıcâ' edüb*) auf die zugrunde liegende Prophetenüberlieferung – das Kompositverb *ıztıcâ' etmek* ist dabei allerdings erklärungsbedürftig und

⁵³ Siehe oben Abschnitt 3.3.3. VGM 431/A, [090]; vgl. *Mağârib az-Zamân*: Nuruosmaniye 2593, 218a, Konya, Akseki 132, 464.

⁵⁴ ÖNB Mixt 1281, 157a-157b.

wird im Autograph auch in einer Randglosse erklärt.⁵⁵ In Yūsufs Version ist das Toponym *Haṭīm* erhalten, das Verb ist jedoch durch das nicht erklärungsbedürftige *rāḥat olmak* („ruhen“) ersetzt. Genauso ist die von Yazıcıoğlu verwendete Formulierung *selām یرgürmek* („Grüße überbringen“) durch ein synonymes *selam iletmek* ersetzt.

Wesentlich auffälliger sind allerdings die Eingriffe in die Narratio. Yūsuf verweist im dritten Vers auf eine alternative Version, nach welcher die Himmelsreise im Haus von Umm Hānīʾ begann. Diese findet sich zwar in Yazıcıoğlus *Mağārib az-Zamān*, aber nicht in der *Muḥammediye*.⁵⁶ Außerdem wird nicht die eigentliche Handlung – d. h. Gabriels Begrüßung, als er Muḥammad entgegentritt – geschildert, sondern der Moment, in welchem Gabriel von Gott den Auftrag dazu erhält. Darauf folgt eine Ausschmückung, welche beschreibt, wie Gabriel Burāk – das Wesen, welches Muḥammad in den Himmel trug – im Paradies abholt. Die Brustöffnung Muḥammads wird von Yūsuf hingegen überhaupt nicht erwähnt. Yūsuf greift also auch auf den Fundus an Prophetenüberlieferungen zurück, welcher in den *Mağārib az-Zamān* enthalten ist, wählt aber gelegentlich eine von der *Muḥammediye* abweichende.

In Yūsufs *Muḥammediye* fallen wie auch in Kādi Maḥmūds *Maḥmūdiye* sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen auf. Aufgrund des Entstehungsdatums im frühen 16. Jahrhundert ist das nicht auffällig:

Lexik: In Yūsufs *Muḥammediye* kommen spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme vor: ÖNB Mixt 1281, 38b und 286a, *ṭamu* („Hölle“); ÖNB Mixt 1281, 38b und 39b, *ḵamu* („alle“); ÖNB Mixt 1281, 284b *ḵanı* („welche“).

Morphologic: In Yūsufs *Muḥammediye* lassen sich spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme belegen: 1. Futur auf –IsEr: ÖNB Mixt 1281, 213, *olısar*; ÖNB Mixt 1281, 316, *giriseler* und *göriseler*. 2. –Ub als finites Verb: ÖNB Mixt 1281, 157, *gelübdü*; ÖNB Mixt 1281, 337 und SK Fatih 2542, 333: *tutubdum*. 3. Imperativ auf –Gİl: ÖNB Mixt 1281, 213, Zeile 7, *dinlegil*; 4. Optativ 1. Pers. Sg. auf Eyİn: ÖNB Mixt 1281, 213, Zeile 8, *diyeyin ben*. 5. Konverb –ÜbEn: ÖNB Mixt 1281, 213, *götürüben*; ÖNB Mixt 1281, 039, *turuban*. 6. Beim Personalpronomen 3. Pers. Sg. und Pl. fehlt das pronominales *n*: ÖNB Mixt 1281, 316, 19 *bulara*; ÖNB Mixt 1281, 336, Zeile 15, *bularıy*.

Orthographie: Gelegentlich sind Vokale im Auslaut defektiv geschrieben: ÖNB Mixt 1281, 083, *kesdi* (کسید); ÖNB Mixt 1281, 159, *şıkdı* (شقّدی); ÖNB Mixt 1281, 157, *vardı oldı menkıl* (beide Verben defektiv auf Auslaut (وارد اولد مَنکُول)). Selten lässt sich eine Varianz bei der Schreibung von ص und س sowie ق und ک belegen. ÖNB Mixt 1281, 213, 12, *sancağı* (صنجنی).

⁵⁵ Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.

⁵⁶ Daraus ist nicht zwingend zu schließen, dass Yūsuf die *Mağārib az-Zamān* kannte, er konnte die alternative Version auch direkt aus der *ḥadīṭ*-Literatur kennen.

4.2.3 *Kaşide-i Nūniye*

Im Fall der *Kaşide-i Nūniye*, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert von Abdurrahmān Fedāʾī (st. 1303 h./1885) verfasst wurde, zeigt sich wiederum deutlich, wie weit der Begriff *nazīre* ausgelegt werden kann.⁵⁷ Über den Autor Abdurrahmān Fedāʾī ist wenig bekannt. In Fedāʾīs *Kaşide-i Nūniye* finden sich keine Informationen zum Autor. Gölpınarlı (1900-1982) weist in seinem Buch zur Melāmetiye in einem kurzen Abschnitt über Fedāʾī darauf hin, dass dieser Lehrer an einer Medrese in Üsküb (Skopje) und ein Scheich des Melāmetiye-Ordens war.⁵⁸ Der Autor gehörte also einer Abspaltung des Bayramiye-Ordens an, welche anfänglich vom Hauptzweig der Bayramiye und auch den ḥanafitischen Gelehrten als häretisch angesehen wurde, aber ab dem 17. Jahrhundert im Osmanischen Reich als orthodoxer Şūfī-Orden anerkannt wurde.⁵⁹

Gölpınarlı stellt 1931 die These auf, dass es sich bei Abdurrahmān Fedāʾīs *Kaşide-i Nūniye* um eine *nazīre* zu Yazıcıoğlu *Muḥammediye* handelt.⁶⁰ Wie im Fall von Kāḍī Maḥmūd *Maḥmūdiye* ist es auch hier die Beurteilung eines Gelehrten, welche den Bezug herstellt – Abdurrahmān Fedāʾī selbst verweist in seinem Text nicht auf Yazıcıoğlu *Muḥammediye*.

Die *Kaşide-i Nūniye* fand lediglich handschriftliche Verbreitung und wurde nie gedruckt. Mir sind zwei Handschriften bekannt, welche sich beide in der Sammlung des Beamten, Lehrers und Privatgelehrten Osman Nuri Ergin (1883-1961) befinden.⁶¹ Die Handschriften haben einen Umfang von 42 Folio (AK O.E. 395) beziehungsweise 41 Folio (AK O.E. 527/2), sind also beide wesentlich kürzer als Yazıcıoğlu *Muḥammediye*. Keine der beiden Handschriften enthält Benutzerspurten oder Informationen zum Entstehungskontext.

Der Umfang von Fedāʾīs Werk spricht dafür, dass es sich um eine *nazīre* eines bestimmten Abschnitts der *Muḥammediye* handelt. Hierfür kommen zwei Kasiden aus der *Muḥammediye* in Frage, welche als hervorragende Beispiele für Yazıcıoğlu Dichtkunst und Belege seiner Nähe zum Propheten galten: die *Kaşide fi Medḥ-i*

⁵⁷ Zur Biographie Gölpınarlı 1931, 304f. Transkription und Faksimile der Handschrift Atatürk Kitaplığı OE 395 in der Lizentiatsarbeit von Mine Şahin, *Abdurrahim Fedāʾī'nin Kaside-i Nūniyyesi*, Sakarya Üniversitesi 2009, vgl. <http://www.scribd.com/doc/32357593/Abdurrahim-Fedai-nin-Kaside-i-Nuniyyesi-transkripsiyon-nesre-ceviri-inceleme-253430> (10.9.2014).

⁵⁸ Eine kurze Biographie findet sich bei Gölpınarlı 1931, 304.

⁵⁹ Siehe Colin Imber, „Malāmatiya, Ottoman Turkey,“ *EI*², 6 (1991), 223f., und [Redaktion DİA], „Melāmiyye,“ *DİA*, 29 (2004), 29-35.

⁶⁰ Gölpınarlı 1931, 306. Çelebioğlu gibt diese These wieder, konnte diese aber nicht überprüfen, da er keine Handschrift des Werkes auffinden konnte, Çelebioğlu 1996, 1, 189.

⁶¹ Zu Osman Nuri Ergin siehe „Ergin, Osman Nuri,“ *DBİA*, 3, 180 (ohne Verfasser). Ergin war 1924 an der Gründung der Stadtbibliothek Istanbul (Belediye Kütüphanesi, seit 1981 Atatürk Kitaplığı) beteiligt. Vgl. Havva Koç, „Atatürk Kitaplığı,“ *DBİA*, 1, 385. Heute befindet sich Ergins Handschriftensammlung im Atatürk Kitaplığı in Istanbul.

Nebî („Kaside zum Prophetenlob“) und die *Ḳaṣîde-i İllâhiye* („Göttliche Kaside“).⁶² Beide sind im Versmaß *bezec* geschrieben und reimen auf den Buchstaben *nûn*. Fedâ'îs Werk ist im selben Versmaß geschrieben und auf den Endreim auf *nûn* verweist schon der Titel *Ḳaṣîde-i Nûniye*. Formale Übereinstimmungen zwischen der *Muḥammediye* und Fedâ'îs Werk sind also vorhanden. Die Wahl des Endreims auf *nûn* könnte theoretisch auch einen Bezug zur Buchstabenmystik haben, doch ergeben sich aus Fedâ'îs Werke keine konkreten Anhaltspunkte dafür.⁶³

Inhaltlich lässt sich – abgesehen von der Tatsache, dass es sich sowohl bei Yazıcıoğlu *Muḥammediye* als auch bei Fedâ'îs *Ḳaṣîde-i Nûniye* um Lehrgedichte handelt – kein direkter Bezug zu Yazıcıoğlu *Muḥammediye* herstellen. Es handelt sich bei der *Ḳaṣîde-i Nûniye* um ein ethisches Lehrgedicht zur Unterweisung von Adepten der Melâmetiye.

Der zeitliche Abstand zwischen Yazıcıoğlu Muḥammeds *Muḥammediye* und Fedâ'îs *Ḳaṣîde-i Nûniye* ist wesentlich größer als im Fall der beiden anderen *naẓîre*-Texte. Da Fedâ'îs Text im 19. Jahrhundert entstand, sind darin enthaltene sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen auffälliger als in den Texten der Zeit um 1500. Die Anzahl solcher Archaismen ist allerdings auch geringer. Im Fall der *Ḳaṣîde-i Nûniye* stellt sich jedenfalls die Frage, ob sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen als Bezug auf die *Muḥammediye* und damit als Teil des Konzepts „*naẓîre*“ interpretiert werden können oder ob sie schlicht einem sprachlichen Modus „religiöser Text“ entsprechen.

Lexik: Altosmanisch-türkische Lexeme in Fedâ'îs *Ḳaṣîde-i Nûniye*: *ḵamu* („alle“): AK O.E. 395, 14a: *ne kim ḵamu zürre ve bilcümle ḵamu eflâk; ḵanğı* („welche“): AK O.E. 395, 2a: *ḵanğı ilâbî yüzlerle edelim tesbîḥ ve takdîs; ḵau* („welche“): AK O.E. 395, 2a: *ḵam diller eder tesbîḥ ḵau gözler görür vecḥîḳ*.

Morphologie: Fehlen des pronominalen *n* bei den Personalpronomen 3. Pers. Pl., z. B. *bular* statt *bınlar*; AK O.E. 395, 3b: *olardır muzabbar dilber olardır cümleye perver*; AK O.E. 395, 5a: *bular ehl-i fenâ olmuş*; Suffix -Üb als finites Verb (vor allem in der 3. Pers. Sg. -ÜbdÜr): AK O.E. 395, 3b: *edübdür cümlesin matrûd ki olmuş cümle kâfirân*. Kohortativ/Optativ 1. Pers. Sg. -m/-Em statt -Eyîm: AK O.E. 395, 3a: *edem ehl-i melâmetiñ biraz vaşîñ edem tafsîr*.

Gölpınarlıs Aussage, dass es sich bei Fedâ'îs *Ḳaṣîde-i Nûniye* um eine *naẓîre* von Yazıcıoğlu *Muḥammediye* handelt, ist insgesamt recht problematisch. Es ist meines

⁶² Vgl. etwa die Darstellung in den Kurzbiographien der lithographischen *Muḥammediye*-Drucke seit 1262 h. (1846), vgl. oben Abschnitt 2.5.7. *Ḳaṣîde fî Medḥ-i Nebî*: VGM 431/A, [120] (Doppelseite des Heilgenwunders, darum nicht entzifferbar); Çelebioğlu 1996, 2, 171, *Muḥammediye* 1285 h., 131f. *Ḳaṣîde-i İllâhiye*: VGM 431/A [318f.]; Çelebioğlu 1996, 2, 589f.; *Muḥammediye* 1285 h., 466 (im Druck ist der Abschnitt mit *Ḳaṣîde-i Rabbâniye* überschrieben und darum auch in der Kurzbiographie so benannt).

⁶³ Vgl. Cebecioğlu 2004², 487. İsmail Durmuş und Soner Gündüzöz, „Nûn,“ DİA 33 (2007), 242f. Bursalı İsmâ'il Hakkı thematisiert in seinem *Muḥammediye*-Kommentar im Zusammenhang mit den beiden Kasiden die Buchstabenmystik nicht, *Ferah er-Rûḥ* 1294, 1, 305-324 und 2, 545. An anderer Stelle schlägt İsmâ'il Hakkı aber durchaus immer wieder Interpretation von *Muḥammediye*-Versen im Kontext der Buchstabenmystik vor.

Erachtens nur schwer zu rekonstruieren, ob das Werk von Lesern tatsächlich als *nazîre* von Yazıcıoğlu *Muhammediye* wahrgenommen wurde. Offen muss angesichts der wenigen vorliegenden Handschriften auch bleiben, wie der Text in Melâmetiye-Kreisen – oder auch außerhalb – genutzt wurde.

4.2.4 *Âmidî Aḥmeds* Mürşid-i Pend

Die bisher angeführten Beispiele zeigen, dass die Frage, unter welchen Voraussetzungen Nutzer in einem Werk einen Bezug zu Yazıcıoğlu *Muhammediye* sahen und das betreffende Werk als *nazîre* identifizierten, noch einer genaueren Abklärung bedarf. Daran knüpft sich direkt die Frage an, wie stark die *Muhammediye* Autoren religiöser Literatur generell präsent war und als Vorbild für Werke diente, welche nicht im engeren Sinn als *nazîre* verstanden wurden. Zu diesem Thema gibt es praktisch keine Vorarbeiten, es soll im Rahmen meiner Studie aber aufgezeigt werden, welche Relevanz die Beantwortung dieser Fragen hat, wenn es darum geht, die Rezeptionsprozesse der religiösen türkischen Literatur des 15. Jahrhunderts in späteren Jahrhunderten – insbesondere in der Zeit nach 1700 – in einem größeren Kontext zu verstehen. Zu diesem Zweck soll hier eine *nazîre*-Dichtung des 18. Jahrhunderts behandelt werden, welche auf den ersten Blick keinen Bezug zu Yazıcıoğlu *Muhammediye* hat.

Im Jahr 1159 h. (1747) schrieb Âmidî Aḥmedî (bzw. Âmidî Aḥmed oder Diyârbekirli Aḥmed)⁶⁴ sein Werk *Mürşid-i Pend*, welches auch als *Aḥmediye* bekannt wurde.⁶⁵ Es hat im mir vorliegenden Druck von 1280 h. einen Umfang von 482 Seiten. In der Einleitung bezeichnet Âmidî Aḥmedî sein Werk als *nazîre* eines Werkes des 15. Jahrhunderts, des *Pend-i Ricâl* von einem Autor namens Mürîdî:

<i>Muvahhîd kullarından Aḥmedîdür</i>	<i>Diyâr-i Bekir şebri Âmidîdür.</i>
<i>Mürîdî dedi bir pend ibtidâdan</i>	<i>ki on sekiz hikâyet aldum andan.</i>
<i>Görünce anı geldi bu ḥakîre</i>	<i>Naşib olsa buña kılsam nazîre.⁶⁶</i>

Aḥmedî gehört zu den Knechten, welche die Einheit und Einzigkeit Gottes bezeugen. Er ist aus Âmid, der Stadt im Land der Bekir [Diyâr-i Bekir = Diyârbekir]. / Mürîdî sprach zu Urzeiten⁶⁷ einen Rat aus, so dass ich achtzehn Erzählungen von ihm erhalten habe. / Als ich sie sah, dachte ich mir: „Wenn es denn Schicksal ist, so will ich eine *nazîre* schreiben.“

⁶⁴ Datierung im Text durch *ebced*-Zahlen, *Mürşid-i Pend* 1280 h., 481: *Pend yaḡa târiḥ dênildî Aḥmedî/Rahmetiyle bul cenâm sermedî* [=1159]. Âmid ist der alte – im 18. Jahrhundert noch geläufige – Name der Stadt Diyârbekir/Diyarbakır. Vgl. *Kâmûs el-A'lâm* 1306-1316/1889-1898, I, 365, wo Âmid als „alter Name“ (*ism-i kadîm*) der Stadt Diyârbekir bezeichnet und auf den Eintrag „Diyârbekir“ verwiesen wird (*Kâmûs el-A'lâm* 1306-1316/1889-1898, 3, 2202f.). Im Druck ist der Name allerdings fälschlich als Âmedî vokalisiert, *Kitâb-ı Mürşid-i Pend* 1280 h., 3. Es gibt keinen Beleg dafür, dass der Autor das recht hohe Amt des *âmedî* in der osmanischen Finanzverwaltung hatte.

⁶⁵ Zum Autor vgl. Ünal 1999.

⁶⁶ *Mürşid-i Pend* 1280 h., 3.

⁶⁷ Wörtlich: „am Anfang“.

Abgesehen von Āmidis *naẓīre* wurde Müridis *Pend-i Ricāl* kaum rezipiert; der Autor und sein Werk sind vor dem 20. Jahrhundert in der biographischen und bibliographischen Literatur nicht belegt.⁶⁸ Außerdem konnte Atabey Kılıç, welcher 2005 eine Edition des *Pend-i Ricāl* herausgab, lediglich vier Handschriften des Werkes auffinden.⁶⁹ Āmidi wählte für seine *naẓīre* also offensichtlich ein Werk, welches nicht einmal annähernd so stark rezipiert und genutzt wurde wie die in meiner Studie untersuchten Werke. Im Gegensatz zur Vorlage, Müridis *Pend-i Ricāl*, fand Āmidis *Mürşid-i Pend* eine wesentlich weitere Verbreitung: Es ist in einer größeren Zahl von Handschriften überliefert und wurde nach 1280 h. (1863) mindestens zehn Mal lithographisch gedruckt.⁷⁰

Obwohl es also zunächst keinen Bezug zwischen Aḥmedis *Mürşid-i Pend* und Yazıcıoğlu *Muḥammediye* gibt, wurde ein solcher in der Rezeption durchaus hergestellt. Beispielsweise ist das Werk im Kolophon des Drucks von 1280 h. – trotz der Eigensignatur in der Einleitung – fälschlich Yazıcıoğlu Muḥammeds Bruder, Aḥmed Bicān, zugeschrieben. Die *Aḥmediye* – also Āmidi Aḥmedis *Mürşid-i Pend* – wird auch in der Sekundärliteratur mehrfach in einem Zug mit der *Muḥammediye* und anderen Werken meines Quellenkorpus genannt.⁷¹ Auch in Bibliothekskatalogen ist Āmidi Aḥmeds *Mürşid-i Pend* gelegentlich fälschlicherweise Aḥmed Bicān zugeschrieben.⁷²

Wie bereits im Fall der *naẓīre*-Dichtungen zur *Muḥammediye* lassen sich auch bei einem Vergleich des *Mürşid-i Pend* mit der Vorlage, Müridis *Pend-i Ricāl*, auf den ersten Blick keine formalen oder inhaltlichen Bezüge erkennen. Die Frage, ob Nutzer des 18. Jahrhunderts einen Text, welcher in sekundären Quellentexten wie der *ṭabaḳāt*- beziehungsweise *tezḳire*-Literatur keinerlei Niederschlag gefunden hatte, als Vorlage der Paralleldichtung erkennen konnten, muss an dieser Stelle ohnehin offen bleiben. Āmidi Aḥmeds *Mürşid-i Pend* ist vor allem deshalb als *naẓīre* des *Pend-i Ricāl* erkennbar, weil der Autor selbst darauf verweist.

Was an Āmidi Aḥmeds *Mürşid-i Pend* auffällt, ist die große Zahl spezifisch alt-osmanisch-türkischer sprachlicher Charakteristika. Es ist darum auf die Frage zu-

⁶⁸ Kılıç 2005, 29.

⁶⁹ Kılıç 2005, 36-40.

⁷⁰ Özege 1971-1979, 1, 25, listet zehn Drucke auf. In der Süleymaniye-Bibliothek, Istanbul, und in dem Katalog der Türkischen Nationalbibliothek (<http://www.yazmalar.gov.tr>; 10.9.2014) konnte ich elf Handschriften des *Mürşid-i Pend* nachweisen: MK A 1882 (1200 h.); MK A 8226 (1254 h.); MK A 6930 (1262 h.); Kastamonu İHK, 37 Hk 898 (1281 h.); MK B 598 (1304 h.); MK A 784 (vor 1280 h.); Amasya İHK 05 Gü 154, (o. D.); Edirne 22 Sel 1538 (o. D.); MK Elazığ Ağın İHK 23 Ağın 31 (o. D.); Konya 42 Kon 5380/3 (o. D.); MK B 1056 (o. D.); MK B 1085 (o. D.); MK A 8306 (o. D.); MK B 1048 (o. D.); MK A 7006 (o. D.); MK A 6783/1 (o. D.); Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma D. No. 795 (o. D.); SK Hacı Mahmud Ef. 1679 (1309 h.).

⁷¹ Vgl. Uçman 1996 2003², 11; Ahmet Yaşar Ocak „Evliya Menakıbnameleri,“ in: TET 1, 608.

⁷² Falsche Zuschreibungen an Aḥmed Bicān etwa im Katalog <http://www.yazmalar.gov.tr> (10.9.2014): Kastamonu İHK 37 Hk 898, 1281 h. (1863); Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma D. No. 795, o. D.; Konya 42 Kon 5380/3, o. D.

rückzukommen, ob diese Charakteristika generell zu einem sprachlichen Modus „religiöse Literatur“ gehörten, oder konkret als Bezug auf die Vorlage der *nazîre* zu interpretieren sind. Im *Mürşid-i Pend* schließen diese altosmanisch-türkischen Charakteristika Lexik, Morphologie und Orthographie ein:

Lexik: Āmidi Aḥmed verwendet in *Mürşid-i Pend* spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme: Druck 1280 h., 14, *bay* [*bay* ist hier in einer Randglosse erklärt: *bay bi-ma'nā bey, emir* („*bay* im Sinn von Herr, Herrscher“)]; Druck 1280 h., 67, *gökçek* [auch an dieser Stelle durch eine Randglosse erklärt: *gökçek güzel demekdir* („*gökçek* heißt schön“). Es fällt auf, dass *gökçek* hier im Gegensatz zu *Muḥammedîye* oder *Envār el-Āşîkîn* erklärt wird. Die Randglosse im *Mürşid-i Pend*-Druck scheint auf den ersten Blick dafür zu sprechen, dass das Wort für den Leser Mitte des 19. Jahrhunderts erklärungsbedürftig war. Es ist aber nicht auszuschließen, dass sich diese Wortklärung weitgehend zufällig im Druck findet, etwa weil sie sich als Randglosse in der Handschrift fand, welche als Vorlage diente. Die Glosse könnte dann auf ein individuelles Bedürfnis eines Kopisten, Besitzers oder Lesers zurückgehen.]; Druck 1280 h., 11, *kîşî* in der Bedeutung „Mann“: *var idi bir 'avretîyle bir kîşî* („es gab eine Frau und einen Mann“);⁷³ Druck 1280 h., 200 und 206: *yeğrek* („besser“).

Morphologie: In Āmidi Aḥmeds Text finden sich altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futursuffix auf –İsEr: Druck 1280 h., 3 und 8, *olisar*; Druck 1280 h., 140, *geliser*. Hinzu kommt der Imperativ auf –Gİl: Druck 1280 h., 11, *dinlegil* und *eylegil*; Druck 1280 h., 217, *yarlıgağul*. Das Suffix –Üb kennzeichnet ein finites Verb: Druck 1280 h., 200, *bildiribdir*; Druck 1280 h., 200, *olupsan*. Charakteristisch für das Altosmanisch-Türkische ist auch das Konverb auf –ÜbEn: Druck 1280 h., 137 und 211, *aluban*.

Die Vokalisierung zeigt, dass als Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorist –Em verwendet wird; die Personalsuffixe 1. Pers. Sg. –vEn und –İn kommen hingegen nicht vor: Druck 1280 h., 200, *unudtram*; ebenso bei der Vergangenheit –mİş: Druck 1280 h., 202, *olmuşam*; Druck 1280 h., 224, *gelmişem* (گلمشیم).

Orthographie: Im Druck des *Mürşid-i Pend* lassen sich – wenn auch nur in seltenen Fällen – defektive Schreibungen von Vokalen im Auslaut – auch vokalischen Suffixen – belegen. Dies kommt vor allem beim Possessivsuffix 3. Pers. Sing. Vor. Vgl. etwa Druck 1280 h., 139, *likî*⁷⁴ *any nice dürlü 'aybı var* (أَيُّ نِیْصَ دُرْلُو عَیْبِ وَارَ); ebenso Druck 1280 h., 146, *bu hükümet şughı bir deryā misāl* (بُو حُکُومَتِ شُغْلِ یُرْ دَرِیَا مِثَالُ).

In einigen Fällen entspricht die Defektivschreibung von Vokalen im Inlaut nicht der mittel- oder neuosmanischen Gewohnheit: Druck 1280 h., 136 und 139, *ayağı* (أَیْغِی) und *kulağı* (قُولْغِی). Auffällig ist im *Mürşid-i Pend*-Druck auch die Varianz bei der Schreibung des Dativs: 1. Dativ mit *elif* (vor allem nach Possessivsuffix 2. Pers. Sg.): Druck 1280 h., 4, *rahmetiñe* (رَحْمَتِیْکَا) und

⁷³ Laut Ayverdi 2006, 2, 1715, ist *kîşî* in der Bedeutung „Mann“ – zur Bezeichnung des Geschlechts – altosmanisch-türkisch bzw. dialektal.

⁷⁴ Die Vokalisierung von *lik* entspricht auch nicht dem neuosmanisch-türkischen Usus. Bei dem auslautenden *i* (*likî*) handelt es sich um einen Sprossvokal aufgrund des Versmaßes.

cemetine (جَمِينَة); Druck 1280 h., 305, Zeile 1, *hālîkîne* (خَالِكَا). 2. Dativ mit *he*: Druck 1280 h., 305, Zeile 10, *hālîka* (خَالِكَا).

Es lassen sich auch verschiedene Varianten bei der Schreibung des Nasals *η* im Genitivsuffix und im Personalsuffix 2. Pers. Sg. belegen: Geläufig ist die Schreibung mit *kef*. In einigen Fällen lässt sich aber auch die Schreibung mit *nûn* zu finden: Druck 1280 h., 3, *geldin* (كَلْدَيْن) und *koydu* (قُوَيْدُون). Druck 1280 h., 200, *cümle esyânun ‘adedin bilürem* (جُمْلَه أَشْيَانَيْنْ عَدَدَيْنْ بِلُورَم). Unüblich ist die Schreibung *esyânun* (أَشْيَانَيْن). Der üblichen Schreibung entspricht der verkürzte Akkusativ *‘adedin* (عَدَدَيْن). Möglicherweise wurden die beiden Kasus verwechselt. Auch die Verwechslung des Possessivsuffixes 2. Pers. Sg. mit dem Possessivsuffix 3. Pers. Sg. ist belegt: Druck 1280 h., 201, *hürmetine* (3. Pers. Sg. حُرْمَتِنَه) fälschlich für *hürmetine* (حُرْمَتِكَا).

Die Übersicht zeigt, dass im Druck von Āmîdî Aḥmeds *Mürşid-i Pend* nicht nur Lexik und Morphologie, sondern auch die Orthographie vom Osmanisch-Türkischen des 18. oder 19. Jahrhunderts abweichen. Sie unterscheiden sich diesbezüglich von den Drucken der *Envâr el-‘Âşîkîn* und der *Muḥammedîye*, in welchen die Lexik und Morphologie der Sprache des 15. Jahrhunderts weitgehend erhalten ist, während die Orthographie an die des 19. Jahrhunderts angeglichen wurde.⁷⁵ Ein bewusster Einsatz dieser sprachlichen Charakteristika als Modus „religiöse Literatur“ ist im *Mürşid-i Pend* deshalb sehr wahrscheinlich. Offen bleiben muss jedoch die Frage, ob der sprachliche Modus „religiöse Literatur“ als archaische Sprache verstanden wurde.

Bisher liegen keine Anhaltspunkte vor, welche eine Antwort auf die Frage erlauben, ob die falsche Zuschreibung des *Mürşid-i Pend* an Aḥmed Bicân ursprünglich auf den geläufigen alternativen Titel des Werke – *Aḥmedîye* – zurückgeht oder ob umgekehrt eine bereits sehr verbreitete falsche Zuschreibung zum alternativen Titel *Aḥmedîye* führte. Der Titel *Aḥmedîye* und die falsche Zuschreibung hängen jedenfalls zusammen. Es stellt sich aber darüber hinaus die Frage, ob der sprachliche Modus „religiöse Literatur“ so stark mit einem der am weitesten verbreiteten religiösen Werke des 15. Jahrhunderts, Yazıcıoğlu’s *Muḥammedîye*, assoziiert wurde, dass auch dieser zur Zuschreibung an dessen Bruder beitrug.

4.2.5 Die Muḥammedîye als Vorbild für spätere Prophetenbiographien

Çelebioğlu führt in seiner Studie fünf Prophetenbiographien (*siyer en-nebî*) in türkischen Versen auf, welche er als „Werke vom Typus *Muḥammedîye*“ (*Muḥammedîye tipindeki eserler*) bezeichnet.⁷⁶ Anhand eines dieser Werke soll exemplarisch der Frage nachgegangen werden, wie sich der „Typus *Muḥammedîye*“ eingrenzen lässt. Es handelt sich um das nicht datierte und als *Siyer en-Nebî* betitelte Werk eines

⁷⁵ Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.3 und 3.3.3.3.

⁷⁶ Çelebioğlu 1996, 1, 197ff.

nicht identifizierbaren Dichters namens ‘Abdurrahmān.⁷⁷ Von dem Werk sind drei lithographische Drucke bekannt.⁷⁸

Die Thematik „Prophetenbiographie“ ist so geläufig, dass sich allein darin kein Bezug zu Yazıcıoğlu’s *Muhammediye* erkennen lässt. Formal gibt es abgesehen davon, dass das Werk in Versen geschrieben ist, keine Gemeinsamkeit mit der *Muhammediye* – bei ‘Abdurrahmān’s Werk handelt es sich um ein *mesnevî*; dieses ist aber nicht durch wechselnde Versmaße oder Endreime (*kāfiye*) gegliedert. Auffällig sind wiederum sprachliche Charakteristika, d. h. die bekannten spezifisch altosmanisch-türkischen Lexeme und Morpheme. Unabhängig von der Frage, wann der Text entstanden ist, wurden diese sprachlichen Charakteristika – zumindest von den Nutzern des Drucks im 19. Jahrhundert – mit großer Wahrscheinlichkeit als Modus „religiöse Literatur“ interpretiert. Es gibt keine Belege, dass diese mit Yazıcıoğlu’s *Muhammediye* in Verbindung gebracht wurde:

Lexik: In ‘Abdurrahmān’s *Siyer en-Nebi* lassen sich die folgenden spezifisch altosmanisch-türkischen Lexeme belegen: Lithographie 1331 h., 265, und 493: *uş* („also“); Lithographie 1331 h., 263: *uşda* („also“ = *işte*); Lithographie 1331 h., 667: *ţamu* („Hölle“). Lithographie 1331 h. 264: *ķamu* („alle“). Lithographie 1331 h., 262: *gökķek* („schön“); 1331 h. 263: *ķayķulu* („besorgt, beunruhigt“); Lithographie 1331 h. 262 und 264: *ķakımak*, *ķakıdı* (قَاقِیدِی und قَاقِیدِی) („zornig sein, sich ärgern“).

Morphologie: Zu den spezifisch altosmanisch-türkischen Morphemen gehören das Futursuffix auf –İsEr: Lithographie 1331 h., 493: *Uş bugün yarın düğün olısar / ol la’ın andan murādın alısar*; Lithographie 1331 h., 263: *ķılısar*; das Konverb –ÜbEn: Lithographie 1331 h., 264: *dönüben*; Lithographie 1331 h., 264: *aliban*; der Imperativ –Gİl: Lithographie 1331 h., 263, 4: *ķılķıl*; Lithographie 1331 h., 263: *olķıl*; das Hilfsverb „sein“ 3. Pers. Sg. auf –dUrUr: Lithographie 1331 h., 138 und 262: Optativ/Kohortativ auf –Am: Lithographie 1331 h., 263: *olam*.

Morphologie in Orthographie: Personalsuffix am Aorist und Perfekt sowie als Hilfsverb „sein“ ist –Em: Lithographie 1331 h., 262: *dilerem* (دِيلِرَمْ); Lithographie 1331 h., 262: *ķıymamışam*; Lithographie 1331 h., 263: *ben ‘Alıyem murteżā*.

Die Texte haben höchstens einen vagen Bezug zu den Werken der Brüder Yazıcıoğlu. In der Forschungsliteratur werden diese oft als Prototypen populärer religiöser Dichtung in türkischer Sprache verstanden und entsprechende Bezüge konstruiert. Wir haben in den besprochenen Beispielen allerdings signifikante Belege dafür, dass es in der Tat den Modus „religiöse Sprache“ gab, welcher einen festen Fundus von Archaismen beinhaltete. Auffällig ist jedoch, dass es wegen der

⁷⁷ Çelebioğlu 1996, 1, 199. Der Autor ‘Abdurrahmān starb vermutlich vor der Vervollendung des Werkes, denn sein Name findet sich lediglich am Ende des ersten Bandes in einem *Nāzım-ı merhūmuñ tazarru’ıdır* („Flehen des Autors zu Gott“) betitelten Abschnitt. Am Ende des Werkes fehlt hingegen ein Epilog bzw. eine Namensnennung; vgl. *Siyer-i Nebi* 1294 h., 345, und *Siyer en-Nebi* 1331 h., 361.

⁷⁸ Çelebioğlu 1996, 1, 199, benutzte einen Druck aus dem Jahr 1308 h. Diesen konnte ich nicht einsehen. Mir liegen allerdings zwei Drucke aus den Jahren 1294 h. und 1331 h.

vagen Assoziationen sowohl in Handschriften als auch in Drucken des 19. Jahrhunderts zu falschen Zuschreibungen kam.

4.2.6 Tatarische Muḥammediye-Parodien

Sigrid Kleinmichel erwähnt drei Gedichte des tatarischen Dichters Gabdullah Tuqaj (ʿAbdullāh Tuqay, 1886-1913), in welchen dieser Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* parodiert.⁷⁹ Auf die *Muḥammediye* verweist der Autor meist schon im Titel der Gedichte. Zum Teil thematisieren die Parodien eine generelle Religionskritik, etwa wenn der Autor in Tukaj's Parodie den Auftrag, die *Muḥammediye* zu schreiben, nicht vom Propheten Muḥammad im Traum erhält, sondern in einer Wirtshauszene Hüris, Paradiesknaben und den Erzengel Rızvān sieht. Zum Teil diente die Referenz auf die *Muḥammediye* auch einfach dazu, die zaristische Zensur zu überlisten, etwa wenn nach der Auflösung der ersten Duma ein Gedicht „Für die Freiheit“ (*Hörriyätä*) wegen der Zensur unter dem Titel „Aus der *Muḥammediye*“ (*Möḥämmädiyädän*) publiziert wurde.⁸⁰ Vergleichbare politische Instrumentalisierungen der *Muḥammediye* konnte ich im Osmanischen Reich nicht nachweisen, obwohl die satirische Presse im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts durchaus mit den literarischen Gattungen „der Vorväter“ – etwa unter der Rubrik *Be-ṭarz-ı kudemā* („Aus den Gedichten der Vorväter“)⁸¹ – arbeitete. Die Satiriker in Istanbul bezogen sich dabei aber eher auf die *divān*-Literatur als auf religiöse Dichtung.

4.2.7 Zwischenfazit

Nazire-Dichtungen lassen sich von den drei untersuchten Werken nachweisen; diese unterscheiden sich jedoch sehr stark voneinander. Im Fall von Yünus Emres *Divān* sind Imitationen bekannt, welche allerdings von der Forschung noch nicht bearbeitet sind. In diesem Zusammenhang ist vor allem auch noch zu untersuchen, inwieweit der Umstand, dass es sich beim Korpus von Yünus Emres *Divān* um eine offene Sammlung handelt, einen Einfluss auf die Entstehung und Überlieferung von *nazire*-Texten hatte. Auch bei Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* handelt es sich um einen offenen Text, und auch zu diesem Werk gibt es zahlreiche *nazire*-Dichtungen. Mazıoğlu hat nachgewiesen, dass Passagen aus *nazire*-Dichtungen in Handschriften von Süleymān Çelebis Werk Eingang fanden. Dadurch ist die Grenze zwischen Textvarianz und *nazire* nicht immer klar zu ziehen.

Im Gegensatz zu Yünus Emres *Divān* und Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* ist die Textüberlieferung der *Muḥammediye* sehr stabil; es ließen sich keine Belege dafür finden, dass Verse aus *nazire*-Werken als Varianten Eingang in *Muḥammediye*-

⁷⁹ Kleinmichel 2009, 81.

⁸⁰ Kleinmichel 2009, 81, und Friedrich 1998, 87 und 99f.

⁸¹ Siehe etwa die Satirezeitschrift *Aydede* (1922), vgl. Heinzelmann 2004, 207-209.

Abschriften fanden. Es gibt drei Werke, welche vom jeweiligen Autor selbst oder in sekundären Quellentexten als *nazîre* zu Yazıcıoğlu's *Muhammediye* bezeichnet werden. Auch diese unterscheiden sich stark voneinander. Zwei *nazîre*-Dichtungen entstanden um 1500, also etwa fünfzig Jahre nach Yazıcıoğlu's *Muhammediye*. Yūsuf's *nazîre* hat den Anspruch, Yazıcıoğlu's Thematik in einer leichter verständlichen Sprache zugänglich zu machen. Von der Literaturkritik der *tezkiye*-Dichtung wurde dieses Werk gar nicht wahrgenommen. Im Gegensatz dazu findet Kāḍī Maḥmūd's *nazîre* Erwähnung in Taşköprizāde's *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* und Kātib Çelebi's *Kaşf az-Zūnūn* – wenn auch in beiden Fällen mit einer negativen Kritik. Einen dritten Text brachte Gölpinarlı 1931 als *nazîre* zu Yazıcıoğlu's *Muhammediye* ins Gespräch: Fedā'is *Ḳaṣīde-i Nūniye* aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es ist allerdings schwierig zu beantworten, ob dieses Werk sich tatsächlich direkt auf Yazıcıoğlu's Werk bezieht, da in der türkischsprachigen religiösen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts formale und sprachliche Bezüge auf die altosmanisch-türkische Literatur sehr verbreitet waren.

Keines der *nazîre*-Werke liegt gedruckt vor, und auch die sehr wenigen Handschriften sprechen dafür, dass sie keine weite Verbreitung fanden. In mehreren Auflagen gedruckt liegt jedoch Āmidī Aḥmedī's *Mürşid-i Pend* – eine *nazîre* zu einem fast unbekannten Werk des 15. Jahrhunderts – vor. *Nazîre*-Dichtung konnte also durchaus auch Erfolg haben. Es muss aber in diesem Fall offen bleiben, welchen Anteil die falsche Zuschreibung des Werkes an Aḥmed Bicān für den Erfolg hatte.

4.3 Kommentare (şerḥ)

Kommentarliteratur macht einen großen Teil der religiösen Literatur im Osmanischen Reich aus. Kommentiert wurden zum größten Teil Texte in arabischer Sprache.⁸² Nur sehr wenige Werke in der Volkssprache Türkisch wurden als auslegungswürdig betrachtet. Bei diesen handelt es sich dabei größtenteils um Şūfī-Literatur. Zu diesen auslegungswürdigen Werken gehören, wie im Folgenden gezeigt wird, auch Texte meines Quellenkorpus.

Die exegetischen Methoden, welche in den Kommentarwerken zu türkischer Şūfī-Literatur zur Anwendung kamen, sind sehr unterschiedlich: Einerseits gibt es Kommentare, welche aus allegorischen Auslegungen und assoziativen Verweisen auf Werke anderer Autoren bestehen. Andererseits existieren auch Kommentare, welche ein breites Spektrum an Methoden aus der Koranexegese übernehmen; das schließt lexikalische und grammatikalische Erklärungen, Erläuterungen zu erwähnten Personen und Orten, Kontextualisierungen von Aussagen des kommentierten Autors und Exkurse sowie assoziative Einschübe ein.

⁸² Saraç 2007; Kara 2011; Claude Gilliot, „*Sharḥ*,“ *El*², 9 (1997), 317; Ömür Ceylan, „*Şerḥ*, Türk Edebiyatı,“ *DİA* 38 (2010), 565-568.

Eine Analyse von Kommentarliteratur kann, wie Florian Schwarz gezeigt hat, wichtige Erkenntnisse für die Art der Buchrezeption bringen.⁸³ In seiner Studie untersucht Schwarz Kommentare und Hyperkommentare einer Exegetenfamilie – der Familie Hısaynābādī – zu Grundlagenwerken der Medrese-Literatur.⁸⁴ Die Kommentarliteratur ist hier ein Beleg für eine intensive Beschäftigung mit den Texten über einen längeren Zeitraum während des 17. und 18. Jahrhunderts.

4.3.1 *Kommentare zu Yūnus Emres Çıkıdum bir erük tälina*

Yūnus Emres Gedicht *Çıkıdum bir erük tälina* („Ich stieg auf einen Zwetschenast“) gehört zu den am häufigsten kommentierten Texten in türkischer Sprache.⁸⁵ Es handelt sich bei dem Gedicht um eines jener Gedichte Yūnus Emres, in welchen dieser Lehren der islamischen Mystik durch paradoxe Aussagen und absurde Metaphern vermittelt, die als *şatḥiyyāt* bekannt sind.⁸⁶ Die *şatḥiyyāt* sind eine bei Şūfis verbreitete Gattung, welche aufgrund der Paradoxa und Metaphern naturgemäß besonders kommentierungsbedürftig war. Sowohl Yūnus Emres Gedicht *Çıkıdum bir erük tälina* als auch die Kommentare dazu stehen also in einer Tradition eines Genres der mystischen Literatur. Als Vorbild für die Yūnus Emre-Kommentare wurde schon mehrfach auf Rūzbihān Baqlīs (st. 606 h./1209) persischsprachigen *Şarḥ-i Şatḥiyyāt* verweisen, in welchem dieser eine umfangreiche Sammlung von *şatḥiyyāt* verschiedener Şūfi-Scheichs auslegt.⁸⁷

Es fällt auf, dass der Text von Yūnus Emres Gedicht in den verschiedenen Kommentaren stark variiert. Einerseits betrifft dies, wie auch aus den folgenden Beispielen hervor geht, den Wortlaut der einzelnen Verse. Andererseits variiert aber auch die Zahl und Reihenfolge der Verse.⁸⁸

Die Datierung und Zuschreibung des frühesten Kommentars zu Yūnus Emres *Çıkıdum bir erük tälina* geht auf eine Glosse in der Handschrift İÜ Nadir T 4015 zurück.⁸⁹ Bei dem in der Glosse genannten Autor „Şeyḫzāde“ handelt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um Şeyḫzāde Muşliḥüddin (st. 950 h./1543).⁹⁰ Dieser lehrte an verschiedenen Medresen und verfasste mehrere Kommentarwerke, darun-

⁸³ Schwarz 2010.

⁸⁴ Schwarz 2010, 152f.

⁸⁵ Pekolcay und Sevim 1991, 12; Tatcı 2008, 103-292; Saraç 2007, 128.

⁸⁶ Tatcı 2008, 5, 6-22.

⁸⁷ Pekolcay und Sevim 1991, 57-74; Tatcı 2008, 5, 14. Zu Rūzbihān und seinem Werk siehe Süleyman Uludağ, „Şerḥ-i şatḥiyyāt“, DİA 38 (2010), 568f.; Nazif Hoca, „Baklî“, DİA 4 (1992), 545-547; Corbin 1966; Louis Massignon, „La vie et les oeuvres de Rūzbihān Baqlî“, *Studia orientalia Ioanni Pedersen, septuagenario A.D. VII id. nov. anno MCMLIII a collegis discipulis amicis dicata*, Kopenhagen 1953, 236-249.

⁸⁸ Zur Varianz der Texte Yūnus Emres auf struktureller und sprachlicher Ebene vgl. oben Abschnitt 3.2.1.2 und 3.2.1.3.

⁸⁹ Vgl. Pekolcay und Sevim 1991, 34. Keine Autopsie der Handschrift İÜ Nadir T 4015.

⁹⁰ Yakıt 2002, 37; Tatcı 2008, 5, 114.

ter befinden sich sowohl Kommentare zu gelehrter Literatur, wie etwa al-Bayḍāwī *Anwār at-Tanzīl*, als auch Prophetenlobdichtung wie etwa al-Būṣīrī *Qaṣīdat al-Burda*.⁹¹ Vorausgesetzt die Zuschreibung stimmt, handelt es sich dabei um den mit Abstand ältesten Kommentar zu einem Werk in türkischer Sprache. Erst im 17. Jahrhundert entstanden vergleichbare Kommentarwerke und auch weitere Kommentare zum selben Gedicht Yūnus Emres.⁹²

Von dem Şeyhẓāde zugeschriebenen Yūnus Emre-Kommentar sind drei Handschriften bekannt.⁹³ Die erste gedruckte Fassung des Werkes ist die Ausgabe von Pekolcay und Sevim aus dem Jahr 1991.⁹⁴ Zahlenmäßig lässt sich das in etwa mit der Verbreitung der im vorausgehenden Abschnitt besprochenen *nāẓīre*-Texte vergleichen.

Şeyhẓādes exegetische Methoden sollen anhand eines kurzen Ausschnitts besprochen werden. Es handelt sich um die ersten Sätze zum ersten Vers des Gedichtes:

Mezkūr gazelīn evvelinde bu beyt-i ‘acīb bıyırub eyitmiş ki:

Çıkıdım erük daldına anda yèdüm üzümi Öküüz ııştı bana bir uğurladıñ kızıımı

dèdügi beytīn ma’nāst ve sırrı biz bendeye söyle lāyih oldu kim Hazret-i Yūnusun erük daldından bu maḥalde murādı şecere-i rūḥdur. Üzüüm dèdüğinden murādı şarab-ı vāḥdetdür. Kemā kâla ‘İlāhü ta‘ālā: عَيْنًا وَمَزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ ﴿١﴾ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴿٢﴾ جَنَانُهُ مِنْكَ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴿٣﴾ يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ خَمْرٍ ﴿٤﴾ جَنَانُهُ مِنْكَ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴿٥﴾. Ve öküüz dèdüğinden murādı kendü vüücüd-ı merkebidür.⁹⁵

Zu Beginn des besagten *gazel*s sagt er den folgenden erstaunlichen und verwunderlichen Vers:

Ich stieg auf einen Zwetschgenast und aß dort Trauben. / Der Ochsenhalter meinte zu mir: „Geleitest du meine Walnuss auf die Reise?“

Die Bedeutung und das Geheimnis des Verses sind nach Meinung dieses Knechtes [Şeyhẓāde], dass Yūnus hier mit dem Zwetschgenast den Baum der Seele meint. Wenn er von Trauben spricht, so meint er den Wein der Einheit, wie Gott – erhaben ist er – sagt: „Erlesener Wein wird ihnen ausgeschenkt, / dessen Siegel Moschus ist – und um das sollen sie wetteifern. / Das ihm beigemischte Wasser ist Tasnim, / eine Quelle aus der die „Nahestehenden“ trinken.“⁹⁶ Und wenn er vom Ochsen spricht, so meint er seine eigene Reittier-Existenz.

Şeyhẓāde legt Yūnus Emres Text allegorisch aus. Er interpretiert die einzelnen Begriffe und verweist darauf, was der Autor mit einer bestimmten Formulierung beabsichtigt (*Yūnusun ...dan murādı ...dur*; „Yūnus beabsichtigt mit...“). Er zeigt da-

⁹¹ Erdoğa Baş, „Şeyhẓāde“, DİA, 39 (2010), 97f. Baş listet insgesamt 13 Kommentarwerke auf; darunter befindet sich allerdings nicht der Yūnus Emre-Kommentar.

⁹² Tatcı 2008, 103-292; Saraç 2007, 128.

⁹³ SK Esad 1461, o. D.; İÜ Nadir T 4015, 66b-98b, o. D.; MK A 1983, o. D.

⁹⁴ Pekolcay und Sevim 1991, 77-136, eine weitere Transkription in Tatcı 2008, 5, 105-113.

⁹⁵ Pekolcay und Emine 1991, 84, und Tatcı 2008, 5, 120. (Offensichtliche Fehler des Koranzitats wurden von mir korrigiert.)

⁹⁶ Sure 83, 25-28, Übers. Hartmut Bobzin 2010, 553.

bei Bezüge auf den Koran auf. Die allegorische Auslegung wird von Şeyhẓāde weiter verfolgt, indem er den „offenbaren“ (*ẓābir*) und den „verborgenen“ (*bāṭn*) Sinn des Verses erklärt und ausführlich auf die Beziehung des Şūfis zu Gott eingeht.

Der Dichter und Ḥalvetiye-Scheich Niyāzi Mıṣrî (st. 1105/1694) legt in seinem Kommentar zu Yūnus Emres Gedicht ebenfalls eine allegorische Exegese vor.⁹⁷ Sein Yūnus Emre-Kommentar fand mit Abstand die weiteste Verbreitung. Er liegt in zahlreichen Handschriften vor und findet sich im 19. Jahrhundert auch als Marginalie in den lithographischen Drucken von Yūnus Emres *Dīvān*.⁹⁸ Niyāzi Mıṣrî argumentiert ähnlich wie Şeyhẓāde, indem er zunächst auf die vom Autor beabsichtigte Bedeutung (*murād*) hinweist, um dann wiederum auf den offenbaren und den verborgenen Sinn einzugehen:

Çıkdım erik dalına anda yēdüm üzümi Bostān ışığı kaçıldı dēr ne yērsün kōzumu
*Beyt-i evvelde murād oldur ki, ber ‘amelün şecerinün bir dürlü şemeresi olur. Zābirde ber meyvenün bir dürlü şeceri olduğu gibi. Kezālik, ber ‘amelün bir maḥşūş āleti vardır, anuñla ḥāşıl olur. Meselā ‘ilm-i zābirün ḥuşūline ālet lügāt ve şarf ve naḥiv ve mantık ve ādāb ve kelām ve ma‘ānī ve uşūl ve ḥadīs ve tefsir ve ḥikmet ve ḥesāb ve hey’etdir. Ve ‘ilm-i bāṭn ḥuşūline ālet evvelā ḥulūş-ı dā‘im ve mürrid-i kāmīl nefesi ile zikr-i ber-devām ve kılet-i ta‘ām ve kılet-i kelām ve kılet-i menām ve ‘uzlet ‘anī l-enāmıdır. Ve ‘ilm-i ḥakikatun ḥuşūline ālet terk-i dūnyā ve terk-i ‘ukbā ve terk-i vüçüddür. İmdi ‘aziz kuddise sırrühü erik ve üzüüm ve ceviz ile şer‘at ve ṭarikat ve ḥakikate işāret ederler.*⁹⁹

Ich stieg auf einen Zwetschgenast und aß dort Trauben. / Der Gartenbesitzer tadelte [mich]: „sag, was isst du meine Walnuss?“

Mit dem ersten Vers meint er, dass der Ast einer jeden Arbeit eine Art von Früchten trägt – so wie in der offenbaren Welt jede Frucht ihren Ast hat, so benötigt man für jede Arbeit ein bestimmtes Werkzeug, mit welchem man sie bewältigt. Die Werkzeuge zum Erwerb des offenbaren Wissens (*‘ilm-i zābir*) beispielsweise sind Lexikologie, Grammatik, Logik, Literaturwissenschaft, Theologie, Stilistik, Rechtswissenschaft, Ḥadīṭ-Wissenschaft, Koranexegese, Philosophie, Arithmetik und Astronomie. Die Werkzeuge zum Erwerb des verborgenen Wissens sind ständige Aufrichtigkeit, andauerndes Gottgedenken mit dem Atem des vollkommenen Scheichs, Fasten, Schweigen, Wachen und Klausur. Und die Werkzeuge zum Erwerb des wahren Wissens sind das Verlassen der Welt, das Verlassen des Jenseits und das Verlassen des Seins. Und der Heilige meint mit Zwetschge, Traube und Walnuss den Weg des Gläubigen, den Weg des Şūfis und den Weg der Wahrheit.¹⁰⁰

⁹⁷ Mustafa Akşar und Ekrem Demirli, „Niyāzi Mısrî“, *DİA* 33 (2007), 166-169

⁹⁸ Zwölf Handschriften sind in den Online-Katalogen der Milli Kütüphane (www.yazmalar.gov.tr, 10.9.2014) und der Stadtverwaltung Istanbul (<http://application2.ibb.gov.tr/kitapcatalogu>, 15.8.2011; Seite im September 2014 nicht zugänglich) zu finden: 1. MK A 1320; 2. MK A 2573/5 (Erwerb 1966); 3. MK A 3833/7 (Erwerb 1964); 4. MK A 5360/3⁹⁸ (Erwerb 1984). 5. 37 Hk 3136/2 (Kastamonu İHK); 6. Köprülü T 14/1; 7. AK K. 40/06; 8. AK K. 339/05; 9. AK Osman Ergin (O.E.) 145/01; 10. AK Osman Ergin (OE) 314/15; 11. AK Osman Ergin (O.E.) 363/01; 12. Vat. Turco 252/3. Zu den Drucken Özege 1971-1979, 5, 2099, und unten Abschnitt 3.2.1.4.

⁹⁹ Pekolcay und Emine 1991, 137-152, und Tatcı 2008, 5, 164.

¹⁰⁰ Tatcı 2008, 5, 164.

Zu den produktivsten Kommentarauteuren der Zeit um 1700 gehörte Bursalı İsmâ'îl Hakkı (1063-1137 h./1653-1725), dessen ausführlicher *Muhammediye*-Kommentar unten in Abschnitt 4.3.4 besprochen wird. İsmâ'îl Hakkı war Gelehrter, Dichter und Scheich des Şüfi-Ordens der Celvetiye. Neben dem *Muhammediye*-Kommentar *Ferah er-Rûh* sind seine bekanntesten Werke der Korankommentar *Rûh al-Bayân* und der Kommentar zu den ersten 738 Versen von Ġalâl ad-Din Rûmis *Maşnavî*, welchen er *Rûh-ı Mesnevî* betitelte.¹⁰¹ Zu İsmâ'îl Hakkıs kürzeren Kommentarwerken gehört seine Auslegung von Yûnus Emres Gedicht *Çıkıdım bir erük talına*. Die Zahl der belegten Handschriften von İsmâ'îl Hakkıs Yûnus Emre-Kommentar ist etwas geringer als die des Kommentars von Niyâzi Mısrî.¹⁰² Außerdem lag das Werk erst mit der Ausgabe von Pekolcay und Sevim im Jahr 1991 in gedruckter Form vor.¹⁰³ Im Vergleich zu den meisten anderen hier besprochenen Nachdichtungen und Kommentaren spricht die Zahl der Handschriften aber doch für eine gewisse Verbreitung des Werkes.¹⁰⁴

İsmâ'îl Hakkıs Kommentar legt Yûnus Emres Text wie die beiden zuvor besprochenen Werke allegorisch aus. Daneben enthält sein Kommentar aber auch Exkurse mit Worterklärungen oder Hinweise zur Textkritik. Über die allegorische Auslegung hinaus wendet İsmâ'îl Hakkı also exegetische Methoden an, welche einer islamischen Wissenschaftstradition entstammen. Bevor İsmâ'îl Hakkı sich der allegorischen Auslegung des ersten Verses in Yûnus Emres Gedicht widmet, beginnt er mit einem Exkurs zur Herkunft des Wortes *bostân*:

Çıkıdım erük dalına anda yedüm üzümi Bostân ıştı geldi eydür uğurladım kozumu

*Bostân bûsitânın mu'arrebidir. Bû râyha-ı tayyibe ve sitân anın menş' hasebiyle mevzi'idür. Ya'nî bûsitân aşlında hoş koşulu olan şükûfeler ve reyhânlar ve sebzeler biten yêrdür. Tâ'rib olunacak vâv bazf olunub eşcâr-ı müşmireyi müstemil olan yere tîlâk olundu. Ma'lûm ola ki bu beyt-i ma'rîfet-sencün mizân-ı dil yanında bir kaç 'tyârı vardır.*¹⁰⁵

Ich stieg auf einen Zwetschgenast und aß dort Trauben. / Der Gartenbesitzer kam und sagt: „Du hast meine Walnuss gestohlen.“

¹⁰¹ Zu Leben und Werk von Bursalı İsmâ'îl Hakkı siehe etwa Ali Namlı, „İsmail hakkı Bursevi,“ DİA 23 (2001), 102-110.

¹⁰² In den Online-Katalogen der Milli Kütüphane (www.yazmalar.gov.tr, 15.8.2011) und der Stadtverwaltung Istanbul (Atatürk Kitaplığı) (<http://application2.ibt.gov.tr/kitap katalogu>, 15.8.2011) lassen sich fünf Handschriften nachweisen. Hinzu kommt das Autograph in der Süleymaniye Kütüphanesi: 1. Autograph: SK Esad 1521, 26b-41a. Weitere Abschriften: 2. MK A 5360/4; 3. AK O. 28/02; 4. AK Osman Ergin (O.E.) 334/02; 5. AK Osman Ergin (O.E.) 363/08; 6. AK Osman Ergin (O.E.) 574/03.

¹⁰³ Pekolcay und Sevim 1991, 153-181.

¹⁰⁴ In der Sekundärliteratur gibt es keine umfassenden Informationen zu den erhaltenen Handschriften der Yûnus Emre-Kommentare von Niyâzi und İsmâ'îl Hakkı. Die in Fußnote 105 genannte Zahl aus den Online-Katalogen ist darum nur als Vergleichsgröße für diese beiden Werke zu verstehen; die Gesamtzahl dürfte einiges höher liegen.

¹⁰⁵ Pekolcay und Sevim 1991, 153, und Tatcı 2008, 5, 176. Die Ausgaben basieren auf dem Autograph SK Esad 1521 (1118 h./1706), 26b-41a.

Bostān ist die arabisierte Form von *būsitān*. *Bū* heißt „Wohlgeruch“ und *sitān* der Ort, von wo dieser kommt. *Būsitān* ist also ursprünglich ein Ort, wo wohlriechende Blüten, wohlriechende Pflanzen und Früchte wachsen. Wenn das *vāv* zur Angleichung an die arabische Sprache wegfällt,¹⁰⁶ bezeichnet es einen Ort, an welchem sich Obstbäume befinden. Wisse, dass dieser Wissen aufwiegende Vers auf der Waage des Herzens verschiedenen Feingehalt (*tyār*) haben kann.

Im folgenden kurzen Zitat sind Worterklärungen, eine textkritische Anmerkung und die allegorische Auslegung des Verses eng verknüpft:

Bir küt ile güleşdüm elsüz ayağum aldı / Şunu da başamadum göyündürdi özümi

„Küt’ bilâ işbâ’ü l-vāv muḳ’ad ma’nāsına kim Türk kötürüm der. Elsiz bâ’z-ı nüshada aysuz düşmişdür nāgāb ma’nāsına. Ve ayağ almak zebûn ve mağlûb kılmakdan kinâyedür. Nitekim küştigirler arasında şây’îdür. Bunda küt ile tabî’at-ı insāniye ve anuyla güleşen ḥaḳîḳat-ı insāniyedür. Ve elsizlik tabî’at-ı insāniyenün şfatıdır.“¹⁰⁷

Ich rang mit einem Krüppel; ohne Hand packte er mich am Fuß. / Und ich brachte diesen nicht mehr zu Boden. Er setzte mich in Brand.

Küt mit einem kurz ausgesprochenen *vāv* [d. h. mit einem kurzen u] bedeutet „Krüppel“ (*muḳ’ad*), wozu der Türke *kötürüm* sagt. Anstelle von *elsüz* [„ohne Hand“] steht in manchen Abschriften *aysuz* in der Bedeutung „plötzlich, unerwartet“ (*nāgāb*). Und mit *ayağ almak* meint er „gefügt machen und besiegen“ (*zebûn ve mağlûb kılmak*), wie man unter den Ringern sagt. Dabei ist der Krüppel die menschliche Natur und, was mit ihr ringt, ist die menschliche Wahrheit (*ḥaḳîḳat-ı insāniye*). Und *elsizlik* [„das Dasein ohne Hand“] ist eine Charaktereigenschaft des Menschen. [...]

İsmâ‘il Ḥaḳḳı leitet hier den Kommentar des Verses mit einer Worterklärung ein, welche auch Informationen zur Aussprache einschließt. Es folgt eine kurze Bemerkung zu einer Textvariante. Erst danach geht İsmâ‘il Ḥaḳḳı zur allegorischen Auslegung über. Einige von İsmâ‘il Ḥaḳḳıs Erklärungen und Exkursen sind nicht direkt für das Textverständnis nötig; sie belegen darum viel mehr das Bemühen um eine gelehrte Beschäftigung mit Yünus Emres Text. Damit unterscheidet sich İsmâ‘il Ḥaḳḳıs Kommentar sowohl von denen Şeyḫzâdes und Niyâzî Mısrıs als auch von den späteren Kommentaren zu diesem Gedicht, welche sich ganz auf eine allegorische Auslegung beschränken.

Tatcı führt neben den bereits behandelten noch sechs weitere Kommentare zu Yünus Emres *Çıkıdum bir erük talına* an, welche zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert entstanden.¹⁰⁸ Diese beschränken sich wiederum alle auf eine allego-

¹⁰⁶ Das heißt, wenn aus *būsitān* *bostān* wird.

¹⁰⁷ Pekolcay und Sevim 1991, 167, und Tatcı 2008, 5, 187. In beiden Transkriptionen steht *maḳ’ad* („Hintern“) für *muḳ’ad* („Krüppel“), was meines Erachtens aber als Synonym für *kötürüm* („Krüppel“) nicht in Frage kommt.

¹⁰⁸ Die Autoren sind 1. İbrâhîm Hâşş (st. 1175 h. / 1761), einzige bekannte Handschrift MK A 8311, Tatcı 2008, 5, 199-238. 2. Şeyḫ ‘Alî Nakşbendî en-Nevrekânî (nicht identifizierbar; 18. oder 19. Jahrhundert), einzige Handschrift MK A 392/8, lt. Tatcı eine Kurzfassung von Mısrıs Kommentar, vgl. Tatcı 2008, 5, 239-242; 3. Bekir Sıdkî Visâlî (st. 1962), Tatcı 5, 243-245; 4. Şevket Turgut Çulpan (st. 1990), Tatcı 5, 246-267; 5. Ahmet Kabaklı (1924-2001),

rische Exegese. Sie belegen die lange Kontinuität in der Beschäftigung mit diesem Gedicht Yünus Emres. Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts blieb der Kommentar von Niyāzî Mısrî allerdings der am meisten genutzte.

4.3.2 Hüseyn Vaşşâf's Kommentar zu Süleymân Çelebis Vesilet en-Necât

Ein Kommentar zu Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* liegt erst aus dem Jahr 1322 h. (1904) vor.¹⁰⁹ Dieser wurde von Hüseyn Vaşşâf (1289-1348 h. / 1872-1929) – einem osmanischen Zollbeamten und Nakşbendi-Derwisch – unter dem Titel *Gülzâr-ı Aşk* verfasst.¹¹⁰ Von dem Werk gibt es nur eine einzige Handschrift – das Autograph SK Yaz. Bağ. 2315 (Muḥarrem 1322 h. / April 1904).¹¹¹ Die Handschrift hat einen Umfang von 662 Seiten. Die Edition von Tatcı, Yıldız und Üstüner aus dem Jahr 2006 ist die erste gedruckte Fassung des Kommentars.¹¹² Das Werk wurde darum das ganze 20. Jahrhundert hindurch kaum genutzt. Hüseyn Vaşşâf war Anfang des 20. Jahrhunderts publizistisch tätig; in den Jahren 1912-1914 erschienen seine Beiträge zu Themen des Şüfismus in den Zeitschriften *Ceride-i Şüfiye* und *Şirâṭ-ı Müstaḳim* und in den Jahren 1922-1925 in der Zeitschrift *Mahfil*.¹¹³

Hüseyn Vaşşâf's exegetische Methodik in seinem *Vesilet en-Necât*-Kommentar ist eine Synthese der Methoden islamischer und westlich-europäischer Wissenschaftstraditionen. Die westlichen Einflüsse liegen allerdings im Detail. Über weite Teile steht *Gülzâr-ı Aşk* in der Tradition islamischer Exegese: Hüseyn Vaşşâf geht es meist um eine Kontextualisierung von Süleymân Çelebis Versen in der Prophetengeschichte oder der Eschatologie. In diesem Zusammenhang finden sich oft auch längere Zitate anderer Autoren. Erläuterungen zur Lexik und zur Grammatik kommen vor, es fällt aber auf, dass sie im Gegensatz zu den Kommentarwerken einer islamischen Wissenschaftstradition sehr selten sind. Im Gegensatz zu den Yünus Emre-Kommentaren sind in Hüseyn Vaşşâf's *Gülzâr-ı Aşk* allegorische Auslegungen selten. Oft werden Verse anderer Autoren den Versen Süleymân Çelebis assoziativ zur Seite gestellt.

Tatcı 2008, 5, 268-274; 6. İsmail Yakıt (geb. 1950), Tatcı 2008, 5, 275-278. Von diesen sechs Kommentaren behandeln Pekolcay und Sevim 1991, 182-186, nur einen, den von Şeyḫ 'Alî Nakşbendi.

¹⁰⁹ [*Gülzâr-ı Aşk*] 2006, 5. Die Kommentarliteratur zu Süleymân Çelebis Werk ist – abgesehen von der *Gülzâr-ı Aşk*-Edition – praktisch nicht erforscht. Laut den Herausgebern handelt es sich um den „umfangreichsten und wichtigsten Kommentar“ zu Süleymân Çelebis *Mevlid*, was suggeriert, dass es noch andere Kommentare gibt. Dazu ließen sich aber keine weiterführenden Informationen finden.

¹¹⁰ [*Gülzâr-ı Aşk*] 2006, 22-38.

¹¹¹ [*Gülzâr-ı Aşk*] 2006, 5 und 39.

¹¹² [*Gülzâr-ı Aşk*] 2006.

¹¹³ Eine Liste seiner Zeitschriftenartikel findet sich in der Einleitung zur Edition, [*Gülzâr-ı Aşk*] 2006, 37f.

Einflüsse westlicher Wissenschaftstradition sind hinsichtlich der Fragen zu erkennen, was Hüseyn Vaṣṣāf zitiert und wie er zitiert. Gelegentlich ist auch einfach Formales betroffen. So enthält die Einleitung eine ausführliche Bibliographie der verwendeten Quellen, wohingegen sich traditionellerweise knappe Quellenangaben nur beim Zitat selbst finden.¹¹⁴ Unter Hüseyn Vaṣṣāfs umfangreicheren Zitaten sind auch Zeitschriftenartikel.¹¹⁵

Hüseyn Vaṣṣāf weist in seiner Einleitung darauf hin, dass er als Textgrundlage Rızā Efendis kollationierte Ausgabe von Süleymān Çelebis Text (*Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerif*) herangezogen hat, und er zitiert auch Rızā Efendis Nachwort vollständig, um die Vorteile der Edition hervorzuheben.¹¹⁶

Obwohl Kommentare zu sprachlichen Aspekten selten sind, fällt doch an einzelnen Stellen ein besonderes Interesse für Sprachliches auf, etwa wenn die Etymologie des Wortes *ḥatun* erörtert wird.¹¹⁷ Ungewöhnlich ist, dass Hüseyn Vaṣṣāf hierbei auf Quellen wie Maḥmūd al-Kāşgaris *Divān Luğat at-Türk* (11. Jahrhundert) verweist.¹¹⁸ Dieses Werk wurde mehr als vierhundert Jahre lang überhaupt nicht rezipiert, bevor ‘Ali Emîrî (st. 1924) um 1900 die inzwischen sehr berühmte Handschrift des Werkes (Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî 4189) erwarb.¹¹⁹ Das Werk wurde daraufhin sehr schnell für Forscher in Europa und in der Türkei zu einer zentralen Quelle der türkischen Sprachwissenschaft. Das Beispiel zeigt, dass Hüseyn Vaṣṣāf in seinem *Vesilet en-Necât*-Kommentar an aktuelle sprachwissenschaftliche Diskussionen am Anfang des 20. Jahrhunderts anknüpfte.¹²⁰

4.3.3 *Esîrîs Prosafassung der Muḥammediye*

Ende des 16. Jahrhunderts verfasste Esîrî eine Prosafassung der *Muḥammediye*. Aus dem Prolog des Werkes geht hervor, dass der Autor in Kızılîḥşâr (auf der Insel Eu-

¹¹⁴ [Gülzâr-ı ‘Aşk] 2006, 57-60.

¹¹⁵ [Gülzâr-ı ‘Aşk] 2006, 61.

¹¹⁶ [Gülzâr-ı ‘Aşk] 2006, 40 und 79.

¹¹⁷ [Gülzâr-ı ‘Aşk] 2006, 249. Die Morphologie des Altosmanisch-Türkischen – etwa das Futursuffix –İsEr – kommentiert Hüseyn Vaṣṣāf hingegen nicht, [Gülzâr-ı ‘Aşk] 2006, 466, Kommentar zu Vers 180.

¹¹⁸ [Gülzâr-ı ‘Aşk] 2006, 249. Er verweist konkret auf „den Istanbuler Druck des *Divān Luğat at-Türk*“ (*müracā‘ât: Divānu Luğati t-Türk, İstanbul tab‘i*). Zum Erwerb der Handschrift durch ‘Ali Emîrî und der Edition durch Kilisli Rif‘at [Bilge] 1333-1335 (1914-1919) siehe Mustafa S. Kaçalin, „Divānū Luğatî’t-Türk,“ DİA 9 (1994), 449; zum Autor al-Kāşgarî auch Ömer Faruk Akün, „Kāşgarlı Mahmud,“ DİA 25 (2002) 9-15.

¹¹⁹ Im 15. Jahrhundert findet sich noch ein Beleg für die Rezeption von al-Kāşgaris Werk, Kaçalin, „Divānū Luğatî’t-Türk,“ DİA 9 (1994), 449. Zu ‘Ali Emîrî siehe Işın 2007, 17-33; zu seiner Bibliothek siehe Çavdar 2007.

¹²⁰ Ein vergleichbares sprachwissenschaftliches Interesse ist in der Edition des *Divān* von Suṭṭān Veled zu erkennen, welchen Veled Çelebi [İzbudak] (1869-1953) und Kilisli Mu‘allim Rif‘at [Bilge] 1343 h./1341 m. (1925) herausgaben, vgl. oben Abschnitt 3.1.3.

böa) lebte, als er das Werk verfasste.¹²¹ Er nennt sich selbst mit seinem *Nom de plume* Esirî. Eine Datierung enthält das Werk nicht. Weitere Informationen zu Autor und Werk finden sich nur in Bursalı Mehmed Tâhirs biographischem Nachschlagewerk *‘Osmânî Mü‘ellifleri* aus den Jahren 1308-1315 h./m. (1890-1899). Mehmed Tâhir führt den Autor unter den Namensvarianten Yûsuf Muḥammed Efendi und Esirî Muḥammed Efendi. Er gehörte den *‘ulemâ* an, entschloss sich jedoch nach Abschluss des Studiums zu reisen und fiel dabei in die Hände der „Kreuzfahrer“ (*şalibîyûn*).¹²² Auf seine Zeit als deren Gefangener (*esir*) geht sein *Nom de plume* zurück. Nachdem er frei kam, ließ sich Esirî in Kızılhisâr nieder. Esirî starb laut Tâhir etwa 1000 h. (1591-1592). Tâhir verweist auf zwei Werke Esirîs, ein Werk namens *Cevâmî‘ el-Cevâbir* und einen *Muḥammedîye*-Kommentar (*Muḥammedîye şerḥi*). Mehmed Tâhir weist außerdem darauf hin, dass eine Handschrift von Esirîs *Muḥammedîye*-Kommentar sich in der Nuruosmaniye-Bibliothek befinde.

Bei der Handschrift, auf welche sich Mehmed Tâhir mit großer Wahrscheinlichkeit bezieht, handelt es sich um Nuruosmaniye 2581. Die Handschrift entstand laut Kolophon 1092 h. (1682); darüber hinaus enthält die Handschrift keinen weiteren Hinweis auf den Entstehungskontext.¹²³ Der *vakf*-Vermerk und der Stempel zeigen, dass die Handschrift zum ursprünglichen Stiftungsbestand der unter Sultan ‘Osmân III. (reg. 1168-1171 h. / 1754-1757) vollendeten Nuruosmaniye-Bibliothek gehört.¹²⁴ Nur eine weitere Handschrift des Werkes ist bekannt; sie befindet sich in der Sammlung Osman Ergins (1883-1961), welche heute zu den Beständen des Atatürk Kitaplığı Istanbul gehört (AK O.E. 489).¹²⁵ Diese Handschrift ist nicht datiert und enthält auch keine anderen Hinweise auf den Entstehungskontext.¹²⁶

Esirîs Erklärung zu seiner Motivation, eine Prosafassung der *Muḥammedîye* zu verfassen, erinnert an eine aus der *naẓîre*-Dichtungen bekannte:¹²⁷ Esirî schreibt, dass ein Freund ihn bat, eine besser verständliche Fassung der *Muḥammedîye* zu schreiben.¹²⁸ Der besagte Freund betont dabei ausdrücklich, dass die schwere Verständ-

¹²¹ Es gibt drei Orte namens Kızılhisâr, vgl. Akbayer 2001, 99f. Die Information, dass es sich um das auf Euböa gelegene Kızılhisâr handelt, geht auf *‘Osmânî Mü‘ellifleri* 1333 h., 2, 24, zurück.

¹²² Möglicherweise ist mit *şalibîyûn* der Malteser-Orden gemeint.

¹²³ Der Kolophon der Handschrift Nuruosmaniye 2581 enthält die Datierung 1. Cemâzi I. 1092 h. und den Namen des Kopisten Hüseyin b. Meḥmed (محمّد).

¹²⁴ Zur Datierung der Nuruosmaniye-Bibliothek siehe Kut Bayraktar 1984, 35f., und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.

¹²⁵ Zu Osman Nuri Ergin siehe „Ergin, Osman Nuri“, DBİA, 3, 180 (ohne Verfasser). Ergin war 1924 an der Gründung der Stadtbibliothek Istanbul (Belediye Kütüphanesi, seit 1981 Atatürk Kitaplığı) beteiligt. Vgl. Havva Koç, „Atatürk Kitaplığı“, DBİA, 1, 385.

¹²⁶ Die Handschrift AK O.E. 489 ist im Online-Katalog der Milli Kütüphane nachgewiesen; <http://www.yazmalar.gov.tr> (11.1.2011), keine Autopsie.

¹²⁷ Siehe oben Abschnitt 4.2.2.

¹²⁸ Nuruosmaniye 2581, 2b-3a. Vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 190.

lichkeit von Yazıcıoğlu's *Muhammediye* darauf zurückzuführen sei, dass sie in Versen mit Endreimen (*kāfiye*) geschrieben ist.¹²⁹

Esiris Prosafassung folgt hinsichtlich der Erzählstruktur Yazıcıoğlu's *Muhammediye* sehr genau. Sein Text enthält aber auch Kommentare mit Erklärungen zu Personen oder Orten sowie historische Kontextualisierungen. Zur Veranschaulichung sei hier der bereits bekannte Ausschnitt vom Beginn des Abschnitts zur Himmelsreise des Propheten angeführt. Die Verse aus Yazıcıoğlu's *Muhammediye* lauten:¹³⁰

*Haber vèrdi resûlî 'llâh ki yatmışdum Haremde ben / Hâtimde ıztıcâ' edüb erişdürdi nazar Allâh
'İşâda erdi Cibrâ'îl selâm ergürdi Allâhdan / seni Allâh okur dedi bıyurmışdur sefer Allâh
Tutub pes şadrumı yardı ki tâ göbegüme erdi / çıkardı yüregüm derhâl dabı dinle ne-dêr ol şâh*

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Hâtım, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott: «Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befiehlt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus. Höre, was dieser König [Muhammad] sagte.“

In Esiris Fassung lautet die Stelle:

Resûl hâzreti haber vèrüb eyitdi-ki bir gece Ka'benün haremide Hâtimde [!] yaturdum. Hâtım [!] dedükleri bir yêrcegizdür Ka'benün divânı dibinde. Ka'beden çıkarmışlardır. İbrâhim peygamber Ka'be yapıldığında şimdikiden büyük yapmış idi sonra yıkıldı pes Kureysün helâl mâli anı evvelki gibi yapmağa yetişmedi. Vardılar bir miqdâr küçürek yaptılar. Birazı taşra kaldı kalan yêre Hâtım dèrler. Anuy hikâyeti ma'râf ve meşhûrdur. Biz yine sözüümüze gelelim. Resûl hâzreti eyitdi Hâtimde yaturdum yatsu vaktinde Cibrâ'îl geldi tañrının selâmin getürdi seni Hakk ta'âlâ da'vet eder dedi. Pes tutub göğsümi yardı tâ göbegüme erdi yüregim [!] çıkardı.¹³¹

Der Prophet berichtete: „Eines Nachts lag ich gerade im heiligen Bezirk der Ka'ba, im Hâtım.“ Was sie Hâtım nennen, ist ein kleiner Platz unterhalb der Mauer der Ka'ba. Man hat ihn von der Ka'ba abgetrennt. Der Prophet Abraham hat die Ka'ba, als er sie baute, größer gebaut als sie jetzt ist. Später wurde sie niedergerissen. Aber das ehrlich verdiente Geld (*helâl mâl*) der Qurayş reichte nicht, um sie wieder wie zuvor zu bauen, und sie haben sie einfach etwas kleiner gemacht. Etwas blieb außerhalb, und diesen abgetrennten Ort nennt man Hâtım. Die Geschichte ist berühmt und bekannt. Aber wir wollen wieder zu unserer Erzählung zurückkommen: Der Prophet sagte: „Ich lag zur Zeit des Nachtgebets im Hâtım, da kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott. „Gott lädt dich [zu sich] ein,“ sagte er. Dann nahm er meine Brust und riss sie auf, bis er beim Bauchnabel ankam. Er nahm mein Herz heraus.“

In der zitierten Passage fällt auf, dass Esirî die Narratio unterbricht, um das Toponym Hâtım zu erklären. Esirî liefert hier nicht nur eine Lokalisierung im heiligen Bezirk der Ka'ba, sondern er erläutert auch die Entstehung des Hâtım. Es handelt sich darum nicht nur um eine kurze Erklärung zur Topographie sondern um eine

¹²⁹ Nuruosmaniye 2581, 2b.

¹³⁰ VGM 431/A, [090] *Muhammediye* 1300 h., 100; *Muhammediye* 1285 h., 100; Çelebioğlu 1996, 2, 205f.

¹³¹ Nuruosmaniye 2581, 59b-60a.

Kontextualisierung innerhalb der Prophetengeschichte. Darüber hinaus lässt sich feststellen, dass Esirî im vorliegenden Abschnitt die Lexik modifiziert; arabischstämmige Worte wie *iztıcâc* („Ruhen“ oder „Schlafen“) oder *şadır* („Brust“) ersetzt er durch türkische Wörter *yatmak* („liegen“ oder „schlafen“) beziehungsweise *göğüs* („Brust“). Es handelt sich dabei also einerseits um Wörter, welche wie *iztıcâc* auch in Yazıcıoğlu's Autograph schon durch eine Randglosse erklärt wurden und also generell erklärungsbedürftig waren, und andererseits um arabische Lexeme, welche – wie *şadır* – im Osmanisch-Türkischen um 1600 geläufig sind.¹³² Die lexikalischen Bezüge, welche Yazıcıoğlu in der Narratio seiner *Muhammediye* zur Prophetentradition herstellt, werden damit von Esirî in seiner Prosafassung aufgegeben.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Esirî die Wissensvermittlung als das zentrale Motiv nennt, welche ihn dazu brachte sein Kommentarwerk zu verfassen. Es handelt sich über weite Strecken um eine Übersetzung in türkische Prosa, die von erklärenden Passagen unterbrochen wird. Lexikalische Bezüge auf die *hadîth*-Literatur werden zugunsten einer leichter verständlichen Sprache aufgegeben. Dass nur eine Handschrift des Textes bekannt ist, muss als Indiz für eine sehr geringe Nutzung gewertet werden.

4.3.4 *Bursalı İsmâ'il Hakkîs Muḥammedîye-Kommentar*

Unter den Werken, welche sich auf Yazıcıoğlu Muḥammeds *Muḥammedîye* beziehen, nimmt Bursalı İsmâ'il Hakkîs 1107 h. (1696) vollendeter Kommentar *Ferah er-Rûh* eine Sonderstellung ein. Kein anderes dieser Werke wurde auch nur annähernd so stark genutzt. In den in meiner Studie ausgewerteten Bibliotheksbeständen befinden sich 36 Handschriften von *Ferah er-Rûh*.¹³³ Das Werk wurde erstmals 1252 h. (1836) – noch vor dem ersten *Muḥammedîye*-Druck 1258 h./1842-1243 – in Bülâk gedruckt; es folgten zwei weitere Auflagen in Bülâk (1255-56 h. und 1258 h.)

¹³² Zur Erklärung des Wortes *iztıcâc* in einer Randglosse des Autograph VGM 431/A siehe oben Abschnitt 3.3.3.

¹³³ *Ferah er-Rûh*-Handschriften: **Autograph:** İK Genel 59 (Bd. 1/a), Genel 60 (Bd. 2, 1107 h.), Genel 61 (Bd. 1/b, 1105 h.); **Weitere Handschriften:** 1. SK Şazeli 73 (1127 h.); 2. SK Yaz. Bağ. 1822 (1127 h.); 3. SK Hamidiye 666 (1131 h. oder 1113 h.); 4. Manisa İHK 45 Hk 4830/2 (1143 h.); 5. SK Çelebi Abdullah Efendi 181 (1144 h.); 6. DKM Taşawwuf Türki 79 (1151 h.); 7. Şazeli 1548 (1152 h.); 8. İK Genel 1164 (1169 h.); 9. SK Yaz. Bağ. 3363 (1176 h.); 10. SK Abdullah Ef. 181 (1176 h.); 11. Beyazit 1606 (1222 h.); 12. Manisa İHK 45 Hk 4982 (1224 h.); 13. SK Esad 1557-8 (1233 h.)¹³³; 14. Manisa İHK 45 Hk 4830/1 (1242 h.); 15. DKM Ma'ârif 'Amma Türki Tal'at 40 (1242 h.); **Undatierte Abschriften:** 16. İK Genel 1165; 17. İK Genel 1436; 18. İK Ulucami 1713 und 1714; 19. İK Hüseyin Çelebi 538; 20. SK Yaz. Bağ. 3449; 21. SK Ragip 681; 22. SK Çelebi Abdullah 181; 23. SK Esad 1557; 24. SK Pertev Paşa 309-310; 25. SK Serez 1548; 26. SK Halet 384; 27. SK Reşid Paşa 1411; 28. Hacı Selim Ağa 463-464; 29. Çorum Hasan Paşa İHK 19 Hk 713; 30. SBBPK Ms. Or. fol. 3330; 31. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 22 Sel 1744/1-3; 32. DKM Taşawwuf Türki 79; 33. DKM Ma'ârif 'Amma Türki Tal'at 33; 34. AK O.E. 63/3; 35. Atif Kütüphanesi 34 Atf 1455; 34 Atf 1456; 34 Atf 1457; 36. İÜ T 1226.

und eine Auflage in Istanbul (1294 h.).¹³⁴ Damit ist ein beträchtliches Interesse an einem gelehrten Werk, welches die Kenntnis der drei Sprachen Türkisch, Arabisch und Persisch voraussetzt, belegt.

Ein weiterer Hinweis für eine verhältnismäßig breite Nutzung von İsmā'îl Hakkîs *Ferah er-Rûh* ist der Umstand, dass Auszüge aus diesem Werk auch als Randglossen in zwei *Muhammediye*-Handschriften und vier Drucken zu finden sind.¹³⁵ Außerdem gibt es zwei *Muhammediye*-Handschriften, in welchen der *Muhammediye*-Text jeweils durch Auszüge aus İsmā'îl Hakkîs Kommentar unterbrochen wird.¹³⁶ Bei den beiden Handschriften mit *Ferah er-Rûh*-Randglossen handelt es sich um eine direkte und eine indirekte Abschrift vom Autograph. Eine der Handschriften (İÜ Nadir T 1239; 1196 h./ 1781-1782) ist eine Luxushandschrift, welche nacheinander im Besitz mehrerer Angehöriger der höchsten osmanischen Administration war. Die zweite ist eine sehr sorgfältige Abschrift, in welcher der fehlerlose arabischsprachige Kolophon auf eine gute Ausbildung des Kopisten hinweist.¹³⁷ Bei den beiden Handschriften mit *Ferah er-Rûh*-Einschüben handelt es sich um die bereits in Abschnitt 3.3.3.5 behandelten illustrierten Handschriften; während DKM Ma'ârif 'Āmma Turki Tal'at 22 (1237 h.) abgesehen vom heutigen Sammlungskontext in Kairo keine Informationen zum Nutzungskontext enthält, geht aus dem Kolophon von SK İzmir 601 (1260 h.) hervor, dass der Kopist Angehöriger einer Medrese war. Alle Abschriften mit Auszügen aus İsmā'îl Hakkîs Kommentar wurden in einem Elitekontext genutzt, dies schließt aber sowohl die administrativ-militärischen als auch die gelehrten Eliten im Umfeld einer Medrese ein.

Bursalı İsmā'îl Hakkî übernimmt in seinem *Muhammediye*-Kommentar die vielfältige Methodik der klassischen arabischen Wissenschaftsdisziplinen, etwa der Koranexegese.¹³⁸ Sein *Muhammediye*-Kommentar geht damit über das methodische Spektrum seines Yûnus Emre-Kommentars hinaus:

1) Lexikalische und grammatische Erklärungen: İsmā'îl Hakkî erklärt oft arabische Lexeme, indem er kurze Abschnitte aus lexikalischen Werken, meist aus Firûzâbâdis *al-Qāmûs al-Muḥîṭ* oder Ḳarāḫîşârîs *Aḫṭeri-i Kebir*. Diese ausführlichen Worterläuterungen sind zum Textverständ-

¹³⁴ Özege 1971-1979, 4, 1652.

¹³⁵ SK Laleli 1491 (1164 h.); İÜ Nadir T 1239 (1196 h.). Außerdem die Drucke Kasan 1261 h./1845; Istanbul 1283 h.; Kasan 1890; Kasan 1903. Zu Kazembeks *Muhammediye*-Druck, Kasan 1261 h., siehe oben Abschnitt 3.3.3.1.

¹³⁶ DKM Ma'ârif 'Āmma Turki Tal'at 22 (1237 h.); SK İzmir 601 (1260 h.).

¹³⁷ Bei den Besitzern der Handschrift İÜ Nadir T 1239 handelt es sich um 1. es-Seyyid 'Alî el-Morevî (st. 1224 h./1809; vgl. Morâlî Ali Efendi, SO2, 1, 254f.); dieser war 1211 h./1796 für drei Jahre Gesandter in Paris, danach Finanzdirektor des Marinearsenals und Verwaltungsdirektor des Artilleriearsenals; 2. Ziver Ahmed Şadîk Paşa, (SO2, 5, 1715), Sekretär in der großherrlichen Ratsversammlung, Verwaltungsdirektor der großherrlichen Stiftungen; Mitglied des Hohen Rats (*Medis-i Vâlâ*), verschiedene Ministerien; *seyhülhareme* (d. h. Verwalter der heiligen Stätten Mekka und Medina).

¹³⁸ Vgl. ausführlich Heinzelmann 2010.

nis oft nicht nötig, da İsmâ'îl Hakkı zur Erklärung eines arabischen Wortes oft zunächst ein türkisches Lexem angibt, bevor er dann den Eintrag aus *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* oder *Aḫṭer-i Kebir* zitiert. Oft werden auch gebrochene arabische Plurale erläutert.

İsmâ'îl Hakkı gibt auch Erläuterungen zur Grammatik, etwa bei Homographen, wenn er erklärt, ob die Buchstabenfolge دى der Imperativ *dé* („sage“) oder das Perfektsuffix *-di* ist.¹³⁹

2) Hinweise zur pronominalen Referenz: Die pronominale Referenz erläutert İsmâ'îl Hakkı meist durch ein einfaches *ya'nî* („das heißt“): Im Vers *Bular kimi éderse anda sultân / Anuydur kabz-u bast-u mülk-ü evṭân* erklärt er beispielsweise das erste *bular* (Personalpronomen 3. Pers. Pl., Nominativ) und *anda* (Personalpronomen 3. Pers. Sg., Lokativ): *Bular ya'nî Âl-i 'Abbās* („sie, das heißt die 'Abbāsiden“) und *anda ya'nî Mısırda* („dort [wörtl. „in ihm“], das heißt in Kairo“).¹⁴⁰

3) İsmâ'îl Hakkıs Kommentar schließt oft eine Paraphrasierung der Verse Yazıcıoğlu ein.

4) Kontextualisierung, Hintergrundinformationen und Exkurse: İsmâ'îl Hakkıs Kontextualisierungen und Exkurse betreffen beispielsweise den historischen Kontext, Lokalisierungen, Biographien erwähnter Personen.

5) Textkritik: Wie in den Abschnitten 3.3.3.1 und 3.3.3.2 festgestellt, gibt İsmâ'îl Hakkı Informationen über Textvarianten.¹⁴¹

6) Assoziative Einschübe: Assoziative Einschübe, in welchen eigene Dichtung oder Verse anderer Dichter der zu kommentierten Textstelle gegenübergestellt werden, sind charakteristisch für Bursalı İsmâ'îl Hakkıs *Muḥammediye*-Kommentar und kommen fast auf jeder Seite vor.

Der Kommentar zu den drei Versen, mit welchen Yazıcıoğlu Erzählung über die Himmelsreise des Propheten beginnt, hat in İsmâ'îl Hakkıs *Ferah er-Rûḥ* einen Umfang von etwa einer Folio-Seite.

Haber vèrdi resülü 'lâh ki yatmışdum Haremde ben / Hatimde ızdırcâ' edüb erişdüirdi nazar Allâh
İşâda êrdi Cibrâ'il selâm êrgüirdi Allâhdan / seni Allâh okur dedü buyurmuşdur sefer Allâh
Tutub pes şadrumı yardı ki tâ göbegüme êrdi / çıkardı yüregüm derhâl dahı diyle ne-dêr ol şâh

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Haṭim, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott: «Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befiehlt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus. Höre, was dieser König [Muḥammad] sagte.“

İsmâ'îl Hakkı beginnt mit einem Exkurs zur Herkunft des Schwarzen Steins der Ka'ba, der nicht direkt mit einem Stichwort in Yazıcıoğlu's Text verknüpft ist:

Mezkûrdur ki hâcer-i esved cennetden iḫrâc olunduğı zamân bir yâkût-ı şa'ş'a-endâz idi. Ka'bede mahalline vaz' olunduğda žyâsı nereye dek bâliğ oldıysa harem oldu.

¹³⁹ Siehe etwa İK Genel 59, 202b; *Ferah er-Rûḥ* 1294, 1, 209. Vgl. Heinzelmann 2010, 136.

¹⁴⁰ *Ferah er-Rûḥ* 1294, 2, 166.

¹⁴¹ *Ferah er-Rûḥ* 1294, 1, 304.

Man sagt, dass der schwarze Stein, als er das Paradies verlies, ein strahlender Rubin war. Als er in der Ka'ba an seinen Platz gebracht wurde, war alles heilig und unverletzlich (*ḥarem*), wohin sein Strahlen reichte.

In seinem Exkurs erklärt İsmā'îl Hakkı weiter, wie es in vorislamischer Zeit – während der *ğābīliyya* – dazu kam, dass der Stein sein Strahlen verlor und schwarz wurde. Außerdem erläutert er die Notwendigkeit beim Betreten des heiligen Bezirks angemessene Kleidung, nämlich den *iḥrām*, zu tragen.¹⁴²

Nach dem Exkurs folgt eine Erklärung des topographischen Begriffs Ḥaṭīm und des Wortes *izṭicā'*. İsmā'îl Hakkı erläutert also die beiden Begriffe, welche bereits im Autograph durch Randglossen erklärt sind. Im Fall des Toponyms Ḥaṭīm zitiert er sowohl Firūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* als auch zwei exegetische Werke.¹⁴³ Das Wort *izṭicā'* erläutert er in arabischer, persischer und türkischer Sprache, allerdings ohne eine Quelle zu nennen:¹⁴⁴

Izṭicā', [A] *yuqāl idṭağā'a ay waḍā'a ḡanbabu bil-ard* [P] *val-izṭiğā' bar pablū ḥuṣṭan* [T] *ya'ni yamī üzerine yatub uyumaq*.¹⁴⁵

Izṭicā': [A] man sagt *idṭağā'a*, das heißt, er legte sich mit der Seite auf den Boden; [P] auf der Seite liegend schlafen; [T] das heißt, auf der Seite liegen und schlafen.

Anschließend macht İsmā'îl Hakkı darauf aufmerksam, dass es zur Überlieferung, nach der die Himmelsreise am heiligen Bezirk in Mekka begann, eine alternative Version gibt, wonach diese im Haus von Umm Hānī' begann.¹⁴⁶ An dieser Stelle fügt er zwei Gedichte mit assoziativem Zusammenhang zum Kommentar ein, zwei Verse des persischen Dichters Ğāmi und zwei Verse von Süleymān Çelebi.

Es folgt wiederum ein Exkurs zur Frage, ob die Himmelsreise wie alle wichtigen Daten in Muḥammads Leben – Geburt, Sendung, Hiğra, Einzug in Medina und Tod – an einem Montag geschah. Anschließend erklärt İsmā'îl Hakkı das Wort *'iṣā'* anhand eines Zitates aus Firūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* als die Zeit zwischen Sonnenuntergang (*mağrib*) und dem Schlafengehen (*atama* bzw. *yatsu*).¹⁴⁷ Da es sich bei diesen beiden Begriffen um die Zeiten für Pflichtgebete handelt, macht er an dieser Stelle darauf aufmerksam, dass es die fünf Pflichtgebete vor Muḥammads Himmelsreise noch nicht gab. Es folgt ein Gedicht von Ğāmi.

Den Halbvers *Ṭutub pes şadrumı yardı ki tā göbegüme erdi* („Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf“) paraphrasiert İsmā'îl Hakkı und erörtert anschließend die von den Gelehrten diskutierte Frage, ob Gabriel Muḥammads Brust ohne Verwendung eines Werkzeugs aufriss oder ein Werkzeug zur Verfügung hatte.¹⁴⁸

¹⁴² *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.

¹⁴³ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.

¹⁴⁴ Es handelt sich nicht um *Aḥter-i Kebir*, was bei mehrsprachigen Erklärungen sonst nahe liegt.

¹⁴⁵ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.

¹⁴⁶ Zu Umm Hānī' im Zusammenhang mit Muḥammads Himmelsreise siehe etwa Nagel 2008, 644.

¹⁴⁷ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 212.

¹⁴⁸ *Ferah er-Rūḥ* 1294, 212.

Der kurze Ausschnitt zeigt, dass es İsmā‘il Hakkı in seinem *Muhammediye*-Kommentar nicht ausschließlich – möglicherweise nicht einmal vorrangig – darum geht, den *Muhammediye*-Lesern das Textverständnis zu erleichtern.¹⁴⁹ Es geht darüber hinaus um die Vermittlung von Wissen in einem mehr oder weniger weiten Kontext der *Muhammediye*. Die Übernahme von exegetischen Methoden der klassischen arabischen Wissenschaften könnte auch auf den Anspruch zurückzuführen sein, eine gelehrte Beschäftigung mit dem Werk zu ermöglichen.

4.4 Zusammenfassung

Eine literarische Rezeption lässt sich anhand des untersuchten Quellenkorpus nur im Fall der Dichtung belegen. Die *nazıre* („Nachdichtung“ bzw. „Paralleldichtung“) ist ein zentrales Genre der osmanisch-türkischen Literatur; für die Karriere eines Dichters war es wichtig, in diesem Genre Anerkennung zu finden. Meine Studie zeigt, dass die Werke meines Quellenkorpus durchaus von späteren Dichtern als Gegenstand für eine *nazıre* gewählt wurden; die Zahl der Nachdichtungen ist insgesamt jedoch eher begrenzt. Noch entscheidender ist die Feststellung, dass die Nachdichtungen in keinem der betrachteten Fälle auch nur annähernd eine ähnliche Verbreitung wie die Ausgangstexte erlangten. Die Nachdichtungen sind ein Beleg für die Bekanntheit und die weite Verbreitung der Werke, welche sie sich zum Vorbild nehmen, sie wirkten aufgrund ihrer geringen Verbreitung jedoch nicht als Multiplikatoren und spielten im Nutzungsprozess kaum eine Rolle.

Eine wesentlich weitere Verbreitung fanden Kommentare, welche zu den Texten des Quellenkorpus verfasst wurden. Die exegetische Rezeption unterscheidet sich bei den einzelnen Werken jedoch beträchtlich. Ein Sonderfall ist Yünus Emres Gedicht *Çıkıdum bir erük talına*, welches über einen Zeitraum von 300 bis 400 Jahren immer wieder kommentiert wurde. Hier fällt Niyāzî Mısrîs Kommentar auf, da er etwas weitere Verbreitung fand und im 19. Jahrhundert auch gedruckt wurde. Das deutet darauf hin, dass dieser Kommentar relativ viele Nutzer erreichte.

Eine vergleichbare Kontinuität ist im Fall der *Muhammediye*-Kommentare nicht belegbar. Bursalı İsmā‘il Hakkıs *Muhammediye*-Kommentar *Ferah er-Rûb* lässt sich vielmehr als ein Werk gelehrter Literatur charakterisieren, welches bei der Vermittlung eines türkischsprachigen Textes neue Wege geht. Indem İsmā‘il Hakkı in seinem *Muhammediye*-Kommentar ein breites Spektrum exegetischer Methoden anwendet, welches aus der arabischen Wissenschaftsliteratur bekannt war, aber bei türkischsprachigen Texten bis zu diesem Zeitpunkt nicht zur Anwendung kam, postuliert er, dass die *Muhammediye* dieser besonderen Form der Exegese würdig ist. Es handelt sich also bei İsmā‘il Hakkıs Kommentar um einen Beleg für ein gelehrtes Interesse an einem volkssprachlichen Text. Es wird im Folgenden noch weiter zu untersuchen sein, ob sich ein zunehmendes gelehrtes Interesse an der

¹⁴⁹ Vgl. zu der Frage auch Heinzelmann 2010, 147.

Muhammediye auch sonst im untersuchten Handschriftenmaterial nachweisen lässt. Bezeichnend ist jedenfalls, dass Bursalı İsmâ‘îl Hakkıs Werk durch Handschriften und durch die Drucke des 19. Jahrhunderts weite Verbreitung fand.

Bislang sind praktisch keine Kommentarwerke bekannt, welche nach dem Vorbild İsmâ‘îl Hakkıs türkischsprachige populäre religiöse Dichtung auslegten. Im weiteren Sinn vergleichbar ist allenfalls Hüseyin Vaşşâfs Kommentar zu Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât*, welcher Ende des 19. Jahrhunderts entstand, aber praktisch keine Verbreitung fand. Von dem Werk existiert nur das Autograph, welches erst 2006 ediert wurde.

